



L'ontologie des groupes sociaux

Alban Bouvier

► To cite this version:

| Alban Bouvier. L'ontologie des groupes sociaux. 2023. hal-04066511

HAL Id: hal-04066511

<https://hal.science/hal-04066511>

Preprint submitted on 12 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ONTOLOGIE DES GROUPES SOCIAUX.

par Alban Bouvier

A paraître dans un ouvrage collectif en 2024 ou 2025.

Texte envoyé en **Mai 2019**, accepté en 2019. Mis à jour en **Septembre 2021**.

Autorisation de pré-publication sur HAL en Avril 2023.

Aix-Marseille Université et Institut Jean Nicod, ENS, Paris (PSL-University).

Introduction

L'ontologie des groupes sociaux est, depuis le tournant des années 90, l'objet d'un intérêt croissant dans la tradition analytique en philosophie. Parmi les œuvres pionnières majeures, on compte notamment celles de Tuomela & Miller, 1988, Gilbert, 1989, Searle 1990, Pettit, 1993, Searle 1995, et Bratman, 1999)¹, suivies de nombreuses autres publications des mêmes auteurs. Une nouvelle génération s'inscrit dans leur sillage, parfois dans une sorte de relation de filiation et de collaboration (par ex. Christian List, à l'égard de Philip Pettit (List & Pettit, 2002, 2011)), parfois dans une continuité critique mais constructive (par ex. Francesco Guala (2016), à l'égard de Searle, 1995, 2010), parfois enfin dans le cadre d'un rejet beaucoup plus radical des précédentes perspectives (par ex. Brian Epstein, 2015). Dans cette contribution, je me centrerai sur les approches, d'un côté, de Margaret Gilbert, de l'autre de Philip Pettit et Christian List car ce sont ces auteurs qui ont, plus que tout autre, axé leurs recherches sur l'idée de groupe social et la réhabilitation concomitante d'une certaine forme de holisme, tandis que Raimo Tuomela, Michael Bratman et John Searle se sont davantage focalisés sur la notion d'intention collective, qui croise, sans la recouvrir, l'idée de groupe social (de nombreux groupes sociaux informels, objets notamment de l'attention de Gilbert, ont une origine plus sub-intentionnelle qu'intentionnelle : ils émergent sans que quiconque les ait forcément voulus initialement très consciemment comme tels) ou bien sur celle de fait social ou institutionnel (Searle encore et Guala également). Epstein, quant à lui, critique non seulement les principes des pionniers du domaine, en qui il voit, malgré leur reconsidération du holisme, les défenseurs d'une nouvelle forme d'individualisme méthodologique (IM). Il condamne l'IM notamment pour sa négligence, selon lui, des choses et du monde matériel en général (dont il entend réhabiliter l'importance au nom d'une sorte de « réisme ») tant sous cette forme modernisée que sous sa forme classique, héritée de Carl Menger et de Max Weber, tradition actuellement largement dominante en économie et toujours présente en sociologie (par ex. Boudon, 1977, 1979, Elster, 1989, Coleman, 1990).

L'histoire de l'IM est assurément cruciale pour le traitement du problème qui nous intéresse puisque l'individualisme *méthodologique*, qui revient régulièrement au centre du débat en *ontologie*, au sein même des sciences sociales, depuis la fin du XIX^e siècle, est né d'une réaction, en sociologie et en économie, au « holisme » ontologique, pour lequel l'existence autonome d'entités collectives ne semblait faire aucun doute)²; les auteurs holistes supposés typiques étaient Herder (parlant de « l'esprit

¹ Cf. Chant, Hindriks & Preyer (2014). On considère souvent que le premier à avoir renouvelé les analyses est, beaucoup plus tôt, Wilfred Sellars (1968), mais sans héritage immédiat. Tollefsen (2015) constitue une brève et pédagogique introduction à cette littérature.

² Je me réfère au sens originnaire de ("holism", initialement "wholism", de "whole", tout). On donne parfois à ce terme aujourd'hui, notamment depuis John Watkins et Joseph Agassi, tous les deux anciens élèves de Popper, un sens nettement plus étendu parce que le holisme a souvent été associé (par ex. dans le marxisme et le durkheimisme) à d'autres thèses, comme le déterminisme ou la focalisation sur les contraintes sociales plus que le libre-arbitre, thèses avec lesquelles le holisme en tant que tel n'a cependant pas de liens logiques (voir le recueil d'articles d'O'Neill, 1973). Il y a de nombreuses confusions dans la littérature contemporaine sur la nature de l'individualisme méthodologique (et du holisme qu'on lui oppose), forgé initialement par Carl Menger, le fondateur de l'école autrichienne d'économie (d'orientation très théorique) auquel se ralliera Max Weber, formé à l'école allemande (beaucoup plus historique). La définition de référence de l'IM a été donnée par Schumpeter (1998) [1908], initialement pour caractériser la démarche autrichienne. Le terme d'IM est souvent

de la langue » d'un peuple donné), Fichte (le chantre de l'esprit des peuples, *Volksgeist*, notamment de celui de la nation allemande), Hegel (semblant considérer Napoléon comme une simple incarnation de « l'Esprit du monde », *Weltgeist*) voire plus lointainement Montesquieu (auteur de *L'esprit des lois*). C'est ironiquement (et avec usage de guillemets dans l'édition initiale) que Weber (2003) intitulera plus tard l'une de ses œuvres les plus importantes : *L'éthique protestante et 'l'esprit du capitalisme'*. La question n'était pas de savoir s'il n'existe que des personnes humaines (ce qui définirait un individualisme ontologique exclusif de tout autre entité, y compris matérielle), mais si l'on ne devait pas accorder l'existence – en un sens à éclaircir – aux groupes eux-mêmes, aux nations ou aux peuples notamment, autrement que *nominalement* parlant, la question se posant éventuellement un peu autrement pour les groupes qui se sont dotés de règles de fonctionnement clairement identifiables et que l'on peut donc appeler des groupes institués ou institutionnels ou encore, pour faire bref, des institutions (typiquement les Etats mais aussi les Eglises, les entreprises, les partis politiques, etc.).³

Je parle ici d'ontologie sociale plutôt que de métaphysique sociale sans accorder une importance cruciale à cette distinction, les termes étant souvent utilisés de façon interchangeable en ces débats (par ex. dans Schmitt (2003), un des premiers ouvrages collectifs consacrés au domaine). Si je préfère cependant éviter le terme de « métaphysique sociale », c'est que ce terme est assez souvent utilisé pour signifier ou au moins suggérer qu'il y aurait un monde d'essences au-delà du monde social ou sous-jacent à ce monde social et auquel le sens commun ou les sciences sociales n'auraient pas accès, de même que, dans la continuité d'Aristote, on envisage souvent la métaphysique comme ayant pour objet d'autres entités que la physique et fondant celles-ci. Je ne me prononcerai pas sur cette question parce qu'elle relève avant tout de la métaphysique et de l'ontologie *générales*, qui dépassent mon sujet. Parler d'ontologie et non de métaphysique, suggère en revanche qu'il n'est nullement exclu que la « science des êtres » puisse être purement *interne* aux sciences concernées ou/et interne au sens commun lui-même (au double sens d'une raison à la fois communément partagée par tous, au moins présomptivement, et d'une raison s'appliquant à l'ensemble des choses de la vie ordinaire) - en l'occurrence d'un sens commun social.⁴

C'est précisément cette ontologie des groupes sociaux que je me propose d'explorer ici. Qu'il s'agisse de l'ontologie implicite des sciences sociales ou de celle du sens commun social, ces ontologies sont, en effet, largement profanes et implicites ; et il appartient à l'ontologie « savante » d'explicité celles-ci en procédant à des distinctions conceptuelles pertinentes. On peut considérer, par ailleurs, qu'il y a une priorité de l'ontologie du sens commun sur celle des sciences sociales au sens où l'ontologie des sciences sociales doit forcément rendre compte de la façon dont les acteurs sociaux se représentent ontologiquement eux-mêmes leur monde, même si c'est souvent confusément. Mais l'ontologie sociale ne peut cependant se réduire à cette ontologie du sens commun, même explicitée et clarifiée, et j'introduirai donc des considérations qui prennent en compte l'ontologie des sciences sociales.

utilisé dans la littérature philosophique dans un sens (souvent polémique) qui n'a plus guère de rapport, comme le notait justement Sugden (2016) avec le sens que lui donnent tant les économistes contemporains de l'école autrichienne que les sociologues d'inspiration wébérienne. Boyer (1997-8, 1999) éclairait finement, par exemple, le sens très particulier (du point de vue de la tradition de l'IM) que Vincent Descombes et Philip Pettit donnent au couple conceptuel holisme-IM. Sur cette question, je me permets de renvoyer également à Bouvier (2011 ; 2020), Bulle (2020) et Di Iorio (2020).

³ En toute rigueur il faut distinguer les *membres* de ces groupes institutionnels (par ex. les fonctionnaires d'un Etat) et les *règles* auxquelles ces membres obéissent et qu'ils peuvent aussi avoir en partie choisies ; c'est-à-dire distinguer les personnes et les faits institutionnels. C'est pourquoi je précise presque toujours : "groupes institués" ou "institutionnels" quand je ne parle pas des groupes informels. Max Weber (2003b, T. 1, p. 42-3), quant à lui, ne fait pas de différence notable entre les Etats et les nations ; tous les "concepts collectifs" sont selon lui suspects (et donc aussi le capitalisme, le protestantisme, le socialisme, etc.).

⁴ Même l'ontologie *formelle*, dont on pourra dire que l'ontologie sociale *dépend* épistémologiquement parlant (voir dernière section, sur le concept de dépendance) en tant qu'ontologie *matérielle* régionale (par exemple en tant que dans le domaine social comme ailleurs, le possible ne se confond pas avec le réel ni, a fortiori avec le nécessaire), peut être considérée comme interne aux sciences formelles (voire identique à celles-ci : "deux aspects d'une même science", Varzi, p. 38). L'opposition entre "métaphysique" et "ontologie" est parfois pensée très différemment de ce que je retiens ici du sens possible de ces termes. C'est le cas au demeurant de Varzi (2010), sur lequel je reviens *infra* (voir aussi Mulligan, 2000, pour un usage encore différent).

En ce sens, on pourrait dire que l'ontologie du sens social commun constitue (mais ne constitue que) « la philosophie première » de l'ontologie sociale, celle par laquelle il faut commencer ou, au moins, à laquelle il faut toujours renvoyer comme à une pierre de touche. C'est pourquoi, entre, d'un côté, la démarche de Margaret Gilbert, et de l'autre, celle de Philip Pettit et Christian List, je donnerai la priorité à la première (en l'exposant et en la discutant), dont tout l'effort, pour ainsi dire, est d'éclairer ce sens commun social, un sens commun dont selon elle, Durkheim aurait eu, malgré tous ses défauts, l'intuition la plus aigüe.⁵ Je me poserai donc la question fondamentale de *savoir ce qui fait qu'un groupe est un groupe* dans l'intuition commune ou encore, ce qui revient à peu près au même, la question de savoir ce que signifie avoir « le sens du groupe », « l'esprit d'équipe », « le sens de la famille », « le sens de l'entreprise », « le sens de l'État », « l'esprit patriotique », etc. par opposition à d'autres formes de groupes et d'autres formes de rapports aux groupes. Et je confronterai ces intuitions communes, finement analysées de Georg Simmel à Margaret Gilbert, à ce que les sciences sociales, depuis Marx et Durkheim, entendent par groupe social. Entre Philip Pettit et Christian List, en outre, je donnerai la priorité à ce dernier car il est à la fois plus sensible que Pettit à la démarche phénoménologique et plus soucieux que lui aussi d'articulation avec les sciences sociales telles qu'elles sont, notamment avec les sciences politiques.⁶

Dans un ouvrage qui a fait date en métaphysique analytique, Strawson (1973) avait implicitement assez bien délimité, en quelque sorte "en creux", le programme d'une ontologie des groupes sociaux, dans un chapitre consacré à la catégorie de personne, lorsqu'il écrivait : "nous opérons [...] pour une partie de notre vie sociale [...] avec un ensemble d'idées d'où l'idée de personne humaine est exclue, et où sa place est prise par celle de groupe" (p. 127-8) et il poursuivait : "Il arrive parfois, avec des groupes humains, que leurs membres [...] pensent, sentent et agissent 'comme un seul homme'" (p. 128).⁷ Mais Strawson lui-même, dans cet ouvrage où il analysait certaines des catégories d'un sens commun supposé universel (comme celle de personne mais aussi de corps et, de façon beaucoup plus originale, celle de son), n'a pas entrepris l'analyse effective de la catégorie de groupe. Gilbert se réfère rarement à Strawson et jamais, à ma connaissance, au programme strawsonien de métaphysique ; mais elle se situe, en revanche, dans la même tradition tout à la fois de philosophie du sens commun et de philosophie du langage ordinaire (ce sont certaines expressions courantes des langues vernaculaires qui exprimeraient le mieux ce sens commun), jusqu'à s'exprimer dans des termes parfois proches de ceux de Strawson, comme lorsqu'elle dit, de façon répétée, qu'elle entend rendre compte des circonstances dans lesquelles les membres d'un groupe ont le sentiment d'agir "*as a body*" (comme un seul corps) (Gilbert, 2000, p. 19, 54, 148).⁸ La

⁵ Durkheim (1987) se réclamait, dans le principe, d'une perspective très "objectiviste", se méfiant des données internes, par définition subjectives et donc a priori moins fiables. Mais, dans les faits, Durkheim (1912) se révèle parfois pratiquer une forme de phénoménologie, au demeurant très fine, par exemple lorsqu'il parle du sentiment religieux (le drapeau de nos sociétés comme équivalent d'un totem, c'est-à-dire d'un objet matériel représentant symboliquement le groupe social comme tel aux yeux des membres de ce groupe).

⁶ Sur ce plan du rapport aux sciences sociales, List est proche de Gilbert et à l'opposé de Searle, celui de tous ces auteurs qui utilise le moins le principe de charité (au sens de Quine ou de Davidson) à l'égard des sociologues classiques. Voir notamment le mépris dont Searle (2006) fait preuve à l'égard de Durkheim (1987) sans prendre garde à la dimension institutionnelle parfois toute prosaïque de la rhétorique durkheimienne : pour obtenir la création des premières chaires de sociologie, Durkheim a forcé l'autonomie épistémologique de celle-ci en cherchant à la fonder sur une *indépendance ontologique* de ses objets, assertée avec une force elle-même excessive.

⁷ Sur la place de la métaphysique d'inspirations strawsonienne au sein de la métaphysique analytique contemporaine, voir Tiercelin, 2002.

⁸ On retrouve cette sensibilité aux modes d'expression ordinaires (notamment aux divers usages du "we" ou du "us" comparés à ceux du "I" en anglais) dans le titre de certaines publications-phares (Tuomela, R. & Miller, K. 1988, Tuomela, 1991, 1995, 2003). Gilbert ne se réclame jamais de la tradition proprement phénoménologique ; cependant, quand elle qualifie sa démarche de « *philosophy of the social phenomena* » (sur son site, par ex.), c'est bien, sous un nom à peine différent, de la même démarche qu'il s'agit, avec un souci de décomposition conceptuelle seulement plus affirmé que chez nombre de phénoménologues (notamment sociaux) et une sensibilité plus grande aux nombreuses modulations du langage ordinaire, censées exprimer, parfois encore confusément, les subtilités d'un sens commun inscrites, au fil du temps, dans la langue. Nef et Berlioz (2021) mettent en évidence avec raison une tradition de phénoménologie sociale (et, dans sa continuité, d'ontologie juridique, voire sociale), originale et en partie méconnue, qui prend sa source chez le dernier Husserl

métaphysique strawsonienne entendait toutefois être purement "de description" et non "de révision" (Strawson, 1973, p. 9). Mais les usages ordinaires de termes comme "*group*" en anglais ou "groupe" en français sont si flottants et la délimitation de leur sens avec celui d'autres termes proches ("groupement", "ensemble de personnes", "collectif", pour s'en tenir au français) si imprécise qu'il paraît nécessaire de fixer plus nettement le contenu des concepts, mêmes d'usage quotidien. Il me semble que cet élément quelque peu "révisionniste" ou réformateur, jamais explicité chez Gilbert, est pourtant bien présent dans son œuvre aussi bien que dans les discussions qui l'entourent.

On ajoutera qu'une approche de type strawsonien des catégories de personne et de groupe n'est pas a priori incompatible avec une approche sociologique de ces mêmes catégories si l'on considère, ce qui n'est pas le cas chez Strawson lui-même, il est vrai, que la prétention de l'analyse métaphysique à l'universalité est – ou devrait être – seulement présomptive. Mauss (1950 b), par ex., propose une histoire sociologique de la catégorie de personne, montrant la construction progressive de la notion moderne (il s'agit surtout de la personne morale) au fil du temps et selon la variété des cultures. Il est fort possible, ainsi, que le contenu de la catégorie profane de groupe varie, elle aussi, selon les cultures et que l'universel que je vise dans ce qui suit, avec les auteurs que je commente, doive être quelque peu historicisé. Une étude ontologique plus complète appellerait donc une *ontologie historique et sociale* des groupes sociaux dans le style, par ex., de ce que Ian Hacking (1998) a entrepris sur la catégorie de personnalité, sinon sur celle de personne.

On remarquera enfin, pour circonscrire encore un peu plus notre champ, que beaucoup d'entreprises qui se revendiquent soit de la métaphysique soit de l'ontologie des groupes sociaux sont animées par des préoccupations non seulement de philosophie des sciences sociales mais aussi et parfois plus encore de philosophie politique ou juridique (par ex. Ph. Pettit, 2004b, 2007) ou, plus largement, de philosophie sociale normative (par ex. Gilbert, 2006, 2018). Cette double préoccupation, descriptive et normative, était déjà présente chez Rousseau, auteur de référence majeur sur ces questions, avec une priorité donnée à la seconde de ces questions dans son œuvre, priorité manifeste lorsque Rousseau pose la question, un peu moins générale que celle qui nous préoccupe ici, de savoir ce qui fait qu'un peuple est un peuple (Rousseau parle de « peuple », pas de « groupe »).⁹

La question ontologique normative prend un tour particulièrement aigu lorsqu'il s'agit d'imputer des responsabilités aux auteurs supposés de massacres : les responsabilités des crimes nazis (ou des crimes en Arménie, au Rwanda, etc.), par exemple, sont-elles simplement individuelles ou sont-elles collectives ? Et si elles sont collectives, en quel sens du « collectif » ? La France (pour ne pas parler de la seule Allemagne) est-elle responsable, par exemple, de la rafle du Vel d'Hiv ? Mais qu'entend-on exactement alors par « France » : tous les français de cette période – au moins passivement – ou seulement certains d'entre eux ? La milice ? Certains miliciens ? L'Etat français de Vichy ? La France comme succession de divers régimes politiques ? Et que pourrait vouloir dire que « nous » sommes tous responsables, y compris ceux d'entre nous qui n'étaient pas adultes ou pas même encore nés, c'est-à-dire les générations postérieures à ces événements ? Gilbert est particulièrement sensible à ce genre de question, sur le fond d'une réflexion sur les crimes nazis dans le sillage de Jaspers (1948).¹⁰

Le même genre de question se pose encore, à une plus faible ampleur, à l'égard d'entreprises commerciales, coupables de dommages corporels et psychologiques majeurs en raison de leur négligence ou de leur mauvaise foi, par exemple dans les cas gravissimes de pollution engendrée par leurs produits (affaire Monsanto). Pettit et List (Pettit, 2007, List et Pettit, 2011) sont tout particulièrement soucieux de penser la responsabilité juridique – et morale – éventuelle de ces collectifs au-delà de celle de leurs membres individuels – y compris de celle de leurs dirigeants - et d'imaginer également, de façon plus prospective, les modes de décision collectifs qui seraient les plus

(1976) [1954]. Alfred Schütz (1967) [1932], que les auteurs ne se trouvent pas citer (et auquel Gilbert, 1989, renvoie brièvement), est assez connu ; mais l'est nettement moins, en revanche, un auteur comme Adolf Reinach (2004)[1913].

⁹ "Il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple", Rousseau (1964), I, 5.

