

**Université Paris Ouest Nanterre
La Défense**

École Doctorale 139
« Connaissance, Langage, Modélisation »

Laboratoire Sophiapol (EA 3932)
« Sociologie, philosophie et anthropologie
politique »

200, avenue de la République
92001 Nanterre Cedex

Université de Strasbourg

École Doctorale 519
« École Doctorale des Sciences humaines et
sociales. Perspectives européennes »

Laboratoire DynamE (UMR 7367)
Dynamiques Européennes
MISHA – 5, allée du Général Rouvillois
CS 50008 – 67083 Strasbourg Cedex

Thèse

En vue de l'obtention du diplôme de

Doctorat de philosophie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Présentée et soutenue publiquement par

Éva Debray

Le 3 février 2016

**L'ordre social spontané.
Étude des phénomènes d'auto-organisation dans le champ social**

JURY :

M. Christian Lazzeri <i>Professeur de philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense</i>	Directeur
M. Patrick Watier <i>Professeur de sociologie, Université de Strasbourg</i>	Directeur
Mme Catherine Colliot-Thélène <i>Professeure de philosophie, Université de Rennes 1</i>	Examinatrice
Mme Estelle Ferrarese <i>Professeure de théorie sociale et politique, Université de Strasbourg</i>	Rapporteuse
M. Stéphane Haber <i>Professeur de philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense</i>	Président
M. Emmanuel Picavet <i>Professeur de philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne</i>	Rapporteur

**Université Paris Ouest Nanterre
La Défense**

École Doctorale 139
« Connaissance, Langage, Modélisation »

Laboratoire Sophiapol (EA 3932)
« Sociologie, philosophie et anthropologie
politique »

200, avenue de la République
92001 Nanterre Cedex

Université de Strasbourg

École Doctorale 519
« École Doctorale des Sciences humaines et
sociales. Perspectives européennes »

Laboratoire DynamE (UMR 7367)
Dynamiques Européennes
MISHA – 5, allée du Général Rouvillois
CS 50008 – 67083 Strasbourg Cedex

Thèse

En vue de l'obtention du diplôme de

Doctorat de philosophie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Présentée et soutenue publiquement par

Éva Debray

Le 3 février 2016

**L'ordre social spontané.
Étude des phénomènes d'auto-organisation dans le champ social**

Sous la direction de Christian Lazzeri et de Patrick Watier

Remerciements

Ce travail de thèse doit beaucoup, tant du point de vue de sa conception que de sa réalisation, à Christian Lazzeri, dont les travaux ont tout d'abord grandement inspiré et nourri mes recherches doctorales. Christian Lazzeri a en outre suivi avec patience et prévenance l'élaboration de ma réflexion, en m'aidant à garder le cap au sein de questionnements philosophiques épineux auxquels j'ai pu être confrontée et à affirmer des hypothèses centrales de cet écrit, par ses éclairantes suggestions. Travailler à son contact m'a permis de m'engager avec plus d'assurance sur le chemin de la dissection analytique et de la discussion critique fondée, même celle de mes adversaires théoriques. Nos échanges philosophiques ont enfin toujours été pour moi source de joie. Pour cette expérience intellectuelle épanouissante, je l'en remercie.

Patrick Watier a accepté de co-diriger ce travail à mi-parcours en accueillant mon projet avec bienveillance et enthousiasme. Je lui suis très reconnaissante pour les perspectives qu'il m'a ouvertes, ses conseils avisés, ses relectures attentives ainsi que ses encouragements chaleureux.

J'ai pu mener mon projet doctoral au sein d'institutions offrant chacune un contexte intellectuel riche, ouvert sur l'interdisciplinarité et auquel les doctorant-e-s sont encouragé-e-s à contribuer activement. Je remercie le laboratoire Sophiapol, le Centre Marc Bloch et l'Institut franco-allemand de Ludwigsburg, mais également les départements de philosophie de l'Université de Tours et de l'Université Paris Ouest, où j'ai pu assurer des enseignements qui ont enrichi mes recherches.

Lors de séjours de recherche réalisés à Berlin, j'ai eu l'occasion de soumettre certaines des hypothèses de cet écrit à des chercheurs qui m'ont aiguillée de manière heureuse dans mes recherches sur Luhmann. Ma reconnaissance s'adresse spécialement à Michael Hutter et à Hans-Peter Müller.

Grand merci également à Philippe Huneman, Stéphane Haber, Estelle Ferrarese, Louis Quéré, Lukas K. Sosoe et Tanja Bogusz qui ont toujours fait preuve de disponibilité lors de ma thèse pour répondre à mes questions et me conseiller lorsque je les sollicitais.

Pour les discussions philosophiques très stimulantes que nous avons eues, l'heureuse expérience de travail en commun que nous avons partagée, leurs relectures de fond de cet écrit et, enfin, pour leur amitié, je remercie Marie Garrau, Cécile Lavergne et Arnault Skornicki (ils savent ce que je leur dois), Isabelle Aubert, Pierre Crétois et Alexis Cukier.

Merci également à Delphine Mondout, avec qui j'ai eu le plaisir de travailler au sein du laboratoire Sophiapol lors de ma thèse, pour son travail méticuleux et également pour son amitié.

Pour leurs relectures syntaxiques et orthographiques décisives, un grand merci à mes amis Mireille Richet et Djamel Souafa. Je n'oublie pas Benoît, qui a su me prêter main forte en pleine crise informatique.

Pour le soutien indéfectible qu'ils ont su me prodiguer, je remercie enfin de tout cœur ma famille et mes proches.

Sommaire

PREMIERE PARTIE :

L'IMPOSSIBLE PRODUCTION INTENTIONNELLE DE L'ORDRE SOCIAL 24

Chapitre introductif à la première partie : Fonder l'ordre social en raison ?	25
Chapitre 2 : L'argument de la complexité sociale	42
Chapitre 3 : De l'incapacité à « entendre raison » : les passions perturbatrices	108

DEUXIEME PARTIE :

AUTO-ORGANISATION ET CONTROLE SOCIAL 157

Chapitre 1 : Penser la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes : diminution du contrôle social et apparition de l'individu	164
Chapitre 2 : Les mécanismes de production d'ordre au sein de l'économie de marché	242
Chapitre 3 : Les mécanismes de production des normes juridiques	327

TROISIEME PARTIE :

LES MECANISMES AFFECTIFS DE PRODUCTION DES NORMES CONTRAIGNANTES 360

Chapitre 1 : Le contrôle social collectif : fondement essentiel de l'ordre social	363
Chapitre 2 : Mécanismes affectifs et désir d'estime	394

Introduction

L'investigation menée dans le présent travail n'a pour autre ambition que d'envisager les termes précis dans lesquels le problème de la possibilité de l'ordre social doit être posé.

La question « comment l'ordre social est-il possible ? » s'origine dans un geste théorique critique qu'opère Hobbes, notamment dans le *De Cive*¹, à l'encontre de la thèse aristotélicienne selon laquelle l'être humain serait un « animal politique »², au sens où il y aurait en lui une tendance naturelle à vivre avec d'autres êtres humains, en particulier au sein de la communauté politique, la cité. Ce geste critique consiste tout d'abord à procéder à un changement de perspective sur la socialité humaine : il s'agit de cesser d'envisager le vivre ensemble humain à partir d'une finalité inscrite dans la nature de l'être humain, et que ce dernier ne pourrait pleinement réaliser qu'au sein de la cité. Cette tendance naturelle à la socialité s'explique en effet pour Aristote en dernière instance par l'existence de cette finalité. Il ne s'agit plus, ce faisant, de se demander ce que l'être humain peut accomplir, réaliser, en vivant dans la cité. Hobbes pose la question de savoir comment l'être humain parvient à vivre avec d'autres êtres humains, c'est-à-dire comment il leur est possible de ne pas être constamment en état de guerre les uns avec les autres.

Mais cette question constitue en outre pour Hobbes un véritable *problème*, dans la mesure où ce changement de perspective s'accompagne d'un rejet de l'approche aristotélicienne de la socialité. Plus précisément, il critique l'idée que l'on pourrait se réclamer de son approche pour répondre à la question de la possibilité de l'ordre social : il n'y a pas, en l'être humain, de tendance naturelle à vivre avec d'autres êtres humains ou, plus précisément, cette tendance, même si elle existait, ne permettrait pas de comprendre comment il parvient à vivre dans une situation de paix avec ses semblables. Pour ce faire, le philosophe souligne la manière dont les êtres humains peuvent eux-mêmes faire obstacle à la réalisation de cette situation de paix. Il ne s'agit pas de dire qu'Aristote n'aurait pas été sensible au fait que les êtres humains peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Mais la démarche hobbesienne consiste à montrer que les obstacles que peuvent opposer eux-mêmes les êtres humains à la réalisation de l'ordre social empêchent, lorsqu'on les met en évidence, de se

¹ Th. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique* [1642], traduction de Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, en 1649, relue par Thomas Hobbes, Les classiques des sciences sociales, 2002, I, 2, note.

² Voir sur ce point Aristote, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 1993, I, 2.

référer à une tendance naturelle en l'être humain pour rendre compte de la possibilité de cet ordre. De la sorte, il montre qu'il est *nécessaire* de poser et de traiter la question de la possibilité de l'ordre social pour elle-même : la question du pourquoi (quelle finalité sert le vivre ensemble ?) ne peut ainsi plus se substituer à celle du comment.

L'analyse des obstacles à la réalisation de l'ordre social que Hobbes réalise le conduit à défendre de manière concomitante deux thèses : la réalisation de ce vivre ensemble ne peut reposer que sur un artifice, le contrat social, et les êtres humains ne seraient pas en mesure de vivre ensemble si une contrainte ne s'exerçait pas sur eux³.

Les théories de l'ordre spontané qui feront l'objet de la présente étude et que livrent les pensées de Blaise Pascal, Baruch Spinoza, Adam Smith, Émile Durkheim, Friedrich August von Hayek et Niklas Luhmann (et dans une certaine mesure George Herbert Mead) s'inscrivent toutes dans la perspective ouverte ainsi par Hobbes, considérant également que la question de la possibilité de l'ordre social constitue un problème de plein droit⁴. Elles repensent cependant toutes de manière critique les termes dans lesquels Hobbes formule ce problème et, en premier lieu, sous l'aspect suivant : l'ordre social, ou du moins toute situation d'ordre social, ne peut pas reposer sur un artifice tel que l'envisage Hobbes, dans la mesure où il n'est pas (toujours) possible de produire cet ordre de manière intentionnelle⁵. Si l'on souhaite montrer comment l'ordre peut y avoir, il faut donc montrer comment il peut apparaître spontanément. On dira d'un ordre qu'il est produit de manière non intentionnelle dès lors qu'il se réalise sans que les êtres humains ne mettent consciemment en œuvre à cette fin ce qui rend cette production possible.

Ces théories soulignent dans cette perspective l'*incapacité* des êtres humains à produire un ordre social de manière intentionnelle. C'est l'agir humain lui-même qui se révèle souffrir de fortes limitations. La question se pose alors de savoir ce que l'être humain serait en mesure de faire s'il souhaitait, soit produire un ordre, soit, dans une situation où les conditions

³ Th. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit., V, 5.

⁴ Voir notamment N. Luhmann, « Wie ist soziale Ordnung möglich? », in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 2* [1981], Frankfurt am Main, 1993, pp. 195-286, en particulier p. 195 : Luhmann considère que le problème de l'ordre social est le problème fondamental de la sociologie qui la constitue comme discipline scientifique à part entière. La sociologie est une « théorie sociale », dans la mesure où elle traite le problème de « la possibilité précaire de l'ordre social ». Luhmann insiste particulièrement sur le caractère contingent de l'ordre social : c'est la conscience des obstacles à sa réalisation qui conduit à poser la question de sa possibilité et conduit par conséquent à envisager que cet ordre aurait pu ne pas advenir, qu'il est contingent.

⁵ Voir notamment sur ce point l'une des formulations les plus claires d'un tel positionnement que livre Hayek : le refus de s'en tenir à la « dichotomie du "naturel" et de l'"artificiel" » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté* [1982], traduction de Raoul Audouin, revue par Philippe Némou, PUF, Paris, 2007, I, 1, « La fausse dichotomie du "naturel" et de l'"artificiel" », pp. 90-95 ; « Des sortes de rationalisme », in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie* [1967], traduction de Christophe Pinton, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 159-172, ici, pp. 159-162).

d'un vivre ensemble pacifique ne seraient pas totalement inexistantes, mettre fin à des conflits qui cependant menaceraient de fragiliser durablement le tissu social. Le problème de l'ordre social se révèle à cet égard, dans la perspective engagée par les penseurs de l'ordre spontané, éminemment pratique. Une série de questions émerge dès lors que celui-ci se pose. Reconnaître le caractère nécessairement spontané de l'ordre social conduit-il à considérer qu'il ne serait pas nécessaire de faire quoi que ce soit pour le rendre possible, ou, à l'inverse, qu'il serait nécessaire, précisément, de ne rien faire pour cela ? En d'autres termes : peut-on encore *envisager* faire quelque chose pour réaliser cet ordre ? Dans le cas où l'on répondrait positivement à cette question, d'autres surgissent nécessairement : que devons-nous alors faire ou ne pas faire, que pouvons-nous faire pour rendre cet ordre possible, et comment pouvons-nous procéder ? On cerne les enjeux que présentent ces questions. D'une part, les conditions de l'action politique mais également sa nature et même son sens sont interrogés ici. D'autre part, cette étude questionne l'utilité et le rôle que peuvent détenir les travaux en sciences humaines et sociales sur les formes et logiques des conflits : s'il ne nous est pas possible d'agir en quelque manière sur les conflits lorsqu'ils éclatent, que peuvent en effet nous apporter ces derniers ?

Le présent travail entend examiner en quoi consistent ces limitations de l'agir humain qui peuvent empêcher de produire l'ordre social de manière intentionnelle et comment ce dernier peut dès lors se produire de manière spontanée. Le premier volet de cette étude permettra ainsi de comprendre ce que nous ne pouvons pas faire pour réaliser un ordre social. Le second examinera les mécanismes – que nous nommerons mécanismes d'« auto-organisation » – via lesquels cet ordre peut apparaître de manière non intentionnelle ; il permettra de cerner si l'on doit faire quelque chose afin réaliser cet ordre, et comment l'on peut alors procéder, s'il s'avérait que nous disposions encore d'une marge de manœuvre en ce domaine.

De la pluralité des modèles de l'ordre spontané : penser les termes d'un débat

Nous réaliserons cet examen à l'aide des théories de l'ordre spontané (que nous nommerons indifféremment théories de l'auto-organisation) que nous avons mentionnées. Plus encore, il s'agit pour nous de déterminer les termes d'un débat entre ces dernières.

Le choix de notre corpus a de ce point de vue répondu à deux exigences. Premièrement, les théories convoquées dans cette étude devaient traiter le problème de l'*ordre* social, l'« ordre » étant compris ici au sens de cohabitation pacifique ou du moins de

cohabitation relativement pacifique⁶. Aussi, les théories qui entendent rendre compte de manière générale de phénomènes collectifs⁷ ou d'effets sociaux, même positifs, produits de manière non intentionnelle par les êtres humains, sans cependant traiter spécifiquement de l'ordre social entendu en ce sens, ne pouvaient, *en tant que telles*, entrer en ligne de compte⁸. Les travaux qui entendent rendre compte des phénomènes d'« auto-régulation » en référence, notamment, aux processus marchands, ne sauraient là encore être exploités en tant que tels. Il en va de même des recherches, en particulier récentes ou contemporaines, qui emploient le terme d'« ordre »⁹ pour rendre compte de phénomènes produits de manière non intentionnelle, mais qui ne l'emploient pas dans le sens que nous avons ici sélectionné. La polysémie qui caractérise le terme d'ordre, dont les multiples sens ne peuvent aisément s'articuler les uns les autres¹⁰, participent d'ailleurs d'une difficulté à identifier les théories qui peuvent entrer dans le cadre problématique qui est le nôtre. Hayek et Luhmann articulent eux-mêmes au sein de leurs théories différentes acceptions du terme d'ordre, et pour cette raison, il peut parfois être difficile de voir que l'un et l'autre traitent bien du problème de l'ordre social tel que nous

⁶ Il ne s'agit pas pour nous d'examiner comment *tous* les conflits pourraient être totalement éteints au sein d'une société, ni même s'ils devraient l'être ou non. Le problème de l'ordre social peut de ce point de vue être pensé comme le problème des conditions de réalisation d'une situation sociale suffisamment viable pour les êtres humains qui coexistent au sein d'une même société.

⁷ C'est par exemple selon nous l'approche de J.-P. Dupuy, notamment dans son *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris, 1992. S'il considère traiter en partie de « mécanismes par lesquels un ordre collectif peut se réaliser indépendamment de la volonté des individus » (*ibid.*, p. 15), ce n'est pas tant le problème de l'ordre social tel que nous l'entendons qui l'intéresse prioritairement. Ce sont d'ailleurs ce qu'il nomme « les phénomènes d'auto-extériorisation du social » (*ibid.*) qui font plus centralement l'objet de son attention, même s'il en vient par exemple à examiner de manière critique la théorie de l'ordre spontané de Hayek dans ce même ouvrage.

⁸ Par exemple, le schème général des « conséquences non prévues des actions des individus » ne pouvait en tant que tel, entendu dans une acception si large, être examiné sous tous ses aspects dans le présent travail. Voir notamment sur ce point A. Gosselin, *La logique des effets pervers*, PUF, Paris, 1998 (ici p.1). Voir également Th. Schelling, *La Tyrannie des petites décisions* [1978], PUF, Paris, 1980. De même, par exemple, la théorie hayékienne des mécanismes non intentionnels de production de l'équilibre au sein du marché ne nous intéresse pas *à ce titre* dans notre étude, mais seulement dans la mesure où elle est articulée au traitement du problème de l'ordre social que nous avons soulevé. Nombre de commentateurs saluent Hayek pour avoir montré par quels mécanismes pouvait se réaliser l'équilibre (ou plus précisément comment il pouvait être approché), soulignant que la théorie de l'équilibre général n'aurait fait, quant à elle, qu'en prouver la réalisabilité et l'existence. Ils insistent alors souvent sur le fait que sa théorie de l'ordre spontané consisterait d'abord dans une telle étude mais n'articulent pas précisément cet aspect au projet général d'Hayek qui consiste bien à rendre compte de la possibilité de l'ordre social tel que nous l'entendons. Voir notamment M. Bourdeau, « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Archives de Philosophie*, tome 77, cahier n° 4, 2014, pp. 663-687 (URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-4-page-663.htm) ou encore Ph. Nemo, « La théorie hayékienne de l'ordre auto-organisé du marché (la "main invisible") », *Cahiers d'économie Politique*, n° 43, 2002, pp. 47-67.

⁹ Les travaux de J.-P. Dupuy ont inspiré en bonne part ces travaux. Néanmoins, c'est d'abord le thème de « l'auto-transcendance » qui semble constituer le thème directeur de ces recherches. Nous n'avons donc pas pu exploiter directement, c'est-à-dire à titre de ressources principales ses travaux dans cette étude. Voir notamment P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (dir.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, Introduction à la neuvième séance, pp. 375-376, ou encore l'ouvrage *Ordres et désordres*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 282. Voir également : Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris, 1977.

¹⁰ Voir par exemple sur ce point I. Stengers et F. Bailly, « Ordre », in I. Stengers (dir.), *D'une science à l'autre, des concepts nomades*, Éditions du Seuil, Paris, 1987, pp. 219-243.

l'entendons ici. Une élucidation de ces termes sera de ce point de vue nécessaire dans le cadre de notre étude. S'il était nécessaire de le préciser ici, nous n'avons pas établi notre corpus en nous fondant sur la présence, même significative, d'occurrences du terme d'« ordre » au sein des travaux que nous mobilisons. En effet, le terme, de manière générale, est polysémique, et surtout, c'est l'identification de la *notion* d'ordre entendue au sens de cohabitation pacifique qui a présidé au choix des travaux retenus ici.

En second lieu, les théories que nous faisons intervenir ici devaient envisager l'ordre spontané à titre de *problème* et leur lecture devait permettre de saisir la manière dont elles traitent ce problème. Ainsi, ces théories devaient défendre l'idée que l'ordre social (ou certaines formes de cohabitation pacifique) ne peut se réaliser que de manière spontanée. Du moins, elles devaient envisager cette hypothèse et la considérer comme fondée. Mais surtout, elles devaient laisser voir quelles étaient les *prémisses* sur lesquelles elles faisaient reposer leurs analyses des mécanismes d'auto-organisation. Ces prémisses consistent, d'une part, dans les arguments qu'elles invoquent pour défendre l'idée que l'ordre social ne peut être produit que de manière spontanée, et ainsi que l'ordre spontané doit être étudié d'abord à titre de problème. Leur mise en exergue permet en effet de saisir pourquoi une analyse de ces mécanismes s'impose. De ces premières prémisses dépend alors la manière dont on traite le problème de l'ordre spontané à titre de problème, c'est-à-dire la manière dont on montre pourquoi il est nécessaire de rendre compte de phénomènes d'auto-organisation. Mais, d'autre part, ces prémisses ressortissent à des hypothèses qui, chez chacun de ces auteurs, sous-tendent leurs analyses des mécanismes d'auto-organisation proprement dits. L'élucidation de ces prémisses est primordiale, car ces derniers ne se donnent pas nécessairement à voir comme tels, c'est-à-dire, ne correspondent pas nécessairement à des processus que nous pourrions observer, et ce, à deux titres : 1. Dire qu'un ordre social ne peut se produire que spontanément ne revient pas à affirmer qu'il se réalise nécessairement, c'est-à-dire, que cette production non intentionnelle ait ou ait eu lieu 2. Même dans le cas où cette production aurait ou aurait eu effectivement lieu (on peut certes le supposer), étudier ces mécanismes ne revient pas à décrire un processus que nous pourrions observer, dans la mesure où une telle étude consiste avant tout en une reconstruction théorique. Cela ne signifie pas que la théorie en question ne rendrait pas compte de mécanismes réels (passés, présents ou à venir), mais qu'elle met en lumière les mécanismes sans lesquels un ordre ne serait pas *possible*. Enfin, même dans le cas où les mécanismes en question pourraient se donner à voir directement dans des processus observables, une observation dépend toujours de cadres interprétatifs et

sélectifs à la lumière desquels elle s'opère¹¹. De ces secondes prémisses dépend la manière dont on analyse ces mécanismes d'auto-organisation. Elles déterminent en effet nécessairement la manière dont on traite le problème de l'ordre spontané, c'est-à-dire la manière dont on montre comment un ordre social qui ne peut être produit que de manière non intentionnelle est possible. Les raisons que nous avons invoquées ici et qui ont déterminé le choix de notre corpus ne nous poussent pas à considérer que les théories qui ne satisferaient pas à ces exigences ne mériteraient pas qu'on s'y attarde. Mais le travail d'élucidation des prémisses mentionnées que nous réalisons dans ce travail permettra ensuite de déceler au sein de ces dernières les prémisses qu'elles n'explicitent pas ou qu'elles n'envisagent pas comme telles et sur lesquelles, pourtant, elles reposent nécessairement. Notre contribution ne constitue ainsi qu'une première étape d'un travail qui devra *in fine* faire intervenir plus de candidats théoriques, mais cette étape est néanmoins primordiale.

Elle l'est, car la mise au jour de ces prémisses rend possible un débat entre ces différentes théories, à l'occasion duquel les forces et faiblesses de ces dernières peuvent ainsi être mesurées : leurs impensés ou les raccourcis conceptuels et argumentatifs auxquels elles recourent parfois pourront en effet être plus aisément décelés.

Ce débat que nous entendons reconstruire pourrait au premier abord surprendre en raisons des protagonistes qu'il fait intervenir. Proposer un dialogue et même une confrontation de travaux de philosophes classiques avec ceux d'auteurs de sciences sociales, qui plus est, pour certains, contemporains, peut à certains égards sembler périlleux. Il ne s'agit nullement pour nous de gommer les différences réelles qui existent entre ces approches, et l'orchestration d'un débat entre ces dernières conduit d'ailleurs à mettre en lumière nombre de ces différences et divergences significatives. Mais nous défendons l'idée que ce débat est cependant réalisable. Ces auteurs traitent en effet un problème commun, celui de l'ordre spontané, et, à ce premier titre, il est d'abord possible de *comparer* les différents traitements qu'ils en font. Nous verrons en outre qu'une *confrontation* de leurs approches est possible : il y a lieu de mesurer les forces et faiblesses respectives de ces théories les unes vis-à-vis des autres. Enfin, les deux auteurs les plus récents de ce corpus, Hayek et Luhmann, font référence, dans leurs analyses des mécanismes de production d'ordre, à plusieurs auteurs

¹¹ C'est l'une des raisons pour lesquelles nous n'avons pas sollicité les travaux de René Girard dans la présente étude, bien qu'il traite de l'ordre spontané à type de problème (voir par exemple R. Girard, *Shakespeare ou les feux de l'envie*, traduction de Bernard Vincent, Grasset, Paris, 1990, p. 121), et fournisse une véritable théorie de l'ordre spontané (voir notamment *La violence et le sacré* [1972], Hachettes littératures, Paris, 1998 ou encore *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Grasset, Paris, 1978). Il ne fournit pas, selon nous, des éléments suffisamment consistants pour montrer à quel titre une perspective sur les mécanismes d'auto-organisation, par exemple, s'impose.

classiques. L'un et l'autre se réclament ainsi de la pensée d'Adam Smith. Le sociologue allemand souligne de plus une continuité forte entre son analyse de l'ordre social et de ce qui le rend possible, et celle que propose Durkheim. Les frontières disciplinaires qui caractérisent l'état actuel des sciences humaines et sociales, ainsi que la distance temporelle que nous évoquons ne constituent donc pas, même aux yeux de ces deux auteurs, des arguments dirimants à l'encontre de notre démarche. La présente enquête peut d'ailleurs pour cette raison être tenue pour une enquête de *théorie sociale*, cette dénomination permettant précisément d'éviter d'entrer dans des querelles disciplinaires stériles. Indiquons pour finir sur ce point qu'inévitablement, nous reconstruirons à certains égards un débat qui ne peut pas avoir eu lieu. Nous rendrons compte de la manière dont ces auteurs se sont lus lorsqu'ils l'ont fait (si tant est que cette analyse puisse alimenter notre étude), mais nous ne nous y restreindrons pas. Ces lectures doivent en effet elles-mêmes faire l'objet d'une analyse critique, et il est possible de faire dialoguer des auteurs qui ne l'ont pas fait eux-mêmes ou du moins pas sur ce problème de l'ordre spontané, à la condition de ne pas occulter les caractéristiques et perspectives propres à leurs pensées¹².