¹⁰ Voir notamment Gilbert (1996) n.12, p. 388. Et l'ensemble des chap. 7 ("Collective Remorse") et 8 ("The Idea of Collective Guilt") de cet ouvrage.

adaptés tant à une identification des responsabilités qu'à une rationalisation plus grande des choix collectifs en vue du bien commun.¹¹

Je m'en tiendrai ici essentiellement à la dimension positive du problème et donc à ce qui relève essentiellement de la philosophie sociale et de la philosophie des sciences sociales et ne ferai qu'évoquer, à l'occasion, cette dimension normative. Mais les deux domaines sont évidemment étroitement liés car quand l'historien recherche les causes d'un événement (d'une bataille ou d'une guerre, par exemple), il impute forcément des responsabilités vraisemblables (dont, dans les cas heureux, il peut montrer qu'elles sont avérées) à des acteurs sociaux (individus ou groupes) à la manière d'un juge instruisant un dossier (Weber, 1992).

La contribution présente sera construite de la manière suivante. Partant du principe que l'ontologie, au sens où je l'ai circonscrite, comprend à la fois des *questions d'essence* (que l'on peut exprimer simplement ainsi : qu'est-ce que c'est ? Ici : qu'est-ce qu'un groupe social ?) et des *questions d'existence* (qu'est-ce qui est ? Ici : en quel sens les groupes sociaux peuvent-ils être dits « exister » ?), je traiterai les unes et les autres et je le ferai de façon successive, les chevauchements étant toutefois inévitables, notamment lorsque l'on s'attache à prendre des exemples. Je consacrerai toutefois l'essentiel de mon temps aux questions d'essence (six sections sur sept), celles-ci offrant la matière la plus riche et déterminant, en outre, la réponse aux questions d'existence (car on peut présumer que ce n'est pas au même sens que les tous les genres de groupes sociaux peuvent être dits exister)¹², questions sur lesquelles il y a assurément moins à dire (Thomasson, 2016) mais qui constituent cependant les questions cruciales.¹³

La première section envisagera des questions préalables à l'analyse des questions d'essence, en l'occurrence l'examen d'une objection classique, celle d'essentialisme, examen suivi de la justification de la classification des groupes sociaux ici proposée. Les sections deux, trois, quatre et cinq seront respectivement consacrées à la distinction entre quatre genres de groupes sociaux différents à travers une discussion serrée des classifications respectives de Gilbert et de List dans leurs rapports aux classifications des sciences sociales. La section six examinera, de façon très brève, parce qu'il s'agit d'une question moins technique, la question complémentaire de l'utilisation adéquate de ces catégories générales sur des cas singuliers, ce qu'on peut appeler, à la suite là aussi de Strawson, la question de l'identification puis celle de la ré-identification des particuliers ou encore, respectivement : la question du rapport des *types* – ou de concepts généraux, en l'occurrence les différents concepts de groupe social – à des *tokens* – c'est-à-dire aux instanciations de ces mêmes concepts généraux (par ex. l'Etat français de Vichy, la III^e et la IV^e Républiques françaises, comme exemples particuliers d'un certain genre de groupe) – puis la question du rapport d'un *token* donné (par ex. Vichy) à un *token* antérieur ou postérieur (les III^e et IV^e Républiques) avec lesquels il pourrait être soit identifié soit confondu sous un certain rapport. La section sept abordera alors, de front mais brièvement aussi, les questions d'existence.

I/ QUESTIONS D'ESSENCE : PREALABLES.

¹¹ Voir sur ces questions, cette fois dans le sillage proprement juridique de Pettit et List eux-mêmes, le remarquable article de Chiao (2014). Cf. aussi Uzquiano (2004). Et, en général, sur la question de la responsabilité des institutions comme telles : French (1984), Erskine (2003), Smiley, M. (2005) et Hess (2010), (2013). Cette littérature a une influence considérable aujourd'hui en éthique des affaires dans le courant dit de la « responsabilité sociale des entreprises » ; il ne s'agirait cependant plus seulement de responsabilité sociale ni même juridique mais également morale, question âprement débattue. Voir, par ex. Arnold (2006), Banerjee (2007), Lampert (2016).

¹² J'introduirai donc ici des considérations méta-ontologiques (au sens de Berto & Plebani, 2015, terme forgé sur le modèle la méta-éthique par rapport à l'éthique), c'est-à-dire des considérations portant sur le contenu des concepts ontologiques et sur le sens des termes qui renvoient à ces concepts.

¹³ Aux sens que Varzi (2010) (cf. note supra) donne respectivement aux termes "métaphysique" (qui se préoccuperait de "ce qui est") et "ontologie" (qui se préoccuperait de "ce que c'est") (p. 25), cette contribution relève pour l'essentiel de l'ontologie, mais la dernière section relève de la métaphysique. Varzi soutient fermement qu'il faut commencer par celle-ci (p.14-25) ; je ne vois pas comment suivre ce précepte sur la question que je traite ici, vu l'indétermination de ce qu'on entend par "groupe" social (ou social *group*). Je me trouve donc adopter le point de vue opposé (p. 25-28), celle de la priorité de l'ontologie (au sens de Varzi) sur la métaphysique.

1. *L'objection préalable d'essentialisme.*

La question de savoir s'il y a une « essence » du social, celle de rechercher l'essence d'un *genre* de groupe social ou celle d'un groupe social particulier, paraîtrait à la plupart des spécialistes contemporains des sciences sociales une question extrêmement datée, typique de celles que l'on posait encore au milieu du XVIII^e siècle mais que la découverte, au XIX^e siècle, de l'historicité de toute chose, y compris de celle de la nature devrait avoir rendue définitivement caduque. On pourrait donc objecter qu'aborder des questions d'essence est contraire à l'esprit non seulement des sciences sociales mais même des sciences en général. C'est une objection bien connue et qu'a formulée notamment Popper (1956), l'auteur qui a relancé, juste après la seconde guerre mondiale, le débat philosophique sur la pertinence de l'IM face au retour d'une certaine forme de holisme en sciences politiques et en politique tout court. L'objection poppérienne comportait, à vrai dire, plusieurs dimensions, que Popper ne prenait pas la peine de distinguer bien nettement et sur lesquelles il a, en outre, quelque peu varié, au moins dans les accentuations. J'en distinguerai trois. L'une d'elle est liée aux questions d'*existence* (faut-il accepter l'existence *sui generis* des Etats, des institutions, etc. ?) et je la traiterai donc dans la section terminale (section sept). Deux autres ont trait aux questions d'*essence* ; les sections deux à cinq et la section six les traiteront respectivement.

Popper écrit ainsi, au début de *Misère de l'historicisme* : « On a (...) suggéré que, tandis que les méthodes des sciences naturelles sont fondamentalement nominalistes, les sciences sociales doivent adopter un essentialisme méthodologique. On avance comme argument que la tâche de la science sociale est de comprendre et d'expliquer les entités sociales, telles que l'Etat, l'action économique, le groupe social, etc. ; et que cela n'est possible qu'en découvrant leurs essences » (p. 28-9), c'est-à-dire ce qui subsiste à travers le temps. Mais Popper exprime sa réserve sur cette démarche car « les groupes sociaux ne peuvent être connus qu'à travers leur histoire » (p.33) : il n'y a pas une essence de l'Etat ou une essence de la nation, mais "l'Etat japonais ou la nation italienne" (p. 33). Et l'Etat japonais, la nation italienne ne seraient encore eux-mêmes que des concepts, des "constructions théoriques" ou encore des "modèles" (p. 133). Il conclut : "Cet emploi de modèles théoriques explique et en même temps détruit les doctrines de l'essentialisme méthodologique (...) parce que la tâche de la théorie sociale est de construire et d'analyser avec soin nos modèles sociologiques en termes descriptifs ou nominalistes, c'est-à-dire en termes d'individus, leurs attitudes, anticipations, relations, etc. – postulat qu'on peut appeler 'individualisme méthodologique' " (p. 133).

J'examinerai dans les sections suivantes la question de savoir si un compte-rendu "nominaliste" de tous les groupes est bien défendable et s'il n'y a pas d'autres manières, éventuellement plus satisfaisantes, de rendre compte de groupes comme l'Etat, une forme de groupe social institutionnalisé et bien circonscrit, ou comme la nation, une forme de groupe social parfois bien moins circonscrit et bien moins institutionnalisé, du moins jusqu'à ce que la nation se transforme éventuellement en Etat (les contours de la Prusse de Bismarck, ceux du III^e Reich sont bien circonscrits, ceux de la "nation allemande" ou du "peuple allemand" beaucoup moins ; de même, respectivement pour "l'Etat français de Vichy", "la République française", d'un côté, la "nation française" ou le "peuple français", de l'autre). Dans certains de ces cas, au demeurant, en l'occurrence au sein des sciences sociales, parler d' "essence" n'a plus qu'un sens conventionnel : l'essence n'est rien d'autre qu'un ensemble de propriétés caractéristiques – mais il faut distinguer différents genres parmi ces ensembles de propriétés ; dans d'autres cas, en revanche, en l'occurrence lorsqu'il s'agit du sens commun, certains groupes sont perçus comme plus proprement des groupes sociaux que d'autres, comme réalisant donc mieux ce que le sens commun pourrait considérer comme "l'essence" ou "la substance" même de ce que c'est qu'un groupe (ou de ce qu'est une "vraie famille", "une belle équipe", une "bonne entreprise", etc.).

2. *Principes de classification.*

De nombreuses classifications des groupes sociaux ont été proposées récemment par des philosophes de la tradition analytique anglo-saxonne contemporaine (par ex. French, 1979, 1984, Gilbert, 1989, Harré, R. 1997, Effingham, N., 2010, Ritchie, 2013, 2015, List, 2014, Epstein, 2015, 2017 et Thomasson, 2016), sans parler de celles que les sciences sociales ou la philosophie sociale ont

élaborées depuis Marx, voire depuis Hobbes et Rousseau, jusqu'à Jean-Paul Sartre, un des rares philosophes francophones parfois cités dans cette littérature.¹⁴ Je prendrai comme références celles qui m'apparaissent le mieux éclairer le sujet, en l'occurrence une dichotomie dans un cas (Gilbert, 1989), une trichotomie dans l'autre (List 2014 – il s'agit dans ce dernier cas, d'une distinction non pas *stricto sensu* entre groupes mais entre "attitudes collectives"). Ces deux classifications, opérées selon des critères différents et dans des perspectives différentes, se chevauchent sans se recouvrir exactement.

La confrontation de ces deux classifications présente un intérêt supplémentaire du fait que Gilbert et List partent d'un même bref passage – capital – tiré d'un philosophe britannique d'inspiration nominaliste, Anthony Quinton, mais qu'ils donnent dudit passage, dont le sens est, il est vrai, très indéterminé, deux interprétations très sensiblement différentes : "Attribuer des prédicats mentaux à un *groupe* est toujours une façon indirecte d'attribuer ces prédicats aux *membres de ce groupe* [...] Dire que la classe ouvrière est déterminée à résister aux lois anti-syndicales, c'est dire que tous ou la plupart des ouvriers sont dans cet état d'esprit" (Quinton, 1975, p. 17, cité in Gilbert, 1989, Pettit, 2004 et List, 2014 ; les italiques sont miennes). Je chercherai à montrer comment on peut insérer les préoccupations de List (et de Pettit) dans un cadre qui, tout en dépassant largement le cadre gilbertien, puisque le cadre plus général sera celui des sciences sociales, prendra celui-ci comme référence, en tant qu'exposé d'une tentative de "philosophie première" en ontologie sociale.

Le très bref passage de Quinton que je viens de citer définit une conception des groupes que Quinton lui-même appelle "sommative" (*summative*), laquelle lui paraît la seule pensable. C'est à elle qu'aussi bien Gilbert que List s'opposent pour proposer, au contraire, l'un et l'autre, une *conception non sommative*. Mais, à les lire de près, on voit que quand Gilbert pense à des groupes susceptibles d'une analyse sommative, elle pense à des *groupes réels* au sens où ce sont des agrégats physiques (des piétons marchant côte à côte dans la rue ou, pour prendre un exemple fameux de Sartre, un rassemblement de personnes attendant l'autobus Boulevard Saint-Germain), tandis que List (2014) entend des *groupes nominaux* (par ex. le nombre de gens qui empruntent quotidiennement une avenue

¹⁴ Voir par ex. Cudd (2006), p. 35, qui rapproche expressément Gilbert de Sartre, en compagnie de Weber et de Tuomela, comme partageant tous la même approche « intentionnaliste » des groupes sociaux par opposition à une approche qui serait « structuraliste » au sens où elle tiendrait compte des structures sociales, observables par exemple au travers de données statistiques, beaucoup plus que de la conscience que les gens ont ou non de faire partie d'un groupe. Dans la littérature francophone, Livet & Nef (2009) sont parmi les rares auteurs à proposer une classification des groupes qui tienne compte de la littérature analytique. Mais, d'une part, ce n'est pas leur préoccupation principale et, d'autre part, leur ontologie de base est très idiosyncrasique en ce qu'elle tient les processus comme des entités primitives plutôt que les individus ou les sociétés, considérées quant à eux comme des « entités [...] lourdes, globales et mal définies » (p.36). En outre, la justification de leurs thèses est souvent lapidaire. Sans accorder une telle priorité aux processus, Strawson notait cependant : « Je parlerai [...] d'une part, d'événements et de processus, d'états et de conditions, et, d'autre part, de corps matériels » (p. 50), ce qui est plus modéré et paraît empiriquement parlant raisonnable. Un exemple d'un événement ou d'un processus social pourrait être ainsi une bataille ; mais cet événement ou processus (selon la manière dont on le considère) implique forcément des « corps matériels », en l'occurrence des armes diverses (en même temps que chars, avions, bateaux, etc.) et le personnel militaire lui-même (les soldats, les sous-officiers et officiers, etc.), avec ses intentions, ses stratégies, etc, donc des individus et, également, des groupes (une armée, une compagnie, une section, etc.). Talcott Parsons (1937) considérait que la catégorie de base pour étudier les phénomènes sociaux était ce qu'il appelait l'« unit act » (acte-unité), lequel comprend certes, selon Parsons, un processus (l'acte lui-même) mais aussi un acteur (ainsi que la fin que celui-ci vise, la situation dans laquelle l'action a lieu et enfin la référence aux normes et aux valeurs auxquelles se réfère l'acteur). Il semble bien impossible, au demeurant, de concevoir une action sans acteur (et réciproquement) : on peut dire qu'entre ces deux concepts il y a une « relation interne ». J'établirai quelques ponts avec l'ouvrage de Livet et Nef (2009). J'en établirai de plus importants avec l'ontologie générale de Nef (2006,2017), mais sans suivre les prolongements que l'auteur en a donnés en ontologie sociale (par exemple dans Nef et Berlioz, 2021, qui prolonge lui-même Livet et Nef, 2009). La partie la plus originale de l'ouvrage de Berlioz et Nef par rapport à celui Livet et Nef me semble consister dans l'idée selon laquelle « la mécanique quantique dispose à nouveaux frais

les éléments du jeu entre physique et ontologie sociale », ce que les auteurs cherchent à montrer. Ils soutiennent une thèse analogue concernant le parti que l'on pourrait tirer selon eux de la théorie de la relativité. Ces thèses, très audacieuses (vu la considérable différence de niveau entre les phénomènes quantiques, les phénomènes sociaux et les phénomènes relativistes), ne concernent pas les groupes sociaux en particulier, mais les objets sociaux en général. Je les laisserai entièrement de côté.

ou celui de ceux qui prennent un autobus sur une journée, sur un mois ou qui prennent régulièrement l'autobus à Paris – mais qui ne se rencontrent jamais tous ensemble), dont l'archétype est le groupe *statistique*. Il paraît donc particulièrement recommandable de commencer par caractériser ces deux genres de groupes ; les deux premières sections y seront consacrées.

Les deux suivantes prendront pour objet privilégié d'investigation la conception non sommative des groupes respectivement de M. Gilbert et de List (ou de Pettit-List, List développant certaines des intuitions de Pettit) en les confrontant l'une à l'autre ; pour caractériser dès maintenant un peu plus celles-ci, au seul plan phénoménologique, on dira que Gilbert s'intéresse plutôt à des groupes informels dont les membres sont liés entre eux par un engagement réciproque, qui pourrait ultérieurement être formalisé, c'est-à-dire institutionnalisé, tandis que Pettit et List s'intéressent plutôt à des groupes déjà formalisés ou en bonne voie de formalisation en ce qu'ils obéissent à certaines procédures, donc à certaines règles. Mais ce que dit Gilbert des groupes que j'appelle ici informels est censé valoir aussi pour certains groupes institutionnalisés au moins, tandis que ce que dit Pettit (2003) de ces derniers groupes (et plus précisément d'une sous-catégorie d'entre eux, ce qu'il appelle les "collectifs intégrés" (*social integrates* ou *integrated collectivities* ou *integrations of people*, p. 178) est censé valoir aussi pour certains groupes informels.¹⁵

Les deux analyses, comme on essaiera de le montrer, sont néanmoins articulables l'une à l'autre. La référence au *Contrat Social* de Rousseau – très explicite chez Gilbert, plus implicite chez Pettit (qui renvoie de préférence à d'autres traditions, Pettit, 2004b), y aidera beaucoup, je l'espère. On pourrait ainsi dire que Gilbert se pose la question de la constitution d'un groupe social, dans la vie quotidienne, sur le modèle rousseauiste de la constitution politique d'un peuple (Rousseau, 1964, I, 6), tandis que Pettit et List se posent la question de la meilleure procédure de vote, du point de vue de la rationalité collective, lorsque les membres de ce groupe (le peuple pour Rousseau) ou d'un groupe plus petit (le gouvernement, pour Rousseau, un tribunal, une entreprise, un parti, un syndicat, voire un groupe d'amis pour Pettit et List), déjà constitué, doit voter (Rousseau, 1964, IV, ch. 2 et 3). Dans les deux cas (l'un global, l'autre en quelque sorte beaucoup plus local, mais néanmoins crucial), Gilbert, d'un côté, Pettit et List, de l'autre, assurent qu'il y a sens à assumer que des groupes sociaux ont une existence *propre* ou *sui generis* (en un sens encore à préciser ultérieurement) sans pourtant assumer l'idée de leur existence *indépendante* de l'existence des individus qui les composent – ce qui serait soutenir une thèse "holiste" au mauvais sens du terme (et que Pettit, 2004a, p. 99, associe à la tradition "romantique", celle de Herder et Hegel).

II/ LES GROUPES-AGREGATS NOMINAUX EN SYNCHRONIE ET EN DIACHRONIE.

Dans la trichotomie qu'il propose entre trois genres d'"attitudes collective" (*aggregative attitude*, *common attitude*, *corporate attitude*), List (2014) commence par parler de ce qu'il appelle "l'attitude agrégative". Il entend par là l'attitude de personnes relevant d'un groupe social dont les membres ont entre eux des traits communs – tels que les révèlent, par exemple, les statistiques administratives, les sondages ou les enquêtes – mais ne se connaissent ni ne se rencontrent en général pas. List ajoute qu'on oublie souvent, au sein de ces simples collections d'individus ou de ces groupes simplement nominaux (on pourrait parler encore de "groupes de raison" puisqu'ils ne sont cependant pas formés arbitrairement) de mentionner les deux espèces de groupes suivants : d'une part, la classe des votants au sens strict et explicite du terme lors d'élections, de référendums, etc. – ce à quoi List va spécialement s'intéresser - et, d'autre part, la classe des "votants" implicites en faveur de tel ou tel "produit de consommation" du seul fait qu'ils ont "acheté" quelque chose, au sens propre ou au sens figuré puisque cela peut inclure le "marché" électoral lui-même. Ce dernier cas de figure intéresse spécialement List en tant que politiste conscient des marchandages de la vie politique (List parle de cette dernière classe comme relevant de l'agrégation indirecte ou "de comportements", *behavioural*

¹⁵ On pourrait traduire adéquatement "*social integrates*" par "intégrats sociaux" si on ne craignait l'usage d'un néologisme en français ; on remarquera cependant qu'"*integrate*" n'existe pas non plus en principe en anglais comme substantif (seulement comme verbe : *to integrate*). "Intégrat" s'oppose, au demeurant, de façon assez heureuse à "agrégat". Je cite plusieurs fois dans ce qui suit ce très important article de Pettit, en général dans sa traduction française (Pettit 2004a), mais parfois dans l'original (Pettit, 2003) quand une autre traduction me semble préférable.

aggregation, par opposition à toutes les autres, relevant, quant à elles, de l'agrégation directe des attitudes).¹⁶

Les gens « dotés » de ce genre d'attitudes (agrégatives) ne forment pas un groupe d'individus rassemblés en un temps et en lieu donnés. Ce groupe n'a donc pas d'existence « réelle » ou « physique » comme groupe au sens où on ne peut percevoir sensoriellement ce groupe comme groupe. Ce qui est supposé exister réellement (au sens intuitif de ces deux termes), quand le chercheur en sciences sociales, par exemple, construit de tels groupes, ce sont seulement des individus (outre l'environnement matériel qui les entoure, bien entendu), dont il n'a, en outre, retenu que certains traits.¹⁷ Et une grande partie des sciences sociales contemporaines, depuis l'introduction systématique des statistiques à la fin du XIX^e siècle, consiste précisément à établir des corrélations statistiques entre des phénomènes sociaux. Il faut inclure non seulement l'économie et la démographie, mais aussi les nombreuses études sur la « stratification » sociale, qui ne reprennent pas forcément les critères marxistes purement économiques (c'est-à-dire la place occupée dans des rapports de production) mais peuvent prendre en compte aussi les stratifications liées au statut et intégrant donc des considérations juridiques ou morales au sens de droits et de devoirs qu'auraient les acteurs sociaux (Weber, 2003b). Ce qu'on appelle « structure sociale », terme un temps beaucoup utilisé en sciences sociales, c'est tantôt la forme simple que prend l'ensemble d'une classification donnée (par exemple entre différentes « classes » sociales) et tantôt la forme plus complexe d'un *croisement* de diverses classifications, par ex. entre une classification centrale (par ex. en trois classes principales : classes supérieures, classes moyennes, classes populaires, subdivisées éventuellement elles-mêmes en sous-classes) avec diverses autres classifications (par ex. chez Bourdieu (1979), la classes des goûts en matière de peinture, de musique, de mobilier, de cuisine, etc.). On peut évidemment, en outre, donner des représentations très sensiblement diverses – ou donner différents modèles – de la structure d'une société.¹⁸

Toutes les considérations précédentes peuvent, au demeurant, être étudiées dans un espace donné et en un temps donné, c'est-à-dire de façon *simultanée* ; elles peuvent l'être aussi à travers le temps, c'est-à-dire *successivement*. Ainsi peut-on étudier des « cohortes » statistiques au fil des ans (par ex. l'évolution des cancers des poumons dans une population en relation avec le nombre de cigarettes fumées par jour et celui-ci avec le degré d'anxiété liée à la situation professionnelle), l'évolution du vote (par ex. celle du vote en faveur de l'extrême droite en fonction des vagues d'immigration) ou étudier l'évolution d'une structure sociale dans son ensemble (taux de mobilité faible ou fort), c'est-à-dire étudier la structure sociale (en elle-même ou corrélée avec d'autres données) non seulement en synchronie mais aussi en diachronie.

Il arrive que Marx soit cité dans les débats sur les classifications des groupes sociaux. C'est le cas de Gilbert (1989, p. 228-9), qui renvoie à la distinction entre « classes en soi » et « classes pour soi » qu'elle présente, comme beaucoup d'autres auteurs, comme marxienne – et même comme présente dans le *Manifeste du Parti Communiste*, (Marx et Engels, 1999)), où on ne la trouve pourtant pas, en tout cas explicitement – alors qu'elle est due à Boukharine (1927, §54) interprétant un passage de *Misère de la Philosophie* (Marx, 1961). Boukharine relit en effet Marx à travers le couple conceptuel typiquement hégélien. Le terme « en soi » est particulièrement malheureux et trompeur car on est forcément tenté d'y voir une référence à des groupes réels, des agrégats réels; mais justement, quand Marx, quant à lui, qui n'utilise jamais cette expression, parle des classes sociales, il se désole de ce que les prolétaires ne se coalisent entre eux que rarement.¹⁹ Pour s'organiser, il faudrait que les

¹⁶ List établit donc des sous-distinctions entre ces groupes nominaux. On peut faire encore des distinctions supplémentaires (voir, par ex., French, 1984, que cite au demeurant List).

¹⁷ Il est curieux, pour cette raison, que List range ce genre d'« attitude » dans les « collective attitudes » car ce genre d'« attitude » est purement individuel ; ce n'est que du point de vue du sociologue, du politiste ou de l'économiste qu'il y a une « collection » d'individus. Il me semble donc préférable de proposer une classification des groupes plutôt que des attitudes.

¹⁸ Voir par ex. Boudon (1979). On s'entend, en général, actuellement, en France, sur une classification en termes de plusieurs dizaines de catégories socio-professionnelles (CSP), regroupées elles-mêmes en six professions et catégories socio-professionnelles plus générales (dont ouvriers, employés, professions intermédiaires, etc.)

¹⁹ Marx, qui a écrit *Misère de la Philosophie* directement en français, oppose seulement la « masse [des] travailleurs » qui n'existe encore que comme « classe vis-à-vis du capital » (c'est-à-dire du point de vue des capitalistes et non pas « en soi ») à la même masse, qui « dans la lutte, [...] se réunit » et par là « se constitue en

prolétaires prennent conscience d'être membres d'une même classe, c'est-à-dire comme ayant des intérêts économiques et sociaux communs. Mais cette « conscience de classe » (la « classe pour soi » de Boukharine) est précisément ce dont sont a priori dépourvus les membres de simples agrégats statistiques. Et constituer la classe ouvrière comme consciente d'elle-même (donc « pour soi »), c'est ce que le *Manifeste du Parti Communiste*, co-écrit par Marx et Engels, œuvrant ici en porte-parole de la Ligue [allemande] des communistes – dont ils étaient aussi membres – était supposé contribuer à faire en donnant une arme théorique aux militants dudit parti.²⁰ C'est ce critère marxisant (hégélianisé) que List utilisera (sans référence à Marx) lorsqu'il distinguera la seconde « attitude collective » de la première en opposant « l'attitude en commun » (*common attitude*) à l'attitude simplement agrégative. Mais il faut, avant de revenir à la tripartition listienne dans son rapport à la bipartition gilbertienne, considérer les groupes qui constituent des agrégats réels.

III/. LES GROUPES-AGREGATS REELS (PHYSIQUES) ET LES SERIES REELLES.

Des groupes-agrégats purement nominaux (statistiques, électoraux, concernant les prix du marché, etc.) dont nous venons de parler, il faut distinguer les groupes-agrégats réels, que j'ai évoqués déjà plusieurs fois, notamment en présentant les principes généraux de la classification des groupes que je propose et expose ici. Sartre prend ainsi pour exemple, dans la *Critique de la Raison Dialectique* (qui comporte de très longues, et très fameuses en leur temps, sections, consacrées aux « collectifs » et aux « groupes »), on l'a évoqué, « un groupement de personnes sur la place Saint-Germain : elles attendent l'autobus » (p. 364 ; p. 366). Sartre décrit alors, avec un accent un peu dramatisant caractéristique de sa veine « existentialiste », ce genre de groupes, comme constituant « une pluralité de solitudes ».²¹ Ce sont des « membres d'un rassemblement provisoire et contingent » (p. 365), lequel constituerait le type fondamental de la socialité, constitué cependant, « par simple sommation » (p. 372). On notera que Sartre parle un peu curieusement alors de « série », laquelle est plutôt pensée classiquement comme étant au temps ce que l'agrégat est à l'espace ou, du moins, comme le *successif* est au *coexistant* ou au *contemporain*.²² Autrement dit, si l'exemple sartrien d'un groupe de personnes attendant l'autobus évoque initialement un simple agrégat, le fait qu'ils attendent en file et qu'ils monteront forcément à la *queue-leu-leu* évoque bien la série (« Les voyageurs, en attendant l'autobus, ont pris des numéros d'ordre », p. 368).

Les agrégats réels que Gilbert envisage sont de tout petits agrégats, composés de simplement deux personnes dans son exemple favori (Gilbert, 1996, chap. 6 : « Walking together ; a paradigmatic social phenomenon », Gilbert, 2004)), celui de personnes qui marchent *côte à côte* dans une rue (c'est le « nous parallèle » ou le « nous contigu » de Livet & Nef, p. 338, 339), sans se connaître, sans s'adresser la parole et même sans se remarquer, comme cela arrive fréquemment quand deux personnes sortent ensemble du métro ou que des étudiants, des enseignants, du personnel déambulent par grappes sur un campus universitaire (Gilbert part de ce genre d'exemples). Ch. List, quand il évoque, sans s'y arrêter, ce mode d'être en groupe – cette attitude collective, qu'il n'ignore pas mais à laquelle il ne donne pas de nom spécifique (ce n'est pas un quatrième type d'attitude) ni ne réserve aucune analyse substantielle – prend l'exemple de passants à Times Square (List, 2014). C'est bien là, au contraire, le premier genre de groupe social que Gilbert identifie, dans sa dichotomie, et celui qui justifie, selon elle, une analyse « sommative ».

classe pour elle-même », ce qui n'évoque pas directement le « pour soi », surchargé de sens, de Hegel (pp. 177-8). Il semble, en outre, d'après le contexte, que Marx pense alors plutôt, à la suite ici d'Engels (1960 [1845]), à la classe des travailleurs que ce dernier a étudiée en sociologie (ce serait donc plutôt la classe « pour le sociologue »).

²⁰ C'est ce que Gilbert (1989, p. 227) note ici très justement.

²¹ Il s'agit de la section D, dernière section du Livre I de la CRD, intitulée : « Les collectifs », pp. 361-446.

²² Kant (1968), p. 330, dans un passage qui concerne en premier lieu les mathématiques et la physique, mais qui a une portée plus générale car il est censé s'agir des principes les plus généraux de la pensée humaine, note que dans un « agrégat », les composants « coexistent », tandis que dans une « série », ils se « succèdent ». Voir *infra* sur la place des agrégats *lato sensu* (incluant les séries), chez Kant, dans une classification générale des « liaisons ».

On ajoutera que l'idée d'un groupe rassemblé en un même temps et un même lieu permet d'intégrer a priori des groupes beaucoup plus vastes que ceux que Gilbert envisage explicitement, y compris des groupes de l'ampleur de la population d'un pays. La foule des piétons Boulevard St Germain ou à Times Square, d'un côté, et la population résidant dans une grande ville vue d'avion la nuit, de l'autre, peuvent constituer ainsi également des groupes-agrégats réels (mêlés éventuellement eux-mêmes à des choses matérielles, du mobilier de ville, des lampadaires, etc.). Marx (1961) écrivait aussi, de son côté : « La grande industrie *agglomère* dans un endroit une foule de gens inconnus les uns aux autres » (je souligne) (p. 177), évoquant donc ici des rassemblements effectifs (le seul fait de travailler dans la même usine, par ex.). Un groupe « sériel » de niveau comparable, ce pourrait être non pas seulement la foule rassemblée devant la Bastille le 14 Juillet 1789 mais la prise de la Bastille et les rassemblements et mouvement de foule qui l'ont précédé (Sartre, 1960, p. 403) ou, mieux encore, la grande panique appelée classiquement la « Grande Peur » de 1789, l'exemple-type des « propagations sérielles » (de village en village) selon Sartre lui-même, fondées sur les rumeurs (p. 401-5).²³

Par ailleurs, certains des groupes qui sont seulement nominaux dans certaines sociétés (cf. section précédente), peuvent être réels (c'est-à-dire constituer aussi des agrégats physiques) dans d'autres. Ainsi les sociétés dites primitives sont souvent organisées (structurées) en classes d'âge tandis que les sociétés islamiques ont souvent tendance à s'organiser en séparant strictement les hommes et les femmes. On remarquera que, dans le cas de sociétés démocratiques au sens où on y a recours au vote, lorsque des votants sont en si petit nombre qu'ils peuvent se rassembler en un même lieu en même temps, l'agrégat nominal a pour corrélat un agrégat réel de même extension. De même peut-on prendre des gens réunis sur un marché de quartier à la fois comme agrégat nominal et comme agrégat réel : dans le premier cas, on ne retient alors nécessairement que certains traits des individus (pour faire des statistiques sur les préférences des acheteurs, par exemple), dans le second virtuellement tous les traits, notamment celui d'être interdépendants.

Ces groupes-agrégats réels présentent encore, en effet, un intérêt théorique particulier : dans ces groupes, les individus, par définition, n'entretiennent pas d'interactions entre eux (s'ils le faisaient, le groupe relèverait du genre suivant – section ci-dessous) ; mais ils entretiennent cependant des *relations d'interdépendance*. Sartre le suggérait sans s'y arrêter lorsqu'il disait que le fait d'avoir une place dans le bus dépend pour ceux qui attendent du nombre de personnes qui attendent avec eux et du nombre de ceux qui y occupent déjà une place, et donc du « nombre des hommes en rapport au nombre des places » (p. 368), ajoutant : « si nous avons les numéros 9 et 10, cela dépend de nous et de tous les Autres – ceux d'avant et ceux d'après » (p. 369). De même y a-t-il des relations d'interdépendance sur un marché entre vendeurs et entre acheteurs (si le marchand de fruits baisse le prix de ses fraises pour attirer les clients, le succès de son entreprise *dépend* de la question de savoir si les autres marchands de fruits ont fait ou non la même chose et réciproquement : si tous ont baissé le prix de leur fraises et dans la même proportion, tous les vendeurs seront perdants ; et le gain qu'en tireront éventuellement alors les acheteurs de la baisse *dépendra* néanmoins de ce que d'autres acheteurs auront ou non été faire leurs courses plus tôt). De la même manière encore, trouver un travail qui corresponde à ses compétences et ses envies *dépend* à la fois du nombre des autres postulants et du nombre de postes disponibles adéquats ; les résultats des attentes des uns et des autres sont donc *interdépendants*.²⁴ Et la satisfaction de mes espérances ou des vôtres lorsque nous votons dépend de ce que j'ai voté et de ce que vous avez voté, de ce qu'ont voté les autres à côté de vous et de moi, devant ou derrière vous et moi, même si nous ne nous adressons pas du tout la parole et elle dépend aussi des

²³ On peut faire également des distinctions supplémentaires au sein de ces agrégats physiques ; ainsi peut-on distinguer les agrégats dont les membres n'ont a priori aucun objectif en commun (les passants du Boulevard Saint-Germain ou de Times Square) et ceux qui en ont (des personnes qui attendent un autobus, des ouvriers qui voudraient une amélioration de leur condition de travail : « cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître les réunit dans une même pensée de résistance » écrit par ex. Marx (1961, p. 177), sans cependant se soucier de bien délimiter les divers concepts. Livet & Nef (2009) en proposent d'autres (p. 338-9) selon d'autres critères, que je ne peux détailler ici.

²⁴ Sur les relations d'interdépendance en général en sciences sociales, voir Boudon (1979, chap. IV) et sur la prise en compte de ces relations d'interdépendance pour expliquer la frustration des attentes des étudiants, une des causes de leur révolte en Mai 68, Boudon (1977, chap. III et IV).

votes de tous les citoyens français, dont vous et moi ignorons pour la plupart d'entre eux jusqu'à l'existence.

IV/ LES GROUPES INFORMELS OU GROUPES D'INDIVIDUS LIES ENTRE EUX PAR UN ENGAGEMENT TACITE, SIMULTANEMENT OU SUCCESSIVEMENT

Dans cette section, dans la continuité de la section précédente consacrée aux agrégats sociaux physiques (donc « réels » et non pas nominaux), je me focalise sur la théorie gilbertienne des « vrais » groupes sociaux du point de vue d'un sens commun supposé universel. Cette théorie expose notamment, je l'ai évoqué pour commencer, comment un simple groupe-agrégat (réel) peut devenir un « vrai » groupe. Cette théorie – Gilbert préfère dire plus modestement, à la manière des ethnométhodologues, un « *account* », c'est-à-dire, préfère parler d'une simple « manière de rendre compte » du vécu social – cette théorie, donc, prétend exposer ce qu'on pourrait appeler la « substance » ou « l'essence » d'un groupe du point de vue de ce sens commun social. Les analyses que propose Gilbert sont de type explicitement contractualiste (rousseauiste ou hobbesien) – elles sont fondées sur l'idée d'un engagement réciproque – avec cette différence fondamentale avec ce qu'on entend en général par contrat que les contrats dont il est question sont supposés *tacites*.²⁵

Cette conception mérite qu'on s'y arrête particulièrement longuement. Cependant, il est important de dire dès maintenant que Gilbert se focalise en réalité sur une forme d'appartenance au groupe qui vaut exclusivement pour des personnes qui s'engagent *simultanément* – conformément au modèle du contrat – mais que ces analyses, quel que soit leur intérêt, semblent insuffisantes, même phénoménologiquement parlant, pour rendre compte de façon satisfaisante des différentes modalités de l'appartenance à un « vrai groupe » : on entre, en effet, souvent dans des groupes qui existent déjà et parfois depuis fort longtemps²⁶ ; je réserverai en conséquence un développement séparé à l'exposé d'une esquisse de la prise en compte de ce que peut être sentiment d'appartenance à des groupes selon la *succession* des générations. Je qualifierai le premier type de lien social de *nexum* horizontal et le second de *nexum* vertical. J'emprunte le terme de « *nexum* » (mot à mot : lien) au droit romain à travers Marcel Mauss (1950a).²⁷ Mauss cherchait les formes primitives du contrat, notamment du contrat de vente (liée à une obligation, par opposition au don comme prestation gratuite, qui n'existerait que dans nos sociétés, c'est-à-dire des sociétés dans lesquelles tout fait social n'est plus forcément un fait social « total » pp. 228-9).²⁸ Ce terme est évidemment à l'origine étymologique de notre mot « connexion » (par « *conecto* », lier ensemble), qui conserve le même sens, en plus général. La question qui nous intéresse pourrait être reformulée ainsi : « quelle est la connexion fondamentale en matière sociale » ?²⁹ Ou encore, quel est le « ciment de la société » ?³⁰

²⁵ Sartre cherche à penser le passage du groupe « sériel » au « groupe en fusion » (pp. 452-511) puis de celui-ci au « groupe organisé » (p. 511-542). Le groupe en fusion ne correspond pas exactement à la notion de groupe informel que j'attribue à Gilbert. Pour Sartre, comme pour Pettit et List, au demeurant, l'engagement (qui peut s'exprimer dans le « serment » ; cf. *infra*) est plutôt caractéristique des groupes institutionnels puisque Sartre en traite à propos du « groupe organisé ». Il ne tient donc pas compte de ce qui peut valoir, dans la vie quotidienne, comme serment tacite.

²⁶ Voir notamment les critiques de Vincent Descombes (2000), très pertinentes ici, à l'encontre de Gilbert, de négliger voire de sembler ignorer cet aspect du social. Cf. *infra*.

²⁷ En latin classique, *nexum* signifie un contrat de vente ou plus généralement une obligation liée à une dette ; tandis que *nexus* signifie, encore plus généralement, toute forme d'entrelacement ou de lien - dont le *nexum* (Gaffiot, 1934). Kant (1968) et, avant lui, Leibniz proposent une théorie générale du *nexus*. Cf. note *infra*.

²⁸ « Nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » (p. 148). « Le présent travail fait partie de la série de recherches que nous poursuivons depuis longtemps (...) sur les formes archaïques du contrat » (p. 149).

²⁹ Dans une note très dense de la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*, où Kant (1968) esquisse une classification des genres de *liaison* (*conjunctio*), qui vaut d'abord pour les mathématiques et la physique, mais prétend valoir du même coup ici aussi pour la pensée en général, Kant oppose la simple *composition* (*compositio*) - dont relèvent l'*agrégation* (au même sens que celui dont nous parlons ici) - à la *connexion* (*nexus*) (p. 164, note). F. Nef (2017) se pose, à propos de la connexion (*nexus*), des questions de même niveau de généralité que Kant (ou, au demeurant, Leibniz, que Nef préfère comme référence), celui de

Je distingue en conséquence ici deux sous-sections (de longueur très inégale, le second problème n'étant, à ma connaissance, l'objet d'aucune analyse spécifique dans la tradition analytique contemporaine en philosophie sociale), correspondant à ce que j'ai appelé respectivement *nexum* social horizontal et *nexum* social vertical.