L'organisation d'un débat entre ces théories s'impose donc dans la mesure où il constitue un outil permettant d'évaluer la justesse des analyses des mécanismes que ces dernières donnent à penser. Il est en outre nécessaire d'y consacrer un travail à part entière car ce débat peine à s'imposer. Un tel débat a notamment déjà été initié par Durkheim, qui oppose sa pensée de l'ordre spontané à celle de Herbert Spencer¹³, mais il semble avoir rapidement disparu par la suite. La pensée hayékienne peut être tenue en bonne part pour responsable de l'appauvrissement et même de l'extinction relative de ce débat. Cette pensée s'attribue en effet, à l'encontre d'autres théories sociales, le monopole du traitement du problème de l'ordre social *spontané*. Certes, Hayek inscrit son approche dans la continuité de travaux d'autres penseurs qui, selon lui, se seraient penchés sur ce problème. Sa référence marquée à

¹² Pour certains de ces auteurs, ce travail a d'ailleurs déjà été engagé, parfois même sur des objets très proches des nôtres. Voir notamment les travaux de Christian Lazzeri : Ch. Lazzeri, « Durkheim et Spinoza », in André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2007, pp. 269-280 ; « Pascal, Spinoza et la question du politique », in Moreau, P.-F. (dir.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS éditions, Lyon, 1996, pp. 173-204 ; et « Désir mimétique et reconnaissance », in Charles Ramond (dir.), *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris, 2010 (qui fait discuter entre autres les pensées de Smith et de Spinoza avec celle de R. Girard). Voir aussi Ch. Jaquet, « Force et droit chez Pascal et Spinoza », in Laurent Bove, Gérard Bras, et Éric Méchoulan (dir.), *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 295-308 ; Christian Nadeau, « Qu'est-ce qu'une action collective pour Pascal et Spinoza », in Laurent Bove, Gérard Bras, et Éric Méchoulan (dir.), *Pascal et Spinoza, op. cit.*, pp. 273-284

¹³ Notamment dans *De la division du travail social* ([1901], PUF, Paris, 2007) et *Les règles de la méthode sociologique* ([1895], Flammarion, Paris, 1988). Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail au cours de notre enquête.

la métaphore de la « main invisible »¹⁴ de Smith, ou encore sa revendication de l'héritage légué par les travaux de Bernard de Mandeville¹⁵, montrent que l'auteur veut situer son approche au sein d'un courant de pensée plus large. Mais, précisément, il souligne constamment l'unité de ce courant, et considère que les analyses de ces auteurs auraient seulement préparé les siennes propres. À aucun moment il ne fait mention de penseurs de l'ordre spontané qui pourraient lui faire concurrence. Ses lectures de Durkheim, qu'il ne présente jamais explicitement comme un penseur de l'ordre spontané, de Smith, ou encore l'absence de référence à Luhmann¹⁶ qu'il connaissait pourtant sont à cet égard très significatives, comme nous le montrerons dans ce travail. Cet évitement du débat s'explique selon nous en grande partie du fait que la théorie hayékienne de l'ordre spontané est intimement articulée à son projet de défense du libéralisme, qui comprend un programme politique impliquant tout un ensemble de mesures précises à appliquer ou à éviter. Sa théorie participe en effet ouvertement d'une volonté de réagir activement à ce qu'il perçoit à son époque comme une évolution néfaste du libéralisme. Ce dernier serait en passe d'abandonner ce qu'Hayek considère constituer les trois piliers du libéralisme classique¹⁷, à savoir : la défense de la liberté individuelle et, avec elle, la liberté des marchés, ainsi que la reconnaissance du rôle fondamental mais strictement limité¹⁸ qu'il accorde à l'État. Or, sa

¹⁴ Voir sur ce point notamment F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté* [1982], traduction de Raoul Audouin, revue par Philippe Némou, PUF, Paris, 2007, I, 2, « Les deux sources d'ordre », pp. 125-126.

¹⁵ F. A. Hayek, « Le docteur Bernard de Mandeville » [1967], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Les Belles Lettres, Paris, 2008, pp. 361-386, ici p. 367. Voir sur ce point É. Le Jallé, « Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson », *Astérior*, n° 1, 2003, mis en ligne le 05 avril 2005, consulté le 01 janvier 2016 (URL : <http://asterion.revues.org/17>).

¹⁶ Tous deux ont notamment contribué aux actes d'un Symposium, « Evolution und Menschenbild », auquel ils s'étaient vraisemblablement l'un et l'autre rendus. Voir notamment R. J. Riedl et F. Kreuzer (dir.), *Evolution und Menschenbild*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1983.

¹⁷ Nous reprenons ici une expression employée par Catherine Audard dans son étude de la pensée hayékienne dans *Qu'est-ce que le libéralisme*, Gallimard, Paris, 2009, p. 347. Voir également sur l'appellation de « position libérale classique » et les types de dérive auxquels succombe selon lui le libéralisme de son époque : F. A. Hayek, « Libéralisme » [1973], in *Nouveaux essais de philosophie...*, *op. cit.*, §6, en particulier p. 203.

¹⁸ Précisons ici que l'on ne saurait qualifier Hayek de « néo-libéral ». Comme le remarque Serge Audier (voir notamment « Le néo-libéralisme : unité, diversité, divergences », *La Vie des idées*, 4 juillet 2012, URL : <http://www.laviedesidees.fr/Le-neo-liberalisme-unite-diversite.html>), le « néo-libéralisme » est né dans les années 1930 du besoin de définir une troisième voie entre ce qu'il nomme le vieux « laisser-faire » et le dirigisme. Hayek souligne bien l'importance du rôle de l'État qui notamment édicte les règles qui délimitent le domaine protégé de chacun, mais les tenants de ce néo-libéralisme tendent à promouvoir des types d'interventionnismes, notamment économiques, qu'Hayek ne soutient pas. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il ne se présente pas lui-même comme un « néo-libéral ». Si l'on se tourne maintenant vers le courant du même nom né dans les années 70, représenté notamment par Milton Friedman, on remarquera qu'Hayek ne se réclame pas non plus de ce dernier. Dans l'article « Libéralisme » publié en 1973 (in *Nouveaux essais de philosophie...*, *op. cit.*, §15, p. 221), Hayek se réfère à des « néolibéraux », mais il ne fait aucun doute qu'il ne se rattache à pas à cet ensemble de penseurs. La Société du Mont Pèlerin, fondée entre autres par Hayek dans les années 40, prend définitivement ses distances dans les années 1970 avec toute position prônant un interventionnisme modéré. Mais parmi ses membres critiques à l'encontre de cet interventionnisme se crée une ligne de partage entre tenants d'une « économie néo-classique incarnée par Milton Friedman et tenants du libéralisme subjectiviste de

théorie de l'ordre spontané défend, premièrement, que seules les sociétés préservant la liberté individuelle de ses membres sont confrontées au problème de l'ordre spontané. La complexité sociale, qui empêche la production intentionnelle d'un ordre au sein des sociétés, caractérise les sociétés où au moins un minimum de liberté individuelle est préservé. Cette liberté, selon Hayek, doit ainsi être préservée, et peut l'être en l'occurrence par l'État, qui empêche ses membres d'attenter à leur liberté (en faisant respecter les règles de conduite touchant à la propriété), et qui, surtout, n'impose pas, aux actions de ses membres, de restrictions contraignantes qui retireraient à ces derniers toute liberté dans le choix des fins qu'ils poursuivent et des moyens qu'ils emploient pour les atteindre. Deuxièmement, l'ordre au sein de ces sociétés doit reposer, pour se réaliser, sur des processus d'ajustements libres auxquels les agents se prêtent au sein du marché, et qui constituent une source à part entière de cet ordre, et même, selon Hayek, sa source ultime. À ce titre, ces analyses conduisent Hayek à critiquer toute forme d'interventionnisme étatique au sein du marché lui-même. Les analyses qu'il développe au sein de sa théorie de l'ordre spontané conditionnent ainsi très précisément son projet politique. Elles permettent en effet de montrer que ce projet est fondé et aussi que les mesures que ce dernier entend faire appliquer peuvent l'être en tant que telles : ces mesures doivent être entreprises, et elles peuvent être mises en œuvre intentionnellement. On comprend dès lors pourquoi Hayek est peu désireux d'entrer dans un débat au sein duquel ses positions seraient examinées de manière critique. Articuler un projet de théorie sociale à un projet politique n'est en soi pas critiquable. En revanche, une théorie sociale qui écarte la possibilité de la discuter de manière critique pour préserver ce qu'elle défend politiquement l'est. Et nous verrons que la confrontation avec les autres théories de l'ordre spontané que nous convoquons ici conduit bien à revenir sur un certain nombre des positions théoriques d'Hayek, et, corrélativement, sur le bien fondé de son projet politique même.

La théorie hayékienne a été en mesure de faire passer au second plan le débat sur les mécanismes de l'ordre spontané dans la mesure où il s'agit de la première théorie à avoir *thématisé* très explicitement comme tel, et qui plus est très clairement, le problème de l'ordre spontané. Au demeurant, c'est pour cette raison que notre enquête reprend à son compte des expressions hayékiennes. L'expression d'« ordre spontané » est une expression d'Hayek (et ce dernier l'emploie d'ailleurs lui-même pour désigner le problème de l'ordre spontané que nous avons mis en exergue). C'est également lui qui utilise pour la première fois le terme

l'École autrichienne, héritiers de Hayek et Ludwig von Mises » (François Denord, « Le prophète, le pèlerin et le missionnaire [La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs], *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, décembre 2002. La circulation internationale des idées. pp. 9-20 »). Hayek emploie sans aucun doute le terme de « néolibéral » pour se référer aux tenants de cette économie néoclassique.

d'« auto-organisation » pour décrire les mécanismes sur lesquels se penchera notre étude¹⁹. L'enjeu de notre travail est de rouvrir ce débat et de montrer que la conception hayékienne de l'ordre spontané est loin d'être la seule possible ni même la plus convaincante.

Les différentes théories de l'ordre spontané que nous convoquerons dans cette étude diffèrent quant aux hypothèses sur lesquelles reposent les mécanismes d'auto-organisation qu'elles étudient ou qu'elles invitent à analyser. Deux grands ensembles théoriques se distinguent au sein de ce corpus, et les différentes théories de l'ordre spontané appartiennent à l'un ou l'autre de ces ensembles selon qu'elles considèrent ou non l'exercice d'un contrôle social sur les êtres humains comme une condition de possibilité essentielle de l'ordre social. L'ordre social doit-il, pour advenir, reposer essentiellement sur un contrôle social s'exerçant sur les êtres humains, c'est-à-dire sur une pression déterminante qu'exercerait sur les êtres humains l'environnement social de ces derniers ? Ce débat a été posé explicitement dans ces termes par Durkheim dans la discussion de Spencer évoquée plus haut. Luhmann, qui revient de manière critique sur la position durkheimienne, alimente à sa manière ce débat, qu'il envisage d'ailleurs également comme un débat mettant aux prises différentes théories de l'ordre spontané. Comme nous le montrerons, la discussion porte en son fond sur la formulation hobbesienne du problème de l'ordre social : ces auteurs considèrent tous que l'ordre social ne peut être produit intentionnellement, mais ils divergent sur la question de savoir si la possibilité de ce vivre ensemble repose essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social. À l'ensemble théorique qui ne tient pas le contrôle social pour une condition essentielle de l'ordre social appartiennent les pensées d'Hayek et de Luhmann, au second ensemble les théories de Pascal, Spinoza, Smith et Durkheim. Les analyses qui découlent de ces hypothèses diffèrent elles-mêmes, dans la mesure où le premier ensemble tend à rendre compte de mécanismes de production d'ordre non contraignants et les présentent comme une source d'ordre à part entière, le second ensemble soulignant quant à lui la nécessité de penser ces mécanismes d'auto-organisation comme des mécanismes essentiellement contraignants. Cette ligne de démarcation se manifeste dans le fait que les premiers privilégient des mécanismes de nature essentiellement cognitive, et les seconds des mécanismes de nature affective. Pour alimenter ce débat, nous expliciterons les arguments que les théories de ces auteurs livrent elles-mêmes, qui plus est souvent de manière très explicite. Indiquons, pour terminer sur ce point, que cette investigation nous conduira au cœur même des théories

¹⁹ Voir en particulier *La présomption fatale*, où le terme est employé à de nombreuses reprises, plus encore que dans *Droit, législation et liberté (La présomption fatale* [1988], traduction de Raoul Audouin révisée par Guy Millière, PUF, Paris, 1993, en particulier pp. 15 et 203).

sociales de ces auteurs, mais qu'elle ne prétend pas, ni ne peut avoir pour objectif de rendre compte de toute la richesse des philosophies politiques de Spinoza et Pascal²⁰, de la pensée morale, politique et économique de Smith²¹, de la sociologie de Durkheim²², de la « théorie sociale » de Hayek²³ ni de la théorie des systèmes sociaux de Luhmann²⁴.

Les travaux pluri- et transdisciplinaires sur l'auto-organisation : l'étude du social avant tout

Avant de présenter les moments qui structureront notre investigation, il nous faut indiquer pourquoi, en dépit de l'importance qu'ont dans ce travail les notions d'ordre spontané et d'auto-organisation, nous ne consacrerons pas d'analyses à part entière à la manière dont Hayek et Luhmann s'approprient certains concepts ou idées élaborées au sein des travaux pluri- et transdisciplinaires sur l'« auto-organisation ».

²⁰ On consultera notamment avec profit les études approfondies de la pensée politique de Spinoza d'Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de Minuit, Paris, 1988 et *Anthropologie et politique au XVIIe. Études sur Spinoza*, Vrin, Paris, 1986), de Christian Lazzeri (*Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998) et d'Étienne Balibar (*Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985). Sur la pensée politique de Pascal, voir Ch. Lazzeri, *Force et justice chez Pascal*, PUF, Paris, 1993.

²¹ Sur Smith, on consultera également avec profit M. Bizou, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, PUF, Paris, 2003, et Ch. L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge university press, Cambridge, 1999.

²² Parmi les études sur la pensée du sociologue, on consultera avec profit notamment B. Karsenti, *La société en personnes : études durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006 ; B. Valade (dir.), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, PUF, Paris, 2008. Voir également, en langue allemande T. Bogusz et H. Delitz (dir.), *Émile Durkheim: Soziologie - Ethnologie - Philosophie (Theorie und Gesellschaft)*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2013.

²³ Hayek emploie lui-même ce terme pour désigner son approche (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « Les deux sources d'ordre », p. 125). Il considère ainsi que ses travaux relèvent bien d'une théorie générale de la société, et non pas seulement d'une théorie économique, s'il était nécessaire de le préciser. Les ouvrages de Philippe Nemo (*La société de droit selon F. A. Hayek*, PUF, Paris, 1988) et de Gilles Dostaler (*Le libéralisme de Hayek*, La découverte, Paris, 2001) constituent d'utiles ouvrages d'introduction à l'œuvre de Hayek. L'ouvrage autobiographique *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue* (édité par Stephen Kresge et Leif Wenar, University of Chicago Press, Chicago, 1994) offre également une bonne porte d'entrée dans sa pensée.

²⁴ La pensée de Luhmann est encore très peu connue en France. On lira avec grand profit l'ouvrage introductif en langue française d'Estelle Ferrarese (*Niklas Luhmann. Une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris, 2007). Indiquons la publication relativement récente de la première encyclopédie luhmannienne éditée en langue allemande (O. Jahraus, A. Nassehi, M. Grizelj, I. Saake, C. Kirchmeier, J. Müller (dir.), *Luhmann-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2012) et le « glossaire Luhmann » édité en langue allemande (C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997 ; notons que l'on trouve, à la fin de la traduction française de *Die Realität der Massenmedien*, un court glossaire en langue française réalisée par le traducteur : *La réalité des médias de masse*, traduction et postface par Fl. Le Bouter, Diaphanes, 2012). Les interviews menées avec Luhmann, dans l'ouvrage dirigé par Pierre Guibentif et André Jean-Arnaud, sur son itinéraire intellectuel sont également éclairantes (*Niklas Luhmann, observateur du droit : un recueil*, LGDJ, Paris, 1993). Pour consulter la liste des travaux de Luhmann traduits à ce jour en français (et des récentes études sur l'auteur), on pourra consulter notre article « Zoom sur... Niklas Luhmann » publié sur *Le carnet du Sophiapol* (<http://sophiapol.hypotheses.org/17967>).

Hayek et Luhmann empruntent, dans leurs travaux respectifs, certaines idées ou concepts élaborés en théorie des systèmes à partir des années 1960²⁵. Ces deux auteurs peuvent d'ailleurs à plusieurs égards être considérés comme les principaux représentants de l'entreprise théorique du XXe siècle qui s'est inspirée de travaux issus des sciences de la nature et de la vie, et situés plus précisément au confluent de la physico-chimie, de la biologie et de la cybernétique, au sein de l'étude des phénomènes sociaux, en particulier des phénomènes de production d'ordre non intentionnelle²⁶. Ce geste commun semble motivé par le fait que des théories de l'auto-organisation cherchent à mettre en évidence l'existence de systèmes dont le fonctionnement, ou plus précisément le « comportement », ne peut être entièrement contrôlé par un agent extérieur. Or cette idée entre en résonance avec l'idée d'ordre spontané²⁷. Dès lors, on pourrait penser que tout travail sur la notion d'ordre spontané qui met en son centre l'analyse des théories de Hayek et Luhmann devrait accorder une place centrale à l'étude des théories de l'auto-organisation forgées dans le champ des sciences de la nature et de la vie, et à celle de leur influence sur les premières. Plus précisément, on pourrait attendre d'une telle étude qu'elle nous permette de mieux comprendre les approches respectives de ces auteurs et de les comparer en détail, dans la mesure où l'on cernerait là une source commune de leurs théories. Tel n'est cependant pas le choix que nous avons fait, et ce pour trois raisons principales.

En premier lieu, pour que cette démarche similaire puisse à elle seule justifier ce rapprochement, et guider, ce faisant, la comparaison entre les analyses de ces derniers, cette comparaison devrait au moins satisfaire une première exigence : pouvoir partir d'un « paradigme » commun duquel ces auteurs s'inspireraient. À partir de là, on étudierait la manière précise dont ces auteurs l'appliquent ou l'exploitent au champ des sciences sociales. Il faut tout d'abord rappeler que les travaux sur l'auto-organisation ne constituent pas un

²⁵ On notera d'ailleurs un très récent regain d'intérêt pour cette question, avec la publication en 2015 du numéro « Réflexivité et Système. Le débat sur l'ordre et l'auto-organisation dans les années 1970 » dans la revue *Trivium* (numéro dirigé par E. Esposito et E. Hörl, n° 20, 2015, URL : <http://trivium.revues.org/5126>)

²⁶ voir P. Dumouchel et J.-P. Dupuy, « L'auto-organisation du social au vivant et du vivant au social », *Cahier S.T.S.*, n° 5, 1984, p. 48-73, ici p. 48.

²⁷ Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel le font explicitement pour décrire les travaux hayékiens sur l'ordre spontané. Voir notamment « L'auto-organisation : du social au vivant et du vivant au social », *op. cit.*. Hayek le fait du reste lui-même en particulier dans *La présomption fatale* ([1988], traduction de Raoul Audouin révisée par Guy Millière PUF, Paris, 1993, « Introduction », p. 15) et dans *Droit, législation et liberté* (*op. cit.*, I, 2, « Les deux sources d'ordre », p. 123 n). On peut deviner que Luhmann exploite en partie les travaux sur l'autopoïèse pour penser aussi des phénomènes de production d'ordre non intentionnelle, même si la perspective est beaucoup plus large. Voir notamment ses développements dans *Einführung in die Systemtheorie*, 2^e partie « Allgemeine Systemtheorie », en particulier le chapitre 4 « Selbstorganisation, Autopoiesis », p. 141-165.

champ unifié de recherches²⁸ et que Hayek et Luhmann ne se réfèrent pas, au sein de ce champ, aux mêmes travaux. Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel ont ainsi mis en évidence la pluralité des théories de l'auto-organisation dans le champ des sciences naturelles²⁹ et proposé de dégager deux « paradigmes » de l'auto-organisation : celui de « l'ordre par le bruit », représenté notamment par les travaux de H. von Foerster, H. Atlan et I. Prigogine et celui de la « clôture opérationnelle », qu'ils attribuent en particulier à H. Maturana, F. Varela et M. Zeleny. Or, si Hayek et Luhmann se réfèrent explicitement aux théories de l'auto-organisation, ils n'y ont pas les mêmes références : tandis que Luhmann se réfère le plus souvent à ce que Dupuy présente comme le second paradigme de l'auto-organisation, en l'occurrence les théories qui recourent à la notion d'autopoïèse, élaborées notamment par Varela et Maturana³⁰, Hayek quant à lui s'en inspire peu.

En outre, il ne faut pas surestimer l'importance qu'auraient eux ces travaux sur l'auto-organisation, au point de penser qu'ils rendraient intelligibles les analyses de Hayek et Luhmann qui touchent elles au champ social. Les deux auteurs ont d'ailleurs commencé à développer leur théorie de la production non intentionnelle d'ordre avant d'exploiter des éléments d'analyses issus de ces travaux³¹, et les références à d'autres travaux notamment en sociologie, en philosophie ou en économie, sont tout aussi importantes que celles qu'ils font aux travaux sur l'auto-organisation, et elles permettent de mieux cerner ce dont les auteurs entendent rendre compte au sein du champ qui est le leur.

Un dernier argument découle de cette remarque, et c'est sans doute le plus important pour comprendre le choix que nous avons fait de ne pas consacrer d'étude spécifique, dans le cadre de ce travail, aux travaux sur l'auto-organisation issus des sciences de la nature et de sciences de la vie. C'est en effet le champ social qu'il s'agit pour nous d'investiguer et ce sont les mécanismes de production d'ordre au sein de ce champ qui nous intéressent au premier chef. À cet égard, la démarche de Luhmann et Hayek conforte le bien-fondé de l'entreprise dans laquelle nous proposons de nous lancer : il s'agit avant tout pour ces auteurs de rendre compte des phénomènes propres au champ dont s'occupent les sciences du social, et c'est cela

²⁸ I. Stengers, « Les généalogies de l'auto-organisation », *Cahiers du CREA*, n°8, 1985, pp. 7-104, voir en particulier p. 10.

²⁹ J.-P. Dupuy et P. Dumouchel, « L'auto-organisation : du social au vivant et du vivant au social », *op. cit.*

³⁰ Précisons que Luhmann a tendance à distinguer les théories de l'auto-poïèse de celles de l'auto-organisation. Il considère en effet que les théories de l'auto-organisation permettent en partie de comprendre sa démarche, mais que les théories de l'autopoïèse permettent mieux de saisir sa conception des systèmes sociaux (voir notamment N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, introduction, p. 43 [24n]). Mais sans doute n'aurait-il pas été en désaccord avec l'idée qu'il s'agit de deux paradigmes différents.