- a) *Le modèle de l'engagement conjoint* (groupes par engagements réciproques et multilatéraux contemporains les uns des autres) ou du « *nexum* » social horizontal.

Dans cette sous-section, je me propose de commencer par exposer le « compte-rendu » proprement gilbertien de ce qui fait qu'un groupe est un groupe ; j'appellerai toutefois cet « *account* » le modèle « standard ». En effet, si l'on cherche à rendre compte de la pertinence proprement phénoménologique de ce modèle sur des cas qui vont au-delà des exemples de petits groupes de la vie quotidienne (que Gilbert analyse seuls soigneusement) et qui consistent en des cas de beaucoup plus grande ampleur, il est nécessaire, en étendant le modèle, d'affaiblir certains de ses critères. Je distinguerai donc, dans ce premier modèle « horizontal », deux variantes : une variante « standard », étroite et forte, et une variante « aménagée », plus étendue et plus faible.³¹

Le modèle sous sa forme « standard » (forte et étroite). Gilbert prend plusieurs exemples-types. Celui qu'elle met en avant en le présentant comme particulièrement paradigmatique de son modèle est, dans un style d'interrogation très proche de celui de Simmel (1999), dont elle se réclame explicitement et presque autant que de Durkheim (Gilbert, 1989, chap. IV), une petite variation sur celui des deux personnes marchant côte à côte sur un campus que j'ai évoqué dans la section précédente.³² Il peut se trouver que, sortant de leurs rêveries respectives, ces personnes se reconnaissent et qu'elles échangent quelques mots, tout en continuant à marcher ; puis leurs chemins doivent se séparer, l'une allant donner son cours en amphi, l'autre se rendant à la bibliothèque. Gilbert suppose, dans cette situation, que tout un chacun trouvera nécessaire de s'excuser, sous peine de paraître très rustre, voire un peu bizarre, en disant par exemple : « Ah ! Excusez-moi, je dois aller par là » ou quelque formule du même genre. Comme si, dit Gilbert, chacun avait le sentiment d'avoir contracté, presque malgré soi, un *micro-engagement tacite* en commençant une conversation, si brève fût celle-ci et si futile en fût le contenu. Il ne s'agit pas seulement d'une question de politesse ; on pourrait dire plutôt que les règles de politesse propres à une culture donnée s'appliqueront dans ce cas, mais qu'elles ne s'appliquent que parce qu'un micro-engagement a été contracté, lequel est supposé être un phénomène social universel en ce genre de situation (ce qui mériterait évidemment d'être testé empiriquement par des enquêtes de phénoménologie comparée). Mais ce scénario doit être soigneusement distingué d'un troisième scénario, dans lequel les deux personnes se sont entendues, un peu plus tôt, pour faire un brin de promenade ensemble sur le campus ; dans ce cas, en effet, il y a eu accord *explicite* et ce n'est précisément pas ce qui intéresse Gilbert, du moins en tout premier lieu parce qu'il s'agit d'une forme ordinaire de contrat.³³

De nombreux exemples plus consistants sont effectivement donnés par Gilbert (1989, 1996, 2000, 2004), néanmoins en général empruntés à la vie quotidienne la plus banale : celui d'un groupes d'enseignants et de doctorants se mettant d'accord informellement pour protester contre le menu de la

l'ontologie générale. Voir notamment pp. 98-102 (et ici dernière section). Mais il n'évoque que très rapidement les applications en ontologie sociale ; je les discute brièvement *infra*.

³⁰ Cf. Elster (1989), qui répond à la question en forgeant une théorie des normes sociales en général tandis que Gilbert s'intéressera à une norme particulière en quelque sorte fondamentale, celle de l'engagement réciproque. Voir, en ontologie générale, Tiercelin (2011), utilisant la même métaphore du « ciment ».

³¹ Ces deux variantes seraient à considérer aussi, *mutatis mutandis*, dans le cas du modèle « vertical » (*infra*), mais je laisserai cette tâche de côté dans la contribution présente.

³² Ce style est aussi très proche de celui de Sartre (qui avait vraisemblablement lu Simmel lors de son séjour berlinois) A la différence de Simmel, Durkheim ne s'intéresse guère, en tout cas explicitement et pour les raisons indiquées (cf. *supra*), à la phénoménologie sociale de la vie quotidienne, malgré de fines analyses locales de ce type, mais de façon très intermittente.

³³ Descombes (2000) ne parle que de « deux cas », celui de deux personnes qui se trouvent marcher côte à côte et celui de deux personnes qui ont expressément décidé de faire une promenade ensemble, ce qui me semble manquer ce sur quoi Gilbert focalise justement l'attention.

« Haute Table » (où se prennent, en principe, les dîners hebdomadaires un peu formels) à Oxford, celui de personnes appartenant à un groupe de poésie et se mettant d'accord ou se co-engageant, après discussion, sur une interprétation du poème qu'ils seraient prêts à soutenir comme étant « la leur » devant d'autres personnes, exemples auxquels on pourrait ajouter d'autres encore comme celui de chercheurs s'entendant sur le contenu d'un article ou d'un livre co-signé et s'engageant à soutenir publiquement la thèse contenue dans l'article, même si elle est le résultat de compromis – ce qui était le cas, pour prendre l'exemple d'un texte cité précédemment, du *Manifeste du Parti Communiste*, non seulement entre Marx et Engels mais aussi avec leurs « commanditaires ». ³⁴ Dans tous ces cas, celui qui prend en charge la position commune ou celui qui est susceptible d'avoir à l'« endosser » ou à en rendre éventuellement compte (l'« énonciateur », comme on dit en linguistique), ce n'est ni l'un ni l'autre des participants, ce n'est pas non plus forcément la majorité (agrégat sommatif au sens d'un agrégat réel), mais c'est un « sujet pluriel » (*plural subject*), lequel n'a d'existence que comme soutenant la position en question. Pour poursuivre sur l'exemple du *Manifeste*, on peut identifier dans ce cas deux sujets pluriels « emboîtés », en quelque sorte comme dans une poupée-gigogne : le sujet pluriel étendu, la grande « poupée-gigogne » (bientôt transformée en épouvantail par ses adversaires), c'est le grand groupe constitué par les membres de la Ligue des Communistes – dont Marx et Engels eux-mêmes en tant que simples membres parmi d'autres de cette Ligue ; le sujet pluriel restreint, la petite « poupée-gigogne », c'est le micro-groupe, la dyade, formée par Marx et Engels (Engels avait rédigé un premier jet, complètement transformé par Marx, et auquel Engels s'est rallié), cette fois comme co-auteurs du projet de manifeste (et co-engagés l'un par rapport à l'autre à soutenir ensemble ce projet devant l'assemblée générale des membres de la Ligue).

Gilbert a cherché à raffiner constamment sa description de ce genre d'engagement (*commitment*). Il ne saurait être question ici d'en retracer l'historique ni a fortiori de reconstituer les débats auxquels cette description a donné lieu ; je retiens ici seulement un ensemble de traits qui suffisent, me semble-t-il, à couvrir les exemples esquissés.

- l'engagement est *réciproque*, ce qui veut dire que chacun des membres d'un groupe de personnes (par ex. les convives d'un repas à Oxford) est censé s'engager avec chaque autre, et en même temps que chaque autre, pour soutenir une position commune (*collective standpoint*, Gilbert, 1996, pp.1-20) sur une question quelconque (par ex. faire une démarche collective pour se plaindre de la médiocrité d'un menu, ou bien co-signer un manifeste politique ou un programme scientifique, les articles d'une nouvelle religion, les statuts d'un nouveau club sportif, les droits et les obligations d'un groupe de rock par rapport à sa maison de disques, etc.). C'est, pour reprendre en la déformant à peine l'expression de Rousseau, « l'acte par lequel un groupe est un groupe ». Dire que l'engagement est réciproque, c'est dire qu'il ne s'agit pas simplement d'une somme d'engagements personnels (on ré-examinera cependant ce cas *infra*). Cet engagement *peut*, par ailleurs, être motivé par des considérations intéressées (au sens où chacun s'engagerait parce que c'est son intérêt matériel égoïste) mais cela n'entre pas dans la définition de l'engagement conjoint et les motivations peuvent être tout autres (altruistes, par ex.).

-A partir du moment où l'engagement est contracté, il devient *inconditionnel*, ce qui veut dire qu'aucun des contractants n'a la liberté de se désengager sans l'accord des autres (et qu'en principe, la violation de l'engagement par l'un des membres du groupe ainsi constitué, ne libère pas pour autant les autres de leur propre engagement).

- l'engagement doit être de « *common knowledge* » au sens ordinaire du terme en anglais, c'est-à-dire doit être notoirement public, ce que Gilbert précise néanmoins ainsi, sinon exactement en ces termes (elle utilise diverses formulations), du moins d'une façon, je crois, équivalente à celle-ci : a) chacun doit savoir qui fait partie de l'engagement (concrètement, par exemple sur un groupe de trois personnes, il doit y avoir *au moins* un degré de réflexivité : X *sait* que Y et Z sont d'accord, Y *sait* que X et Z sont d'accord, Z *sait* que X et Y sont

³⁴ Pour des exemples de groupes scientifiques, je me permets de renvoyer à Bouvier, 2004 (le cas de l'Ecole de Copenhague en mécanique quantique) et Bouvier, 2007 (le cas de l'école autrichienne d'économie de Carl Menger à aujourd'hui). Et, pour des exemples de groupes religieux, à Bouvier, 2019.

d'accord ; et, dans certains cas, davantage (Y et Z doivent savoir, en outre, que X sait qu'ils sont d'accord, etc.) et b) chacun doit savoir ce sur quoi il y a accord.

- l'engagement, enfin, est *tacite*. On l'a déjà mentionné mais on peut davantage spécifier maintenant le sens et la portée de cette caractéristique. Qu'un engagement soit tacite, d'abord, cela veut dire qu'un simple regard, ou un geste de la tête peuvent suffire et c'est ce cas de figure qui intéresse seul vraiment Gilbert, sans quoi on aurait affaire à un contrat classique (dans lequel, sous sa forme rudimentaire, a) on *écrit* le texte de l'accord, b) tous ceux qui sont d'accord apposent leur nom et *signent* sous leur nom et c) chacun a une copie de l'accord signé par tous les participants à l'accord).³⁵ Ces accords tacites sont, en outre, supposés légion dans la vie ordinaire. Et évidemment, puisqu'il n'y a rien d'explicite (rien d'écrit, aucune signature) il peut y avoir litige sur la double question du contenu de l'accord tacite et de celle de l'identité de ceux qui sont supposés être mis d'accord (c'est-à-dire sur la question de savoir s'il y avait bien *common knowledge*) et donc, au bout du compte, sur la question de savoir s'il y a bien eu quelque accord que ce soit et donc quelque groupe social constitué que ce soit. Ces accords tacites peuvent en outre co-exister avec des accords explicites (cf. section suivante).³⁶

Gilbert pense, à travers l'idée de l'engagement conjoint, avoir réussi à donner une forme acceptable au « holisme » durkheimien. Elle montre notamment comment la position commune adoptée par un groupe ainsi constitué peut ne pas correspondre aux positions personnelles des membres de ce groupe mais comment chacun est cependant co-engagé à soutenir cette position collective comme « la sienne » en tant que membre de ce groupe, qu'elle désigne comme « sujet pluriel » (*plural subject*). Margaret Gilbert ne choisit pas cette expression, comme Livet & Nef (2009) semblent le supposer, pour insister sur le caractère pluriel du sujet en question au sens où on a parlé en France d'une « gauche plurielle » réunissant des points de vue compatibles mais variés, mais au sens, au contraire, où le sujet pluriel, au sens platement grammatical du terme (« we », « us », « nous », « on » : « Let's go ! », « On y va ? ») peut, dans certains cas, exprimer un point de vue « un » ou qu'on espère devenir « un ».³⁷

Gilbert propose cependant un tout autre modèle que celui – durkheimien – de la contrainte sociale intériorisée puisqu'elle suppose, au contraire, que les micro-accords abondent dans la vie sociale (présupposant donc qu'une certaine forme de libre-arbitre y joue un rôle important).³⁸ L'une des originalités de l'« *account* » gilbertien réside en un raffinement de l'analyse de ce que l'on entend sous un concept comme celui de solidarité. Durkheim (1986) a, comme on sait, distingué deux formes de solidarité, « mécanique » et « organique » ; il associe la seconde, moderne, à la solidarité « contractuelle » (Livre I, chap. 7) ; mais il entend par là exclusivement les contrats établis par le droit, donc les engagements réciproques explicites.³⁹

³⁵ Chacun de ces éléments a donné lieu à discussion, notamment la condition de *common knowledge* dans ses rapports avec des notions plus techniques. Cf déjà Gilbert, 1989. A aussi été discutée la question de savoir jusqu'à quel point un tel accord est inconditionnel et ce qui peut le rompre. C'est dans l'éclaircissement exact du contenu de l'engagement conjoint que la métaphysique gilbertienne tend à être « révisionniste » (au sens de Strawson) car il semble douteux que le sens commun soit aussi précis et fixé et qu'il suffise de clarifier un contenu déjà là mais simplement un peu obscur.

³⁶ Chwe (2001), cité par List (2014), donne un excellent exemple – anthropologique – de la façon dont peut être mise en œuvre, dans certains cas, cette condition de *common knowledge*, en l'occurrence par des rites publics.

³⁷ Gilbert (1989) propose une analyse très fine de ce que peut signifier d'éventuellement gênant un « Shall we dance ? » d'un homme à une femme qui n'est ni son épouse ni sa partenaire.

³⁸ Les deux modèles ne sont pas exclusifs, il est vrai ; au demeurant, dans la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim (1987) rétablit l'équilibre entre contraintes exercées par les institutions et acceptation positive de celles-ci : « en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons ; elles nous obligent et nous les aimons » (p. XX, n. 2).

³⁹ Les analyses maussiennes des formes archaïques (ou « pré-contractuelles ») du contrat juridique (*nexum*) (cf *supra*) sont postérieures. L'analyse gilbertienne du co-engagement constitue certainement un progrès du point de vue de la décomposition conceptuelle, par rapport à l'analyse du *serment* effectuée par Sartre (p.

Gilbert situe donc le *nexum* (lien qui oblige) d'un groupe, ce qui fait qu'il est un groupe, dans une forme de contrat tacite, lequel va transformer un simple agrégat physique de personnes en un vrai groupe, un groupe en tant que tel. Ce groupe est initialement informel ; mais il pourrait se stabiliser, se formaliser, c'est-à-dire s'institutionnaliser (cf. section suivante). Le co-engagement en question a beau être normatif au sein du groupe en question, il n'est pas moral parce qu'il est indifférent au contenu : même des auteurs de crimes collectifs contre l'humanité, des génocidaires comme les nazis, peuvent se sentir co-engagés à l'égard de leur entreprise commune (Gilbert 2000a, 2016, 2018). Les co-engagements de Gilbert sont donc plutôt comme l'amitié selon Platon, laquelle n'est pas non plus une valeur morale en tant que telle : l'amitié existe aussi entre brigands, entre pirates, etc.

Nef (2017), évoque, sans y adhérer, dans le cadre de son ontologie *générale*, la thèse selon laquelle la théorie des graphes pourrait dévoiler la structure ultime du monde (p.146-151), ce qui est consonant avec la très grande importance qu'accordent à cette théorie Livet et Nef (2009) dans leur ontologie sociale comme ontologie régionale. La théorie des graphes est effectivement beaucoup utilisée actuellement dans l'analyse des interactions sociales (elle permet notamment de formaliser mathématiquement la proximité relationnelle des acteurs sociaux, considérés comme autant de « nœuds » reliés par des « arcs » que l'on peut compter et qui s'organisent géométriquement selon diverses formes). Mais pourtant cette théorie ne rend compte, en sociologie, que de l'existence d'un réseau factuel de relations sans rien dire des « *nexi* » au sens de Mauss ou de Gilbert, lesquels *nexi* impliquent des engagements portant sur des objectifs éphémères ou durables, futiles ou portant à conséquence.⁴⁰ Il n'y a pas de raison, par ailleurs, de penser que ces graphes sont autre chose qu'une simple modélisation (parmi d'autres, comme la théorie des jeux, par ex., pour s'en tenir à des modèles formels) de la réalité.⁴¹

Une variante étendue mais affaiblie du modèle : du common knowledge à la common belief⁴²

Il me semble enfin que la condition de *common knowledge* énoncée par Gilbert est trop exigeante même si on la comprend au sens presque ordinaire du terme ("it is common knowledge »), que Gilbert retient. Car cette condition ne peut être remplie que pour des petits groupes dans lesquels chacun se voit.⁴³ On peut approcher aujourd'hui de cette situation de plus grands groupes constitués par internet ; mais puisqu'il y a alors un contenu écrit de l'objet de l'accord avec la signature de ceux qui se sont dits d'accord, on est déjà alors en voie de formalisation du groupe *ipso facto* puisque la dimension tacite s'estompe. En outre, dans de nombreux cas, on a à faire à des groupes d'une nature telle que ce genre de communication est inenvisageable, par ex. lorsqu'on a à faire à des nations (distinguées des Etats ou des Etats-nations en tant que ceux-ci possèdent des règles établies, une Constitution, sont reconnus dans leurs frontières par d'autres Etats, etc.) : on ne sait pas *exactement* qui fait partie de la nation, ni quel titre exact on devrait présenter et à qui pour se dire membre de cette nation ou au nom de quoi, symétriquement, on devrait récuser absolument la prétention de quelqu'un à se dire membre d'une nation ; on ne sait pas non plus quelles sont exactement les valeurs de la nation en question. Il serait plus juste alors de dire ici que chacun *croit* que chaque autre d'un ensemble relativement indéterminé se sent engagé par rapport à un certain nombre de valeurs (sans que soient

518-542), qui fourmille, en revanche, d'exemples historiques variés (comme celui du Serment du Jeu de Paume) comparés entre eux. Mais les intuitions sont proches : « Le serment est réciprocité médiée » (et la suite, p. 519 ; voir aussi p. 522).

⁴⁰ Un des articles majeurs de ce champ de recherche et celui de Granovetter (1973), mettant en évidence que, dans la recherche d'un emploi, il vaut beaucoup mieux avoir un réseau de relations abondantes et superficielles (liens dits « faibles ») que profondes mais peu étendues (liens dits « forts »).

⁴¹ C'est la position de Dipert, 1997, cité par Nef, 2017. Sur ce point et sur d'autres, voir aussi Monnoyer, à paraître, compte-rendu critique brillant et fouillé de Nef, 2017.

⁴² Je pense que ce paragraphe répond à certaines des objections, formulées entre autres par Livet & Nef (2009) à l'encontre du modèle de Gilbert (pp. 104-9), et que je ne peux examiner ici en détail, selon lesquelles ses conditions seraient « irréalistes ».

⁴³ Cf. Chwe, supra. Rousseau (1968) rencontrait ce même problème de la différence entre les groupes de petite et de grande taille lorsqu'il évoquait le cas idéal des « paysans [régulant] les affaires de l'État sous un chêne » (IV, 1).

connue au demeurant non plus exactement la nature de ces valeurs) et que chacun *croit* que chacun *croit*. Il vaudrait donc mieux alors parler de *common belief*.⁴⁴

*b) Le modèle de l'engagement unilatéral (ou des engagements unilatéraux successifs) ou du « nexum » social vertical.*⁴⁵

L'analyse gilbertienne d'un engagement conjoint est séduisante pour ce qui concerne la constitution de *nouveaux* groupes ; mais il arrive aussi fréquemment que quelqu'un se joigne à un groupe déjà constitué, même si ce groupe est informel. L'engagement de celui qui arrive *succède* alors forcément aux co-engagements de ceux qui l'ont précédé, même si ultérieurement un nouveau co-engagement réciproque peut se mettre en place. On est dans un cas de figure formellement analogue à ceux rencontrés dans les autres genres de groupe, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de penser non le simultané mais le successif. Gilbert, à ma connaissance, n'a jamais envisagé très explicitement ce cas de figure, sauf pour le réduire au précédent. Ni non plus envisagé qu'un groupe puisse se constituer par une *succession d'engagements personnels* sans qu'on puisse pourtant parler de groupe « sommatif » au sens où elle (et Quinton) prend ce terme, c'est-à-dire d'un ensemble de personnes simplement ajoutées les unes aux autres et constituant un agrégat toujours un peu plus gros. Ce dont il s'agit ici c'est du mode de constitution d'un groupe pensable dès la forme élémentaire de la dyade. Dans cette forme élémentaire, un senior – qui n'est pas forcément plus âgé, mais qui est déjà membre d'un groupe fondé soit sur des engagements réciproques soit sur une succession d'engagements personnels antérieurs - fait confiance à un junior (c'est-à-dire un nouvel arrivant, pas forcément plus jeune), lequel est, initialement, *le seul à s'engager*, en l'occurrence à l'égard du senior ; le senior pourra, ensuite, s'engager à son tour à l'égard du junior, s'il satisfait à des conditions minimales constitutives de l'identité du groupe, de sorte que l'on pourra même retrouver une situation d'engagement conjoint, chacun se ré-engageant par rapport à l'autre, cette fois réciproquement.⁴⁶ Il peut s'agir aussi, dans des formes un peu plus complexes, de plusieurs juniors s'engageant dans ce même genre de relation avec un senior ou avec plusieurs seniors.

Ce modèle pourrait correspondre bien mieux à la façon dont se sont constituées et perpétuées les relations féodales au sens historique du terme mais aussi des bandes de divers types (des gangs aux groupes de rock) que le modèle contractualiste qui suppose des égaux, mais aussi à la façon dont se sont forgées, à l'origine, les traditions religieuses (la tradition « apostolique » aux débuts de l'Eglise catholique romaine en étant un exemple à peu près aussi archétypique que l'exemple de la féodalité, chaque évêque étant ordonné⁴⁷ par un autre évêque, chaque prêtre ordonné à son tour par un évêque et chaque fidèle baptisé⁴⁸ par un prêtre, de sorte qu'idéalement on devrait toujours pouvoir remonter, par une série d'engagements personnels, de quelque membre que ce soit dans la communauté chrétienne au fondateur ou supposé fondateur, Simon Pierre) ou la tradition psychanalytique (chaque nouvel analyste étant introduit par un analyste senior « didacticien » de sorte qu'idéalement on devrait

⁴⁴ Ces croyances supposées communes peuvent être fausses et on est alors plutôt dans un cas de « *common ignorance* » ou, selon l'expression aujourd'hui consacrée, de « *pluralistic ignorance* ». Kuran (1995) prétend que c'était le cas de l'Allemagne de l'Est juste avant la chute du Mur de Berlin (il n'y avait donc plus d'identité de l'Allemagne de l'Est comme nation propre, si tant est qu'il y en ait jamais eu une).

⁴⁵ Je pense que cette sous-section répond à certaines objections formulées à l'encontre du modèle de Gilbert, notamment par Descombes (2000), selon lesquelles Gilbert négligerait la dimension temporelle dans la constitution des groupes sociaux. Je reviens sur ce point dans la dernière section.

⁴⁶ Cf. Sartre (1960), qui va un peu plus loin quant aux intentions de celui qui s'engage ainsi : « dans la conduite du serment, le premier mouvement est de jurer pour faire jurer les Autres » (p.522). Sur la « foi jurée », qu'évoque Sartre, cf. le durkheimien Georges Davy (1922), ainsi qu'Edmond Ortigues (1981) ; pour une confrontation entre les analyses d'Ortigues de la foi-fidélité (« verticale ») et celles de l'engagement réciproque (« horizontal ») Gilbert, je me permets de renvoyer à Bouvier (2016).

⁴⁷ J'utilise ici, faute de mieux, un terme qui correspond déjà à l'institutionnalisation de l'engagement et donc du groupe ainsi formé (cf. section suivante).

⁴⁸ *Idem*.

toujours pouvoir remonter à Freud), voire les traditions pédagogiques (maître-élève, maître-disciple).⁴⁹ L'« essence » d'un groupe social, même si on pense qu'elle réside dans l'idée d'engagement, ne semble donc pas forcément liée à l'idée de *réciprocité* d'engagements. Inversement les groupes constitués sommativement ne s'opposent pas forcément aux groupes fondés sur des engagements.

V/. LES GROUPES FORMALISES OU INSTITUTIONNALISES ENVISAGES EN SYNCHRONIE ET EN DIACHRONIE.

Cette nouvelle section est consacrée aux groupes que j'ai appelés institués ou institutionnels. Comme ce sont eux qui sont au centre des analyses de List et que, en revanche, Gilbert ne s'y intéresse en quelque sorte qu'en second lieu, je modifie ici mon mode d'approche et je me focalise dans cette section sur la démarche de List plutôt que sur celle de Gilbert, que j'évoque cependant – rapidement – pour commencer.

Gilbert cherche surtout à montrer, lorsqu'elle évoque ces groupes formalisés, ce qui reste malgré tout en eux de non formel et donc d'engagement tacites, à côté des engagements explicites ou autour de ceux-ci, arguant même que ce sont les engagements tacites qui constituent le véritable « liant » social. C'est pourquoi elle prétend aller au-delà des dichotomies classiques, que ce soit celle de Tönnies (1922), entre communauté et société, explicitement (Gilbert, 1989, pp. 230-2) ou celle de Durkheim (1986), entre solidarité mécanique et solidarité organique, implicitement (cf. supra) : ainsi, de même que là où il n'y a pas encore de contrats explicites (dans les sociétés dites « primitives »), il est impensable qu'il n'y ait pas déjà, ici ou là, des contrats tacites, de même est-il impensable ou difficilement pensable que là où il y des contrats explicites, il n'y ait pas encore, en outre, au moins parfois, des contrats tacites. Ainsi, là où il y a des relations institutionnalisées, par ex., de maître à élève ou de maître à esclave, de patron à ouvrier, de prêtre à fidèle, d'officier ou de sous-officier à soldat, de commerçant à client, etc. et donc un *nexum* social formalisé, il peut encore y avoir (et il y a probablement souvent) des liens informels et des micro-engagements – réciproques ou unilatéraux – et donc un *nexum* social informel.⁵⁰

List, de son côté, ne dit strictement rien des engagements tacites dont Gilbert rend compte très longuement ; il ne nie nullement qu'il y ait besoin d'engagements et même de co-engagements, mais il ne les considère que lorsqu'ils sont explicites. De sorte que lorsqu'il compare sa propre perspective à celle de Gilbert, il dit que ce sont ce qu'il appelle des *attitudes corporatives* (« corporate attitudes ») qui sont les plus proches des co-engagements de Gilbert : « Seules les attitudes corporatives véhiculent un engagement à l'égard de l'action de groupe » (*group agency*) (List, 2014, p. 2). Cependant, List considère que ces attitudes manifestant un esprit de corps peuvent exister même dans des groupes informels ; il suffit (mais il faut) qu'il y ait eu accord préalable sur des procédures de décision collective. Ainsi, pour reprendre un exemple de Pettit, un simple « groupe d'amis qui organisent des vacances en commun » (Pettit, 2004a, p. 144) pourrait être concerné pour autant que ces amis sont conduits à prendre des décisions multiples, cohérentes pour chacun d'entre eux, mais incohérentes au niveau collectif. Avec List, la question de la rationalité des choix collectifs, dans la continuité des théories du choix social (de Condorcet à Arrow et au-delà⁵¹), prend donc le devant de la scène tandis que la question du *nexum* social s'estompe voire disparaît. Mais la question ontologique de ce qui fait

⁴⁹ Ce mode d'engagement (vertical et dissymétrique) pourrait être aussi au principe des groupes dits en ethnologie « de filiation », par opposition aux groupes « par alliance », qui relèveraient du modèle du co-engagement (horizontal et symétrique). L'engagement « vertical » (avec les générations précédentes) permet aussi de rendre compte de l'idée selon laquelle l'humanité, c'est « la communauté des vivants et des morts », c'est-à-dire l'idée selon laquelle un lien social, un *nexum*, nous unirait avec nos morts (ceux de la famille, de la nation, etc.)

⁵⁰ Descombes (1996) et (2000) a certainement raison de ne pas réduire le lien social aux relations d'interaction informelles du type de l'engagement (réciproque ou non) et de montrer l'importance des liens institutionnalisés ; mais la réduction inverse me semble intenable (cf. Bouvier, 2014) : « On se représente le lien social comme une sorte de ciment placé entre les briques de l'édifice social que seraient les individus. C'est une erreur. Le lien social du maître et du serviteur n'est pas un lien entre un individu et un autre individu, c'est un lien d'opposition entre deux statuts complémentaires ». Mais il me semble, au contraire, que le lien social peut être *et* l'un *et* l'autre. La radicalité de l'anti-individualisme de Descombes reste assez incompréhensible.

⁵¹ List & Goodwin (2001). Voir, pour une plus large contextualisation, le remarquable article de Mongin & Dietrich (2010).

la spécificité de certains groupes par rapport à de simples agrégats (réels dans un cas, nominaux dans l'autre) demeure, ainsi que, en conséquence, la légitimité d'une certaine forme de holisme ontologique (Pettit, 1993, 2000, 2003, 2004a).⁵² Il convient donc d'aborder cette démarche.

Il nous faut repartir ici du point de départ même de List, c'est-à-dire ce que celui-ci appelle « attitude agrégative » (*aggregative attitude*) ; celle-ci, ne renvoie nullement, on l'a vu, aux agrégats physiques (point de départ au contraire de Gilbert). List n'ignore pas ces derniers (ce sont les passants de Times Square), mais ils ne jouent aucun rôle-clé dans sa conception. List commençait par opposer à cette attitude collective purement agrégative l'attitude « en commun » (*common attitude*), c'est-à-dire la conscience pour les membres d'un simple groupe nominal (par ex. statistique) d'avoir quelque chose en commun (des intérêts, des valeurs). C'est List, donc, et non Gilbert, qui se trouvait le plus proche des préoccupations de Marx et de Boukharine. Mais lorsqu'il aborde l'attitude corporative List s'intéresse surtout dans la continuité de Pettit (2003a) aux groupes de votants, et, en l'occurrence, comme on l'a dit, pas nécessairement à l'échelle d'un Etat, comme c'était surtout le cas de Rousseau dans le *Contrat Social* (cf. supra), ni non plus de Popper lorsque celui-ci relançait la critique du holisme à la suite des crimes nazis, mais aussi et même surtout à l'échelle de plus petites formations institutionnelles, comme une cour de justice, un syndicat d'entreprise, une assemblée de travailleurs ou un parti politique. Plus précisément, List et Pettit cherchent à identifier quelle devrait être la bonne procédure de vote pour que le groupe en question aboutisse à des décisions rationnelles au niveau collectif.⁵³

La rationalité du collectif ? Les paradoxes ou dilemmes de Poisson-Pettit

Le vote fournit une procédure d'« agrégation » des volontés ; si son résultat est accepté, le groupe, qui pouvait n'être là que nominal, se trouve constitué en un groupe institutionnalisé et donc réel. Mais la procédure de vote ne garantit pas la rationalité de la décision collective qui va en résulter, même quand les individus se préoccupent du bien collectif (c'est-à-dire, dans le modèle rousseauiste, lorsque chacun des votants vise non pas la satisfaction de ses intérêts égoïstes mais le bien public et subordonne donc en lui, au moment de voter, sa volonté particulière à la volonté générale qu'il anticipe comme devant émerger du vote si chacun se comportait comme lui). Chacun peut, malheureusement, se tromper sur la nature de ce bien public (Rousseau, 1968, II, chap.3). Pettit et List font plus précisément apparaître, dans la continuité de Condorcet (1995), des paradoxes dans les résultats possibles du vote, qu'ils préfèrent appeler « dilemmes » et dont Rousseau n'avait pas même imaginé qu'ils puissent surgir.⁵⁴ Il s'agit d'un genre de paradoxe (ou de dilemme) déjà identifié par Poisson (1837), comme le fait remarquer Elster (2013) – ce que reconnaît List (2014) – et redécouvert sous une forme légèrement différente par Pettit.

Le point de départ de Pettit et List est un problème qui peut apparaître lors de la prise de décision de juges dans les tribunaux et qui est connu sous la dénomination de « paradoxe doctrinal » (Pettit, 2003, 2004a). Ce qui est appelé encore « dilemme doctrinal », initialement, par certains juristes (par ex. Kornhauser, L.A. & Sager, L. G., 1986), c'est une situation que l'on rencontre en droit lorsque le jugement sur une affaire est donné par plusieurs juges (par ex. trois) et qu'ils peuvent juger l'affaire soit dans son ensemble soit élément par élément, quoique, dans tous les cas,

⁵² On remarquera que le principal représentant de l'IM en sociologie aux Etats-Unis, Coleman (1990) reconnaît : « dans une société (corporation) *une nouvelle entité est créée* dont les intérêts et les ressources sont distincts de ceux qui l'ont fait naître » (p. 539) (je souligne). List & Pettit (2011) marquent la convergence avec Coleman, p. 11.

⁵³ Sur ce plan, en revanche, on mesure la distance avec Marx. Marx (1961) n'envisage la prise de conscience par les membres d'un groupe nominal qu'ils ont des intérêts en commun que dans le conflit (à travers des « coalitions », p. 177).

⁵⁴ Le paradoxe dit « de Condorcet » (1785) consiste en ce qu'une majorité de votants peut préférer A à B, une autre B à C mais une autre encore C à A ; ce qui ne correspond pas à ce qui serait une décision rationnelle pour un individu, à savoir la transitivité de ses choix : $A > B > C$. Les options A, B et C peuvent être des candidats à une fonction (présidentielle par ex.) mais peuvent aussi être des projets de réforme, des lois, etc. On sait maintenant par la psychologie économique expérimentale que cet axiome du choix est parfois transgressé même au niveau des décisions individuelles ; mais il s'agit là d'une autre question.

conformément à ce qu'autorise la doctrine juridique en cours. Dans l'exemple-type, il s'agit d'une banale affaire dans laquelle un plaignant assigne une autre partie pour rupture abusive de contrat. Les juges doivent décider à la majorité simple si le plaignant a le droit de recevoir les dommages et intérêts qu'il réclame. S'ils décident de voter sur les deux éléments en jeu séparément (le contrat était-il valide ? Le contrat a-t-il été rompu ?), la décision peut être favorable au plaignant alors qu'elle pourrait l'être à l'accusé si l'affaire avait été votée comme un seul tout.

Pettit entend généraliser ce dilemme en dehors de la seule sphère des tribunaux et l'appelle alors « dilemme discursif » dans la mesure où il lui semble lié à la nature du discours, en l'occurrence à la dimension temporelle ou successive de celui-ci. Un exemple élémentaire donné par Pettit est celui d'employés d'une usine (Pettit, 2004a, p.135-7) qui auraient à décider (on suppose pour simplifier, dit Pettit, qu'ils sont en auto-gestion) s'ils vont renoncer à une augmentation de salaire et dépenser la somme ainsi économisée par l'entreprise pour améliorer les conditions de sécurité (par ex. pour prévenir l'électrocution) en prenant en compte trois critères : a) est-ce que le danger encouru est vraiment sérieux ? b) est-ce que la mesure de sécurité envisagée paraît efficace ? c) est-ce que la perte de salaire sera supportable pour le salarié ? Si un employé répond « oui » intérieurement à chacune de ces trois questions, il votera *pour* le sacrifice salarial ; si un autre répond « non » intérieurement à chacune de ces trois questions, il votera *contre* le sacrifice salarial. Le résultat est (respectivement) le même si chacun vote (respectivement) oui ou non à seulement deux questions sur trois. Lorsqu'on procède au vote effectif et qu'on compte les voix à la majorité, il est possible – et vraisemblable dans cet exemple – que le résultat soit négatif. Alors que si les employés avaient voté sur les trois questions à la fois, le résultat aurait pu être positif et il est vraisemblable qu'il l'aurait été. Il faut donc trouver une solution pour que le groupe choisisse rationnellement, c'est-à-dire conformément au bien collectif.⁵⁵

La résolution des dilemmes : « les collectifs intégrés » ». Dimension synchronique et dimension diachronique.

Pettit met en évidence que ce genre de difficultés doit être surmonté par ce qu'il appelle des « groupes intentionnels (*purposive groups*) » (ce que sont les groupes institutionnalisés mais que peuvent être aussi certains groupes informels – cf. *supra*). Pettit prend l'exemple d'un parti politique qui doit définir un programme cohérent et qui peut donc *imposer* une rationalité collective et donc un type de procédure qui va permettre de faire émerger l'intérêt collectif du groupe.⁵⁶ Mais, du même coup, le groupe renonce à maximiser le reflet des positions individuelles. On voit bien (soit dit en passant car Pettit n'évoque pas cette question) que pointe ici un usage manipulateur possible de la façon dont on procède à des votes. Mais la question que pose Pettit est différente : même si on a à faire à des acteurs bien intentionnés, le dilemme peut apparaître et il faut bien le résoudre.

La question se redouble si l'on envisage, en outre, la rationalité des décisions du groupe non plus seulement dans un temps donné (une décision isolée), mais de façon diachronique (une succession de décisions)⁵⁷ : il est nécessaire que les décisions soient cohérentes à travers le temps (cohérence dite « inter-temporelle »), sous peine, pour le parti en question, d'être irrationnel et d'être ainsi la risée des électeurs et des partis opposés. Pour prendre un exemple élémentaire : revendiquer successivement (A) l'augmentation des dépenses militaires, (B) la non réduction des autres dépenses et C (la non augmentation des impôts) est incohérent. Au niveau synchronique, on aurait pu être en face de ce même résultat, collectivement irrationnel, si on avait fait voter les membres du parti sur chacune des questions séparément alors que chaque vote individuel aurait pu être rationnel (par ex. oui à A, non à B et oui à C ou oui à A, oui à B et non à C), le résultat final dépendant de la proportion des votants pour chaque procédure. Pettit argue qu'un parti peut ou, plus généralement, qu'un groupe

⁵⁵ Le conflit n'est pas (comme chez Rousseau) entre intérêts particuliers et intérêt collectif mais entre deux manières de considérer l'intérêt collectif : en une seule fois, comme un tout ou, successivement, partie par partie.

⁵⁶ C'est un genre de question que Marx et Engels ne se sont pas posés non plus, du moins qu'ils n'ont pas du tout théorisé.

⁵⁷ Il s'agit cette fois de *plusieurs décisions successives* à prendre, comme cela arrive forcément dans la vie d'un parti (et pas du choix entre procédure de choix global ou procédure de choix partie par partie pour *une* décision donnée).

intentionnel peut être conduit à « imposer la discipline de la raison au niveau collectif » (p. 143) et va même plus loin : « Un parti (...) *doit* s'assurer que la discipline s'impose au niveau collectif » (je souligne) (p. 148).

Parmi les groupes que j'ai appelé institutionnels (il faudrait ajouter : ou en voie d'institutionnalisation puisqu'ils se sont déjà donné des règles), Pettit (Pettit, 2004a) fait donc encore une différence : entre ceux qui ne se soucient pas de rationalité collective et qu'il appelle de simples « agrégats » ou « collectifs agrégés », et les « collectifs intégrés ». Seuls ces derniers selon Pettit, méritent d'être considérés comme des sujets intentionnels car seuls ils peuvent être caractérisés par « une certaine unité rationnelle » (p. 150). On peut trouver le critère ontologique utilisé par Pettit trop fort et considérer que parler simplement de « collectifs agrégés » injustifié dans le cas de groupes institutionnels incohérents si l'on considère les analyses phénoménologiques gilbertiennes de la façon dont peuvent surgir des engagements : dans un parti, en effet, pour reprendre l'exemple de Pettit, les gens doivent se sentir co-engagés les uns avec les autres. Cela ne les empêche pas d'être irrationnels, il est vrai, dans leurs décisions ; mais ce sont là deux questions différentes.