³¹ Voir par exemple Hayek qui va lui-même jusqu'à dire : « Lorsque j'ai commencé mes recherches, j'ai eu l'impression que j'étais presque seul à travailler sur la formation de tels ordres autoperpétuants hautement complexes » (*La présomption fatale*, *op. cit.*, « Introduction », p. 15).

qui leur importe. Ils n'hésitent pas, par conséquent, à aménager, à modifier les concepts ou idées qu'ils trouvent dans le champ des sciences naturelles de manière à les rendre opératoires pour une étude des phénomènes sociaux. Et surtout, ils ne précisent souvent pas de quelle nature sont ces réaménagements. Malgré leurs références explicites à des ouvrages précis en cybernétique, de physique ou encore de biologie dont ils s'inspirent, il est ainsi souvent difficile de comprendre le lien précis existant entre l'idée ou le concept initial et ce qu'ils en font (parfois même ces auteurs découragent une telle entreprise³²). Ils ne prétendent pas, d'ailleurs, contribuer à l'élaboration d'une super-théorie qui permettrait de rendre compte à la fois de phénomènes dans le champ de la biologie par exemple et dans le champ social. Si les théories de l'auto-organisation les ont aidés, d'une manière ou d'une autre, à mettre au jour certains phénomènes et à rendre compte de certains mécanismes au sein du champ qui est le leur, la référence à ces théories est purement instrumentale ; autrement dit, ces théories ne les intéressent pas en elles-mêmes. De ce point de vue, ces auteurs proposent parfois de curieux syncrétismes, se réfèrent à différentes théories sans plus de précautions, sans tenir compte des divergences que celles-ci présentent, ni les perspectives et enjeux qui leurs sont propres, et qui, dans le champ des sciences naturelles, empêcheraient, ou du moins susciteraient certains doutes sur la possibilité de l'articulation que Luhmann et Hayek opèrent parfois entre elles. Soulignons ici que les concepts qu'ils importent de la sorte *doivent* faire systématiquement l'objet d'un examen permettant de comprendre ce dont les auteurs cherchent à rendre compte au sein de leur champ. Ces concepts ne sont en effet pas transparents eux-mêmes, et ce d'autant moins en raison des réaménagements que ces auteurs en font³³. Nous préciserons pour conclure sur ce point que le présent écrit n'a pas pour objectif de *compléter* les recherches sur l'auto-organisation qui sont menées dans d'autres domaines de recherches que celui des sciences du social. Si nous utilisons le terme d'auto-organisation pour dénommer

³² Voir notamment les développements sur les structures auto-subsistantes dans l'épilogue de *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, « L'évolution des structures complexes auto-subsistantes », p. 887.

³³ Ils peuvent, notamment au sein de la pensée de Luhmann, susciter d'abord une forme de fascination, et empêcher d'interroger leur sens précis. Sans considérer, comme le font Bricmont et Sokal (*Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997) à propos d'autres entreprises théoriques, que Luhmann et Hayek emploient là ces concepts pour produire ce type de fascination et donc élaboreraient sur leur base de simples arguments d'autorité, il est nécessaire selon nous de faire preuve de prudence, et d'interroger le sens de ces concepts en s'appuyant d'éléments alentours au sein de leurs théories qui permettent de comprendre ce qu'ils décrivent précisément ou permettent de penser au sein du champ des sciences sociales. Nous ne considérons pas que Luhmann recourt à ces concepts pour se dispenser nécessairement d'une exposition claire de sa pensée. Nous partons du principe qu'il emploie ce vocabulaire et ces concepts d'abord dans la mesure où il considère que ces concepts lui permettent de formuler des idées, des thèses qu'il n'aurait pu autrement formuler (voir notamment sur ce point la préface. Mais nous adopterons la ligne de commentaire suivante : d'abord rendre compte de ce à quoi ces concepts se réfèrent, quitte à montrer pourquoi un autre registre sémantique que ne parvient pas à formuler clairement ce que l'auteur entend mettre au jour. S'il n'est pas possible de « traduire » Luhmann en une autre langue conceptuelle qui nous semblerait plus claire, du moins nous est-il possible d'expliquer sa pensée et ses enjeux sans employer toujours la même langue que lui.

l'objet de cette étude, c'est parce qu'il s'agit d'un terme commode pour rendre compte, dans le champ social, de phénomènes de production non intentionnelle d'ordre social.

Aborder les théories de Hayek et Luhmann par le biais de cette référence aux théories de l'auto-organisation dans le champ des sciences naturelles, c'est, nous l'avons suggéré, se condamner à évacuer d'autres éléments d'analyse cruciaux de leur examen des phénomènes d'auto-organisation pour penser leurs affinités. Or, si l'on déplace l'angle d'analyse sur ces deux auteurs, des affinités beaucoup plus fortes se dessinent. C'est ce que nous montrerons notamment dans ce travail, en reconstruisant le débat qui oppose différentes conceptions de l'ordre social, dont celles de Hayek et Luhmann. Nous verrons ainsi que le questionnement qu'engage la notion de contrôle social constitue à cet égard une meilleure porte d'entrée pour cerner des points de contact pertinents entre eux. On notera par exemple que tous deux élaborent une théorie de l'individu moderne, en référence à un phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale. Ils en viennent, forts de cette analyse, à relativiser de manière critique, voire à exclure le rôle que ce contrôle pourrait avoir dans la réalisation de l'ordre social des sociétés modernes. Or, tous deux mobilisent centralement la notion d'*attente* entendue d'abord comme phénomène cognitif, au point même de formuler le problème de l'ordre social au prisme de cette notion : la réalisation de l'ordre social implique, pour ces deux auteurs, que les êtres humains forment des attentes justes. Cet emploi de la notion d'attente chez ces deux auteurs manifeste de profondes convergences et est fortement corrélé à leur traitement de cette question du contrôle social³⁴.

³⁴ Tous deux exploitent ici une notion qu'ils puisent dans des traditions de pensées différentes (Luhmann se réapproprie de manière critique une notion que Parsons exploite en particulier au sein de sa théorie des rôles sociaux, tandis qu'Hayek utilise d'abord cette notion dans ses travaux d'économie, dans la continuité des travaux d'Erving Fisher (F. A. Hayek, « Économie et connaissance », *Cahiers d'économie Politique*, n°43, 2002, pp. 119-134, note 2 ; URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-119.htm). L'emploi de la notion d'attente dans le cadre d'une analyse de l'ordre social et de ses conditions n'est d'ailleurs pas seulement le fait de ces deux auteurs, il s'agit d'un geste relativement récurrent au sein des sciences sociales, et il participe semble-t-il souvent d'une volonté de réinterroger la manière dont nous concevons ce qui constitue la source du vivre ensemble. Sans nous pencher sur les tenants et aboutissants des autres récurrences de cette articulation, on notera par exemple que Mauss dans le texte intitulé « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie » (in *Œuvres*, tome 2 « Représentations collectives et diversité des civilisations » [1934], Éditions de minuit, Paris, 1974, pp. 116-120, ici p. 117) se penchant alors sur la fonction de monnaie, indique : « Car c'est cela au fond à quoi nous arrivons, vous et moi, c'est à l'importance de la notion d'attente, d'escompte de l'avenir, qui est précisément une forme de la pensée collective. Nous sommes entre nous, en société, pour nous attendre entre nous à tel et tel résultat. C'est cela la forme essentielle de la communauté. Les expressions : contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion de l'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "Je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective ». On évoquera également certains développements dans une interview de Howard Becker qui porte sur « la question de l'ordre social ». Becker, dès l'ouverture de l'interview, insiste sur le fait que, traitant de cette question, il n'emploie pas la notion de « norme », mais de « compréhension partagée ». Alors qu'il explicite ce terme, il précise ainsi : « Les gens se comprennent. Je sais que vous savez. J'ai l'idée que si moi je fais ça, je peux m'attendre à ce que vous fassiez cela, grosso modo. Et peut-être que vous ne le faites pas. En général, vous

Notons ici que c'est par une autre voie que nous rejoignons en fait les travaux récents sur l'auto-organisation. Comme nous le montrerons, les théories de l'ordre spontané auxquelles nous confronterons les pensées hayékienne et luhmannienne s'engagent dans une voie selon nous concurrente. Or, nous aurons l'occasion de rendre compte, lorsque nous nous pencherons sur ces théories concurrentes, de mécanismes affectifs qui, au sein de certaines de ces dernières, font intervenir des mécanismes psycho-sociologiques de communication des affects. Ces travaux font ainsi écho aux travaux récents sur l'auto-organisation qui tâchent de rendre compte des logiques spécifiques des phénomènes sociaux collectifs, et que réalise notamment Jean-Pierre Dupuy qui souligne dans ce cadre l'importance des processus d'imitation des émotions³⁵.

Parcours de la réflexion

Afin de répondre aux questions que nous avons posées en ce début d'introduction, nous montrerons d'abord pourquoi l'ordre social ne peut pas être produit intentionnellement, puis comment il peut l'être de manière non intentionnelle. Pour mener cette investigation, nous examinerons et évaluerons les éléments de réponse que livrent les analyses de différents penseurs de l'auto-organisation. Dans le cadre de cette étude, il n'est guère judicieux de procéder chronologiquement dans l'exposition de ces différentes analyses. L'ambition que nous poursuivons est en effet, d'une part, de produire des rapprochements ou confrontations raisonnés entre les analyses des auteurs. Or, malgré leur éloignement dans le temps, certains auteurs envisagent des solutions sous plusieurs aspects très proches, et une étude organisée selon un principe purement chronologique conduirait à certaines redites ou redoublements dans l'analyse. D'autre part, il s'agit pour nous de mesurer la pertinence des analyses proposées. Certaines des analyses convoquées dans le présent travail nous paraissent de ce point de vue à plusieurs égards plus appropriées et pertinentes que celles que d'autres auteurs fournissent plus tardivement. Nous examinerons bien entendu la manière dont ces auteurs se sont lus les uns les autres lorsqu'ils l'ont fait, et lorsque cela permettra d'éclairer leurs

ne faites pas exactement ce que j'anticipe. Mais vous faites quelque chose qui me permet de réagir » (P. Peretz, O. Pilms et N. Vezinat, « La vie en société : une improvisation. Entretien avec Howard Becker », *La Vie des idées*, 3 février 2015 ; URL : <http://www.laviedesidees.fr/La-vie-en-societe-une-improvisation.html>)

³⁵ Voir par exemple ses analyses sur les phénomènes de contagion dans *La panique* (Les empêcheurs de tourner en rond, Le Seuil, 2003) ou encore ses travaux sur la pensée de René Girard, notamment dans *Ordres et désordres : enquête sur un nouveau paradigme* (Le Seuil, Paris, 1982) pour ne citer qu'eux.

analyses des phénomènes d'auto-organisation mais également et surtout les termes des débats ou des discussions entre ces auteurs. Mais nous ne partons pas du présupposé que les différentes théories convoquées permettraient de résoudre tour à tour les difficultés que les théories les ayant précédées chronologiquement n'auraient pu résoudre. De ce point de vue le second moment de la réflexion, constitué des deuxième et troisième parties, sera consacré à une véritable confrontation de leurs analyses.

La première partie s'attachera à mettre en évidence les arguments qui peuvent être émis à l'encontre de l'idée – que nous nommerons *hypothèse intentionnaliste* – selon laquelle l'ordre social pourrait être produit de manière intentionnelle, en s'appuyant sur les analyses de l'ensemble des auteurs convoqués dans cette étude.

Dans un premier chapitre, nous montrerons dans quelle mesure il est possible de mener un travail de comparaison des différentes stratégies argumentatives employées par ces auteurs. La question se pose car ces derniers, en effet, ne visent pas les mêmes adversaires et ne formulent pas tous comme telle cette hypothèse intentionnaliste. Cette entreprise est cependant possible si l'on est sensible au fait que les analyses critiques qu'ils fournissent visent en fait toutes un présupposé sur laquelle repose cette hypothèse : cette dernière surestime les capacités rationnelles dont disposent les êtres humains.

Dans un deuxième chapitre, nous examinerons les arguments d'Hayek et de Luhmann. Leur argumentation critique se situe sur un plan avant tout cognitif : elle vise les capacités de prévision des êtres humains, et invoque pour ce faire la complexité du monde social. Leurs deux approches se rejoignent également en ce que leurs entreprises critiques s'ancrent en dernière instance dans un constat de la spécificité des sociétés modernes, nées d'un phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale.

Dans un troisième chapitre, nous examinerons les arguments de Pascal, Spinoza, Smith et Durkheim qui soulignent que l'être humain est en proie à ses passions, c'est-à-dire est incapable d'auto-contrainte sur ses désirs. À ce titre, il ne saurait entendre sa raison qui l'enjoint à produire l'ordre social.

Les deuxième et troisième parties se pencheront sur les phénomènes d'auto-organisation proprement dits. C'est le débat que nous avons annoncé plus haut qui structurera ces deux parties, et qui tourne autour de la question suivante : doit-on tenir l'exercice d'un contrôle social sur les individus comme une condition essentielle de l'ordre social ?

C'est aux positions hayékienne et luhmannienne sur cette question que sera consacrée la deuxième partie. Ces deux auteurs défendent l'idée que l'ordre social non seulement peut ne pas reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social, mais même que, pour ce qui est des sociétés modernes, il ne le peut pas.

Le premier chapitre mettra en évidence quels arguments ces auteurs avancent pour défendre cette position : cette dernière repose sur une analyse de la spécificité des sociétés modernes, caractérisées par l'apparition de l'individu, qui est d'abord pensé négativement : c'est à l'aune d'un phénomène de diminution du contrôle social qu'est conceptualisée son apparition. Ces analyses conduisent les deux auteurs à rejeter l'idée que le contrôle social pourrait constituer une source essentielle de l'ordre social au sein des sociétés modernes. Dans cette perspective, ils proposent une formulation du problème de l'ordre social qui tient compte de ce constat, formulation qui fait intervenir pleinement la notion d'attente, conçue d'abord comme phénomène cognitif.

Les deux auteurs accordent, dans le cadre de cette étude, une importance majeure au champ économique et, en particulier, aux mécanismes du marché. Le deuxième chapitre sera consacré à l'élucidation de ces mécanismes conçus d'abord et avant tout comme non contraignants.

Un troisième chapitre sera consacré aux mécanismes de production des normes du droit. C'est dans ce chapitre que les divergences entre ces deux auteurs ressortiront le plus : Hayek considère *in fine* que ces normes peuvent être produites intentionnellement et qu'elles sont contraignantes. Luhmann va quant à lui jusqu'à considérer que ces normes sont nécessairement produites de manière non intentionnelle, mais surtout qu'elles ne sont pas contraignantes et qu'à ce titre les mécanismes qui les produisent ne le sont pas non plus.

La deuxième partie aura révélé des difficultés propres aux analyses des mécanismes d'auto-organisation d'Hayek et de Luhmann, mais nous montrerons qu'il importe aussi de discuter les prémisses mêmes sur lesquelles reposent leurs analyses. Aussi, nous ouvrirons le débat en nous penchant, dans la troisième partie, sur les théories de l'ordre spontané de Durkheim, Spinoza, Pascal et Smith.

Le premier chapitre montrera, principalement à l'aide des analyses de Durkheim et de Spinoza, dans quelle mesure l'exercice d'un contrôle social peut être considéré comme une condition essentielle de l'ordre social : il est nécessaire, selon eux, qu'un contrôle social collectif s'exerce sur les êtres humains qui, pour la plupart, sont soumis à leurs passions, afin que ceux-ci soient empêchés d'exercer les uns sur les autres un contrôle individuel. Cet

argument explique pourquoi les analyses des phénomènes d'auto-organisation qui reposent sur cette hypothèse privilégient l'étude de mécanismes de nature affective.

Le second chapitre sera consacré à l'analyse de ces mécanismes proprement dits, qui permettent de cerner comment des normes contraignantes collectives peuvent émerger. Nous verrons que le désir d'estime revêt dans ce cadre une centralité explicative, dans la mesure où l'on peut à bon droit considérer qu'il constitue le ressort principal de l'exercice de ce contrôle social rendant possible l'ordre social. Nous montrerons, enfin, que l'introduction d'un principe de communication des affects permet d'éclairer la manière dont ce désir d'estime parvient à jouer ce rôle.

Première partie :

L'impossible production intentionnelle de l'ordre social

Chapitre introductif à la première partie Fonder l'ordre social en raison ?

Cette première partie a pour fonction d'exposer les arguments que les penseurs de l'auto-organisation dont nous convoquons les analyses dans la présente thèse – en l'occurrence Spinoza, Pascal, Smith, Durkheim, Hayek et Luhmann – ont pu soulever à l'encontre de ce que nous nommerons l'*hypothèse intentionnaliste*. Défendre cette hypothèse consiste à soutenir l'idée que l'ordre social peut être produit de manière intentionnelle. Or, le projet d'élaborer une analyse des mécanismes non-intentionnels de production d'ordre, qui se trouve au cœur des travaux des penseurs de l'auto-organisation, trouve son origine ou, du moins, se nourrit d'une insatisfaction éprouvée et argumentée à l'encontre d'une telle hypothèse.

Les différents arguments soulevés par ces auteurs à l'encontre de cette hypothèse s'attaquent à un présupposé commun aux tenants de cette dernière, en l'occurrence à l'idée que les agents seraient dotés de certaines *capacités rationnelles* qui leur permettraient de produire intentionnellement un ordre social. Cette hypothèse surestimerait ainsi les capacités rationnelles dont disposent les êtres humains. La mise au jour et l'analyse de ce présupposé commun, auquel nous consacrerons ce chapitre, sont utiles à trois titres. Elles permettent, premièrement, de lever une difficulté apparente à laquelle la démarche comparative que nous adoptons semble confrontée. Deuxièmement, elles permettent de *situer* précisément ces arguments les uns vis-à-vis des autres, dans la mesure où ils s'attaquent à différents aspects d'un même présupposé. En identifiant, de manière « idéal-typique », ce contre quoi les penseurs de l'auto-organisation se positionnent, elles aident, enfin, à mieux comprendre leur projet et ce qu'ils ont en commun positivement.

Dans ce chapitre introductif, nous exposerons et lèverons tout d'abord les difficultés que semble poser la démarche que nous adoptons, qui consiste à comparer les critiques adressées par les différents penseurs de l'ordre spontané à l'hypothèse intentionnaliste. Nous expliciterons ensuite le contenu du présupposé sur lequel cette hypothèse repose et ce qui, en lui, pose problème selon ces penseurs. Afin de donner à voir ses différents aspects et comprendre les analyses critiques qu'en font nos auteurs, nous reviendrons sur la théorie hobbesienne du contrat social, car elle incarne particulièrement bien l'adversaire commun auxquels ceux-ci s'attaquent.

1.1. Quel(s) adversaire(s) ?

1.1.1. L'hétérogénéité des positions adverses

Les théories que les penseurs de l'auto-organisation prennent pour adversaires, aussi bien au sein de chacune de leur entreprise critique, que d'un auteur à l'autre, présentent une hétérogénéité qui pourrait au premier abord décourager toute entreprise de confrontation, et même de simple comparaison et de classement des différents arguments qu'ils mobilisent à l'encontre de ces théories adverses. On fera par exemple remarquer qu'Hayek s'attaque tout autant aux théories du contrat social de Hobbes et de Rousseau qu'aux entreprises de « planification centralisée »¹. Or, ces diverses théories diffèrent fondamentalement les unes des autres, en particulier relativement à *ce dont* elles cherchent à rendre compte. Hayek considère certes que ces théories tendent toutes à rendre compte de la possibilité de l'ordre social, mais elles n'envisagent pas les conditions de sa réalisation de la même manière. Indiquons par exemple que la planification centralisée, selon Hayek, consiste dans son sens strict à « disposer délibérément toutes les activités qui se déroulent dans une société complexe »². Ce qu'il nous importe ici de souligner est que les théories du contrat comme celles de Hobbes et de Rousseau, pour n'évoquer que celles-là, n'envisagent pas le contrat comme un plan fixant l'ensemble des activités menées par les êtres humains concluant ce contrat. Hayek ne prétend d'ailleurs pas le contraire. Comme nous le verrons, il avance cependant bien des arguments *communs* à l'encontre de ses adversaires. Il faut donc ici préciser, en première réponse à cette objection, ce qui fait l'objet commun de la critique adressée par Hayek. La critique de l'hypothèse intentionnaliste porte en effet d'abord non pas tant sur le *résultat* du processus de production intentionnelle décrit par les tenants de cette

¹ Voir notamment F. A. Hayek, *Vrai et faux individualisme* [1946], traduction de François Guillaumat en ligne : <http://herve.dequengo.free.fr/Hayek/Hayek2.htm>. Hayek insiste sur la distinction entre « planification centralisée » et « planification » non centralisée. Les agents au sein du marché procèdent en effet chacun à cette dernière, au sens où ils « planifient leurs affaires » propres, poursuivent chacun un objectif au sein de ce dernier, sans rechercher à réaliser un ordre d'ensemble comme tel. Voir sur ce point l'article « Nouvelle confusion autour de la planification » [1976], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, 2, p. 341).

² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Règles des ordres spontanés et des organisations », p. 143. Hayek n'utilise certes pas le terme de planification dans ce passage, mais nul doute qu'il traite de cette idée. Nous privilégions cet extrait, dans la mesure où il ne se limite pas à l'idée de planification économique. On pourra se référer à l'article consacré à la planification économique dans les *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* (« Nouvelle confusion autour de la planification » [1976], in *ibid.*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, pp. 339-368) qui fournit une définition de la planification économique. On verra que les termes dans lesquels est définie la planification économique sont repris dans le passage de *Droit, législation et liberté* que nous citons ici, mais de manière à ne pas limiter la planification à sa dimension économique : la planification y est en effet définie comme « direction et organisation *centrales* de toutes nos activités, conformément à une épure délibérément élaborée » (*ibid.*, p. 342) ou encore comme « système de direction centralisée des activités économiques » (*ibid.*, p. 348).

hypothèse que sur ce processus lui-même, et ses modalités de réalisation. Cette hypothèse elle-même touche d'ailleurs avant tout au processus plus qu'au résultat de ce processus et c'est même seulement à condition de mettre en évidence cet aspect commun aux théories tenantes de l'hypothèse intentionnaliste que cette dernière devient visible en tant que telle. Il nous faut donc cerner les arguments qui, chez les penseurs de l'auto-organisation, visent cette hypothèse précisément, c'est-à-dire en tant qu'hypothèse *intentionnaliste*.

La comparaison et la confrontation de ces arguments critiques sont, sous cet aspect, possibles, dans la mesure où ces penseurs s'attaquent à cette même idée de production intentionnelle. Hayek a de ce point de vue particulièrement contribué à mettre au jour cet aspect commun à ces théories visées par les penseurs de l'auto-organisation. Dans plusieurs textes centraux de son œuvre, il s'est en effet efforcé d'identifier cette hypothèse intentionnaliste – certes en la désignant souvent autrement, notamment par l'emploi de l'expression « façon de voir constructiviste »³ –, non seulement au sein de la théorie économique, mais dans une perspective beaucoup plus large de théorie sociale générale. Quant au résultat de ce processus, il nous suffira pour le moment d'affirmer que nos auteurs s'accordent sur le fait que les théories qu'ils mettent à mal entendent rendre compte, de manière générale, de la réalisation d'un certain état de la société.

Cependant, les théories visées par les penseurs de l'ordre spontané présentent une autre forme d'hétérogénéité au premier abord autrement plus dirimante que la première. Certaines des théories du contrat, en particulier celle de Rousseau ou encore celles de David P. Gauthier et de John Rawls, n'accordent pas la même *réalité* à ce processus de production d'ordre que celle que leur assignent les théories de la planification. En effet, le contrat, dans ces théories, n'est pas envisagé comme un moment *historique* de production d'ordre (comme cela peut être le cas pour Locke ou encore à certains égards chez Hobbes), mais seulement comme un schème ou une fiction logique⁴. Un processus de planification est quant à lui

³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « Les limitations permanentes de notre connaissance des faits », p. 75. Hayek utilise néanmoins également l'expression d'« interprétation constructiviste ou intentionnaliste » (*ibid.*, I, 1, « L'anthropomorphisme de notre langage », p. 105, nous soulignons).

⁴ Voir sur ce point notamment l'introduction de Jocelyne Couture dans David P. Gauthier, Jocelyne Couture, Jan Narveson et Kai Nielsen (dir.), *Éthique et rationalité*, Éditions Mardaga, Bruxelles, 1992, en particulier la section 4 « Réalités et fictions du consensus ». L'auteure envisage le contrat de Rawls et de Gauthier comme une « fiction intellectuelle » (voir notamment p. 18 : « Dans ces deux théories [de Rawls et de Gauthier], normatives puisque l'une et l'autre énoncent les principes qui devraient guider les institutions sociales, le consensus et la délibération qui y aboutit reçoivent le statut de fictions théoriques ; ce sont les termes mêmes utilisés par Rawls pour parler des circonstances du choix des principes de justice et Gauthier se réfère ici, pour ce qui est de la négociation rationnelle, à un exercice de reconstruction formelle »). Voir également la présentation de Thierry Ménissier dans Jean-Pierre Cléro et Thierry Ménissier (dir.), *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique*, Ellipses, Paris, 2004. Le contrat social de Rousseau présenterait selon lui « un caractère historiquement fictif » (p. 12).

nécessairement envisagé comme un processus ayant (eu) lieu ou pouvant avoir lieu dans le futur, en tout cas, à un moment historique déterminé. Les critiques menées à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste n'ont cependant pas à tenir compte de ces divergences, et ne sont même pas tenues de statuer sur la réalité de ce moment du contrat dans les théories incriminées. En effet, il faut ici préciser que ce qui est visé, c'est avant tout la *capacité* des êtres humains à réaliser cette production intentionnelle⁵. Ces auteurs leur dénie la capacité de mettre en œuvre ce processus de production ou encore la capacité d'obtenir le résultat qu'ils escomptaient atteindre via la réalisation de ce processus.

1.1.2. Le problème de l'identification de la critique

Une autre difficulté apparaît cependant dès lors que l'on tente d'*identifier* cet aspect commun de la critique formulée par les penseurs de l'auto-organisation à leurs adversaires, c'est-à-dire, l'hypothèse intentionnaliste en tant que telle. En effet, ceux-ci ne la formulent souvent pas comme telle et c'est principalement Hayek lui-même, comme nous venons de l'indiquer, qui l'explique. Il est cependant possible de dégager chez ces auteurs les éléments d'analyse qui invitent à identifier, chez ces derniers, une critique à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Or, là encore, l'analyse hayékienne s'avère utile. Hayek s'attaque à un présupposé précis sur laquelle repose cette hypothèse selon lui : il souligne en effet qu'elle surestime les capacités rationnelles dont font preuve les êtres humains. Dans sa désignation propre de cette hypothèse, Hayek adjoint d'ailleurs quasi systématiquement les termes de « rationaliste » ou « rationalisme » à ceux de « constructivisme » ou « constructiviste »⁶. Il formule ainsi de manière particulièrement heureuse une problématique commune aux auteurs s'attaquant à l'hypothèse intentionnaliste. En effet, chez bien des auteurs dont nous convoquerons les analyses, c'est en premier lieu ce présupposé lui-même qui est explicitement incriminé⁷.

⁵ De ce point de vue, les arguments avancés à l'encontre des théories du contrat social s'appuyant sur l'absence de preuve empirique de réalisation historique d'un tel contrat ne seront pas convoqués (à moins que ces arguments ne s'attaquent également à la capacité de produire un ordre social de manière intentionnelle). Voir par exemple ce type d'argument avancé par Durkheim dans *De la division du travail social* ([1901], PUF, Paris, 2007, VII, §1, p. 179 : « Aussi bien la conception du contrat social est-elle aujourd'hui bien difficile à défendre, car elle est sans rapport avec les faits ») ou encore par Smith dans les *Lectures on Jurisprudence* (Liberty Fund, Indianapolis, 1982, Report of 1762-63, p. 316). Dans ce passage, Smith s'attaque d'ailleurs, sans surprise, prioritairement à la pensée de Locke, qui défend l'idée qu'un contrat social a bien eu lieu historiquement.

⁶ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, où Hayek utilise à de nombreuses reprises l'expression « rationalisme constructiviste » (I, 2, « L'évolution corrélative de l'esprit et de la société : le rôle des règles », p. 85), et la décline ensuite sous différentes formes.

⁷ Voir sur ce point par exemple les développements de Luhmann où ce dernier considère pour sa part que la sociologie doit consister en une « Abklärung der Aufklärung » (« Soziologische Aufklärung », in *Soziologische*

Chez les auteurs considérés, l'hypothèse intentionnaliste est donc d'abord et en son fond une hypothèse rationaliste : ils critiquent avant tout l'idée que l'ordre social pourrait trouver sa source dans la raison humaine. Nous expliciterons les différents aspects de cette idée auxquels ces auteurs s'attaquent, et qui feront l'objet de notre étude dans les deux prochains chapitres. À cette occasion, nous indiquerons les raisons pour lesquelles l'hypothèse intentionnaliste peut fondamentalement être considérée comme une hypothèse rationaliste⁸.

1.2. Les capacités rationnelles individuelles en question

Les critiques à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste s'attaquent donc d'abord et avant tout aux capacités rationnelles individuelles des agents que cette dernière présuppose. Nous précisons dans un premier temps dans quelle mesure les tenants de l'hypothèse intentionnaliste peuvent faire jouer à la raison un rôle central dans la production de cet ordre. Il s'agit là d'une reconstruction hypothétique de l'adversaire commun à nos auteurs, que nous élaborons en nous fondant sur l'analyse des arguments critiques qui seront exposés dans les prochains chapitres. L'hypothèse intentionnaliste considère que les êtres humains se posent l'ordre social comme fin à réaliser, ou, du moins, qu'ils le poseraient s'il n'existait pas. Elle considère également qu'ils *recherchent* les moyens leur permettant de réaliser cet ordre en les envisageant comme tels, et, enfin, qu'ils *trouvent* les moyens adéquats pour le réaliser et sont

Aufklärung I [1970], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991, pp. 66-91 ici pp. 66-67). La sociologie devrait en effet selon lui produire une clarification des prétentions de ce qu'il nomme « les Lumières », qu'il entend en un sens plus large que le mouvement auquel on se réfère habituellement, et qu'il définit comme « l'effort produit pour libérer les relations humaines de tout lien à la tradition et de tout préjugé, pour les recomposer en les fondant dans la raison »⁷. Le terme « Abklärung » est le pendant direct de celui d'Aufklärung, en ce qu'il s'agit d'« éclairer » l'Aufklärung, c'est-à-dire d'en produire un examen ; mais le verbe « abklären » signifie également clarifier au sens d'épurer. Il s'agit alors d'un examen critique qui vise à mettre en lumière ses limites. Dans l'interview « Unsere Zukunft hängt von Entscheidung ab » ([1993], in W. Hagen (dir.), *Was tun Herr Luhmann ? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Kulturverlag Kadmos Berlin, Berlin, 2009, pp. 34-69, ici p. 59), Luhmann présente l'Aufklärung dont il produit un examen critique comme une « Vernunftaufklärung ». Voir également la critique spinoziste de toute position prétendant rendre compte de la possibilité de l'ordre social (en l'occurrence l'existence de pouvoirs publics) en y plaçant sa source dans la raison humaine : « ce n'est pas des enseignements de la raison, mais de la nature commune des hommes, c'est-à-dire de leur condition, qu'il faut déduire les causes et les fondement naturels des pouvoirs publics » (B. Spinoza, *Traité politique*, traduction de Charles Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1966, I, § 7, p. 14).

⁸ Nous n'exploiterons pas, sur ce point, la démonstration de l'idée selon laquelle l'hypothèse intentionnaliste peut être considérée comme une hypothèse rationaliste que fournit Hayek. Ce dernier entend en effet montrer que l'hypothèse intentionnaliste s'inscrit, d'une manière ou d'une autre, dans la continuité du rationalisme cartésien, qu'il caractérise essentiellement par l'attitude consistant à « refuser d'accepter quoi que ce soit pour vrai, qui ne puisse être logiquement déduit de prémisses explicites qui soient « claires et distinctes » » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 1, « Les thèses du rationalisme cartésien », p. 71). Hayek n'explique lui-même pas véritablement dans quelle mesure ce type de rationalisme permet de rendre compte de l'hypothèse intentionnaliste.

en mesure de les mettre en œuvre. La question se pose donc de savoir comment ils peuvent effectivement atteindre le résultat escompté, c'est-à-dire trouver une voie sûre pour l'atteindre, ou, en d'autres termes, procéder avec méthode (on rappellera ici l'étymologie de ce terme : « la voie vers »). C'est à ce niveau qu'intervient la raison, qui se présente alors comme la candidate la plus fiable, au sens où elle permet de *trouver* ce chemin sûr et de *rester* sur le droit chemin. C'est précisément sur ces deux aspects que portent les critiques de l'hypothèse intentionnaliste. Nous les développerons ici.

1.2.1. L'établissement de règles de conduite par la raison et la capacité à les suivre

Pour rendre compte du rôle que l'hypothèse intentionnaliste fait jouer à la raison, il faut considérer cette dernière dans sa dimension purement instrumentale, et sous son versant pratique. De ce point de vue, la raison est ce qui permet « le choix de moyens adéquats en vue de l'obtention d'une fin »⁹, en ce qu'elle discerne les bons moyens des mauvais. Nous ne statuerons pas sur la question de savoir si l'être humain agissant rationnellement en ce sens poursuit son intérêt. On peut néanmoins penser que, dans le cas qui nous intéresse, celui des conditions de réalisation de l'ordre social, les êtres humains, selon l'hypothèse intentionnaliste, recherchent et choisissent les moyens qui leur permettent (ou évitent ce qui les empêche) de réaliser un ordre social dans la mesure où ils considèrent que cette réalisation leur est avantageuse. La raison procède à l'établissement de règles pratiques ou règles de conduite, c'est-à-dire qu'elle énonce ce qu'il faut faire ou ne pas faire pour atteindre la fin escomptée, en l'occurrence les actions qui permettront de la réaliser. Or, cette aptitude ou compétence implique que l'être humain soit capable de prévoir l'effet de l'application de ces règles : elle doit rendre l'être humain apte à savoir si, par l'adoption de telles attitudes ou actions, il parviendra effectivement à atteindre l'objectif qu'il poursuit. En ce sens, c'est la raison comme opératrice d'un *calcul* qui intervient dans la détermination de ces règles, ce calcul étant la condition de l'effectivité et de l'efficacité de ces règles. C'est à ce premier aspect de l'hypothèse intentionnaliste qu'Hayek et Luhmann s'attaquent principalement, notamment en soulignant la complexité du monde social, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Mais pour réaliser cet ordre intentionnellement, il ne suffit pas de déterminer par la raison le contenu de ces règles de conduite, c'est-à-dire ce qu'il faut faire. Encore faut-il

⁹ P. Demeulenaere, « Homo Economicus », in S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Dictionnaire des Sciences Humaines*, PUF, Paris, 2006, pp. 763-767, ici p. 571.

pouvoir suivre les règles ainsi déterminées par la raison. Le second aspect de l'hypothèse intentionnaliste critiqué par les tenants des théories de l'auto-organisation concerne la capacité des agents à suivre ce que leur enseigne la raison, et à ne pas se laisser détourner de cette voie par ce qui par ailleurs peut les affecter. Ce dont il s'agit ici, c'est donc la capacité de l'être humain à être maître de sa conduite. Cela implique que ce dernier manifeste la capacité de ne pas succomber à un désir dont il n'aurait pas au préalable déterminé son bien-fondé par la raison, c'est-à-dire la capacité de l'être humain à suivre ce que la raison l'enjoint de suivre. Nous verrons que Spinoza, Pascal, Durkheim, et dans une certaine mesure Smith, remettent en cause cette capacité à suivre les enseignements de la raison, et mettent en évidence le fait que l'être humain est soumis à ses passions.

1.2.2. Une théorie paradigmatique : la théorie du contrat social de Hobbes

La théorie hobbesienne du contrat social incarne de manière paradigmatique ces deux aspects de l'hypothèse intentionnaliste. Nous nous réfèrerons, dans les prochains chapitres, à cette théorie lorsque nous expliciterons le contenu des critiques avancées par nos auteurs qui incriminent cette hypothèse. Il ne s'agit pas pour nous de réduire la discussion critique menée par ces auteurs à une discussion de la position hobbesienne dans sa particularité, mais de donner à voir précisément ce à quoi ils s'attaquent. L'avantage que présente cette exposition préalable réside également dans le fait que ces derniers avaient tous connaissance de cette théorie, et la prennent bien souvent comme adversaire privilégié¹⁰.

Pour toutes ces raisons, nous exposerons brièvement la théorie hobbesienne de manière à expliciter par la suite les critiques avancées à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Nous insisterons sur deux aspects importants de cette pensée et qui sont au centre de l'hypothèse intentionnaliste : sa conception de la raison comme calcul et sa foi dans la capacité de la plupart des êtres humains à suivre les enseignements de la raison.

a. Prémisses anthropologiques : conatus et calcul de la raison

Nous indiquerons tout d'abord les deux principes anthropologiques sur laquelle repose la pensée hobbesienne du contrat social.

¹⁰ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, I, 1, « Les thèses du rationalisme cartésien », pp. 71 et 73. Les prochains chapitres feront apparaître que Hobbes constitue un adversaire privilégié pour l'ensemble des auteurs dont nous convoquons les analyses ici.

La théorie contractualiste hobbesienne se fonde sur une analyse anthropologique qui s'appuie en premier lieu sur l'idée de *conatus*, d'effort¹¹. La vie humaine repose en dernière instance sur un mouvement vital, mouvement purement physiologique, que l'être humain s'efforce de renforcer et d'aider. Chaque être humain s'efforce nécessairement de persévérer dans son être, en utilisant pour cela à tout moment l'ensemble des moyens dont il dispose pour reproduire ses fonctions, c'est-à-dire, ce mouvement vital¹². Ces efforts, que Hobbes appelle également « passions »¹³, consistent en des commencements intérieurs de ce qu'il nomme mouvement animal, et sont ainsi téléologiquement orientés. Ce qui distingue, en outre, l'être humain des autres animaux est « la faculté qu'il a, quand il conçoit une chose quelconque, d'être enclin à s'enquérir des conséquences de cette chose et des effets qu'il pourrait accomplir grâce à elle »¹⁴ : l'être humain est capable de procéder à des inférences anticipatrices, en calculant les conséquences de certains actes ou événements. Il peut ainsi calculer les moyens de sa conservation, qu'Hobbes appelle également « pouvoirs ». Il dispose d'une raison qui consiste en une combinaison de signes¹⁵, ces signes étant fournis par le langage. Le langage consiste en effet en un ensemble de dénominations qui, premièrement, permettent de se remémorer les causes et les effets d'actes ou événements passés et présents, dans la mesure où ces dénominations permettent de les enregistrer. Ces dénominations servent en ce sens de « *marques* ou de *notes* »¹⁶. L'être humain peut employer ces dénominations pour noter des causes ou effets particuliers, et ces dénominations seront alors elles-mêmes particulières, c'est-à-dire seront propres à ces causes et effets, mais il peut également employer des dénominations universelles pour noter des causes ou effets semblables. Ces dénominations générales permettent de procéder à des inférences anticipatrices, dans la mesure où, en considérant un acte ou événement présent semblable à un acte ou événement passé, je pourrai anticiper les conséquences des premiers en me remémorant les conséquences ou effets des seconds. En outre, à l'aide de ces dénominations générales, l'être humain peut « réduire les conséquences qu'il découvre en des règles générales nommées théorèmes ou aphorismes »¹⁷. En ce sens, la raison consiste en un calcul, qui, par la combinaison de ces dénominations, conduit l'être humain à procéder à ces inférences anticipatrices, en particulier à l'aide de règles générales. La raison lui indiquant les moyens de sa conservation, il est ainsi

¹¹ Th. Hobbes, *Léviathan* [1651], traduction de Fr. Tricaud, Dalloz, Paris, 1999, chapitre VI, p. 47.

¹² *Ibid.*, chapitre VI, p. 46.

¹³ *Ibid.*, chapitre VI, p. 46.

¹⁴ *Ibid.*, chapitre V, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, chapitre V, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*, chapitre IV, p. 28

¹⁷ *Ibid.*, chapitre V, p. 40.

déterminé à rechercher ce qui lui paraît, selon ce calcul de la raison, contribuer à cette conservation.

De ces prémisses anthropologiques, Hobbes déduit sa définition du droit naturel : ce dernier est téléologiquement orienté, au sens où il consiste dans la liberté de faire ce qui concourt à notre conservation. Or, la raison permettant de calculer les moyens de notre conservation, le droit naturel consiste ainsi en la liberté de faire ce que la raison dicte¹⁸ : les actions que nous jugeons conformément à la raison comme les moyens les mieux adaptés à notre conservation, nous avons le droit de les entreprendre. Pour cette raison, indiquons-le ici, Luhmann caractérise la conception hobbesienne du droit naturel comme « *Vernunftrecht* », c'est-à-dire comme droit de la raison¹⁹. On fera remarquer que Spinoza, quant à lui, critique l'idée que le droit naturel pourrait être « déterminé par la seule puissance de la raison », dans la mesure où, comme nous le verrons, il considère que cette raison est, chez la plupart des êtres humains, si peu déterminante dans leur conduite que l'on ne pourrait définir le droit naturel de la sorte²⁰.

b. L'obligation de passer un contrat

Hobbes explique alors dans quelle mesure la raison enjoint les êtres humains à rechercher la paix, et également dans quelle mesure le contrat constitue le moyen de réaliser cette dernière. Pour ce faire, il produit une fiction théorique, l'état de nature, consistant dans l'expérience de pensée suivante : considérant la société telle qu'elle existe, faisons abstraction de ce qui lui fournit un ordre, en l'occurrence pour Hobbes, l'État. Nous pourrions ensuite montrer comment ce qui lui confère un ordre peut apparaître.

À partir des prémisses anthropologiques que nous venons de rappeler, Hobbes décrit tout d'abord les relations interhumaines telles qu'elles se dérouleraient en l'absence d'État. Le développement spontané de ces relations interindividuelles ne conduit pas à une composition des intérêts des êtres humains. Ces relations se développent au contraire en relations conflictuelles, plus précisément en un conflit ouvert entre eux. Deux causes expliquent pourquoi les relations interhumaines se développent nécessairement en conflit ouvert :

¹⁸ Voir sur ce point Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre XIV, p. 128 : le droit naturel y est défini comme la « liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin ».

¹⁹ Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à l'article suivant : E. Debray, « La critique luhmannienne des théories du contrat social et du droit naturel conçu comme *Vernunftrecht* : penser les limites de la raison humaine », in Lukas Sosoe (dir.), *Le droit – un système social. Un commentaire coopératif de Niklas Luhmann*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2015, pp. 135-156, ici p. 135).

²⁰ B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, II, § 5, p. 16.

l'« impartageabilité » de certains biens et le désir qu'éprouvent certains individus de considérer leur puissance à l'œuvre dans les conquêtes.

Hobbes invoque tout d'abord le caractère non partageable de certains biens pour rendre compte de l'apparition du conflit. Si deux hommes en viennent à désirer un même objet dont ils ne peuvent jouir tous deux à la fois, « chacun s'efforce[ra] de détruire ou de dominer l'autre »²¹. En outre, celui qui parvient à posséder ce bien, s'inquiétant non seulement de sa conservation présente mais également de sa conservation future, cherchera à le posséder durablement. Or, il ne peut s'assurer de le garder durablement en sa possession que s'il se rend maître de tous les autres. Il les affrontera ainsi dans des guerres offensives, afin d'éviter qu'ils ne se renforcent.

Un second principe d'explication réside dans le fait qu'il existe des êtres humains qui « prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes »²², et qui poursuivent celle-ci plus loin que leur sécurité ne le requiert. Dans cette situation, l'exercice de leur raison est perturbé par des passions de vaine gloire, « désir de gloire des conquêtes nouvelles »²³. Ces agents sont incapables de suivre ce que leur dicte leur raison, car cette passion vient perturber l'exercice de cette dernière. Les autres, confrontés à cette menace, n'ont d'autre choix que d'accroître leur puissance par l'agression. Les premiers, affublés de myopie rationnelle, n'évaluent pas les conséquences de leurs actes, en raison de l'intensité des passions nées de l'estime de soi-même qu'ils en viennent à éprouver. Dans cette situation de conflit, l'agression apparaît comme le meilleur moyen pour assurer leur conservation, et ainsi, « on estime cela permis »²⁴ : l'être humain a le droit de le faire.

Cependant, ces moyens utilisés pour conserver sa vie en viennent à contredire le but fixé au calcul rationnel, en l'occurrence le calcul des causes et moyens de cette conservation. En effet, personne n'est si fort qu'il ne puisse jamais être vaincu par un autre. Bien qu'il ne conteste nullement l'idée qu'existe une inégalité naturelle dans les facultés de l'âme et dans les forces du corps, Hobbes estime que ces inégalités de départ subissent un nivellement et se neutralisent les unes les autres par une « égalité de compensation »²⁵. Il affirme ainsi au début du chapitre XIII du *Léviathan* que « la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. En effet, pour ce qui est de la force corporelle,

²¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre XIII, p. 122.

²² *Ibid.*, chapitre XIII, p. 123.

²³ *Ibid.*, chapitre XI, p. 96.

²⁴ *Ibid.*, chapitre XIII, p. 123.

²⁵ V. Goldschmidt, « Les renversements du concept d'égalité, des anciens aux modernes », in *Écrits*, I, Vrin, Paris, 1984, p. 269.

l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui. Quant aux facultés de l'esprit [...] j'y trouve une égalité plus parfaite encore »²⁶. Par conséquent, personne ne pourra être assuré d'avoir plus de puissance qu'un autre, et donc d'assurer sa propre conservation. Dans le conflit que chacun mène avec chacun, personne ne peut prétendre durablement « gagner ». Ils se retrouvent donc dans une situation où il leur est impossible de rester longtemps en vie et éprouvent alors la peur de cette situation et le désir d'en sortir²⁷. Mais, la peur de rester dans une telle situation et l'espoir d'en sortir n'expliquent que partiellement pourquoi les êtres humains peuvent sortir de cette situation. Cette possibilité réside également en partie dans leur raison.

En effet, nous avons affirmé que la raison procède à des inférences anticipatrices, c'est-à-dire, calcule les moyens de notre conservation. Mais nous n'avons considéré, dans la description du développement spontané des relations interhumaines, que le cas où l'individu, se prêtant à ce calcul, considère telle ou telle situation *particulière*. Or il est possible que la raison « considère toutes les actions que nous ne pouvons pas vouloir faire et toutes celles que nous ne pouvons pas vouloir nous abstenir de faire »²⁸, cela bien entendu dans la mesure où l'être humain est déterminé à désirer les moyens de sa conservation présente et future. Les hommes peuvent réduire les conséquences qu'ils découvrent en des règles générales, théorèmes de la raison²⁹. Ces préceptes obligent, c'est-à-dire, déterminent les volitions (qui selon Hobbes ne sont, dans ce qu'il nomme « délibération », que le dernier désir ou la dernière crainte précédant l'action elle-même, et donc ne sont rien d'autre que des désirs, des appétits), sélectionnent les volitions orientées vers la conservation, et exercent une contrainte sur les autres. En ce sens, les êtres humains ne peuvent pas ne pas vouloir faire la paix, c'est-à-dire, sont obligés par la première loi naturelle de sortir du conflit, car le conflit n'apparaît pas, de manière générale, comme un moyen leur permettant de se conserver. Ils sont obligés de vouloir la paix, indépendamment même du fait que chacun, à un moment précis, est dominé par la crainte de sortir de la situation de conflit et stimulé par l'espoir d'en sortir. Il est en effet un point dans le conflit, où les êtres humains comprennent que la situation de conflit n'est pas, de manière générale, le meilleur moyen de se conserver, et les passions ne font que soutenir cette compréhension. Ils en viennent donc à désirer limiter leur droit naturel, c'est-à-dire la liberté d'utiliser « tous » les moyens, en l'occurrence ici la guerre, leur permettant de

²⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre XIII, p. 121.

²⁷ *Ibid.*, chapitre XIII, p. 127.

²⁸ Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, III, §9, p. 125.

²⁹ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre V, p. 40.

se conserver, et ce en vue même de leur propre conservation. Précisons que le droit naturel s'*autolimite* au sens où, à l'aide de sa raison, l'être humain en vient à considérer que ce droit naturel, lorsqu'il est illimité, contrevient à sa propre conservation. Dans la mesure où l'être humain procède cependant bel et bien à une *limitation* de ce droit, Hobbes présente ce qui dicte cette dernière comme une loi naturelle, et oppose la loi au droit, considérant que « la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point »³⁰.

La question se pose de savoir comment l'être humain peut sortir de la situation de guerre. L'obligation de passer un contrat s'avère de ce point de vue centrale. La première loi naturelle ne fournit pas les conditions de son application. Pour les découvrir, il est nécessaire de comprendre de quoi dépend en dernière instance l'apparition du conflit. L'état de guerre se caractérise par le fait que les individus ont droit sur toute chose. Dès lors, ceux-ci devront, pour être en paix les uns avec les autres, limiter leur droit sur toutes choses³¹. La première loi naturelle impliquait bien entendu que le droit naturel soit limité, mais ne présentait pas cette illimitation du droit naturel comme problématique en elle-même. Or, c'est ce à quoi procède Hobbes dans l'exposition de la deuxième loi naturelle. Cette limitation consistera en un dessaisissement par chacun de ce droit illimité. Il s'agit pour chacun de s'« ôter [du] chemin [de l'autre] »³², afin que ce dernier puisse jouir de son droit originaire, en considération bien sûr de quelque droit qui lui sera réciproquement transmis, ou à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. En cela consiste le contrat pour Hobbes : il consiste dans ce transfert mutuel du droit naturel. Il faut distinguer deux aspects dans cette notion de contrat : d'une part, cette idée de transfert, c'est-à-dire de limitation de droit, et, d'autre part, la forme que prend ce transfert, c'est-à-dire, l'instrument juridique du contrat, l'accord volontaire passé entre les individus qui s'engagent à procéder à ce transfert, sous réserve que les autres fassent de même. La forme du contrat a son importance, dans la mesure où elle constitue l'instrument qui garantit aux contractants que les autres procéderont également à la limitation de leur droit naturel (condition sans laquelle ces contractants ne gagneraient rien à ce dessaisissement).

c. Les conditions de réalisation du contrat : le problème des passions perturbatrices

Hobbes souligne cependant lui-même les difficultés ou obstacles à l'effectuation de ce contrat, et invoque sur ce point l'effet perturbateur des passions de vaine gloire. La mise au

³⁰ *Ibid.*, chapitre XIV, p. 128.

³¹ *Ibid.*, chapitre XIV, p. 129.

³² *Ibid.*, chapitre XIV, p. 130.

jour de ces difficultés semble au premier abord remettre en cause le rôle que joue la raison individuelle dans l'apparition de l'ordre social. Néanmoins, la solution qu'il fournit à ces difficultés consiste encore en un contrat, et Hobbes réaffirme par cette voie le rôle de la raison dans l'apparition de l'ordre social.