Pettit assume donc l'existence *sui generis* des groupes intentionnels s'ils fonctionnent comme « collectifs intégrés ». Ses analyses sont souvent formulées avec un certain défi (ce qui est étranger à Gilbert) dans un contexte qui est celui de la théorie du choix social et où le courant dominant est réticent à aller au-delà de l'individualisme non seulement méthodologique mais aussi ontologique.⁵⁸ Elles pourraient paraître par ailleurs d'un intérêt local du point de vue de l'ontologie sociale, mais dans la mesure où Pettit s'attache à donner du sujet intentionnel une définition très abstraite (puisque, notamment, il n'est nullement nécessaire que ce soit une personne humaine)⁵⁹, les analyses en question ont, d'un autre point de vue, une portée globale significative, qui s'étend au-delà même de l'ontologie sociale proprement dite.⁶⁰

Le détour par les analyses de Pettit et List nous a éloigné des questions poppériennes dont nous étions partis. Il doit être clair, en tout cas, au terme de ces sections consacrées à une classification des groupes sociaux, que l'idée poppérienne selon laquelle une armée ne serait qu'un groupe nominal ne résiste guère à l'examen. Une armée n'est pas simplement une collection d'individus que l'on soumet à un questionnaire (par ex. sur leur degré de satisfaction professionnelle dans le régiment qui est le leur) ni un agrégat de personnes portant des armes ; et un agrégat de soldats qui ne se connaîtraient pas mais se trouveraient attendre ensemble l'autobus ne constituerait pas davantage la section d'une compagnie. Une armée n'est pas non plus un simple groupe informel de combattants liés entre eux par des co-engagements envers une cause, comme l'étaient par exemple les compagnons de Che Guevara en Bolivie. Une armée, au sens strict du droit international, est une institution et suppose un Etat reconnu par d'autres Etats. De ce point de vue, Vincent Descombes (2000) a raison de reprendre l'idée de Peter Winch (2009) selon laquelle il ne peut y avoir de soldat s'il n'y a pas d'armée (mais, en revanche, ce que ne mentionnent ni Winch ni Descombes il a pourtant pu y avoir des *combattants* prêts à devenir soldats lorsque les conditions seraient satisfaites pour mettre en place un Etat⁶¹, ce qui fut le cas à Cuba après la victoire de Fidel Castro, à défaut de l'être pour les compagnons du Che en Bolivie).⁶² Le groupe de combattants guévariste en Bolivie a-t-il échoué enfin, pour

⁵⁸ « Pouvons-nous donner une explication qui fasse que le holisme social devienne une doctrine philosophique plausible ? Ce texte est un essai pour relever ce défi » (Pettit 2004a, p. 100).

⁵⁹ Pour Pettit (2003), les collectifs intégrés sont des « *personnes* institutionnelles » (je souligne) en tant qu'ils « témoignent de jugements, d'intentions et d'actions et se révèlent capable d'être tenus pour *responsables* de leurs échecs à atteindre la cohérence et d'autres idéaux du même genre dans la réalisation des actions qui leur sont associées » (je souligne) (p. 185). C'est la notion de responsabilité qui fait d'un acteur une personne morale. Ces collectifs intégrés ne se confondent pas avec le groupe institutionnel auquel ils appartiennent et qui, dans le droit des Etats, peut être, dans certains cas, considéré comme une personne morale (par ex., en droit français, s'il s'agit d'une « société », ce qui correspond à un statut juridique particulier), mais avec celui-ci seulement s'il agit comme collectif intégré et non comme simple collectif agrégé.

⁶⁰ Voir, dans la même lignée, Schwitzgebel, E, (2015), qui frôle le pur jeu conceptuel.

⁶¹ « Soldat » est un terme qui suppose des groupes institutionnels (pas de soldat sans armée et pas d'armée sans Etat) mais pas « combattant ».

⁶² C'est la même chose du concept de guerre : pas de guerre, *stricto sensu*, sans Etat. Rousseau (1968) déjà écrivait, à juste titre, dans le *Contrat Social*, ouvrage exposant, selon son sous-titre, les « principes du droit

prolonger le même exemple, parce qu'il n'était pas un « collectif intégré » ? C'est une question que je laisserai ici en suspens. Mais c'est à elle qu'il faudrait répondre pour savoir qui doit être tenu responsable de l'échec guévariste.

VI/ L'IDENTIFICATION ET LA RE-IDENTIFICATION DES GROUPES PARTICULIERS.

Revenons une fois encore aux questions posées par Popper. Celui-ci, dans le passage cité pour commencer, ne distinguait pas soigneusement, on l'a noté, la question de savoir ce qu'est « l'essence » d'un Etat en général de celle de savoir ce qu'est « l'essence » de l'Etat japonais ou de la nation italienne en particulier. Dans les quatre sections précédentes, nous avons examiné la première de ces questions c'est-à-dire l'essence des groupes comme *types* (par ex. l'Etat, la nation) mais pas celle de l'essence des groupes pris comme *tokens* (par ex. la Prusse de Bismarck, la nation italienne – ou le Cuba de Castro). Cette seconde question se subdivise elle-même encore en deux sous-questions, celle de l'identification du *type* dont relève un *token* et celle de la ré-identification, dans le temps ou dans l'espace, d'un *token*.

- a) L'identification d'un groupe social particulier comme relevant d'un genre de groupe ou d'un autre (problème type/token).

La question peut être formulée sur des exemples, et d'abord sur des exemples proches de ceux de Popper. Dans un énoncé comme celui-ci : « *l'Allemagne* (ou : le Japon) veut la guerre », de quel genre de groupe social relève ce qu'on désigne comme « l'Allemagne » (ou, respectivement, « le Japon ») ? S'agit-il de l'Etat, de l'ensemble des allemands comme co-engagés les uns par rapport aux autres – qu'ils soient citoyens allemands ou non (c'est-à-dire éventuellement l'ensemble de la communauté germanophone ?). Ou s'agit-il de tous les allemands ou de la majeure partie d'entre eux – analyse sommative, en l'un ou l'autre sens ? Autre exemple : dans un énoncé comme celui-ci, prononcé par le président de la république française Jacques Chirac dans un discours célèbre (le 16 Juillet 1995) : « *Nous* conservons à leur égard [il s'agit des déportés suite à la rafle du Vel-d'Hiv] une dette imprescriptible » (je souligne), de quel genre social relève le « nous » ? S'agit-il d'un nous « sommatif » (en quelque sens qu'on le prenne) ? S'agit-il d'un sujet pluriel (au sens des co-engagements de Gilbert ou plutôt au sens d'une succession d'engagements personnels) ? S'agit-il plutôt d'un groupe institutionnel, l'Etat en l'occurrence, le « nous » renvoyant alors aux politiques ? « [Il faut] reconnaître [...] les fautes commises par l'Etat [...] ». ⁶³ La réponse ne va pas forcément de soi, le sens du discours de Chirac restant assez indéterminé dans le détail.

Un exemple, plus complexe en ce que les groupes nominaux en question sont moins aisément identifiables comme tels, concerne la question de savoir ce qu'on voulait dire – ou ce qu'on veut dire encore – lorsqu'on dit que les structures sociales (exemple d'agrégat nominal) ont un *effet* sur les acteurs sociaux. Ce ne peut être là qu'une sorte de raccourci pour dire autre chose. Pierre Bourdieu (1980) est réputé pour avoir formulé des énoncés de ce genre, en parlant par exemple de « structures structurantes » (au sens de structures sociales structurant le mode d'être ou les dispositions sociales des individus, leur *habitus*). Boudon (1984) reprochait à Bourdieu d'« hypostasier » les structures sociales – c'est-à-dire de prendre des groupes nominaux comme des groupes réels doués, en outre, d'intentions et de capacités d'action. C'est là, au demeurant, un exemple de conflit entre deux ontologies au sein même des sciences sociales.

Des groupes peuvent aussi, au fil du temps, changer de « catégorie » (ou de « genre » de groupe) et ce qui n'était qu'agrégat physique (par exemple les premiers rassemblements de « Gilets Jaunes » à l'Automne 2018 en France) ou agrégat nominal (par exemple le retraités recevant moins de 2000 euros de pension par mois), devenir groupe informel (les Gilets Jaunes, ou certains d'entre eux, en se réunissant régulièrement aux mêmes ronds-points ont dû sentir naître en eux l'exigence, par rapport aux autres gens rencontrés, d'y revenir le samedi suivant : des co-engagements se sont alors

politique » : « La guerre n'est [...] point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat » (I, 4, p. 357). De ce point de vue, le concept de guerre civile est une contradiction dans les termes.

⁶³https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_prononc%C3%A9_lors_des_comm%C3%A9morations_de_la_Rafle_du_Vel%20d%20Hiv%20du_16_Juillet_1995

créés) puis devenir – ou échouer à devenir – des groupes institués (un parti politique par ex.) ou, étape supplémentaire, des groupes institués fonctionnant, en outre, comme de véritables « collectifs intégrés ».

b) La ré-identification d'un groupe social particulier à travers le temps et l'espace.

Le second problème à formuler est celui non plus simplement de l'identification correcte d'un particulier (*token*) donné mais celui de sa ré-identification, comme disait Strawson (1973), à travers le temps. Strawson écrivait, dans le chapitre consacré aux corps: « De façon (...) générale, il nous faut des critères ou des méthodes pour identifier un particulier, rencontré à telle occasion, ou décrit par rapport à une certaine occasion, comme le même individu qu'un particulier qui a été rencontré dans d'autres circonstances ou décrit par rapport à d'autres circonstances » (p. 34). Un particulier, au sens logique du terme, ce peut être un groupe social donné (le III^e Reich, par ex., l'Etat français de Vichy, pour en rester à ces deux exemples). Et Simmel (1981), donnant raison à Durkheim sur un point capital, malgré son accord avec l'IM écrivait : « il est juste de présenter la société comme une unité *sui generis*, distincte de ses éléments individuels » (p. 173) et poursuivait : « Nous disons que c'est le même Etat, la même armée, la même association qui existe aujourd'hui et qui existait déjà il y a des dizaines et peut-être des centaines d'années ; cependant, parmi les membres actuels du groupe, il n'en est pas un qui soit le même qu'autrefois » (p. 175). Est-ce bien ainsi le même Etat, de la IV^e République à Vichy (ou de la Prusse au III^e Reich) ? Certains présidents de la République française, comme de Gaulle et Mitterrand, l'ont nié. François Mitterrand, ainsi, dans une interview elle aussi célèbre, trois ans avant le discours de Jacques Chirac, répondait ainsi, de façon assez surprenante, à un journaliste : « L'Etat français, si j'ose dire, ça n'existe pas (*sic*) [...] Il y a la République ! », ajoutant : « L'Etat français, c'était le régime de Vichy, ce n'était pas République » (Juillet, 1992, <https://www.ina.fr/video/I12199650>). Ce n'est donc pas le même particulier qui est identifié ici par François Mitterrand alors que le choix ontologique de Jacques Chirac le conduit, au contraire, à la ré-identification. C'est là, cette fois, un exemple de conflit entre deux ontologies (normatives) au sein du sens social commun avec, en l'occurrence, dans le cas chiraquien des implications pratiques (par ex. en termes de réparations éventuelles à l'égard des familles des victimes).

Il est habituel de se poser la question de la ré-identification des particuliers à travers le temps ; mais elle se pose aussi à travers l'espace. Il n'était pas rare, par ex., au XVIII^e siècle, en France, de parler, avec parfois des arrière-pensées politiques, « des » Allemagnes, pour signifier que ce n'était *pas la même* Allemagne en Bavière, en Prusse et en Thuringe. La même question, avec une réponse opposée, était formulée, cette fois par certains allemands à propos de l'Allemagne, sous le nazisme, lorsqu'ils voulaient constituer une « terre du peuple et de la culture » (*Volks- und Kulturbodenforschung*), laquelle terre était supposée constituer, du même coup, un « espace vital » pour les allemands. Les mêmes questions se posent encore dans la situation opposée des communautés déplacées ou déportées ou des diasporas.

VII/ QUESTIONS D'EXISTENCE: EN QUEL SENS LES GROUPES SOCIAUX PEUVENT-ILS ETRE DITS EXISTER ?

C'est encore à Popper qu'il faut remonter, une dernière fois, dans cette ultime section. N'ont encore été abordées, en effet, jusqu'ici, de façon directe, que les questions dites d'« essence » (sur lesquelles, je serai au demeurant amené à revenir encore, quoique plus indirectement, dans cette section). Restent donc les questions d'existence. Des développements méta-ontologiques⁶⁴ contemporains, il ne faut pas, je crois, attendre de révolution intellectuelle dans le domaine qui nous intéresse ici, mais ils permettent cependant d'apporter quelques clarifications utiles. Christian List

⁶⁴ Comme je l'ai indiqué en introduction, pour éviter les confusions lexicales, je prends « méta-ontologique » au sens de Berto et Plebani (2015) : on désigne par-là les considérations sur le sens des mots et sur le contenu des concepts de l'ontologie (sur le modèle du rapport de la méta-éthique à l'éthique). Mulligan (2000) réserve le terme de « métaphysique » (auquel j'ai donné un autre sens – et Varzi aussi ; cf. supra) à ces considérations.

(2014) effleure ces questions (que Margaret Gilbert n'évoque même pas). Elles occupent une place majeure chez Epstein (2015, 2017). Je prendrai ici mes références directement en ontologie générale.

Comme on l'a déjà mentionné ici et comme cela avait été remarqué par de nombreux commentateurs, Popper semble hésitant au plan ontologique. Popper critique en effet, dans certains textes (relativement anciens) l'essentialisme et défend ou prétend défendre un strict nominalisme en sciences sociales, qui semble ne laisser subsister que des entités matérielles ou physiques (cf. supra). Mais il a aussi soutenu à diverses reprises (plus tardivement), notamment dans *La connaissance objective* (Popper, 1991), une ontologie beaucoup plus riche, en défendant l'idée qu'il y a « trois mondes », sans cependant encore prétendre qu'il s'agissait de plus qu'une ontologie provisoire, la perspective de *réduire* tous les « mondes » à un seul (celui du monde matériel) étant sérieusement envisagée, sans que Popper cependant dise beaucoup plus sur cette réduction. Cette ontologie, sous sa forme riche, suscite certaines questions. Popper donne en effet parfois l'impression d'être rivé à la distinction entre trois mondes, le monde des objets physiques, le monde des idées et le monde des contenus de pensée (les Idées platoniciennes), les deux derniers mondes étant parfois plutôt distingués, à la suite de Frege (Mulligan, 2000), comme le monde des propositions et le monde des contenus idéaux correspondant à ces propositions et le troisième monde d'autres fois conçu comme le monde des produits de la pensée, un monde très englobant, depuis les théories scientifiques jusqu'aux œuvres musicales en passant par les institutions (voir par ex., sur ces questions, très érudit, Boyer, 1997-8, 1999). La question est particulièrement aiguë concernant ces dernières (il s'agit clairement de ce que nous avons appelé ici les groupes institutionnalisés) ; il pourrait s'agir de l'Etat, ou encore des entreprises, mais l'exemple favori de Popper est l'armée, probablement parce que celui-ci a une dimension dramatique et que Popper a commencé à réfléchir à ces questions pendant la seconde guerre mondiale (comme l'attestait déjà le choix de l'Allemagne, du Japon ou de l'Italie comme exemples d'Etats ou de nations).

Dans l'une des versions de la théorie des trois mondes de Popper, les armées n'ont pas d'existence *sui generis* au sens des groupes institutionnalisés dont nous avons parlé ; si ce ne sont pas de simples groupes nominaux (comme dans *Misère de l'historicisme*), alors ce ne sont que des idées ou des concepts, de simples productions de l'esprit. Mais on ne voit pas bien comment il est possible de réduire une institution à une simple idée ou même à un ensemble d'idées. Il y a en effet forcément une différence entre l'idée d'une institution et une institution, l'idée d'une armée et une armée effective ou encore entre un projet de Constitution pour un pays (par ex. ceux de Rousseau pour la Corse et pour la Pologne, à la demande de patriotes corses et polonais) et une Constitution effectivement adoptée (les projets de Rousseau resteront lettre morte). Von Mises (1985), un économiste membre de l'école autrichienne (dans la filiation de Carl Menger) défendant l'IM semblait répondre à Popper lorsqu'il écrivait, au contraire, de manière dénuée d'équivoque : « Il n'est pas contesté que dans le domaine de l'agir humain les entités aient une existence réelle. Personne ne se risque à nier que les nations, Etats, partisans, communautés religieuses soient des facteurs réels déterminant le cours d'événements humains » (p. 47). Gorton (2006), d'un autre côté, sur la base de citations tirées de *The Myth of the Framework* (Popper, 1994), soutient que, selon Popper lui-même, du moins celui des dernières années, les institutions doivent être considérées comme ayant une existence réelle « en un sens robuste » du terme (p. 34). Mais si von Mises et le vieux Popper admettent l'existence *sui generis* des institutions, ils ne nous disent l'un et l'autre pas grand-chose sur la façon de comprendre ce mode d'existence.

L'idée intuitive dont nous partons, c'est que l'existence des institutions, de l'Etat par exemple, est, contrairement à la thèse durkheimienne de l'*indépendance* de telles entités, *dépendante* d'autres entités, notamment de celle des individus qui le composent ou, ce qui pourrait être pris comme un synonyme, *dérivée* par rapport à ces autres entités, dont l'existence est, en principe, évidente pour tout le monde et qui font donc figures d'entités *primitives*. On doit alors préciser ce rapport de dépendance, ce que la méta-ontologie analytique permet de faire. J'examinerai successivement l'intérêt que représente un certain nombre de notions, que je me contenterai de caractériser par des exemples, sans donc les définir en bonne et due forme (ce qui conduirait à de nombreux développements, vu la variété des définitions disponibles et les discussions afférentes) :

dépendance ontologique, formelle et matérielle, existentielle et essentielle, survenance et multi-réalisabilité, fondement (*grounding*) et ancrage (*anchoring*).⁶⁵

*Dépendance et indépendance ontologique formelles.*⁶⁶

Pour aller à l'essentiel, on dira que les *groupes nominaux*, au sens que nous leur avons donné (typiquement, les collections statistiques), n'ont d'*existence* que *formelle*.⁶⁷ En conséquence, leurs membres n'ont eux-mêmes d'existence que formelle : ce qui est retenu, c'est un trait abstrait parmi d'autres des personnes matérielles et un trait qui reste, en outre, rapporté à une personne anonyme (par ex : « membre des classes moyennes » ou « d'un âge entre 40 et 49 ans » ou « de genre féminin », etc.). L'existence *formelle* de ces groupes peut cependant être dite *ontologiquement indépendante* de ses membres dans la mesure où même un ensemble vide existe (par ex., dans un échantillon donné, l'ensemble des ouvriers agricoles qui aiment Picasso peut ne comporter aucun élément).⁶⁸

Dépendance et indépendance ontologiques matérielles (existantielles et essentielles).

La notion de *dépendance ontologique matérielle* est d'un plus grand secours pour notre objet que celle de dépendance formelle, parce qu'elle concerne les trois autres genres de groupes sociaux. On peut la prendre en outre au sens *existantiel* (ce qui est le véritable objet de cette section) mais aussi au sens *essentiel*. On peut dire ainsi, comme on l'a vu à la section III, que les gens qui attendent le bus dépendent les uns des autres et aussi de ceux qui sont déjà dans le bus et même de ceux qui rentreront éventuellement à l'arrêt suivant quant à la place qu'ils auront (ils seront peut-être debout, très serrés, etc.) ou n'auront même pas (s'il y a déjà trop de monde). Il s'agit même dans ce cas non seulement de dépendance matérielle mais même d'*interdépendance matérielle*.

Cependant, si on donne au terme de dépendance matérielle le sens plus restrictif de *dépendance existentielle* et à cette dernière un sens lui-même étroit, il ne peut s'agir a priori, dans le cas que je viens de décrire, d'une dépendance de cet ordre puisque la survie des individus qui attendent l'autobus ne dépend pas de la place qui leur est ou non faite (sauf s'il s'agissait, par ex., d'aller aux urgences d'un hôpital). Ce sont seulement certains de leurs états ou qualités qui en dépendent : il s'agit donc de *dépendance essentielle* (au sens défini précédemment d'un ensemble de qualités caractéristiques, en l'occurrence ici un plus ou moins grand bien-être ou mal-être) et plus précisément d'*interdépendance (matérielle) essentielle*.