Ce transfert mutuel de droit ne va pas de soi quant à son exécution, dans la mesure où il s'agit d'un contrat à exécution différée, c'est-à-dire d'un pacte³³. En effet, le transfert se fait en deux étapes : celle de la déclaration volontaire de cession de droit, et celle de la réalisation de ce transfert. Pour le contrat en question, les participants ne s'exécutent pas immédiatement, et, se déclarant les uns aux autres qu'ils cèdent leur droit, font ainsi la *promesse* de céder leur droit. Chacun promet à autrui de lui concéder un droit à la conservation égal à celui qui lui sera concédé. Cependant, dans un contrat, chaque individu est obligé de s'exécuter dans la mesure où les autres le font également, et dans cette mesure seulement. Qu'est-ce qui garantit alors à chacun que les autres feront de même ? Or, Hobbes, dans sa description de la logique des rapports interhumains à l'état de nature, avait indiqué que l'une des causes de la guerre était la vaine gloire que certains individus peuvent éprouver, et qu'il s'agissait là d'une passion qui perturbait l'exercice de la raison de ces individus³⁴. Ces derniers sont pour cette raison affublés de myopie rationnelle : ils ne considèrent que les avantages immédiats de leurs actions et ne se soucient donc pas de leur conservation présente et future. Ils ne désireront pas passer et respecter ce pacte. Comment chacun peut-il, dès lors, être sûr que les autres respecteront la promesse de céder leur droit ? C'est bien parce que certains sont soumis à leurs passions de vaine gloire que les autres sont amenés à craindre « que l'une ou l'autre partie ne s'exécute pas »³⁵. Si tous étaient conduits par leur raison, dès lors la conclusion de ce pacte ne poserait pas problème³⁶. L'obligation de transférer son droit aux autres individus ne suffit donc pas à ce que les individus réalisent effectivement ce transfert, et l'exécution du pacte est en ce sens problématique. Les contractants « décideront [alors] rationnellement de

³³ *Ibid.*, chapitre XIV, p. 133.

³⁴ *Ibid.*, chapitre XIII, p. 123.

³⁵ *Ibid.*, chapitre XV, p. 143.

³⁶ Pour Hobbes, l'être humain guidé seulement par sa raison, et pouvant s'assurer que tous les autres agissent également rationnellement, réalisera ce pacte. Voir notamment l'article d'E. Picavet « Moralité et maximisation de l'avantage : l'« insensé » de Hobbes décrit-il des agents rationnels ? » (*Les études philosophiques*, n°4, 2006, pp. 427-438), où l'auteur montre comment, pour Hobbes, il n'y a pas lieu d'opposer la morale à l'intérêt, c'est-à-dire d'opposer coopération et recherche de son avantage propre. Si les êtres humains agissaient tous rationnellement, la conclusion du pacte ne poserait aucun problème. Pour Hobbes, chacun suivant ce que la raison l'enjoint de faire, « il n'est pas pleinement rationnel de spéculer sur la loyauté des autres en étant soi-même déloyal » (p. 431). Pour le dire autrement, Hobbes n'envisage pas l'obstacle à la réalisation du contrat que présente le raisonnement du dilemme du prisonnier. Voir également sur ce point Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes* (*op. cit.*, IV, p. 198-199, note 4), où il est précisément montré pourquoi, pour Hobbes, « la défection est irrationnelle ».

doubler l'obligation de ces normes », les lois naturelles, « par l'efficace d'un pouvoir qui les contraigne à s'y soumettre et les fasse ainsi respecter »³⁷. La raison énonce que les êtres humains ont besoin d'un pouvoir contraignant, coercitif, « pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions »³⁸. Chacun transfèrera à ce pouvoir commun son pouvoir et sa force, c'est-à-dire, instituera par un pacte un représentant qui fera respecter les lois naturelles qui obligeront dès lors au for externe. En ce sens, les normes juridiques qui en découlent sont le fruit d'un contrat.

Ainsi, si la nécessité de l'institution de l'État provient du fait qu'il peut arriver que les êtres humains n'agissent pas rationnellement, c'est tout de même la raison humaine qui comprend cela et qui pare à cette difficulté, en enjoignant les êtres humains à réaliser un pacte. Faisons remarquer que, contrairement au premier, ce second pacte conclu pour rendre le premier possible, n'implique pas, pour être effectif, que tous agissent sous la conduite de raison. Néanmoins, cette solution n'est viable que si la majorité des êtres humains est en mesure d'agir selon les préceptes de la raison. Si la majorité d'entre eux était affublée de myopie rationnelle, ceux transférant leur droit à un tiers, au souverain, ne constitueraient qu'une minorité. Par conséquent, le souverain disposerait de trop peu de moyens pour faire fléchir les récalcitrants au contrat.

Dans la perspective hobbesienne, l'ordre social est donc bien le résultat d'un calcul de la raison qui présente la sortie de l'état de guerre comme plus avantageuse que sa perpétuation. En outre, et surtout, c'est par la raison que l'être humain parvient à trouver les moyens lui assurant la sortie de cet état de guerre. Hobbes souligne certes le rôle perturbateur des passions, mais il trouve une solution rationnelle au problème que cette perturbation pose. Or, celle-ci repose sur l'hypothèse que la plupart des êtres humains sont à même d'agir sous la conduite de la raison. L'obstacle que les passions constituent est ainsi contourné par la raison humaine elle-même : cette dernière indique quels sont les moyens à employer pour le contourner et guide effectivement la conduite des êtres humains, qui sont, pour la plupart, capables d'agir selon ses injonctions.

1.3. L'argument de la raison comme effet de l'ordre social

Avant d'entrer dans l'analyse des deux types d'arguments critiques dont nous avons annoncé la teneur dans le présent chapitre, nous évoquerons un autre argument avancé par au

³⁷ Ch. Lazzeri, « Pascal, Spinoza et la question du politique », in P.-F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS éditions, Lyon, 1996, pp. 173-204, ici p. 187.

³⁸ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chapitre XV, p. 144.

moins deux auteurs de notre corpus. Cet argument consiste à affirmer que l'ordre social ne peut pas avoir été produit de manière intentionnelle, dans la mesure où les agents censés l'avoir produit ne disposaient pas de raison au moment de sa production. Ces auteurs, en l'occurrence Mead et Hayek³⁹, invoquent, pour soutenir cette idée, le fait que la raison est un effet de l'ordre social, et non pas l'inverse. Les tenants de l'hypothèse intentionnaliste inverseraient ainsi la cause pour l'effet. Nous présenterons succinctement cet argument tel qu'il est formulé par ces deux auteurs avant de préciser pourquoi nous n'approfondirons pas son examen.

G. H. Mead avance cette idée notamment dans *L'esprit, le soi et la société* :

« La théorie du contrat social présuppose ainsi que les individus existent d'abord comme des êtres intelligents, comme des soi, et qu'ils se rassemblent ensuite pour former la société. Dans cette perspective, les sociétés se seraient créées comme les compagnies commerciales, par la réunion délibérée d'un groupe d'investisseurs qui élisent leurs administrateurs et se constituent en société. Les individus existent en premier lieu, et les sociétés se constituent grâce à l'ingéniosité de certains d'entre eux. Cette théorie est ancienne et encore courante sous certains de ses aspects. Si toutefois notre thèse est exacte, et si l'individu n'accède au soi que par la communication, par le développement de processus sociaux au moyen de l'échange de significations, alors le soi ne peut pas précéder l'organisme social. »⁴⁰

Un certain nombre d'éléments de ce passage demanderaient à être explicités. Nous indiquerons seulement ici que c'est le rôle joué par l'intelligence humaine (« être

³⁹ Luhmann, dans l'article « Soziologische Aufklärung » (in *Soziologische Aufklärung I, op. cit.*, p. 67) critique également, mais sans développer pleinement l'argument, l'idée que « tous les hommes partageraient pareillement une raison commune, qu'ils possèderaient d'emblée sans médiation institutionnelle ». On fera remarquer par ailleurs que Durkheim, notamment dans sa conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse* consacrée en partie à l'exposition des « conditions sociologiques de la connaissance », présente des éléments d'analyse à certains égards proches de ceux de Mead, sans les faire cependant intervenir dans la critique de l'hypothèse intentionnaliste (ni même, plus précisément dans celle des théories du contrat social).

⁴⁰ G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société* [1934], traduction de D. Cefaï et L. Quéré, PUF, Paris, 2006, 4, p. 288 [233]. Voir également p. 278-279 [222-223] : « La différence entre la théorie sociologique et la théorie individualiste du développement de l'esprit et du soi, et du processus social d'expérience et de comportement, est analogue à celle qui existe entre la théorie évolutionniste et la théorie contractualiste de l'État, soutenues dans le passé par les rationalistes et par les empiristes. La seconde théorie considère les individus et leur expérience – les esprits et les soi individuels – comme logiquement antérieurs au processus social où ils sont engagés et elle explique le processus social en partant des individus [...]. Mais la seconde ne peut expliquer ce qui est considéré comme logiquement premier, à savoir l'existence des esprits et des soi, tandis que la première théorie explique ce qu'elle considère comme logiquement antérieur, à savoir l'existence du processus et du comportement social ».

intelligents », « ingéniosité ») dans la production de l'ordre social⁴¹ qui y est remis en question.

Hayek, quant à lui, défend cette hypothèse, selon laquelle la raison n'aurait pas pu se développer sans qu'apparaisse l'ordre social, principalement dans *Droit, législation et liberté* :

« La conception d'un esprit déjà complètement développé, ayant conçu les institutions qui rendaient la vie en société possible, est contraire à tout ce que nous savons de l'évolution de l'homme. »⁴²

Nous indiquerons seulement ici que la raison n'apparaît pour Hayek qu'à un certain moment de l'évolution sociale, au moment où apparaissent ce qu'il nomme les « règles abstraites »⁴³.

Nous n'envisagerons pas ici la manière dont ces auteurs prouvent cette idée, selon laquelle la raison n'a pu apparaître qu'une fois apparu l'ordre social ou un certain type d'ordre social (pour Hayek, celui reposant sur des règles de conduite abstraites)⁴⁴. L'argument commun avancé par ces deux auteurs souligne bien l'incapacité pour les êtres humains de fonder l'ordre social en raison : il leur manquait précisément alors une raison pour produire cet ordre. Néanmoins, cet argument vise seulement la possibilité pour l'ordre *déjà* constitué d'avoir été produit intentionnellement ; il ne permet pas de rejeter la *possibilité* pour l'ordre social d'être désormais ainsi réalisé. En effet, une fois la raison apparue, rien n'empêche d'envisager que l'être humain puisse alors produire cet ordre intentionnellement. De ce point

⁴¹ C'est à la notion d'« organisme social » qu'il faut prêter attention si l'on veut comprendre ce que Mead entend lorsqu'il traite des individus « se constitu[a]nt en société ». Indiquons ici qu'à la fin de *L'esprit, le soi et la société* Mead insiste sur le fait que l'accomplissement de l'ordre social, c'est-à-dire d'une situation sociale où les « actions de tous les individus » sont reliées « harmonieusement » (*ibid.*, 4, p. 360) repose sur une « organisation », une « unification » (*ibid.*, 4, p. 359) du comportement des différents individus.

⁴² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, I, 1, « L'évolution corrélatrice de l'esprit et de la société : le rôle des règles », p. 85. Voir également sur ce point, notamment dans l'épilogue du même ouvrage la section « Le processus d'évolution culturelle » (*ibid.*, pp. 880-887) : « L'esprit est enrobé dans une structure traditionnelle et impersonnelle de règles apprises, et son aptitude à mettre en ordre son expérience est une réplique héritée du canevas culturel que chaque esprit individuel trouve tout fait » (*ibid.*, p. 886).

⁴³ Voir notamment F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, Épilogue, « Règles coutumières et ordre économique », p. 897 : « L'homme n'a pas adopté de nouvelles règles [i. e. les règles abstraites de conduite individuelle] parce qu'il était intelligent ; il est devenu intelligent parce qu'il est soumis à de nouvelles règles de conduite ».

⁴⁴ Hayek ne semble d'ailleurs aucunement entreprendre une telle explication. Il se contente souvent de présenter cette idée, selon laquelle la raison n'a pu apparaître qu'avec la naissance d'un certain type d'ordre social, comme une simple hypothèse plausible (« Il n'est probablement pas plus justifié de prétendre que l'homme pensant a créé sa culture, que de soutenir que la culture a créé sa raison », *Droit, législation et liberté, op. cit.*, Épilogue, « Le processus d'évolution culturelle », p. 881. Hayek inclut dans la « culture » les règles nécessaires à l'ordre social lui-même). Remarquons qu'Hayek fait référence, dans les passages où il développe cette idée, à son ouvrage de psychologie *L'ordre sensoriel*. On ne trouvera cependant rien, dans cet ouvrage, qui permet d'argumenter cette idée. Et d'ailleurs l'indication en note où est cité cet ouvrage est suffisamment subtile pour qu'Hayek ne s'avance sur ce point (*ibid.*, p. 885, note 2).

de vue, l'argument n'est donc pas dirimant à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste en tant que telle.

Nous avons ainsi, dans ce chapitre introductif, mis en exergue le présupposé commun de l'hypothèse intentionnaliste auxquels les penseurs de l'auto-organisation s'attaquent, mais également les aspects précis de ce présupposé qui font l'objet de leur critique : d'une part, la capacité des agents à calculer, par leur raison, ce qu'il faut faire pour réaliser l'ordre social ; d'autre part, leur capacité à suivre ce que leur raison, via ce calcul, leur dicte de faire. Les deux prochains chapitres seront consacrés à l'exposition des critiques avancées par ces penseurs à l'encontre de ces deux aspects de ce présupposé.

Chapitre 2

L'argument de la complexité sociale

Les développements critiques qu'Hayek et Luhmann élaborent à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste que nous avons reconstruite dans le précédent chapitre visent le premier aspect de la production de ces règles de conduite qui, selon cette hypothèse, pourraient être élaborées par la raison pour produire intentionnellement l'ordre social. Ils soulignent pour ce faire la complexité du monde social : cette dernière empêcherait la raison de déterminer le contenu de règles qui, selon l'hypothèse intentionnaliste, rendraient possible l'ordre social une fois appliquées. Les arguments avancés s'attaquent à la capacité de calcul des agents, c'est-à-dire à leur capacité à calculer les moyens qui permettraient à ces derniers de produire un ordre social de manière intentionnelle.

Il ne s'agit pas d'envisager, comme cela le sera dans le prochain chapitre, ce qui, chez l'être humain, empêcherait ce dernier de suivre ce que la raison - qui calculerait ces moyens - lui dicterait de faire. Ce sont les capacités rationnelles de prévision des agents qui font ici l'objet d'un examen critique. Ce qui est considéré et analysé de manière critique, c'est l'exercice de la rationalité individuelle, en tant qu'on la considère comme l'unique source de l'action individuelle, c'est-à-dire, en faisant abstraction des passions qui viendraient perturber son exercice (ou qui viendraient empêcher l'homme de suivre ce que la raison lui dicterait de faire)¹.

On peut, à ce titre, invoquer l'une des définitions de la notion de complexité qu'énonce Luhmann pour mettre en évidence l'élément commun de l'analyse critique de ces auteurs : la complexité du monde social est invoquée pour souligner le fait que les informations qui nous sont nécessaires pour produire un calcul sûr nous font défaut², le calcul nous intéressant ici étant celui des moyens permettant de réaliser l'ordre social. Malgré ces proximités entre les analyses de ces deux auteurs, il est nécessaire de rendre compte des véritables divergences qui prévalent entre ces dernières : les analyses luhmanniennes s'opposent en effet frontalement au type d'analyse proposé par Hayek et à sa conception de la notion de complexité, dans la

¹ Indiquons dès à présent que, selon Pascal, il nous est certes impossible de déterminer par la raison ce qu'il faudrait faire pour réaliser un ordre social. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, cela est cependant dû au fait que nous ne sommes pas capables de suivre ce que la raison seule nous dicte.

² N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 285 [314] : « Souvent, le concept de complexité est compris d'emblée comme suit : comme le manque d'information pour un calcul » (traduction modifiée). Précisons qu'il ne s'agit pas de la définition principale que Luhmann avance pour définir la notion de complexité, comme nous le verrons par la suite. Mais ces indications permettent de souligner le problème que l'introduction d'une telle notion conduit selon Luhmann à mettre au jour.

mesure où cette analyse concède encore trop, selon lui, aux présupposés de ce que nous nommerons ici paradigme de l'*acteur* rationnel. Il nous faudra dans cette perspective rendre compte des termes précis de cette confrontation : Luhmann fournit en effet des éléments d'analyse critiques qui permettent de saisir ce qu'il vise chez Hayek, mais il est à certains égards nécessaire de reconstituer cette critique.

Si ces deux auteurs partagent une position sous certains aspects commune, leurs entreprises critiques respectives n'en divergent donc pas moins radicalement, comme nous venons de l'annoncer et comme nous l'expliciterons dans le présent chapitre. La question se pose alors de savoir pourquoi ces deux auteurs adoptent un type d'argument à certains égards aussi proche et, surtout, utilisent tous deux la notion de complexité pour l'élaborer. Deux hypothèses peuvent, à ce moment de l'analyse, être avancées :

1. La première piste la plus tentante au premier abord est la suivante : les développements d'Hayek et de Luhmann sur la notion de complexité s'inscrivent explicitement dans le sillage de la théorie cybernétique et de la théorie de l'information, au sein desquelles cette notion se voit accordée une importance centrale à partir de la fin des années 1940. Les entreprises de ces deux auteurs se singularisent d'ailleurs, au sein du champ des sciences sociales, par leur recours à cette notion ainsi qu'à des notions adjacentes à cette dernière dans le champ pluridisciplinaire évoqué (par exemple la notion de système¹ ou encore celle d'information). Les recherches menées dans ce dernier ont d'ailleurs alimenté leurs analyses. À cela s'ajoute que la notion de complexité semble bien avoir été investie initialement au sein de la théorie des systèmes elle-même à des fins critiques proches de celles qu'Hayek et Luhmann poursuivent. Au début du chapitre « Komplexität » de l'ouvrage posthume qui offre une transcription des cours d'introduction à la théorie des systèmes qu'il a prodigués au cours du semestre d'hiver de l'année universitaire 1991/1992, *Einführung in die Systemtheorie*, Luhmann rappelle que, lorsque, dans les années 1950-1960, « on tenta pour la première fois de formuler une théorie générale des systèmes, le problème de la complexité était devenu le problème central », et la complexité était alors envisagée comme « ce qui faisait obstacle à la réussite de projets de planification (*Hindernis für erfolgreiche Planungen*) et par là, d'une certaine manière, comme le problème de la rationalité par excellence »². Il peut donc sembler très indiqué de chercher dans ce champ de recherche pluridisciplinaire l'ancrage théorique commun de leurs deux entreprises critiques. Et le rapprochement des deux

¹ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., Épilogue, « L'évolution des structures complexes autosubstantes », p. 889.

² N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., II, 8, pp. 167-168.

auteurs se justifierait donc d'autant plus pour cette raison. Néanmoins, ne se référer qu'à ce geste théorique commun (ce geste consistant à se réapproprier et exploiter des notions développées dans un champ de recherche autre que celui des sciences sociales) pour rendre compte du rapprochement opéré dans ce chapitre permet seulement de comprendre pourquoi ces auteurs recourent tous les deux à cette notion pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste. Or, comme nous l'avons déjà indiqué en introduction, s'ils ont en partage ce *geste*, ils ne se réfèrent cependant pas aux mêmes recherches en théorie cybernétique et de l'information pour élaborer leur notion de complexité. Enfin, s'il nous sera utile de révéler les emprunts de ces deux auteurs dans ce champ de recherche pluridisciplinaire pour cerner certains aspects de leurs analyses, il s'agit bien de comprendre ce que ce geste théorique permet à ces deux auteurs de rendre compte au sein du champ des sciences sociales. On peut à ce titre considérer que cette utilisation de la notion de complexité conduit ces auteurs à formuler une critique de l'hypothèse intentionnaliste qui se situe sur un plan d'abord et avant tout *cognitif*, ou du moins qu'elle permet à ces auteurs de problématiser cette critique principalement sous cet aspect : ce sont d'abord les capacités cognitives de prévision des agents qui font l'objet de la critique. On peut d'ailleurs affirmer que c'est cet aspect des travaux en théorie des systèmes qui intéresse d'ailleurs particulièrement ces deux auteurs³. Mais même dans cette perspective, tout au plus peut-on affirmer que ces auteurs trouvent au sein du champ pluridisciplinaire mentionné des analyses convergentes avec les leurs, et que c'est dans cette perspective qu'ils en viennent à employer ce terme de complexité, sans que l'on puisse cependant considérer que leurs développements respectifs consisteraient en une pure et simple transposition au sein des sciences sociales d'analyses en vigueur au sein d'autres champs disciplinaires.

Un autre élément de rapprochement doit être évoqué.

2. L'un des apports les plus significatifs de ces auteurs est d'avoir contribué à rendre compte des logiques ou modes de production d'ordre propres aux sociétés *modernes*, et leurs développements sur la notion de complexité participent pleinement de cette entreprise. Il faut ici rappeler que l'adjectif « complexe » apparaît dans le champ des sciences sociales avant de faire l'objet d'analyses en théorie cybernétique et en théorie de l'information. Si l'on s'en tient aux seuls travaux d'Hayek, ce dernier emploie lui-même cet adjectif bien avant de développer sa théorie dite des phénomènes complexes (et qui est, quant à elle, directement inspirée des travaux d'un chercheur en théorie de l'information, Warren Weaver). Il l'emploie

³ Voir par exemple les développements de Luhmann sur la théorie de la « Black Box » dans *Einführung in die Systemtheorie, op. cit.*, II, 1 « Theorie offener Systeme », p. 49.

pour qualifier un certain type de sociétés, en l'occurrence les sociétés modernes de marché. Les analyses critiques que ces deux auteurs mettent en œuvre pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste doivent donc être replacées au sein d'un questionnement sur les conditions de production d'ordre au sein des sociétés modernes. De ce point de vue, c'est le diagnostic de ces dernières, qu'ils caractérisent comme « complexes » ou « plus complexes » que d'autres (celles notamment qui les ont précédées dans l'évolution sociale), qui commande *in fine* leur entreprise critique à l'encontre des théories qui promeuvent l'hypothèse intentionnaliste. L'entreprise critique qu'ils mènent tous deux chacun à leur manière s'ancre ainsi en dernière instance dans un constat de la spécificité des sociétés modernes. Or, pour ces deux auteurs, la complexité des sociétés modernes est le symptôme d'une diminution du contrôle social exercé sur les êtres humains.

Nous envisagerons la manière dont les deux auteurs emploient la notion de complexité pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste. Hayek insiste ainsi sur les conséquences non prévisibles qu'une entreprise de production intentionnelle de l'ordre social occasionne nécessairement et qui empêchent une telle entreprise de réussir. Luhmann, quant à lui, souligne le fait que, non seulement une telle entreprise est vouée à échouer mais qu'en outre une production de ce type ne peut même pas, à proprement parler, être entreprise. L'action même d'entreprendre une telle production se voit empêchée par la complexité du monde social.

2.1. Hayek ou l'impossible collecte des informations

L'entreprise critique menée par Hayek pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste consiste à mettre en évidence notre incapacité à *collecter* toutes les informations qu'il est cependant nécessaire de recueillir pour déterminer le contenu de ces règles qui, selon cette hypothèse, seraient produites ou découvertes par la raison et seraient ou pourraient être au fondement de l'ordre social. Hayek développe cette idée, d'abord afin de mettre à mal l'idée de planification économique centralisée, pour ensuite invalider plus généralement l'hypothèse intentionnaliste. C'est dans *Droit, législation et liberté* qu'Hayek livre l'ensemble des éléments alimentant la critique de cette dernière.

Pourquoi la notion de complexité est-elle centrale dans le cadre de l'entreprise critique hayékienne ?

D'une part, les développements sur la complexité fournissent un socle épistémologique indispensable à l'argument qu'élabore Hayek à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Pour mener cette entreprise à bien, Hayek a en effet besoin d'élaborer une « théorie des phénomènes complexes » : cette dernière lui permet d'expliquer pourquoi cette collecte d'informations est impossible, et c'est dans cette mesure que nous la mobiliserons ici pour approfondir l'analyse critique d'Hayek. Elle lui permet en outre d'élaborer un argument opératoire à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste en général, et non pas seulement contre l'idée de planification économique. De ce point de vue, les travaux en théorie de l'information sur la « complexité organisée » menés par Warren Weaver constituent une source et un stimulant importants de la théorie hayékienne des phénomènes complexes.

D'autre part, la notion de complexité intervient pour préciser les circonstances sociales particulières dans lesquelles se pose ce problème de l'impossible collecte des informations : cet obstacle que rencontre la raison humaine, la complexité sociale, ne se rencontre qu'au sein des sociétés qu'Hayek caractérise comme « sociétés complexes », les sociétés modernes de marché, et la complexité ne caractérise que ces sociétés. Or, comme nous le verrons, la complexité est pour Hayek le symptôme d'une augmentation de la liberté des membres de la société, comprise comme une diminution de la pression déterminante que la société exerce sur eux. Pour cette raison, cette complexité doit être préservée.

Nous exposerons dans un premier temps l'argument de la complexité, pour ensuite montrer comment il permet d'infirmer l'hypothèse intentionnaliste : d'une part, cette impossible collecte d'information explique pourquoi nous ne sommes pas en mesure de *créer* les règles de conduite qui conduisent à la formation d'un ordre social ; d'autre part, elle implique que l'ordre social ne peut pas reposer uniquement sur des règles de conduite, et par conséquent, que ce dernier doit reposer sur des mécanismes spontanés non producteurs de règles.

2.1.1. L'argument de la complexité

L'argument critique que produit Hayek à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste et qui investit la notion de complexité, ne se formule initialement pas dans ces termes (c'est-à-dire comme « argument de la complexité »). Il n'est pas non plus formé originellement afin de mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste en général. L'argument est d'abord élaboré dans les années 1930 pour mettre en doute la validité des théories de la planification économique centralisée, et se concentre en premier lieu sur l'idée de *data*. L'auteur souligne alors

l'incapacité humaine de collecter toutes les *data* qu'il est cependant nécessaire de collecter pour réussir une entreprise de planification comprise comme la « direction et organisation *centrales* de toutes nos activités, conformément à une épure délibérément élaborée »¹. Sa théorie des phénomènes complexes lui permet, d'une part, d'étayer cette critique et, d'autre part, de lui donner une portée plus générale. Nous proposons ici de retracer l'élaboration de cet argument de la complexité et d'explicitier ses conditions de validité.

a. Les données au sein des économies complexes

L'argument qu'Hayek mobilise pour mettre à mal l'idée d'une production intentionnelle de l'ordre social est ainsi dans un premier temps formulé dans le cadre plus limité d'une réflexion qui relève du strict champ économique. Cet argument trouve sa première formulation dans un ouvrage collectif qu'Hayek dirige et qui est publié en 1935, *Collectivist Economic Planning. Critical Studies*² ainsi que, notamment, dans les textes « Économie et connaissance »³ (paru en 1937) et « L'utilisation de la connaissance dans la société »⁴ (publié en 1945). Certes, dès l'introduction de l'ouvrage collectif *Collectivist Economic Planning*, Hayek considère que la promotion de l'idée de planification économique participe d'une croyance plus générale selon laquelle « on parviendrait à un meilleur résultat en régulant de manière délibérée toutes les affaires humaines plutôt qu'en laissant des individus indépendants interagir de manière apparemment hasardeuse »⁵. Hayek annonce dès lors ici déjà, en quelques sortes, un programme de recherche plus ambitieux, qu'il développera par la suite, sur les conditions de production d'ordre au sein de la société. La réalisation de ce programme n'est cependant pas entreprise dans cet ouvrage, et ce programme n'y est d'ailleurs même pas encore formulé exactement dans ces termes. Hayek n'oppose pas encore explicitement ces deux conceptions comme des conceptions qui toutes

¹ F. A. Hayek, « Nouvelle confusion autour de la planification » [1976], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, op. cit., p. 342.

² F. A. Hayek, *Collectivist Economic Planning*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1935 (traduction française : *L'économie dirigée en régime collectiviste*, traduction de M. T. Génin, R. Goetz, D. Villey, et Fl. Villey, Librairie de Médecis, Paris, 1939). On retrouve les contributions d'Hayek à cet ouvrage dans *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1948, pp. 119-181.

³ Allocution présidentielle prononcée devant le *London Economic Club* le 10 novembre 1936, publiée dans *Economica IV* (nouvelle série, 1937, pp. 33-54). Sa traduction française a été publiée sous le titre « Économie et connaissance » dans les *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* (n° 43, 2002, pp. 119-134 ; URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-119.htm).

⁴ F. A. Hayek, « The Use of Knowledge in Society », *American Economic Review*, vol. 35, n° 4, 1945, pp. 519-30. Traduction française : « L'utilisation de l'information dans la société », traduction de Véronique de Mareuil, *Revue française d'économie*, vol. 1, n° 2, 1986, pp. 117-140 (URL : http://www.persee.fr/doc/rfec0_0769-0479_1986_num_1_2_1120). Voir également la large révision de cette traduction que propose Emmanuel Martin : <http://www.librefrique.org/?q=node/272>.

⁵ F. A. Hayek, *Collectivist Economic Planning*, op. cit., p. 1.

deux expliqueraient comment un *ordre* peut être produit au sein de la société. Il n'utilise pas, en effet, le terme d'ordre dans ce passage précis. Ce terme ne sera investi à titre de notion centrale que plus tardivement, à partir des années 1940 (dans l'article de 1945 notamment). Faisons remarquer que son objectif explicite et revendiqué ne consiste donc même pas, dans ce premier ouvrage, à critiquer une certaine conception du mode de production de l'*ordre* au sein du champ économique même, même si Hayek, bien entendu, réinvestira, et approfondira ensuite l'argument critique esquissé dans ce texte pour mettre d'abord explicitement à mal la possibilité d'une production intentionnelle d'un ordre au sein du champ économique (notamment dans « L'utilisation de la connaissance dans la société ») puis, plus généralement, de l'ordre au sein de la société elle-même⁶. Dans cet ouvrage collectif, Hayek entend résoudre le problème économique qui est celui de la « distribution des ressources disponibles qui font l'objet d'utilisations diverses »⁷. Hayek, qui participe donc là au débat autrichien sur le collectivisme entre libéraux et socialistes⁸, critique, dans le cadre de cette étude, les théories socialistes. Ce qu'il vise n'est pas tant la manière dont ces dernières conçoivent la finalité de cette distribution, et par conséquent les principes que cette dernière doit respecter, mais la *méthode* que ces théories promeuvent pour réaliser cette distribution, en l'occurrence la planification⁹.

La stratégie argumentative qu'il emploie consiste à mettre en évidence les limites que rencontre l'esprit humain dans un certain type d'opération, celle de la collecte de données, de « data ». Il s'agit là de l'apport propre d'Hayek à la critique de la théorie de la planification économique¹⁰.

Reprécisons que l'auteur, dans ces textes, ne propose pas encore de théorie des phénomènes complexes. Les textes qui seront, plus tardivement, explicitement consacrés à cette notion de complexité, de ce point de vue, ne permettront pas seulement de développer plus avant l'argument avancé dans ce texte sur la planification, mais véritablement de l'étayer, comme nous le montrerons dans la section suivante. L'argument qui y est avancé, tel qu'il y est présenté, ne peut donc pas encore selon nous, pour cette raison, être qualifié, à

⁶ La notion d'ordre fera l'objet d'une analyse circonstanciée dans le prochain chapitre. Nous indiquerons cependant dès à présent que, dans *Droit, législation et liberté*, où il critique l'hypothèse intentionnaliste, l'auteur s'attaque bien à l'idée que c'est bien l'ordre pacifique de la société qui ne peut être produit intentionnellement.

⁷ F. A. Hayek, *Collectivist Economic Planning*, *op. cit.*, p. 4, nous traduisons

⁸ Sur ce point, voir notamment Th. Aïmar, *Les apports de l'école autrichienne d'économie. Subjectivisme, ignorance et coordination*, Paris, Vuibert, III, chapitre 1 « Le débat sur le collectivisme », pp. 169-202.

⁹ F. A. Hayek, *Collectivist Economic Planning*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Voir notamment sur ce point le mot de Mises qui considère qu'il s'agit d'une découverte propre à Hayek dans « Les équations de l'économie mathématique et le problème du calcul économique en régime socialiste », *Revue d'Économie politique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, pp. 1055-1062.

proprement parler, d'argument de la complexité. L'adjectif « complexe » apparaît certes dans ces textes, mais la notion de complexité n'y est alors pas mobilisée pour étayer ou même expliciter l'argument avancé. Hayek l'emploie par exemple à certains moments dans l'expression « phénomènes complexes »¹¹, mais ne l'y emploie pas pour élaborer son argument critique. Ici, le terme « complexe » semble n'être entendu que comme synonyme de « composé » (par opposition aux éléments simples qui composent ce phénomène). L'adjectif intervient cependant pour qualifier le type de société, ou plus précisément le type d'économie, sur lesquelles Hayek concentre son analyse : la société complexe ou l'économie complexe. Là encore, lorsqu'il emploie ce terme, Hayek ne le fait pas intervenir dans l'argument même qu'il présente. Ces occurrences nous amènent cependant déjà à saisir que l'argument qu'il développe vaut d'abord pour les sociétés modernes, dans la mesure où, dans ces cas, Hayek leur adjoint l'adjectif « moderne ». Hayek l'affirme du reste lui-même explicitement : l'argument élaboré ne vaut que pour les économies complexes¹².

L'argument qu'il déploie dans ces différents textes est le suivant : pour réaliser intentionnellement cette distribution, pour procéder au calcul par lequel nous pourrions déterminer cette distribution, il serait nécessaire de disposer d'informations auxquelles nous ne pouvons pas accéder en raison de leur nombre trop élevé. Comme il le précisera dans sa « préface générale » à la première édition anglaise en un volume de *Droit, législation et liberté* en 1982, il faut entendre par « information » la « connaissance de faits particuliers »¹³. Ce terme permet de préciser celui de « data » qu'Hayek utilise indifféremment. Employer ce terme conjointement à ce dernier permet cependant à l'auteur de révéler la polysémie de ce dernier. En effet, le terme de *data* signifie « information », dans le sens qui vient d'être souligné, mais il comporte également une connotation qui est trompeuse selon l'auteur : il semble suggérer que ces informations nous sont accessibles, une donnée semblant d'abord être quelque chose « qui nous est donné ». Hayek préférera donc le terme d'information, mais seulement pour « épurer » le sens du terme de donnée, et révéler la méprise à laquelle son emploi peut donner lieu. Les théories planificatrices partiraient du principe que toutes les informations nécessaires pour produire cette distribution nous seraient « données ». Cependant, ce que souligne Hayek, c'est que nous ne pouvons accéder à ces informations que

¹¹ F. A. Hayek (dir.), *Collectivist Economic Planning*, *op. cit.*, I, 3, pp. 10-12.

¹² F. A. Hayek (dir.), *L'économie dirigée en régime collectiviste*, *op. cit.*, « État actuel de la discussion », p. 204 [208] : « Aujourd'hui, il est bien rare que l'on nie le fait que, dans une société qui entend sauvegarder la liberté du choix du consommateur et la liberté de choix de la profession, la direction centrale de toutes les activités économiques est une tâche rationnellement impossible à exécuter, étant donné les conditions complexes de la vie moderne » (traduction modifiée).

¹³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Préface générale, p. 48.

de manière partielle. Nous ne pouvons pas accéder à l'ensemble de ces dernières, plus précisément, nous ne pouvons pas les collecter de manière synchronique, c'est-à-dire, au même moment. Les théories de la planification auraient tendance, selon Hayek, à sous-estimer le nombre d'informations nécessaires pour produire cette planification. Si une « direction centralisée » de cette distribution devait remplacer le processus décentralisé et non-intentionnel qui réalise cette distribution, et donc décider, à la place des chefs d'entreprise, de la manière dont ces derniers doivent procéder, cette direction devrait non seulement s'appliquer à certains aspects généraux de l'activité de ces derniers, mais devrait en outre s'appuyer sur une description extrêmement minutieuse du fonctionnement de ces entreprises. Par exemple, on ne peut décider rationnellement quelle quantité de matériaux ou de nouvelles machines devrait être attribuée à une entreprise et pour quel prix il serait rationnel de le faire, sans en outre décider en même temps si et de quelle manière on doit continuer à utiliser les machines et outils qui ont été utilisés jusqu'ici. Il faudra donc envisager chaque machine, outil ou bâtiment, « non comme un item d'une simple classe d'objets qui présentent des similitudes d'un point de vue physique, mais comme des individus », c'est-à-dire, des objets singuliers dont l'utilité ne peut être déterminée qu'en tenant compte, pour chacun d'eux, de l'état particulier d'usure qui le caractérise à tel moment, l'endroit où il se trouve, etc. Cela s'avère, pour Hayek, impossible.

b. À la source de la difficulté : la complexité sociale

Pourquoi cette collecte est-elle cependant impossible ? Hayek s'attache à rendre compte des caractéristiques des phénomènes qui empêchent cette collecte. S'il avance déjà, dès le milieu des années 1940, des éléments d'analyse cruciaux sur ce point, c'est bien dans les textes consacrés explicitement au traitement de la notion de complexité qu'il réalise de la manière la plus complète et la plus détaillée cette analyse, et surtout qu'il désigne explicitement la caractéristique fondamentale qui rend cette collecte impossible : la complexité de ces phénomènes. Ces développements, qu'il propose tout d'abord dans « Des degrés d'explication »¹⁴, « La théorie des phénomènes complexes »¹⁵, puis dans « Le simulacre de la connaissance »¹⁶, et dont on trouve les linéaments dans *Scientisme et sciences*

¹⁴ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication » [1955], in *Essais de philosophie, de science politique...., op. cit.*, pp. 29-54.

¹⁵ F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes » [1964], in *Essais de philosophie, de science politique...., op. cit.* p. 55-82.

¹⁶ F. A. Hayek, « Le simulacre de la connaissance » [1974], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique...., op. cit.*, pp. 53-68.

sociales (traduction de la première partie de *The Counter-Revolution of Science* publié pour la première fois en 1952) viennent donc véritablement étayer l'argument que nous avons présenté dans la précédente section.

On pouvait, à la lecture des précédents textes évoqués, se douter que la complexité des phénomènes économiques et plus généralement des phénomènes sociaux était en cause, puisqu'Hayek insistait sur la complexité des sociétés dans lesquelles ce calcul s'avérait impossible. Il faut cependant se garder de penser qu'Hayek n'aurait fait ensuite qu'explicitement le sens de ce terme d'abord employé pour caractériser les sociétés modernes. Plusieurs éléments nous inciteraient d'ailleurs à ne pas tirer ce type de conclusion trop rapidement. Dans ces premiers textes, Hayek ne dit pas que le caractère complexe des sociétés modernes est en cause. En outre, s'il développe une théorie dénommée « théorie des phénomènes complexes », c'est notamment sous l'influence d'un article de Warren Weaver sur la notion de complexité, et ce dernier ne traite pas explicitement des sociétés modernes dans son article. À cela s'ajoute qu'au premier abord la théorie des phénomènes complexes, telle qu'Hayek la développe dans les articles susmentionnés, refuse de faire de la complexité une caractéristique propre aux sociétés modernes seulement. La « complexité » est d'abord considérée par Hayek comme une propriété des phénomènes sociaux qui les distingue, de manière générale, d'autres types de phénomènes comme les phénomènes physiques. La démarche hayékienne semble donc, à première vue, inciter à considérer que toute société est complexe. Mais cela n'est pas le cas, comme certains passages de *Droit, législation et liberté* l'indiquent d'ailleurs explicitement¹⁷. La complexité en cause est bien également une caractéristique des sociétés modernes seulement, et nous nous attacherons à le montrer. Penchons-nous à présent sur ces développements sur la complexité produits par Hayek à partir des années 1950.

En quoi consiste cette complexité ? Précisons ici que, dans ses développements les plus importants et circonstanciés sur la notion de complexité, Hayek traite d'abord de *phénomènes* complexes en général, et envisage dans cette perspective les phénomènes sociaux comme un certain types de phénomènes caractérisés essentiellement par leur complexité qu'il oppose par exemple aux phénomènes « relativement simples du monde physique »¹⁸. Comme nous le montrerons, il s'agit cependant pour Hayek de montrer *in fine* que l'*ordre* social des sociétés modernes est caractérisé par un haut degré de complexité qui empêche sa production

¹⁷ Voir notamment sur ce point : F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « Les limitations permanentes de notre connaissance des faits », p. 75-81. Hayek précise bien que cette limitation de notre connaissance des faits, qui met à mal toute « présomption d'omniscience » (p. 78) n'existe que dans la « Grande société », composée de « millions d'individus » (p. 79), ou encore dans les « civilisations avancées » ou la « société civilisée » (p. 80).

¹⁸ F. Hayek, *Droit, Législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « Connaissance des faits et science », p. 82.

intentionnelle. C'est ce phénomène-ci qui l'intéresse en premier lieu, et il propose une théorie générale des phénomènes complexes pour pouvoir ensuite procéder à sa critique de l'hypothèse intentionnaliste.

En quoi consiste la complexité caractéristique de certains types de phénomènes ? La notion de complexité renvoie à une caractéristique relative aux capacités cognitives des êtres humains qui elles-mêmes conditionnent leurs capacités pratiques à produire ces phénomènes, c'est-à-dire, à contrôler leurs facteurs déterminants. Certains phénomènes seront qualifiés de « complexes » dès lors qu'il est impossible d'en produire l'explication et la prédiction complète, la question étant de savoir ce qui, dans ces phénomènes, empêche ces dernières. La définition du degré de complexité d'un phénomène repose tout d'abord sur le nombre minimum de variables requises pour construire un modèle suffisamment précis permettant d'en rendre compte, et de le produire ou le reproduire. Mais la complexité d'un phénomène ne tient pas seulement au nombre de facteurs que doit intégrer son explication. Elle tient également à leur hétérogénéité. Hayek insistera en particulier dans *Droit, législation et liberté*, sur les « éléments de nature diverse dont se composent les structures »¹⁹ en question. Or, dans les champs de la biologie et des sciences sociales, saisir tous les facteurs qui déterminent la manifestation des phénomènes auxquels ces sciences s'intéressent s'avère souvent impossible.

Pourquoi Hayek insiste-t-il sur le caractère distinct des variables ? Concernant les phénomènes peu complexes²⁰, Hayek précise que peu de variables différentes interviennent dans la production d'un phénomène. Plus précisément : le caractère distinct de ces variables joue peu dans cette production. On peut donc se contenter de relever alors des propriétés qui sont communes et non pas propres à chacune de ces variables²¹. Il ne sera par conséquent pas nécessaire, dans le cas de ces phénomènes, même dans le cas de ceux dont la manifestation est déterminée par un grand nombre de facteurs, de procéder à une collecte d'informations sur tous les facteurs à l'origine de ces phénomènes. Cette collecte ne sera de la sorte pas rendue impossible, dans la mesure où elle ne doit pas être opérée sur tous les facteurs. C'est cela

¹⁹ F. Hayek, *Droit, Législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, p. 131.

²⁰ Il faudrait, en toute rigueur, les appeler « non complexes », dans la mesure où il nous est possible de les expliquer, et d'en prédire les manifestations particulières. Hayek cependant, veut souligner le fait que la complexité est affaire de degré : à partir d'un certain nombre de variables de nature différentes, cette explication et cette prédiction s'avèrent impossible. En ce sens parle-t-il de phénomènes plus ou moins complexes.

²¹ Cela renforce d'ailleurs l'idée que la complexité d'un phénomène est d'abord et avant tout une caractéristique relative à l'esprit humain. La complexité des phénomènes se révèle dans la possibilité ou plutôt l'impossibilité de les expliquer et de les prédire dans le détail. Dans le cas des phénomènes explicables et prédictibles, il peut se faire que de nombreux facteurs, distincts les uns les autres, interviennent dans la production d'un phénomène : mais dans la mesure où ce caractère distinct ne joue pas directement dans la production de ce phénomène, l'esprit peut appréhender ces facteurs en faisant abstraction de leurs caractéristiques propres.

même qui rend la méthode statistique adéquate pour l'étude de ces phénomènes, méthode qui rend l'explication et la prévision de ces phénomènes possibles²². Dans quelle mesure ? La statistique est, selon Hayek, une méthode d'explication et de prévision qui remplace « les attributs individuels impossibles à définir par un attribut unique pour tout l'échantillon »²³. Cette méthode peut ainsi « contourner » la complexité des phénomènes auxquels elle a affaire, ces phénomènes ne pouvant d'ailleurs pas être de ce point de vue appelés, à proprement parler, complexes. Il est en effet possible, dans ce cas, à partir de la collecte d'informations sur *certaines* éléments seulement, de se prononcer sur les autres. Il nous est possible de collecter les informations nécessaires pour expliquer, prédire et donc contrôler ces phénomènes, c'est-à-dire contrôler leurs facteurs déterminants. On comprend donc que c'est en dernière instance le caractère distinct des variables qui rend nécessaire la collecte des informations – collecte qui est indispensable pour expliquer et prévoir complètement les phénomènes complexes – sur tous les facteurs, et qui rend du même coup cette collecte impossible. La méthode statistique est une méthode inadéquate dès lors que le caractère distinct des variables intervient dans la production du phénomène à expliquer, et qu'il n'est donc pas possible de procéder au type de substitution qu'elle réalise. Ce qui empêchera le recours à l'outil statistique, c'est bien la nécessité d'obtenir, dans le cas des phénomènes complexes, « une information complète sur *chaque* élément »²⁴.

On appellera donc ces phénomènes « complexes » ou « hautement complexes » car il est impossible d'embrasser par la pensée toutes les données nécessaires pour expliquer leur apparition. Il est dès lors impossible selon Hayek de les contrôler complètement dans leur manifestation particulière.

Les développements sur la complexité fournissent ainsi des précisions sur les caractéristiques de ces phénomènes pour l'explication et, par conséquence, la prévision complète desquels la collecte des informations, pourtant nécessaire pour procéder à ces deux opérations, est impossible. Hayek, précisons-le, considère que les notions d'explication et de prédiction vont de pair²⁵ : connaissant les facteurs qui sont à l'origine de la manifestation d'un

²² La statistique, en effet, peut contourner, ou du moins n'a pas à résoudre selon Hayek le problème de la complexité dans la mesure où elle substitue « sur les éléments individuels une information sur la fréquence avec laquelle leurs différentes propriétés apparaissent dans les classes de tels éléments » (F. Hayek, *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les belles lettres, 2007, « La théorie des phénomènes complexes », p. 66).

²³ F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes » [1964], in *Essais de philosophie, de science politique...., op. cit.*, IV, p. 66.

²⁴ F. A. Hayek, « Le simulacre de la connaissance », in *Nouveaux Essais de philosophie...., op. cit.*, p. 58 (nous soulignons).

²⁵ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication » [1955], in *Essais...., op. cit.*, p. 38. Voir notamment la note : « la prédiction et l'explication sont deux aspects du même processus dans lequel des règles connues sont utilisées en

phénomène, nous serions par là même en mesure de prédire, c'est-à-dire déduire, à partir de ces facteurs, la manifestation de ce dernier. Dans « la théorie des phénomènes complexes » ou encore dans « Les degrés de l'explication », Hayek s'attaque ce faisant explicitement à l'idée d'un possible contrôle de ces phénomènes. Ces développements étayent tout d'abord l'argument présenté dans la précédente section : la complexité des phénomènes sociaux est cela même qui empêche la collecte d'informations nécessaire pour procéder à la redistribution escomptée au sein du champ économique dont il était question dans *Collectivist Economic Planing*. La réalisation de la distribution des ressources au sein d'une économie de marché dépend d'un trop grand nombre de facteurs, qui plus est de nature différente, et il est dès lors impossible de collecter toutes les informations nécessaires pour produire intentionnellement une telle distribution. Hayek fournit de plus dans cette perspective des éléments qui alimenteront sa critique à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste, ce que nous montrerons plus précisément par la suite.

Les textes consacrés à la notion de complexité sont plus explicitement de nature épistémologique : pour critiquer cette possibilité d'un contrôle ou d'une production des phénomènes sociaux, en l'occurrence d'un contrôle de leur manifestation particulière, Hayek s'attaque d'abord à l'idée que nous pourrions les expliquer, et par suite, les prédire complètement, la prédiction conditionnant elle-même ce contrôle. C'est dans ce cadre que doit se comprendre la critique du « scientisme » qu'entend mener Hayek. Par scientisme, il faut entendre cette « imitation servile de la méthode et du langage de la Science »²⁶, en l'occurrence de la science physique. Comme il le rappelle en ouverture de l'article « Des degrés d'explication », nous ne devons pas « ignorer la possibilité que certains procédés caractéristiques de la physique pourraient ne pas être universellement applicables »²⁷. Le type d'explication en vigueur dans les sciences physique ne peut valoir dans tous les autres champs de la science, en particulier en biologie, et dans le champ des sciences sociales.

premier lieu pour déduire de faits connus ce qui les suivra, et, en deuxième lieu, des règles connues sont utilisées pour déduire des faits connus ce qui les a précédés ».

²⁶ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales* [1952], traduction de Raymond Barre, Plon, Paris, 1953. [traduction de l'article « Scientism and the Study of Society » dont les 3 parties ont été publiées successivement entre 1942 et 1944 dans la revue *Economica* : vol. 9, n° 35, 1942, pp. 267-291 ; vol. 10, n° 37, 1943, pp. 34-63 ; vol. 11, n°41, 1944, pp. 27-39. L'ensemble de l'article a été par la suite publié dans la première partie de *The Counter Revolution of Science* (The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952)], I, p. 12.

²⁷ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication » [1955], in *Essais....., op. cit.*, p. 29.

c. La distinction entre les phénomènes complexes par combinaison et les phénomènes essentiellement complexes.

On ne peut cependant s'en tenir à ce niveau d'analyse pour rendre pleinement compte de la théorie des phénomènes complexes d'Hayek. Ce dernier s'attache à produire une distinction complémentaire au sein de ces derniers : ceux qui le sont par combinaison et ceux qui le sont essentiellement.

L'auteur doit, en effet, faire face à l'objection suivante : comme il l'indique dans « La théorie des phénomènes complexes », n'importe quel phénomène semble être susceptible d'atteindre un haut degré de complexité, même les phénomènes physiques. Par une « combinaison d'éléments »²⁸, n'importe quel phénomène peut en effet atteindre un haut degré de complexité. Dans *L'ordre sensoriel*, Hayek présente par exemple les phénomènes météorologiques, telle que la formation de vagues, comme des exemples de phénomènes complexes par combinaison²⁹. Aussi produit-il une distinction entre les phénomènes complexes par « combinaison » et ceux qui le sont « essentiellement »³⁰, et qui constituent, de ce fait, une « sorte particulière de phénomènes »³¹. Les phénomènes biologiques et sociaux font selon lui partie de ces phénomènes essentiellement complexes. L'adverbe « essentiellement » ne doit pas induire en erreur : il ne s'agit pas de dire que ces phénomènes serait complexes de manière absolue, au sens où ils le seraient indépendamment de l'être humain qui tenterait des les expliquer ou de les prédire. Le terme « essentiellement » est utilisé uniquement en opposition à celui de « combinaison », et signifie d'abord que ces phénomènes ne sont pas complexes par combinaison³². Hayek n'explicite pas ce qui peut poser problème dans cette objection. Il nous faudra donc révéler le danger précis que présente cette objection.

Avant d'expliciter en quoi les phénomènes « essentiellement » complexes ne sont pas complexes par combinaison, on soulignera que cette distinction alimente au premier abord particulièrement une ambiguïté que nous avons soulignée plus haut. Cette précision nous

²⁸ F. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, p. 60.

²⁹ Voir F. Hayek, *L'ordre sensoriel* [1952], Paris, CNRS communication, 2001, p. 204-205 : « Bien que nous puissions, par exemple, posséder la connaissance théorique complète du mécanisme par lequel les vagues sont formées et propagées à la surface de l'eau, nous ne serons probablement jamais capables de prédire la forme et les mouvements de la vague qui se formera sur l'océan à un endroit et un moment particuliers ».

³⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, p. 131.

³¹ Cette distinction est exploitée et développée dans l'article « La théorie des phénomènes complexes », *op. cit.*, mais également dans d'autres textes plus tardifs tels que « Le simulacre de la connaissance », in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris, Les belles lettres, 2008. C'est dans ce dernier texte qu'Hayek emploie l'expression de « phénomènes essentiellement complexes » (p. 65).

³² De ce point de vue, dans un passage où Hayek critique les méthodes statistiques, Hayek présente les phénomènes auxquels peuvent s'appliquer la méthode statistique comme « essentiellement distincts » des phénomènes sociaux (*The Counter revolution of science*, *op. cit.*, p. 61)

amène en effet à reconsidérer la question de savoir si la complexité est bien une caractéristique des sociétés modernes seulement. Un phénomène complexe par combinaison se produit dans la mesure où plusieurs phénomènes se combinent les uns aux autres ou, du moins, dans la mesure où leurs effets se combinent les uns aux autres. Or, les sociétés modernes sont le produit d'une évolution, évolution qui se présente comme un processus de combinaison de plusieurs groupes de plus petite taille³³. Si la société peut consister en un phénomène essentiellement complexe, les sociétés modernes ne semblent pas, sous cet aspect, détenir cette propriété, et même, semble-t-il, bien au contraire. Nous verrons cependant que les sociétés modernes ne se caractérisent *pas seulement* comme une combinaison de groupes de plus petite taille. L'explicitation des propriétés distinctives des phénomènes essentiellement complexes nous donnera l'occasion de le mettre en évidence.

Dans ses développements sur les phénomènes essentiellement complexes, Hayek se réfère aux travaux de Warren Weaver³⁴, dont la notion de « complexité organisée », opposée par ce dernier à celle de « complexité non organisée », semble lui avoir fourni les principaux éléments de réflexion sur le sujet. Comme nous l'avons suggéré, il semblerait que, de manière générale, la lecture de l'article de Weaver ait amené Hayek à élaborer sa théorie des phénomènes complexes, ou du moins à la nommer comme telle. Nous ne chercherons pas ici à savoir si Hayek est fidèle à la pensée de Weaver dans ces développements³⁵, mais pointerons seulement les aspects qui, selon nous, permettent d'éclairer les termes de l'analyse hayékienne. L'idée corrélatrice que l'on trouve chez Weaver est celle d'« organicité ». Traitant de « problèmes de complexité organisée », on a affaire, selon Weaver, à des problèmes qui impliquent de traiter un « nombre considérable de facteurs qui sont interconnectés (*interrelated*) au sein d'un tout *organique* »³⁶. Ces facteurs sont non seulement reliés les uns aux autres, mais, plus précisément, dépendent les uns les autres, ce que l'emploi du terme « organique » dans la précédente citation suggère. Cela signifie que l'effet de leur opération au sein de l'organisme dépend, pour se produire, de l'effet de l'opération d'autres

³³ Hayek lorsqu'il rend compte de la manière dont la Grande Société, c'est-à-dire la société moderne a pris forme dans *Droit, législation et liberté*, précise que ce qui a été à l'origine de cette société est ce qui a rendu « possible l'extension d'un ordre pacifique au-delà des petits groupes poursuivant les mêmes objectifs » (F. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 533). La société moderne se caractérise donc d'abord par le fait qu'elle est constituée d'un plus grand nombre d'individus que ne le sont les sociétés précédentes. Elles s'expliquent donc d'abord par le rassemblement de plusieurs groupes.

³⁴ Notamment l'article « A quarter Century in the Natural Sciences », *The Rockefeller Foundation Annual Report*, 1958, chap. I, « Science and Complexity ».

³⁵ L'une des différences principales consiste notamment dans le fait que, contrairement à Hayek, Weaver n'entend pas produire une distinction entre différents types de *phénomènes*, certains étant caractérisés comme complexes d'autres non, mais entre différents types de *problèmes*.

³⁶ W. Weaver, « A quarter Century in the Natural Sciences », *op. cit.*, p. 539, nous soulignons.

facteurs. En ce sens sont-ils systématiquement connectés. Cette idée d'organicité n'est pas présentée comme telle dans les articles « La théorie des phénomènes complexes » et « Le simulacre de la connaissance », dans lesquels Hayek cite pourtant Weaver. Il semble plus y insister sur l'idée d'interrelation seulement. Elle est cependant présente dans un texte plus ancien : *The Counter-Revolution of Science*. Dans le même passage que celui cité précédemment, au sein duquel il s'attaque à l'usage de la méthode statistique dans le champ des sciences sociales, Hayek parle de « totalités connectées de manière systématique »³⁷. Dans quelle mesure les phénomènes sociaux présentent-ils ce caractère organique ? Hayek prend pour exemple privilégié le « système de prix et de salaires relatifs qui sont appelés à se former sur un marché efficient »³⁸. L'état de ce système correspondra à l'effet des différentes opérations des agents au sein de ce système. Dans quelle mesure les effets des opérations des agents dépendront-ils, dans leur production même, des effets des opérations des autres agents ? L'agent A ne pourra vendre ses biens ou services X qu'il produit ou propose que si B achète ces biens ou services. Mais pour pouvoir les acheter, B devra vendre ses biens ou services Y, ce qu'il ne pourra pas faire si C ne les achète pas, etc. Si les cordonniers cessent d'acheter des outils à la vente leur permettant de réparer les chaussures, la fabrication de ces outils n'aura pas le même effet sur l'état du système de prix. Cette dépendance s'explique dans ce cas par le phénomène de division du travail : les agents produisent les uns et les autres des biens ou services différents, et dépendent des uns et des autres pour obtenir les biens et les services qu'ils ne produisent pas eux-mêmes. La société moderne, en particulier son économie de marché, constitue de ce point de vue le phénomène essentiellement complexe par excellence. Plus précisément seule la société moderne de marché peut, à proprement parler, être considérée comme essentiellement complexe.

Pourquoi ces précisions sont-elles importantes ? Ce caractère organisé du phénomène essentiellement complexe implique deux choses. L'explicitation de ces deux implications nous permettra de comprendre pourquoi Hayek s'attache à produire une distinction entre phénomènes essentiellement complexes et phénomènes complexes par combinaison.

D'une part, le caractère organique des ces phénomènes explique qu'il est impossible de recourir à la méthode statistique pour les expliquer. Il ne sera pas possible de « remplacer l'information sur les éléments individuels par une information statistique, mais nous avons

³⁷ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, op. cit., p. 97 (traduction modifiée). On peut d'ailleurs se demander si Weaver n'avait pas consulté ce texte (publié en 1942) pour rédiger le sien propre.

³⁸ F. A. Hayek, « Le simulacre de la connaissance », in *Nouveaux essais de philosophie, de sciences politique, d'économie et d'histoire des idées*, op. cit., p. 59.

besoin d'une information complète sur chaque élément »³⁹. Cela signifie que le caractère particulier de chaque facteur, c'est-à-dire, ce qui le distingue en propre des autres facteurs importe ici, et qu'il n'est pas possible d'expliquer le phénomène en question sans en tenir compte dans l'explication. Il ne suffira pas, pour reprendre l'exemple précédent, de savoir que les agents sont des agents économiques qui vendent et achètent des biens, il sera également nécessaire de savoir que certains sont cordonniers et d'autres fabricants d'outils pour pouvoir déterminer l'état du système de prix qui découlera de leurs opérations d'achat et de vente : c'est en tant que cordonniers et fabricants d'outils qu'ils participent au processus de marché, qu'ils dépendent, d'une certaine manière, les uns des autres⁴⁰, et que leurs opérations influent sur le système de prix. Cette implication n'est cependant pas la plus importante, car nous avons vu qu'elle vaut également pour le cas des phénomènes complexes par combinaison⁴¹.

D'autre part, cette caractéristique explique que l'on ne pourra pas produire des « limites de découpage »⁴² de manière arbitraire au sein de ce phénomène pour l'expliquer. La dimension de connexion systématique qui caractérise ces phénomènes implique qu'il ne sera pas possible d'isoler à notre guise certains facteurs pour expliquer des aspects de la manifestation de ce phénomène. Ainsi, dans l'exemple précédent cité, il n'est guère possible d'envisager le système de prix relatifs aux productions des seuls cordonniers et vendeurs d'outils de réparation. Il faut l'expliquer dans son entièreté, en tenant compte également des opérations des vendeurs de chaussure, etc. C'est bien là ce qui distingue les phénomènes physiques des phénomènes biologiques ou sociaux : les phénomènes météorologiques sont des phénomènes complexes qui en eux-mêmes ne peuvent faire l'objet d'une prédiction, mais il est possible d'analyser l'effet de certains facteurs isolés. La mise en évidence du caractère organique des phénomènes essentiellement complexes permet à Hayek d'exclure la possibilité d'un contrôle sur un secteur isolé de l'économie par exemple. Il y a ce que nous nommerons des « unités de fonctionnement » qui ne peuvent pas être étudiées autrement qu'en les appréhendant dans leur entièreté. Ce que semble interdire ici l'analyse hayékienne, c'est de procéder à un simple changement d'échelle : ne pouvant expliquer et prédire par exemple l'état du système de prix dans son entièreté, on passerait à un niveau plus local.

³⁹ F. A. Hayek, « Le simulacre de la connaissance », in *Nouveaux essais...*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁰ Nous précisons dans la 2^e partie de la présente thèse ce qui distingue cette conception organique des sociétés modernes de celle que défend Durkheim dans *De la division du travail social*. Hayek refuse par exemple de recourir à l'idée de fonction pour rendre compte de cette dépendance.

⁴¹ Précisons de ce point de vue que la critique de la statistique intervient en fait d'abord et avant tout, chez Hayek, dans l'analyse des phénomènes essentiellement complexes. Mais elle vaut bel et bien pour les deux types de phénomènes.

⁴² F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, II, p. 62.

Précisons, pour conclure, qu'Hayek considère néanmoins que l'on peut expliquer et prédire complètement l'état de certaines unités sociales que sont « la famille, la ferme, l'atelier, la firme, la société [i.e. la société commerciale] » et les associations, ainsi que les institutions publiques⁴³. Il s'agit des différentes *organisations* dont la société moderne se compose, une organisation étant conçue comme « un agencement délibéré d'un seul organe collectif pour l'emploi de moyens connus »⁴⁴. Dans ce cas, on les considère alors seulement du point de vue de leur fonctionnement interne. Ici, on ne procède alors pas à un simple changement d'échelle.

Nous comprenons alors que ce qui empêche de produire intentionnellement un ordre social c'est le nombre de facteurs qu'il est nécessaire d'embrasser par la pensée, mais également leur caractère différencié ainsi que leur dépendance réciproque. Nous préciserons par la suite dans quelle mesure ces caractéristiques rendent cette production impossible.

d. Quel type d'explication pour les phénomènes sociaux ?

Pour finir sur l'analyse des phénomènes complexes, précisons qu'Hayek ne refuse pas aux sciences sociales toute capacité d'explication des phénomènes sociaux complexes. Sans cela, il ne pourrait lui-même pas prétendre produire une théorie explicative des phénomènes d'auto-organisation. Mais cette explication ne pourra en aucun cas consister en une explication des phénomènes sociaux dans leur manifestation concrète. En quoi peut-elle dès lors consister ?

Hayek, nous l'avons vu, rejette la méthode statistique comme méthode d'explication des phénomènes sociaux. Mais, jusqu'ici, nous avons vu que la critique s'attaque à l'idée que cette méthode permettrait d'expliquer les phénomènes sociaux dans leur manifestation particulière. Cette méthode ne permettrait-elle pas d'expliquer et prévoir les caractéristiques générales des phénomènes sociaux ? Dans « La théorie des phénomènes complexes »⁴⁵ l'auteur rend lui-même compte, en particulier dans sa description des phénomènes économiques, d'hypothèses factuelles très générales « telles que le fait que les gens se lancent dans une profession pour avoir un revenu, qu'ils préfèrent un revenu important à un revenu modeste, qu'ils ne seront pas empêchés de s'engager dans le métier qu'ils désirent »⁴⁶. Il s'agit là de régularités qui, semble-t-il, nous permettent de rendre compte de caractéristiques

⁴³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « L'ordre spontané de la société est composé d'individus et d'organisations », p. 138.

⁴⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Nature de l'ordre de marché », p. 531.

⁴⁵ F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, IV, p. 74

⁴⁶ F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, IV, p. 74.

générales des phénomènes sociaux, et la méthode statistique semble être un outil utile pour rendre compte de ces régularités, comme il l'affirme du reste dans *Scientisme et sciences sociales*. Cependant, il précise immédiatement dans ce même texte que ces régularités ne fournissent que le « matériau brut »⁴⁷, à partir duquel seulement l'économiste produira l'explication des phénomènes économiques. Dans quelle mesure ? Les statistiques n'envisagent les opérations des agents économiques que dans ce qu'elles ont de commun. Cependant, comme nous l'avons vu, les opérations des agents économiques déterminent le système de prix d'abord et avant tout en tant qu'opérations différenciées les unes des autres, en raison de la division du travail qu'implique l'existence même de ce système de prix. La mise au jour des régularités observables ne permettent donc pas, à proprement parler, d'expliquer ces phénomènes. Hayek compare le système de prix au langage : ce que la statistique peut nous dire des lettres qui composent un langage ne nous permet en rien d'expliquer ce dernier.

L'auteur ne considère pas pour autant que l'explication soit impossible. Dans ce même texte, il distingue, d'un côté, le rôle des statistiques qui mettent au jour ces régularités et, de l'autre, les « généralisations théoriques » qui sont le fait du chercheur en sciences sociales. En quoi consiste ce dernier type d'explication ? L'explication en vigueur en sciences sociales devra consister en un autre type d'explication qu'il nomme une « explication de principe »⁴⁸, dont il traite principalement dans « Des degrés d'explication ». Ce type d'explication, qui est énoncé sous la forme « si, alors »⁴⁹ ne peut être réfuté directement par l'expérience : elle ne coïncide pas avec la mise au jour de ces régularités observables. Ce type d'explication consiste à formuler des « mécanismes »⁵⁰, comme celui des prix, que nous étudierons dans le 2^e chapitre de la prochaine partie. L'analyse du mécanisme des prix qu'Hayek expose pour expliquer le jeu du marché consiste bien en une explication, mais ne consiste pas dans la mise au jour de régularités observables. Si explication, et donc prédiction, il y a, elles ne consisteront pas en une explication et une prédiction positive⁵¹ de phénomènes particuliers, de phénomènes qui doivent se produire, lorsque certains facteurs interviennent. Elles consisteront à exclure certaines possibilités. Sur ce point, Hayek met en parallèle le mode d'explication que fournit la théorie de l'évolution dans le champ de la biologie, et le type de théorie valable en sciences sociales, notamment en économie : la théorie de l'évolution

⁴⁷ F. A. Hayek, *Scientisme et sociales*, op. cit., chapitre 6 « Le totalisme scientiste », p. 96-97.

⁴⁸ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », in *Essais...*, op. cit., IV, p. 41.

⁴⁹ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », in *Essais...*, op. cit., V, p. 39.

⁵⁰ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », in *Essais...*, op. cit., V, p. 40.

⁵¹ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », in *Essais...*, op. cit., IV, p. 38.

permettra par exemple de prédire « que les chevaux n'engendreront jamais des hippogriffes », de même que la théorie économique prédit par exemple que « nous ne pouvons pas à la fois fixer les cours de change et contrôler à volonté le niveau des prix dans un pays en changeant la quantité de monnaie »⁵².

2.1.2. Défendre un modèle de société pluraliste : l'argument complémentaire nécessaire

Nous montrerons dans les sections suivantes (2.1.3. et 2.1.4.) dans quelle mesure mettre en évidence la complexité des phénomènes sociaux *permet* de critiquer la possibilité d'une production intentionnelle de l'ordre social. Avant cela, nous indiquerons pourquoi il est nécessaire de compléter ce premier argument. Nous avons insisté sur le fait que la complexité sociale est le fait des sociétés modernes de marché : les phénomènes sociaux complexes se réalisent au sein de ces dernières. Cette précision a son importance car cela implique de produire un argument complémentaire à celui de la complexité.

a. À la source de la complexité sociale : la plus grande liberté concédée aux individus.

Nous avons pu montrer, dans la section consacrée à la notion de complexité organisée, que la complexité est une caractéristique d'un certain type de sociétés seulement, les sociétés modernes de marché. Un autre élément d'analyse avancé précédemment menait déjà sur la voie. À quoi correspond en effet la diversité de nature des éléments qui composent la société moderne et que nous avons soulignée plus haut ? Hayek précise dans *Droit, législation et liberté*, notamment dans sa description du jeu du marché, que participent à ce dernier des participants « dont les buts, les talents, et les connaissances sont différents »⁵³. Or, c'est la plus grande liberté laissée aux individus, la « liberté de poursuivre les objectifs que l'on a choisis »⁵⁴ qui a permis aux individus de développer ces buts, talents et connaissances différents⁵⁵. La société moderne est une société *pluraliste*⁵⁶ car libre, et c'est dans cette mesure qu'elle peut être considérée comme complexe.

Cette évolution est due, selon Hayek au fait qu'aux différents membres a été concédée une plus grande liberté, et il s'agit bien ici d'une évolution *sociale* : la société impose

⁵² F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », in *Essais...*, *op. cit.*, pp. 46 et 48. Voir sur ce point l'article de Nathalie Beck : « In Search of the Proper Scientific Approach: Hayek's Views on Biology, Methodology and The Nature of Economics », *Science in Context*, vol. 22, n° 4, 2009, pp. 567-85.

⁵³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 9, « Analyse du jeu économique dans lequel... », p. 462.

⁵⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 3, « Objectifs individuels et avantages collectifs », p. 159.

⁵⁵ Cet aspect de la pensée hayékienne sera présenté de manière circonstancié dans la prochaine partie, chapitre 1.

⁵⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10 « Volonté et opinion, fins et valeurs... », p. 346.

désormais moins de limitations contraignantes aux actions des individus. Nous n'anticiperons pas ici les développements du début de la prochaine partie qui apporteront des précisions sur ce point, mais indiquerons seulement les éléments d'analyse nécessaires pour la présente étude. C'est cette plus grande liberté qui a permis, d'une part, à plusieurs groupes de composer des groupes de plus grande taille, et, d'autre part, aux individus de se différencier, au sein de ces groupes, de plus en plus les uns des autres. Au cours de l'évolution sociale, l'être humain s'est vu accorder et préserver une « sphère de liberté », et a ainsi pu développer ses talents et connaissances propres⁵⁷. Pourquoi est-il de ce point de vue nécessaire de compléter l'argument de la complexité ?

b. Un acquis évolutionnaire à préserver

Cette caractéristique des sociétés modernes, leur complexité, d'une part, est le produit d'une évolution sociale, et, d'autre part, n'est pas un produit irréversible de cette dernière. Cela signifie qu'il est possible de rendre une société moins complexe qu'elle ne l'est. Si la complexité constitue l'élément clef de l'argument hayékien à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste, l'ordre social n'est pas, de ce point de vue, *absolument* impossible à construire délibérément. L'entreprise critique menée à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste et l'élaboration corrélative d'une théorie de l'auto-organisation reposent ainsi en dernière instance sur la défense d'une préservation de la source de cette complexité, c'est-à-dire, la liberté humaine et, avec elle, d'un certain modèle de société.

Cette évolution est en effet réversible pour Hayek. Par exemple, dans l'article « La confusion du langage dans la pensée politique »⁵⁸, l'auteur indique que la société moderne de marché, désignée comme « Société Ouverte », se caractérise par le fait qu'elle rassemble « de nombreux individus n'ayant pas de buts concrets communs à tous »⁵⁹, c'est-à-dire des individus qui poursuivent chacun leurs buts propres, parce qu'ils ont la liberté de le faire. Il envisage alors la possibilité d'imposer un ordre qu'il qualifie de « téléocratique », la téléocratie se définissant comme un agencement dirigé vers des fins particulières. Or, un ordre téléocratique nous ferait sortir, selon Hayek, « de la Société Ouverte », et nous ramènerait à la

⁵⁷ F. A. Hayek, *La route de la servitude* [1943], traduction de G. Blumberg, PUF, Paris, 2013, I, p. 17.

⁵⁸ F. A. Hayek, « La confusion du langage dans la pensée politique », in *Nouveaux essais de philosophie...*, *op. cit.*, 5, p. 144.

⁵⁹ *Ibid.*

« Société Tribale du petit groupe »⁶⁰. L'imposition de cet ordre impliquerait d'imposer aux individus des buts qui ne sont pas les leurs propres.

Et, de fait, la tendance vers le socialisme, qui selon lui, conduit à imposer de sérieuses limitations à la liberté individuelle, constitue déjà, selon l'auteur, une « rupture brutale » avec toute « l'évolution de la société occidentale »⁶¹. Hayek prétend à cet égard que le socialisme comporte lui-même une tendance vers le totalitarisme et c'est ici que l'on découvre la nécessité d'un argument complémentaire : le totalitarisme consiste en une régression sociale, un aplanissement des différences, dans la mesure où sont imposés des buts communs à tous les individus. Cette régression correspond à une suppression de la liberté des individus, mais également, et corrélativement, de la complexité sociale. Hayek envisage explicitement cette possibilité. Dans *Droit, législation et liberté*, il souligne qu'il n'est pas possible de « disposer délibérément toutes les activités qui se déroulent dans une société complexe », à moins justement d'imposer aux individus des activités similaires et par là de rendre cette société moins complexe : « Si par impossible quelqu'un parvenait un jour à organiser entièrement une telle société, celle-ci ne mettrait plus en œuvre des esprits nombreux, mais dépendrait entièrement d'un seul cerveau ; elle ne serait certainement pas très complexe, mais au contraire très rudimentaire »⁶².

Il est donc nécessaire pour Hayek de montrer pourquoi nous *tenons* à cette société moderne telle qu'elle est apparue au cours l'évolution sociale, c'est-à-dire, à cette société complexe. Il faut donc adjoindre à l'argument de la complexité des arguments en faveur de la préservation de la liberté des individus. Cela signifie qu'il est nécessaire, *in fine*, de montrer pourquoi il n'est pas *souhaitable* de produire l'ordre social de manière intentionnelle : car cela signifierait renoncer aux bienfaits de l'accroissement de la liberté qui est survenu au cours de l'évolution sociale. Nous nous pencherons plus avant sur ces arguments en faveur de la défense de la liberté individuelle au début de la 2^e partie de cet écrit.

Reste à savoir maintenant dans quelle mesure l'argument de la complexité – soutenu par l'argument complémentaire que nous venons d'évoquer – permet de mettre à mal la

⁶⁰ F. A. Hayek, « La confusion du langage dans la pensée politique », *Nouveaux essais de philosophie...*, *op. cit.*, 5, p. 144.

⁶¹ F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, I, p. 16.

⁶² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, p. 143 ; voir également *ibid.*, I, introduction, p. 63 : « il ne serait pas possible non plus de faire dépendre l'ordre social entier d'un dessein, sans du même coup restreindre fortement l'utilisation des connaissances disponibles ». Dans ce dernier passage, Hayek considère qu'il est possible de produire un ordre social de manière intentionnelle, cela à condition que les informations à prendre en compte pour le produire ne soient pas trop nombreuses. Pour une lecture similaire de la pensée d'Hayek sur ce point, voir les développements de Ph. Némou sur la complexité dans *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988, I, 1, p. 32.

possibilité d'une production intentionnelle de l'ordre social. Jusqu'ici, ce qui a été envisagé, c'est l'impossibilité générale de produire des phénomènes sociaux dans leur manifestation particulière. Mais qu'en est-il de la production de l'« ordre » social des sociétés modernes ?

2.1.3. L'incapacité humaine à inventer les règles de conduite appropriées

Fort de ses analyses sur la complexité sociale, Hayek met à mal l'idée que nous pourrions inventer les règles de conduite contribuant à la formation de l'ordre social.

a. L'impossible prévision des effets de l'application des règles

Hayek explicite somme toute assez peu, du moins de manière non systématisée, en quoi la complexité du monde social empêche l'individu de produire un ordre de manière intentionnelle, et, au premier chef, d'inventer les règles de conduite qui pourraient le rendre possible, c'est-à-dire de déterminer par la raison ce que les êtres humains devraient faire pour réaliser un ordre. C'est le paradigme classique des effets non prévisibles des actions humaines qu'il semble cependant tout d'abord réinvestir dans son entreprise critique. Hayek souligne à cet égard que le sens usuel du mot « intention » est « l'anticipation d'un événement prévisible »⁶³. Insistant sur cet aspect dans sa définition du terme, il indique par là ce qui fait problème dans l'hypothèse intentionnaliste. Montrer que l'ordre social ne peut pas être produit de manière intentionnelle revient à mettre en évidence une incapacité à prévoir tous les effets des actions engagées pour le produire.

Ce paradigme ou topos est le plus souvent employé par Hayek pour mettre en évidence les processus d'auto-organisation eux-mêmes, c'est-à-dire, pour montrer comment l'ordre social peut consister en un effet non prévu des actions humaines⁶⁴. Mais il y recourt également pour mettre en évidence les effets pervers « négatifs » des actions humaines, c'est-à-dire ceux qui, lorsque nous poursuivons un objectif, nous empêchent de l'atteindre. De ce point de vue, l'argument de la complexité est opératoire, dans la mesure où il rend compte de l'impossibilité de prévoir l'effet de l'application de nouvelles règles, de règles que nous inventerions, dans une société complexe. Le présupposé inverse est, selon Hayek, partagé par

⁶³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La « finalité du droit », p. 263.

⁶⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « La fausse dichotomie du « naturel » et de l'« artificiel » », p. 91. Il cite notamment la formulation d'Adam Ferguson (qui exprime selon lui ce que, entre autres, Bernard Mandeville et David Hume avaient déjà tâché de penser) qui permet de discerner une « classe distincte de phénomènes » (*ibid.*) comme « résultant de l'action humaine mais non d'un dessein humain » (Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, 1767, p. 187). Voir également sur ce point F. A. Hayek, « Le résultat de l'action humaine mais non d'un dessein humain », in *Essais...*, *op. cit.*, pp. 159-172.

tous ses adversaires qui surestiment le pouvoir de la raison humaine. C'est en cela que réside l'idée fautive à laquelle cèdent tous les tenants du constructivisme⁶⁵.

Les règles existantes n'ont pas été initialement adoptées parce que les êtres humains auraient eu alors une « claire conscience des effets désirables »⁶⁶ de ces règles : cela n'aurait pas été possible. C'est d'ailleurs en ce sens que, selon Hayek, les règles de conduite qui rendent cet ordre possible doivent d'abord être pensées, non comme un ensemble de conduites auxquelles la raison enjoindrait parce qu'elle les percevrait comme un moyen de réalisation de cet ordre, mais seulement en des conduites qu'adoptent les agents. Cela signifie que ces conduites qui rendent l'ordre social possible ont été pour la première fois adoptées par les agents sans qu'ils sachent qu'elles rendaient un ordre possible⁶⁷.

Ce n'est pas par hasard si Hayek insiste sur les « effets » de l'application de règles de conduite qui seraient ainsi inventées, car c'est à ce niveau que se joue l'argument critique selon nous, même si l'auteur ne l'explique pas toujours. Nous ne sommes pas en mesure de savoir que les « effets particuliers qu'elles auront » « seront préférables aux effets qu'aurait un autre arrangement »⁶⁸. Nous sommes dans l'impossibilité d'affirmer que les institutions, qui comprennent les règles de conduite et que nous envisageons de créer, produiront les résultats que nous souhaitons. Manquant de l'ensemble des données nécessaires qui nous permettent d'expliquer l'apparition d'un ordre au sein d'une société complexe, par là même, nous négligerons, lorsque nous définirons ces nouvelles règles, d'autres facteurs qui, pourtant, se combineront à ceux qui s'ensuivent de l'application de ces nouvelles règles que nous inventerons.

Insistons sur le fait que ce sont les effets de l'application de *nouvelles* règles qu'il nous est impossible de prévoir. Ce qu'il importe pour Hayek, c'est de s'attaquer à la capacité de « déduction logique à partir de prémisses explicites »⁶⁹ qu'a promue en premier lieu Descartes selon lui. Dans le cas des phénomènes sociaux, et de l'ordre au sein des sociétés complexes, il est impossible de procéder à cette déduction, c'est-à-dire, de connaître *a priori* les effets de l'application de ces règles. Hayek en vient pour cette raison à mettre à mal la conception de la

⁶⁵ F. Hayek, « Les sortes de rationalisme », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, pp. 139-157, ici section II. Voir la critique de l'utilitarisme sur ce point *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 7, « l'erreur constructiviste de l'utilitarisme », p. 356-357.

⁶⁶ F. A. Hayek, « Des sortes de rationalisme », *op. cit.*, II, p. 144.

⁶⁷ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 894 : rendant compte de l'apparition des règles de conduite abstraites au cours de l'évolution sociale, Hayek affirme en effet que ces règles furent adoptées « non parce qu'ils [des individus] comprenaient qu'elles étaient bonnes ».

⁶⁸ F. A. Hayek, « Des sortes de rationalisme », *op. cit.*, II, p. 144.

⁶⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 1, « Les thèses du rationalisme cartésien », p. 72 (nous soulignons) ; « Des sortes de rationalisme », in *Essais...*, *op. cit.*, p. 142.

« la loi naturelle (*law of nature*) » qui fait de cette dernière une « construction déductive de la « raison naturelle » »⁷⁰. L'insistance sur la notion de déduction indique que la critique porte sur la surestimation de la capacité humaine à prévoir tous les effets de l'application des règles que la raison énoncerait. La conception de la loi naturelle par les théories contractualistes, notamment et en particulier celle de Hobbes que nous avons eu l'occasion d'exposer en début de partie, occulte en ce sens la complexité du monde social.

b. Du mode de sélection au mode de création des règles

Il faut cependant expliquer plus avant dans quelle mesure l'argument de la complexité vise adéquatement l'hypothèse intentionnaliste, en l'occurrence ici : l'idée que nous pourrions inventer les règles de conduite contribuant à la formation d'un ordre. La question se pose, dans la mesure où Hayek tend lui-même, lorsqu'il critique la position constructiviste, à opposer d'un côté cette position et de l'autre une position évolutionniste⁷¹, dont il se réclame. Cette dernière met en avant l'existence d'un processus par essais et erreurs, qui explique pourquoi certaines règles de conduite ont continué, une fois apparues, à être adoptées et d'autres non. Or, l'idée de processus par essais et erreurs est corrélative de l'idée d'imprévisibilité des effets de l'application de nouvelles règles : il n'est pas possible, avant qu'elles soient appliquées, de prédire leurs effets. Mais ce processus ne rend pas tant compte de la *formation* des règles de conduite elle-même que du processus de *sélection* de ces règles. Et, de fait, le paradigme des effets non prévisibles des actions humaines ne fait que souligner le fait que ce n'est qu'une fois que ces règles sont appliquées que leurs effets peuvent être connus. Hayek, nous reviendrons plus en détail sur ce point par la suite, a, de manière générale, tendance à esquiver l'explication de la formation des règles pour se concentrer sur leur évolution et le processus de sélection de ces règles. L'opposition entre les deux types de théorie qu'il souligne est symptomatique de cet évitement.

Cette précision a ici son importance, puisque l'on pourrait se demander si cette idée de conséquences imprévisibles de l'action ne vient pas d'abord mettre à mal une certaine conception de l'évolution des règles, et non une conception de leur production. Nous ne pouvons pas savoir *a priori* quels effets l'application des nouvelles règles de conduite que nous élaborons par la raison aura. Cependant ne pourrait-on pas par exemple envisager la possibilité de former et d'appliquer intentionnellement ces règles ? Dans cette perspective, sans doute l'esprit humain ne peut-il pas prévoir *a priori* l'effet de l'application des règles de

⁷⁰ F. A. Hayek, « Le résultat de l'action humaine... », in *Essais...*, *op. cit.*, p. 167 (trad. modifiée).

⁷¹ Voir notamment le premier chapitre de *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*

conduite. Mais ne peut-on pas envisager la formation de règles adéquates, c'est-à-dire de règles qui mèneraient à la formation d'un ordre social, sur le mode d'un processus expérimental conscient ? Dans une telle perspective, l'invention de règles ne mènerait pas nécessairement à la formation d'un ordre, mais *pourrait* y mener. Hayek ne semble cependant pas envisager la possibilité d'un tel processus. Il affirme en effet que la société et l'ordre qu'elle présente font partie de ces structures qui ont « grandi et ont atteint un degré de complexité où elles ne pouvaient parvenir *que* parce qu'elles ont été produites par des forces ordonnatrices spontanées »⁷². Si la société et son ordre avaient été produits initialement de manière intentionnelle, elles n'auraient pu atteindre le degré de complexité qui les caractérise. L'imprévisibilité que nous avons soulignée se déduit directement de l'incommensurabilité existante entre le cerveau humain et la société complexe, plus précisément, son ordre. Or, cette incommensurabilité implique qu'il est impossible pour l'homme d'inventer des règles adéquates : ces règles ne pourront jamais être adéquates.

La question se pose de savoir pourquoi Hayek insiste particulièrement sur cette idée d'effets imprévisibles et, conséquemment, sur cette perspective évolutionnaire dans le cadre de sa critique de l'hypothèse intentionnaliste. L'auteur tend même souvent, comme nous venons de le voir, à opposer directement l'hypothèse intentionnaliste à l'hypothèse évolutionniste, comme si toutes deux rendaient compte du même phénomène⁷³. Un élément de réponse peut être avancé ici.

Précisons ici en effet que ce n'est ni l'application ni l'invention de règles de conduite comprise comme action de produire ces règles qui est rendue impossible, mais la capacité, pour ces règles créées par l'être humain, de conduire à la formation de cet ordre. Se concentrer sur les effets semble permettre à Hayek de souligner l'échec de ces tentatives de production intentionnelle de l'ordre social, mais non l'impossibilité de créer les règles qui sont produites pour former un ordre social. Pourquoi cette précision est-elle importante ? Hayek entend bien défendre une certaine position politique, en l'occurrence, sa position libérale, qui conduit selon lui à critiquer certains types d'intervention dans le monde social. Dans cette perspective, s'il était impossible de créer des règles de conduite nouvelles, il ne ferait pas sens de critiquer la position adverse qui entend faire appliquer d'autres types de règles que celles qu'il promet lui-même.

⁷² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, I, 2, « En société, nos pouvoirs de contrôle sont à la fois élargis... », p. 131 (nous soulignons).

⁷³ Voir notamment F. A. Hayek, « Des sortes de rationalisme », in *Essais...*, *op. cit.*, III, p. 145.

Ainsi, il ne serait pas possible à l'être humain d'inventer les règles de conduite qui rendraient un ordre social possible : l'application des règles qu'il élaborerait par sa raison ne conduirait pas à un tel ordre au sein d'une société complexe.

c. La raison comme « explosif dangereux »

Pour finir sur cette question de l'impossible invention de règles de conduite fructueuses, c'est-à-dire dont l'application conduirait à la réalisation de l'ordre social, on peut revenir sur la fonction de l'autre argument hayékien avancé à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste, et présenté dans le premier chapitre de la présente partie. L'argument consistait à montrer que l'homme n'a pas pu produire intentionnellement l'ordre social de la société dans laquelle il vit, dans la mesure où la raison, l'instrument devant lui permettre de procéder à cette production, est elle-même un produit de cette société moderne et de l'ordre qui la caractérise. Nous avons indiqué que ce type d'argument, pris seul, ne pouvait à lui-même infirmer totalement l'hypothèse intentionnaliste. À cela s'ajoute le fait que l'auteur présente cette idée, selon laquelle « l'esprit serait le produit de l'environnement social dans lequel il a grandi »⁷⁴, bien plus comme une hypothèse « vraisemblable » que comme un fait véritablement démontrable. Pris en lui-même, cet argument ne semble donc pas, même aux yeux d'Hayek, décisif. Cependant, il s'articule particulièrement bien avec l'argument examiné dans le présent chapitre, et vient même combler un vide explicatif.

Comme nous l'avons déjà indiqué, Hayek considère que la société n'aurait pas pu atteindre le degré de complexité qu'elle a pu atteindre si son ordre avait dû découler entièrement de la volonté des êtres humains. La question se pose alors de savoir pourquoi cette augmentation de la complexité n'a pas été empêchée, c'est-à-dire, pourquoi les êtres humains n'ont pas *cherché* à construire rationnellement l'ordre social, en empêchant ainsi la société d'atteindre le niveau de complexité qu'elle a aujourd'hui atteint. De ce point de vue, l'auteur considère en effet, comme nous l'avons vu, que, d'une part, la complexité du monde social n'empêche pas la raison d'inventer des règles de conduite (elle empêche seulement que ces règles conduisent effectivement à la formation d'un ordre social), et que, d'autre part, on peut toujours envisager la possibilité d'un amoindrissement ou d'une mise à mal de cette complexité. Cela explique d'ailleurs pourquoi Hayek en vient à affirmer que la raison

⁷⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 1, « L'évolution corrélative des règles et de l'esprit », p. 85.

humaine est un « explosif dangereux », qui peut faire « sauter une civilisation »⁷⁵, en l'occurrence la civilisation moderne des sociétés de marché.

L'idée que la raison serait un produit de la société moderne complexe, ou du moins n'aurait pu apparaître qu'au moment où cette société s'est formée, fournit un élément de réponse non négligeable ici. On comprend en effet à la fois 1. pourquoi la raison est « dangereuse », du moins si on ne la maintient pas dans les limites qui sont les siennes, et que l'on tente, par son moyen, de reconstruire à neuf l'ordre de la société ; et 2. pourquoi la société a néanmoins pu atteindre le degré de complexité qui est le sien (car cette complexité s'est développée avant que l'être humain ne dispose de sa raison). Avec l'apparition de la raison, c'est en même temps la capacité de « contrôle » de son environnement extérieur chez l'être humain qui s'accroît. Et ainsi, ce dernier peut être amené à penser qu'il peut « tout soumettre au contrôle de la raison »⁷⁶, et notamment qu'il est en mesure de contrôler tous les facteurs déterminants qui conduisent à la formation d'un ordre au sein des sociétés modernes. Il s'agit là de la posture du « constructivisme rationaliste », qui succombe à une « surestimation des pouvoirs de la raison »⁷⁷. Il faut utiliser cet instrument qu'est la raison « avec prudence »⁷⁸, car, avec cette apparition tardive de notre raison, c'est en même temps le risque d'une destruction de notre civilisation moderne qui surgit.

On soulignera ici, pour terminer sur ce point, une tension au sein de la théorie hayékienne. Cette tension touche à la question de savoir à quel moment la raison individuelle est apparue.

Hayek semble en fait répugner à envisager l'idée que la possession de la raison par l'individu puisse expliquer *à elle seule* le projet constructiviste, c'est-à-dire, le désir de refonder à neuf la société. Mais cela produit, selon nous, certaines tensions dans sa pensée. Nous expliciterons tout d'abord pourquoi l'auteur refuse d'incriminer en elle-même la possession par l'homme de sa raison pour ensuite révéler cette tension elle-même. Dans le cas où il procéderait à cette incrimination, Hayek courrait le risque de passer pour un anti-rationaliste, ce dont il se défend. L'auteur accorde notamment une importance non négligeable à la rationalité calculatrice, lorsqu'il s'agit de rendre compte notamment des mécanismes du jeu du marché. Dans cette perspective, il distingue deux types de

⁷⁵ F. A. Hayek, « Des sortes de rationalisme », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, VII, p. 155.

⁷⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « Pourquoi les formes extrêmes du rationalisme... », p. 117.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ voir notamment F. A. Hayek, « Des sortes de rationalisme », *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, *op. cit.*, p. 155.

rationalismes : le rationalisme constructiviste, appelé encore rationalisme « naïf »⁷⁹, et le rationalisme critique, qu'il défend. En outre, la stratégie argumentative qu'emploie l'auteur pour contrer ses adversaires ne consiste pas à montrer que ces derniers procèderaient à un usage fallacieux de la raison *parce qu'ils* possèderait une raison. Hayek tend en effet à considérer que ses adversaires, notamment ceux qui promeuvent l'idée de justice sociale, et par là une refondation de l'ordre social qui puisse réaliser les principes de ce type de justice, se laissent emporter, guider, par des « instincts primitifs »⁸⁰, dont le refoulement avait jusqu'ici permis l'apparition de la société et de la civilisation modernes. Ceux qui veulent reconstituer l'ordre social au moyen de la seule raison individuelle sont en fait mus par des motifs non rationnels. L'objectif, pour Hayek, est d'éviter de mettre la raison elle-même en cause, et surtout de se placer lui-même du côté de la raison, montrant qu'un usage abusif de cette dernière ne peut pas être le fait de la raison elle-même.

Cependant, en recourant à cette stratégie argumentative, Hayek tend, selon nous, à se contredire lui-même. Ces instincts primitifs sont ceux-là même qui guidaient les membres des tribus primitives. Les êtres humains qui, dorénavant, sont guidés par les mêmes instincts agissent donc d'une certaine manière comme ceux de ces tribus. La difficulté à laquelle est confrontée l'auteur se révèle lorsqu'il entend montrer quels aspects de la conduite individuelle les membres des tribus primitives et ceux des sociétés modernes peuvent avoir en partage (sans céder, donc, à des anachronismes). Hayek en vient alors à attribuer aux membres des tribus la capacité de poursuivre consciemment des buts et donc de mettre rationnellement des moyens en œuvre pour les atteindre, alors même qu'il considère que la raison, à proprement parler, n'apparaît qu'avec la modernité. Il le fait notamment dans les passages où, précisément, il tend à souligner la résurgence de ces instincts primitifs : « dans la société tribale, la condition de la paix interne est que tous les membres se dévouent à la poursuite de quelques buts communs concrets, et donc se soumettent à la volonté de quelqu'un qui puisse décider à tout moment du choix de ces buts »⁸¹.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « Construction et évolution », p. 68 (« Cette idée [notamment celle que nous devons toutes les institutions à des plans préconçus] est enracinée dans une propension extrêmement tenace de la pensée primitive » ; Épilogue, « La résurgence des instincts primordiaux refoulés », p. 902.

⁸¹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 11, « La révolte contre la discipline des règles abstraites », p. 597.

2.1.4. Distinguer l'origine spontanée des règles de l'origine spontanée de l'ordre

L'analyse de la critique hayékienne ne peut cependant s'en tenir là. La critique de l'hypothèse intentionnaliste ne consiste pas seulement, pour l'auteur, à infirmer l'idée que nous pourrions *créer* intentionnellement des règles de conduite menant à un ordre social. En effet, Hayek envisage la possibilité, pour ces règles, si ce n'est d'être *inventées*, du moins d'être *produites* de manière intentionnelle. S'en tenir au précédent niveau d'analyse ne permet donc pas d'envisager l'argument de la complexité comme un argument absolument dirimant à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Il faut pour cette raison se pencher sur un argument complémentaire avancé par l'auteur : l'argument de la complexité implique, selon lui, d'envisager un autre fondement à l'ordre social que celui que constituent les règles de conduite.

a. Du droit à la législation : création, amélioration, reproduction des règles de conduite.

Si Hayek critique l'idée que l'on pourrait *inventer* des règles de conduite pour produire un ordre au sein des sociétés complexes, il considère cependant qu'il n'est pas impossible de les *produire* intentionnellement. Nous expliciterons cette distinction entre invention (ou « création délibérée »⁸²) et production. Hayek n'emploie pas les termes d'« invention » et de « création » en lieu et place de « production » ou « confection » de manière incidente. Les termes ne sont pas du tout interchangeables pour Hayek. Les règles de conduite qui permettent la formation d'un ordre ne peuvent être délibérément *créées*. Si ces règles ne peuvent être créées, elles peuvent néanmoins être produites délibérément, et ce en deux sens : être améliorées et reproduites.

L'idée d'une amélioration possible des règles de conduite apparaît notamment dans les développements sur la législation dans la première partie, chapitre 4, de *Droit, législation et liberté*. Pour Hayek, les sociétés modernes n'excluent pas la pratique de la législation définie par ce dernier comme la « confection délibérée de lois (*deliberate making of law*) »⁸³. Hayek précise bien que la législation est seconde par rapport au droit, qui lui, en tant qu'ensemble des règles de conduite contribuant à la formation d'un ordre, n'a pas pu être « inventé » pour les raisons préalablement mentionnées. En quoi peut consister la législation dans ce cas ? Hayek précise qu'elle consistait originellement à « enregistrer et faire connaître une loi qui

⁸² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 6, p. 283.

⁸³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 4, p. 187.

était conçue comme immuablement donnée »⁸⁴. Mais cette pratique d'énonciation du droit ne consistait pas en une pratique neutre, c'est-à-dire, en une pratique qui laissait intacte le droit existant : elle permettait notamment de « purger le droit de corruptions supposées » et de le « restaurer dans sa pureté initiale »⁸⁵. Il y a donc bien *modification* du droit par le « législateur ». Mais cela, indique Hayek, n'impliquait pas « qu'il pût faire un droit nouveau »⁸⁶. Il s'agit seulement d'une modification de ce qui existe déjà, et, et c'est là l'aspect le plus important, la marge de modification est très limitée. C'est seulement ensuite que le terme de législation a eu pour signification « le pouvoir de formuler de nouvelles règles de juste conduite »⁸⁷. On sait que pour Hayek, la législation, entendue en ce sens, ne peut être à l'origine d'un ordre social au sein de la société complexe qu'est la société moderne. Elle est bien plutôt source de désordre. La législation ne peut contribuer à la production d'un ordre qu'entendue dans son sens originaire, et l'on voit ici pourquoi l'ordre des termes dans le titre *Droit, législation et liberté* est important : la législation est seconde par rapport à l'apparition des règles du droit, et ne vient qu'énoncer ce dernier et l'améliorer.

Un autre mode de pratique législative qu'Hayek envisage est celle de la reproduction de certaines règles de conduite entendue au sens d'une restauration de règles qui ont pu contribuer à un moment à la formation d'un ordre et qui ont été ensuite remplacées par d'autres. Son projet de *défense* du modèle libéral n'aurait pas de sens sans cela. De fait, il s'agit pour Hayek de défendre une société d'hommes libres, ce qui passe notamment par la possibilité d'une réinstauration de certaines règles de conduite. Ainsi, dans « Les principes d'un ordre social libéral », Hayek souligne que s'est produite une « destruction de l'ordre libéral », qui a été causée par « l'insinuation progressive du droit public dans le droit privé au cours des quatre-vingts ou cent dernières années » et qui s'est traduite par le remplacement de certaines règles par d'autres, en l'occurrence « des règles de conduite par des règles d'organisation »⁸⁸. Il nous importe peu, dans le cadre de cette analyse, de saisir ce qu'Hayek critique ici. Ce qui compte ici est le fait qu'il est nécessaire, pour ce dernier, de pouvoir reproduire ces règles issues de l'évolution sociale, qui avaient selon lui rendu possibles la civilisation moderne et son ordre, et qui ont par la suite été remplacées par d'autres.

⁸⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 4, « Aux débuts du droit », p. 205.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 4, « La tradition classique et médiévale », p. 212.

⁸⁸ F. A. Hayek, « Les principes d'un ordre social libéral », in *Essais...*, *op. cit.*, p. 258. Hayek considère que cette insinuation progressive correspond au processus « par lequel les sociétés libérales se sont peu à peu transformées en sociétés totalitaires » (*ibid.*, p. 259)

L'une des questions qu'il faut soulever ici est de savoir jusqu'où les modifications envisagées par Hayek peuvent être poussées. Il faut bien distinguer selon lui l'idée de création de celle de modification des règles : « Il y a donc assurément place pour de l'amélioration, mais nous ne pouvons refaire à zéro ce que nous ne comprenons pas complètement, nous ne pouvons que l'aider à évoluer »⁸⁹. Mais quel est le seuil au-delà duquel ces modifications ne risquent pas de porter préjudice à l'ordre existant ? On sait que l'on ne peut répondre à cette question *a priori*, c'est-à-dire avant de constater les effets de l'application de règles. Il faut alors considérer que les seules améliorations que l'on pourra réellement envisager ne pourront consister qu'en une préservation ou une restauration de règles qui sont ou ont été au fondement d'un ordre qui existe déjà ou a déjà existé. L'exigence d'amélioration ne vient donc en fait que redoubler l'exigence de reproduction de certaines règles. De fait, Hayek, lorsqu'il évoque par exemple la nécessité de « changements radicaux »⁹⁰ à laquelle la législation doit procéder dans *Droit, législation et liberté*, n'invoque alors explicitement qu'