La notion de dépendance matérielle peut être sollicitée de façon pertinente, en outre, non seulement pour parler des relations des individus d'un groupe donné à d'autres individus du même groupe, comme nous l'avons fait ici, mais également pour parler des *relations des individus à leur groupe*. On peut dire ainsi de chacun des trois genres de groupes autres que les groupes nominaux, donc les agrégats réels, les groupes informels et les groupes formalisés qu'ils ont une existence *sui generis*⁶⁹ ; mais ajouter cependant que pour chacun de ces groupes qu'ils sont *existantiellement dépendants* de l'existence des membres qui les composent et du genre de relations que ceux-ci

⁶⁵ Toutes ces relations peuvent être considérées comme constituant les différentes formes du « *nexus* » ontologique du monde au sens général de Leibniz et de Kant (et non pas seulement du *nexum*, le lien social). C'est ce *nexus* qu'a voulu spécialement explorer Nef (2017), si je le comprends bien. Mais on peut considérer, comme lui (voir aussi, sur cette ambition proprement métaphysique, Monnoyer, 2004), qu'on parle alors de la structure même du monde ou, interprétation plus sceptique et beaucoup plus réservée, que ce n'est qu'une manière épistémologiquement assez satisfaisante de se représenter cette structure.

⁶⁶ J'ai tiré spécialement parti pour cette section et pour les deux suivantes de Correia & Schnieder, (2012) et de Thako, T. and Lowe, E. J., (2016) ; également de Nef (2017), spécialement pp. 112-6.

⁶⁷ « Formel » est, bien entendu, pris ici au sens où l'on parle de logique formelle (et non au sens où j'ai parlé de groupe formalisé par opposition aux groupes informels).

⁶⁸ Je laisse ici de côté la question de savoir si l'existence formelle *dépend* à son tour de l'existence matérielle (ce qui serait soutenir une forme de réductionnisme ontologique) car cette question relève de l'ontologie générale et dépasse donc mon sujet.

⁶⁹ Je n'ai précisé que je parlais de groupe « réel » que pour les agrégats physiques (les gens à l'arrêt d'autobus) pour marquer la différence avec les groupes nominaux. Mais tous les groupes, en dehors de ces groupes nominaux sont « réels » au sens où ils *existent* au même titre que les agrégats physiques.

entretiennent éventuellement entre eux : dans le second genre de groupes, ils dépendent en effet de l'existence de relations d'engagements, réciproques ou unilatéraux) et, dans le troisième, de l'existence des règles institutionnelles qui les caractérisent.⁷⁰ C'est ce que Durkheim n'a pas bien perçu : l'existence *sui generis* n'exclut pas la dépendance existentielle. Quant à Weber, sa méfiance à l'égard des concepts collectifs est fondée sur l'idée que l'on doit précisément toujours pouvoir spécifier la dépendance existentielle en question, ce qui suppose d'avoir auparavant identifié correctement le genre de groupe auquel on a à faire (par ex. un simple agrégat « réel » au sens d'un groupement de personnes physiques *ne peut pas* avoir des intentions propres, à la différence des deux autres genres de groupes).

⁷⁰ On peut qualifier ces relations parties/tout de « méréologiques ». Nef (2006) suggère la pertinence de la méréologie en ontologie sociale : il évoque ainsi les différentes régions d'un pays ou d'un empire (les régions sont des parties de ce tout qu'est un pays, lui-même éventuellement partie de ce tout plus englobant qu'est un empire ou une union politique quelconque), avec les problèmes topologiques afférents des frontières spatiales (entre les régions ou entre les pays, p. 129-131) et des différentes façons de percevoir celles-ci selon que l'on est à l'intérieur ou à l'extérieur de la région ou du pays concerné (et par exemple, dans le second cas, un étranger), mais considère également les frontières temporelles (par exemple dans la façon de concevoir le séquençage de processus sociaux globaux comme l'annexion d'un pays par un autre ou la fusion de deux pays, p. 131 : quel a été par exemple le moment décisif ?). Mais la présentation générale que Berlioz et Nef (2021) font de la méréologie me semble discutable (p.21). Ils commencent en effet par dire que « la méréologie repose sur trois axiomes » et ils enchaînent immédiatement : « Le premier axiome est la réflexivité : un objet est une partie de lui-même ». Les deux autres axiomes sont l'antisymétrie entre la partie et le tout et la transitivité. Les auteurs donnent des exemples de ces seuls deuxième et troisième axiomes, mais pas du premier, qui est pourtant justement problématique. Car si on comprend fort bien, pour reprendre l'exemple que nous avons déjà utilisé, que si une région, par exemple la Catalogne, est une partie d'un pays, en l'occurrence l'Espagne, et que ce pays est une partie de l'Union européenne, alors il en résulte que la Catalogne est aussi une partie de l'Union européenne (transitivité), si on comprend également fort bien que l'Espagne n'est pas une partie de la Catalogne et l'Union européenne pas davantage (antisymétrie) – cela paraît même triviale – on ne comprend pas du tout, en revanche, ce que pourrait bien vouloir dire que la Catalogne est une partie d'elle-même ni que l'Espagne est une partie d'elle-même, etc. (réflexivité). Berlioz et Nef introduisent seulement après l'énoncé de ces trois principes la distinction entre parties propres et parties impropres, et sans revenir alors sur l'axiome de réflexivité et donc sans écarter la conséquence incompréhensible de celui-ci (Voir aussi sur cette question Varzi, 2005, pp. 116-9). Il me semble que l'on fait mieux saisir la pertinence de la méréologie pour l'ontologie sociale (et l'ontologie matérielle en général) si l'on commence par rappeler (comme le fait Bucchioni, 2016) que l'axiome de réflexivité fut initialement introduit par Stanislas Lesniewski pour résoudre le paradoxe de Russell en théorie des ensembles (l'ensemble des ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes comme ensembles s'appartient-il lui-même comme ensemble ?) d'une autre manière que Russell lui-même. Si, en effet, on introduit comme axiome que *tout* ensemble s'appartient lui-même comme ensemble (axiome de réflexivité), en l'occurrence à partir d'une redéfinition de ce l'ensemble comme tout concret (un ensemble n'est plus « une entité abstraite distincte de ses éléments mais est un tout concret, un simple agrégat de parties », Bucchioni, 2016), la difficulté formelle disparaît. Mais cette conception, toute intéressante qu'elle puisse être formellement, reste contre-intuitive matériellement, d'où la pertinence d'introduire, à la suite de Peter Simons (1987) et de la méréologie extensionnelle classique (je suis ici aussi Bucchioni) la distinction entre « partie propre » et « partie impropre » (ou : partie au sens propre et intuitif du terme et partie au sens impropre et formel du terme). Dès lors, au lieu de l'axiome court de Berlioz et Nef : « Un objet est une partie de lui-même », qui énonce purement et simplement la réflexivité, on dispose d'un axiome plus long et plus complet : « Un objet est toujours une partie *impropre* de lui-même et n'est jamais une partie *propre* de lui-même », qui énonce la réflexivité des parties impropres et l'*irréflexivité* des parties propres. Et, en ontologie sociale (comme en ontologie matérielle en général), c'est bien cet axiome d'irréflexivité qui permet de clarifier nos intuitions : la Catalogne *n'est pas* une partie propre d'elle-même (pas plus que la serrure d'une porte, qui est une partie de la porte, n'est une partie propre d'elle-même). La question de la portée de ce genre de clarification conceptuelle pour les sciences sociales demeure ouverte. On se contentera ici d'une remarque sur la question de l'« hérédité » méréologique des propriétés : les propriétés d'un tout ne sont pas déductibles de celles de leurs parties ni, réciproquement, celles des parties déductibles des propriétés du tout ; penser le contraire c'est commettre respectivement un paralogisme de composition et un paralogisme de division, paralogismes au demeurant fréquents en sciences sociales et très fréquents en politique. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un pays est pauvre que tous les individus qui peuplent ce pays sont pauvres : il peut y avoir une bourgeoisie riche (et pourtant ce paralogisme est au cœur des théories économiques dites du « cercle vicieux de la pauvreté »); inversement, ce n'est pas parce qu'une partie de la population est riche (ou pauvre) que le pays est riche (respectivement : pauvre).

On peut encore ajouter, cette fois pour clarifier rétrospectivement les questions d'essence, qu'il existe aussi une relation de *dépendance essentielle* de ces groupes aux membres qui les constituent et aux règles qui les caractérisent: ainsi un agrégat peut être « serré » ou « épars », une population « dense » ou « clairsemée » (groupes simples agrégats réels) en fonction de la distance que les membres de ce groupe prennent les uns avec les autres ; ainsi encore, une Eglise (groupe institutionnel), dont *l'existence* dépend de l'existence de ses membres et des relations que ceux-ci entretiennent entre eux (ou/et avec les membres des générations intérieures) aura, en outre, des *propriétés* (caractérisant son « essence ») qui dépendront des propriétés de ses membres et des caractéristiques des règles qui la constituent (et probablement aussi de l'environnement plus général). Par exemple, l'Eglise catholique est jugée plus « intégrative » (pas au sens des collectifs intégrés de Pettit mais au sens de l'intégration sociale, c'est-à-dire au sens d'une insertion dans des liens sociaux – dont Durkheim ne fait pas la phénoménologie, sauf par bribes) que l'Eglise protestante par Durkheim (1960) : mais cette qualité *dépend* (« essentiellement »), entre autres, de l'organisation respective interne de ces institutions (notamment du rôle socialisant beaucoup plus important du prêtre catholique au travers du rite de la confession et de la pratique de la direction de conscience). Pour reprendre d'autres exemples déjà examinés, on pourra dire, de la même manière, que la capacité (ou la « disposition ») de l'Allemagne réunifiée à intégrer les deux Allemagnes, de l'Ouest et de l'Est, a dépendu, d'une *dépendance ontologique essentielle*, des caractéristiques (ou des propriétés) des Allemands, des nouvelles institutions constituées et d'un certain environnement sans se *réduire* pour autant (comme Popper semblait en avoir le projet quand il imaginait la possible réduction des trois mondes au seul monde matériel) aux caractéristiques particulières des uns et des autres. La même analyse pourrait être faite à propos de « sujets pluriels » : par exemple une famille recomposée (et donc non institutionnalisée comme telle, mais constituée d'engagements probablement tant unilatéraux que réciproques) qu'on dira « accueillante » aura cette propriété en vertu (= elle dépend ontologiquement essentiellement) de certaines qualités de ses membres, des règles (informelles) qui régissent leur vie ensemble et de l'environnement, mais cette propriété ne se réduit probablement pas au fait que chaque membre de la famille en question pris individuellement est accueillant (par ex. un jardin en fleur, des fauteuils confortables, des animaux de compagnie peuvent y contribuer).

Survenance et multi-réalisabilité.

La notion de *survenance*, utilisée en des sens très divers (la liquidité surviendrait sur le mouvement des molécules d'oxygène et d'hydrogène, la beauté d'un paysage sur les qualités physiques de celui-ci (et éventuellement, en même temps, sur les qualités psychologiques du sujet qui regarde le paysage)⁷¹, les propriétés de l'esprit sur celles de la matière, etc.). Elle est parfois définie comme une spécification de la dépendance matérielle ; à la dépendance en quelque sorte standard, la *survenance* ajouterait l'idée de co-variation (Nef, 2017, p. 116) – j'ajoute, sur la base des exemples donnés : d'une co-variation *orientée*. La propriété x d'une entité donnée surviendrait sur la propriété y d'une autre ou d'autres entités si, à toute variation de y correspondrait une variation de x (mais pas forcément l'inverse : c'est en cela que la co-variation est orientée). Ainsi, pourrait-on préciser, sur l'un des exemples déjà examinés, qu'il ne s'agissait pas seulement de dépendance matérielle mais même de *survenance* : le caractère intégratif de la religion catholique (ou de l'Allemagne réunifiée) surviendrait sur les propriétés de ses membres, de celles de ses règles et de celles de l'environnement si, à toute variation des propriétés de ses membres ou de celles de ses règles ou de celles de l'environnement, correspondait une variation du caractère intégratif de la société en question.

La notion de *survenance* peut être complétée par celle de *multi-réalisabilité*, une notion qui vient de la philosophie de l'esprit mais a un sens beaucoup plus étendu et renvoie, de façon générale, à l'idée qu'une propriété de niveau supérieur – initialement l'esprit ou la conscience – peut être « réalisée » de nombreuses manières au niveau inférieur (sur lequel elle survient) – initialement le niveau des connexions neuronales⁷² : une Eglise (ou un Etat) peut fort vraisemblablement être tout

⁷¹ Voir, par ex., Nef, 2006, II^o partie, chap. 4.

⁷² Une des sources de la notion de multi-réalisabilité est le constat de la vicariance des fonctions (après une lésion cérébrale affectant par ex. la mémoire, d'autres régions du cerveau non lésées vont parfois pouvoir prendre le relai et permettre de recouvrer des souvenirs).

autant (ou tout aussi peu) intégratrice de multiples manières ; ainsi, le rite de la confession pourrait disparaître sans que cela affecte nécessairement la disposition intégratrice de l'Eglise catholique si ce rite était remplacé par un autre rite ou une autre pratique produisant les mêmes effets psychologiques chez les catholiques.

Fondement (grounding).

La notion de fondement (*grounding*), beaucoup utilisée dans la métaphysique analytique contemporaine (par ex. Correia & Schnieder, 2012) et parfois aussi, de plus en plus, en métaphysique sociale (par ex. Epstein, 2015, 2016, 2018) permet de spécifier la notion de dépendance d'une autre manière parce qu'il s'agit aussi, comme dans le cas de la survenance, d'une relation orientée, mais elle concerne, quant à elle, la dépendance ontologique *existentielle* (et non pas, comme celle de survenance, au sens où j'ai pris cette notion, la dépendance *essentielle*) ; et c'est en ce sens qu'elle me semble ajouter quelque chose ici à l'analyse. Cette notion de *grounding* est spécialement utile, en effet, pour aborder la question controversée de savoir si les groupes (informels ou formalisés) dépendent bien des membres qui les composent, comme je l'ai supposé dans tout ce qui précède, ou si ce n'est pas plutôt l'inverse, thèse que l'on attribue parfois à Hegel (aussi bien qu'à Durkheim et à Mauss, au demeurant). Si l'on suit Marx, par ex., c'est bien cette thèse qu'aurait soutenu Hegel. Comme le dit Bernard Mabile (1999) exposant le jugement de Marx sur Hegel, « en faisant de l'Etat le fondement ou le principe de la réalité sociale et politique, Hegel inverse les termes de la relation [...] Au lieu de partir des 'sujets réels en tant qu'ils sont les bases de l'Etat' (Marx, 1975, p. 60), Hegel cherche à produire les sujets à partir de l'Etat » (Mabile, 1999, p. 142). Dans les termes ontologiques que nous avons introduits, Hegel aurait fait de l'Etat une entité qui serait au « fondement » (*grounding*)⁷³ de l'existence des individus, lesquels auraient une existence « dépendante » ou « dérivée », tandis que Marx aurait, selon une formule fameuse, remis la dialectique hégélienne « sur ses pieds ». Cependant, en réalité, quand Hegel parle de l'individu, il en parle d'un point de vue normatif (c'est un exemple de l'ontologie normative dont nous avons parlé au tout début de cette contribution). Hegel (1975) parle en effet aussi des « [...] individus dont le *devoir* suprême est d'être membres de l'Etat » (je souligne) (§ 257). Ce n'est donc pas d'une dépendance ontologique existentielle (et a fortiori d'un « fondement ») qu'il est question mais d'une dépendance ontologique « essentielle » au sens où ce qui est en jeu c'est un trait ou une propriété d'un individu : c'est seulement comme citoyens ou membres de l'Etat que les individus *dépendent* ou devraient dépendre de l'Etat. Ainsi l'*existence* de l'Etat dépend de celle de ses membres comme individus physiques (elle est « fondée » sur la leur) et probablement certaines des propriétés de cet Etat dépendent-elles *essentiellement* des propriétés – physiques, psychologiques, morales – de ses membres aussi ; mais certaines autres propriétés des individus dépendent *symétriquement*, quant à elles, de certaines propriétés de l'Etat.⁷⁴ Cela doit être vrai aussi du caractère *intégratif* (au sens durkheimien) d'une religion ou d'un Etat : certaines propriétés de ses membres dépendent probablement à leur tour de cette propriété « holistique », c'est-à-dire de cette propriété du tout comme tout.⁷⁵

Ancrage (anchoring).

⁷³ Hegel utilise lui-même le terme « *Grund* » pour caractériser l'Etat-fondement (Mabile, 1999, p. 142), mais il faut évidemment se garder de faire se correspondre les concepts hégéliens et les concepts de la métaphysique analytique contemporaine.

⁷⁴ On pourrait donc ajouter que *certaines* propriétés des membres de l'Etat *surviennent* sur certaines propriétés de l'Etat (alors que *d'autres* propriétés de l'Etat *surviennent* réciproquement sur certaines des propriétés des membres de l'Etat), comme lorsque l'on disait que les Spartiates étaient courageux (cela était dû en partie à la nature de leurs lois). Mais ici, on s'oriente vers *l'ontologie sociale des individus*, ce qui n'est plus de mon sujet.

⁷⁵ La circularité n'est qu'apparente car la propriété actuelle en question du groupe dépend (entre autres) des propriétés des générations antérieures. On peut parfois aller au-delà des relations de dépendance, de survenance et de fondement et parler de relations causales ; mais les notions précédentes présentent, entre autres, l'intérêt de permettre de rester neutre sur la question de la causalité, ce qui peut être provisoirement très utile, méthodologiquement parlant.

Enfin, Epstein (2015, 2016) suggère d'introduire une nouvelle notion, celle d'ancrage (*anchoring*)⁷⁶ pour désigner la relation de *dépendance* de certains faits sociaux ou plus exactement de certains institutionnels, par ex. la monnaie (Epstein reprend l'exemple favori de Searle), à l'égard de certains actes tels que le *joint commiment* (Searle parle simplement d'acceptation conjointe – *joint acceptance* – c'est-à-dire ne dit rien de la dimension normative inhérente à la notion d'engagement) et distinguer ainsi cette dépendance ontologique (existentielle) de la dépendance (existentielle) de ces mêmes faits sociaux ou institutionnels par rapport à des faits bruts, en l'occurrence le papier ou le métal ; le concept d'ancrage permet de distinguer ce genre de dépendance de la survenance : la monnaie « survient » sur du papier ou du métal mais est « ancrée » dans des acceptations conjointes (et éventuellement dans des engagement réciproques).⁷⁷

Conclusion

Dans cette contribution, j'ai cherché à exposer et discuter certains problèmes de métaphysique sociale ou de ce qu'on nomme comme tel depuis Schmitt (2003) dans la philosophie de style analytique, un domaine qui a surgi il y a une trentaine d'années, de façon presque contemporaine, au demeurant, de celui de l'épistémologie sociale. Mon objectif principal était de montrer ce que ces recherches, encore peu développées, pouvaient apporter à la connaissance du monde social lui-même. Ce faisant, j'ai été conduit à insister beaucoup, d'une part, sur la clarification conceptuelle qui pouvait résulter de l'adoption d'un style analytique et, d'autre part, sur l'aspect cumulatif de ces recherches conceptuelles à l'égard d'entreprises plus anciennes.

J'ai voulu montrer cette cumulativité par rapport à la tradition philosophique prise dans sa globalité en remontant jusqu'à Rousseau, en passant par Hegel et Marx, et en tirant parti de philosophes chez qui l'exigence analytique est nettement moins marquée que dans la tradition analytique, tels Jean-Paul Sartre, mais dont la méthode, phénoménologique (au sens d'une phénoménologie descriptive ou d'une psychologie phénoménologique), peut être pourtant très proche de celle de certains philosophes analytiques (ou inversement) et dont certaines intuitions peuvent être reprises et reformulées dans un cadre qui n'était certes pas le leur.

J'ai aussi voulu montrer aussi cette cumulativité par rapport à la tradition des sciences sociales en faisant référence à des classiques comme Marx (à la fois philosophe, sociologue et polémiste), Durkheim, Simmel – dont aussi bien Sartre que Gilbert sont très proches – ou encore Weber et à des contemporains, de Bourdieu à Boudon, Coleman, Elster et Granovetter, parfois au demeurant cités par certains philosophes analytiques.

J'ai choisi de considérer la phénoménologie sociale de type analytique, ce qu'on appelle parfois aussi la *philosophy of social phenomena* comme « philosophie première », c'est-à-dire comme pierre de touche au sens où elle décrit l'ontologie des groupes sociaux qui est spontanément la nôtre, c'est-à-dire celle dans laquelle nous et nos contemporains vivons (et probablement ceux qui nous ont précédé) sans pourtant me tenir à cette ontologie sociale, caractéristique du « sens commun » (ou de la raison commune). J'ai donc aussi cherché à clarifier l'ontologie des groupes véhiculée par – ou inscrite dans – les sciences sociales. Cela m'a conduit à distinguer quatre genres de groupes puis à formuler des questions traditionnelles en épistémologie tant des sciences que du sens commun : quand on dispose d'une classification générale (bonne ou moins bonne, fruste ou élaborée), il faut ensuite se

⁷⁶ Epstein (2015) fait un usage beaucoup plus sophistiqué (et très idiosyncratique, pour ne pas dire ésotérique et, à mon sens, très éloigné des problèmes auxquels ont à faire les sciences sociales effectives) que celui que j'en propose ici, des notions de *grounding* et d'*anchoring*, y compris pour justifier, à partir d'elles, une nouvelle classification des groupes (Epstein 2017).

⁷⁷ L'idée de Searle est qu'il faut s'être mis d'accord, dans un groupe donné, pour accepter que tel papier (ce pourrait être un billet de banque ou bien un chèque) vaille comme argent et donc comme monnaie d'échange possible (le papier est un fait brut, la monnaie un fait institutionnel). Descombes (2000) objecte : « le sens de la monnaie est d'être un lien social entre générations, pas entre individus contractants ». Descombes me semble avoir effectivement raison lorsqu'il s'agit de monnaie déjà en cours (et je crois avoir intégré sa critique en introduisant plus haut l'idée d'engagements entre générations à côté des engagements de type contractualiste). En revanche, lorsqu'une nouvelle monnaie est introduite (par ex. l'euro) il faut bien qu'il y ait à un moment ou un autre une forme de contrat (en l'occurrence explicite : le *Traité de Maastricht*, en 1992).

poser la question de son utilisation sur des cas particuliers : identifier de quel genre de groupe un groupe donné relève puis éventuellement apprendre à le ré-identifier dans des contextes temporels ou spatiaux différents. Enfin, après avoir occupé la plus grande partie de ce texte à traiter de questions dites « d'essence », j'ai traité de façon plus ramassée des questions « d'existence ».

Le fil directeur général de mon propos était de reprendre les questions formulées par Karl Popper lorsque, renouvelant après la dernière guerre mondiale le paradigme de l'individualisme méthodologique, il adoptait des positions ontologiques très, voire trop, « nominalistes » au sens où il semblait ne reconnaître l'existence, dans ses premiers travaux de philosophie des sciences sociales au moins, qu'aux seuls individus (en dehors des choses matérielles, des artefacts, etc.) et à ne voir dans les groupes sociaux, quels qu'ils fussent, que des groupes nominaux. Ces questions, et leurs solutions, m'ont paru pouvoir être considérablement « décomposées » en un certain nombre de questions successives, dont le traitement pouvait être, dans l'ensemble, séparé.

Mon sentiment est que le plus intéressant dans les recherches actuelles en métaphysique sociale, sont celles qui portent sur « l'essence » des groupes sociaux et c'est pourquoi je leur ai accordé tant d'importance. Il me semble aussi que la classification que j'ai proposée, construite essentiellement à partir d'une confrontation et d'une discussion des classifications, explicites ou non, d'un côté, de Christian List (développant de manière originale des intuitions de Philip Pettit), de l'autre, de Margaret Gilbert, est robuste parce qu'elle résiste à de nombreuses confrontations tant avec d'autres théorisations qu'avec des exemples empiriques. Sans avoir rien de révolutionnaire puisqu'elle reprend au contraire des distinctions empruntées ou suggérées par d'autres auteurs, cette classification est distincte de toutes celles qui ont été, à ma connaissance, proposées jusqu'à présent.

Cette classification prolonge notamment celle de Gilbert en introduisant, pour répondre à des objections diverses (j'ai spécialement considéré celles, en France, de Vincent Descombes), deux types d'aménagements essentiels de l'« *account* » gilbertien : d'une part, j'affaiblis l'exigence de « *common knowledge* » sans récuser pour autant dans son ensemble le modèle gilbertien (ce qui est en général le cas chez les auteurs qui s'en sont pris à cette notion), d'autre part, j'introduis, ce que je crois en réalité nettement plus original – en tout cas dans le cadre de la littérature de style analytique – l'idée que les « vrais » groupes sociaux au sens intuitif du terme, peuvent être constitués non seulement par des engagements réciproques contemporains les uns des autres, mais aussi par des engagement personnels unilatéraux et successifs. Ce qui revient à soutenir *contre* Margaret Gilbert, Philip Pettit et Christian List, qu'il y a une certaine pertinence d'une forme de compte-rendu « sommatif » des groupes sociaux : certains groupes, dont il me semble y avoir des exemples à la fois nombreux et variés, peuvent se constituer et se maintenir *par addition*, mais – différence majeure avec la position sommative d'Anthony Quinton – par *addition d'engagement successifs*.

Bibliographie

- Arnold, D.G., 2006, 'Corporate moral agency', *Midwest Studies in Philosophy*, 30: 279-291.
- Banerjee, S.B., 2007, *Corporate social responsibility: The good, the bad, the ugly*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Berto Francesco & Plebani Matteo, 2015, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury.
- Boudon, R., 1979, *La logique du social*, Paris, P.U.F.
- Boudon, R., 1977, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F.
- Boudon, R., 1984, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, P.U.F.
- Boukharine, N., 1927, [1921], *La théorie du matérialisme historique*, Paris, Ed. du Sandre
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit.
- Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bouvier, A., 2004, "Individual and Collective Beliefs in Sciences and Philosophy. The plural subject and the polyphonic subject accounts. Case studies", *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 34, n. 3, September 2004, pp. 382-407

Bouvier, A., 2007, " Qu'est-ce qu'un 'engagement de groupe' en sciences sociales? L'exemple de l'école autrichienne en économie (de Carl Menger à Murray Rothbard) ", in A. Bouvier et B. Conein (dir.), *L'épistémologie sociale. Une théorie sociale de la connaissance*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2007, pp. 255-294,

Bouvier A., 2011, « Individualism, collective agency and the "micro-macro relation" » dans I. Jarvie, J. Zamora (dir.), *Handbook of Philosophy of Social Science*, London, Sage Publications, chap. 8, p. 198-215.

Bouvier, A., 2014 " Quelle est la nature du lien social ? La philosophie sociale de Vincent Descombes ", 2014, *Igitur*.

Bouvier, A., 2016, " Traditions, loyauté et identité personnelle. L'épistémologie sociale des croyances d'Edmond Ortigues", 2016, *Archives des sciences sociales des religions*, n° 173, pp. 157-175.

Bouvier, A., 2019, "The Empirical Relevance of the Joint Commitment Model in Social Sciences" in *Protosociology*, Vol. 35: "Joint Commitments: Critical Essays on the Philosophy of Sociality of Margaret Gilbert with Her Comments"

Bouvier, A., 2020, « L'individualisme méthodologique au défi des critiques de la philosophie analytique récente », *L'Année sociologique*, 70, no 1, p. 45-67.

Boyer, A., 1997-8, " Comment être individualiste méthodologique ? Querelle des universaux et querelle des sciences sociales" *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen – La philosophie analytique*, n° 31-2, pp. 155-179.

Boyer, A., 1999, " Le tout et ses individus ou d'une querelle à l'autre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, pp. 435-465.

Bratman, M., 1999, *Faces of Intention. Selected Essays on Intentions and Agency*, Cambridge, C.U.P.

Bucchioni, G., 2016, « Méréologie » dans Maxime Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, <https://encyclo-philo.fr/mereologie-a>.

Bulle, N., 2020, « Trois versions de l'individualisme méthodologique à l'aune de l'épistémologie », *Année sociologique*, 70, pp. 97-128.

Chant, S.R, Hindriks, F., Preyer, G., 2014, "Introduction Collective Intentionality and Collective Rationality: Beyond the Big Four and the Big Five" in: *From Individual to Collective Intentionality. New Essays*, 2014, Ed. by Sara Rachel Chant, Frank Hindriks, and Gerhard Preyer

Chiao, V., 2014, "List and Pettit on group agency and group responsibility", *University of Toronto Law Journal*, Volume 64 Issue 5, fall 2014, pp. 753-770.

Chwe, M. S.-Y, 2001, *Rational Ritual: Culture, Coordination and Common Knowledge*, Princeton, Princeton University Press.

Coleman J., 1990, *Foundations of social theory*, Harvard, H.U.P.

Condorcet (de), J.A.N. 1995, [1785], *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, Gallica.

Correia, F. & Schnieder, B., 2012, *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139149136

Cubb, A., 2006, *Analyzing oppression*, Oxford, O.U.P.

Davy, G., 1922, *La foi jurée : étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel*, Paris, Félix Alcan.

Descombes, V., 1996, *Les institution du sens*, Paris, Minuit.

Descombes, V., 2000, "Philosophie des représentations collectives", in *History of the Human Sciences*, 13 (1), pp. 37-49

Di Iorio, Fr., 2020, "Individualisme méthodologique et réductionnisme", *Année sociologique*, 70, pp. 19-44.

Dipert, R., 1997, "The Mathematical Structure of the World: the World as a Graph", *The Journal of Philosophy*, vol. 94, n°7, pp. 329-358.

Durkheim, E., 1987 [1895], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F.

Durkheim, E., 1986 [1893], *De la division du travail social*, Paris, P.U.F.

Durkheim E. (1960) [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.

Effingham, N., 2010, "The Metaphysics of Groups", *Philosophical Studies*, 149(2): 251–267. doi:10.1007/s11098-009-9335-4

- Elster, J., 1989, *The cement of society*, Cambridge, C.U.P.
- Elster, J., 2013, "Excessive Ambitions (II) ", *Capitalism and Society*, 8, Issue 1, Art.1
- Engels, F., 1960 [1845], *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, Paris, Ed. sociales.
- Epstein, B., 2014, "How many kinds of glue hold the social world together? " In M. Galloti & J. Michael (Eds.), *Perspectives on social ontology and social cognition* (pp. 41–55). Dordrecht: Springer
- Epstein, B., 2015, *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199381104.001.0001
- Epstein, B., 2016, "Replies to Guala and Gallotti" in *Journal of Social Ontology*, 2 (1), pp. 159-172.
- Epstein, B. 2017, "What are social groups? Their metaphysics and how to classify them", *Synthese*, DOI 10.1007/s11229-017-1387-y
- Erskine, T. 2003, *Can Institutions Have Responsibilities?: Collective Moral Agency and International Relations*, London: Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/9781403938466
- French, P. A., 1979, "The Corporation as a Moral Person", *American Philosophical Quarterly*, 16(3): 207–215.
- French, P. A., 1984, *Collective and Corporate Responsibility*, New York: Columbia University Press.
- Gaffiot, F., 1934, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette.
- Gilbert M., 1989, *On Social Facts*. Princeton, Princeton University Press.
- Gilbert M., 1994, "Durkheim on Social Facts". In W. Pickering et H. Martins (ed.), *Debating Durkheim*, London, Routledge.
- Gilbert M., 1996, *Living together. Rationality, Sociality and Obligation*, London, Rowman & Littlefield.
- Gilbert, M., 2000a, *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Gilbert, M., 2000b, "A propos de la socialité: le sujet pluriel comme paradigme", in Livet & Ogien, pp. 107-126
- Gilbert M., 2004, *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, P.U.F.
- Gilbert, M., 2006, *A Theory of Political Obligation. Membership, Commitment and the Bond of Obligation*, Oxford, O.U.P.
- Gilbert, M., 2018, *Rights and Demands. A foundational Inquiry*, Oxford, O.U.P.
- Gorton, W.A, 2006, *Karl Popper and the Social sciences* (ed. by Mark Amadeus Notturmo), Albany, State Univ of NY Press
- Granovetter, M., 1973, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6 (May, 1973), pp. 1360-1380.
- Guala, F., 2016, *Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together*, Princeton: Princeton University Press.
- Guala, F., and F. Hindriks. 2015, "A Unified Social Ontology." *The Philosophical Quarterly* 65 (259): 1, pp. 77–201. doi:10.1093/pq/pqu072.
- Hacking, I., 1998 [1995], *L'âme réécrite. Etude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- Harré, R. 1997. "Crews, clubs, crowds, and classes: 'the social' as a discursive category", pp. 199–212 in Greenwood, D. (ed.), *The Mark of the Social: Discovery or Invention?*, Lanham, MD. Rowman and Littlefield.
- Hegel, G., 1975 [1821], *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, Vrin.
- Hess, K. M., 2010, "The Modern Corporation as Moral Agent", *Southwest Philosophy Review*, 26(1): 61–69. doi:10.5840/swphilreview20102618
- Hess, K.M., 2013, "'If you tickle us...': How corporations can be moral agents without being persons", *Journal of Value Inquiry*, 47: 319-335.
- Husserl, E., 1976 [1954], *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard.
- Jaspers, K., 1948 [1946], *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit
- Kornhauser, L.A. & Sager, L. G., 1986, "Unpacking the Court", *Yale Law Journal*, 82.

- Kant, E., 1968, [1781], *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F.
- Kuran, T., 1995, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification* (Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- Lampert, M., 2016, "Corporate Social Responsibility and the Supposed Moral Agency of Corporations", *Ephemera. Theory and Politics in Organisation* 16(1), pp.79-105
- List, Ch., 2014, "Three Kinds of Collective Attitudes", *Erkenntnis* (Supplement), 79(9): 1601–22. doi:10.1007/s10670-014-9631-z
- List Ch. & Goodwin, R.E., 2001, "Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem."
- List, Ch. & Pettit, Ph., 2002, "Aggregating Sets of Judgments: An impossibility result", *Economics and Philosophy*, 18: 89–110.
- List, Ch. & Pettit, Ph., 2011, *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199591565.001.0001
- Livet, P., & Nef, F., 2009, *Les êtres sociaux. Processus et virtualité*, Paris, Hermann.
- Livet, P & Ogien. R. (dir.), 2000, *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS.
- Mabille, B., 1999, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Marx, K., 1961 [1847], *Misère de la philosophie*, Paris, Ed. Sociales.
- Marx, K. 1975 [1844], *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Ed. Sociales.
- Marx, K. & Engels, F., 1999, [1848], *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Mauss, M., 1950a [1923-4], "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Mauss, M. (1950), *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 143-279.
- Mauss, M., 1950b [1938]: "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"", in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., pp. 331-362.
- Mises (von), R., 1985 [1966], *L'action humaine*, Paris, P.U.F.
- Mongin, Ph. & Dietrich, F., 2010, "Un bilan interprétatif de la théorie de l'agrégation logique", *Revue d'économie politique*, 2010/6, vol. 120, pp. 929-972.
- Monnoyer J.M., 2004, *La structure du monde : objets, propriétés, états de choses. Le renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Paris, Vrin, 2004.
- Monnoyer J.M., à paraître, "L'introuvable survenance de la connexion mentale".
- Mulligan, K., 2000, "Métaphysique et ontologie", in P. Engel, *Précis de philosophie analytique*, Paris, P.U.F., pp.5-33.
- Nef, F., 2006, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin.
- Nef, F., 2017, *L'anti-Hume. De la logique des relations à la métaphysique des connexions*, Paris, Vrin.
- Nef, F. & Berlioz, S., 2021, *La nature du social. De quoi le social est-il fait ?* Lormont, Le bord de l'eau éditions.
- O'Neill, J., 1973, *Modes of Individualism and Collectivism*, London, Heinemann.
- Ortigue E., 1981, "Foi" in Ortigue E., 1999, *La révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, pp. 213-238.
- Parsons, T. 1937, *The Structure of Social Action*, Dubuque, McGraw Hill
- Pettit, Philip, 1993, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195106458.001.0001
- Pettit, Ph., 2003, "Groups with Minds of Their Own", in Schmitt 2003, pp. 167–194.
- Pettit, Ph. 2004a, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, P.U.F.
- Pettit, Ph., 2004b [1997], *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.
- Pettit, Ph, 2007, "Responsibility Incorporated", *Ethics*, 117, pp. 171-201.
- Poisson, S.-D, 1837. *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile ; précédées des Règles générales du calcul des probabilités*, Paris, Gallica.
- Popper, K., 1956 [1944-5], *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon.
- Popper, K., 1991 [1968] "Sur la théorie de l'esprit objectif". In K. Popper (Ed.), *La connaissance objective* (pp. 245-293). Paris, Aubier.

- Popper, K., 1994, *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality* (ed. by Mark Amadeus Notturmo), London, Routledge.
- Quinton, A., 1975, "The Presidential Address : Social Objects". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1-27 + viii.
- Reinach, A. 2012 [1913], *Les fondements a priori du droit civil*, Paris, Vrin.
- Ritchie, K., 2013, "What are Groups?", *Philosophical Studies*, 166(2): 257–272. doi:10.1007/s11098-012-0030-5
- Ritchie, K., 2015, "The Metaphysics of Social Groups", *Philosophy Compass*, 10(5): 310–321.
- Rousseau, J.-J., 1964, *Contrat Social* (Éd. or. 1762), in Rousseau, J.-J., 1964, *Œuvres complètes*, t.3, Paris, Gallimard, Pléiade.
- Sartre, J.-P., 1960. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard
- Schmitt, F., (ed.), 2003, *Socializing Metaphysics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Schumpeter J. A., 1998 [1908], *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Schütz, A., 1967 [1932], *The phenomenology of the social world*, Evanston, Northwestern University Press.
- Schwitzgebel, E., 2015, "If materialism is true, the United States is probably conscious", *Philosophical Studies*, 172 (7), pp. 1697-1721.
- Searle, J. 1990, "Collective Intentions and Actions", in Philip R. Cohen, Jerry Morgan and Martha E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge, MA: Bradford Books, pp. 401–415.
- Searle, J. R., 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- Searle, J., 2006, "Reply to Gross. (Searle versus Durkheim and the waves of thought) ", *Anthropological Theory*, Vol 6 (1), pp. 57-69.
- Searle, J. R., 2010, *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W., 1968, *Science and Metaphysics*, London, Routledge & Kegan.
- Sheehy, P., 2006. *The reality of social groups*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Sen, A., 1993, [1982] "Des idiots rationnels", in Sen, A. 1993, *Ethique et économie*, Paris, P.U.F.
- Simmel, G., 1981, *Sociologie et épistémologie*, Paris, P.U.F, pp. 171-206.
- Simons, P., 1987, *Parts a study in ontology*, Oxford University Press
- Smiley, M., 2005, "Collective Responsibility" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/collective-responsibility/>.
- Strawson, P., 1973 [1959], *Les individus*, Paris, Seuil.
- Sugden R., 2016, « Ontology, methodological individualism, and the foundations of the social sciences », *Journal of Economic Literature*, vol. 54, n° 4, p. 1377-1389.
- Thako, T. and Lowe, E. J., 2016, "Ontological Dependence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/dependence-ontological/>.
- Thomasson, A. L., 2016, "The ontology of social groups". *Synthese*, doi: 10.1007/s11229-016-1185-Y
- Tiercelin, Cl., 2002, "La métaphysique et l'analyse conceptuelle", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 36, pp. 529-554.
- Tiercelin, Cl., 2011, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique*, Paris, Ithaque.
- Tollefsen, D., 2015, *Groups as Agents*, Cambridge, Polity.
- Tönnies, F., 1910 [1922], *Communauté et société*, Paris, P.U.F.
- Tuomela, R., 1991, "We Will Do It: An Analysis of Group-Intentions", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 2 (Jun., 1991), pp. 249-277
- Tuomela, R., 1995, *The Importance of Us: a Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford, Stanford University Press
- Tuomela, R., 2003, "The I-mode and the We-mode" in Schmitt, 2003, pp. 93-128
- Tuomela, R. & Miller, K. 1988, "We-Intentions", *Philosophical Studies*, 53(3): 367–389. doi:10.1007/BF00353512

- Uzquiano, G, 2004, "The Supreme Court and the Supreme Court Justices: A Metaphysical Puzzle", *Noûs*, 38(1): 135–153. doi:10.1111/j.1468-0068.2004.00465.x
- Varzi, A.C., 2010, *Ontologie*, Paris, Ithaque.
- Weber, M., 1992 [1922], *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Agora.
- Weber, M., 2003a [1904-5], *L’Ethique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Weber, M., 2003b [1922], *Economie et société*, Paris, Agora.
- Winch, P., 2009 [1958], *L’idée d’une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard.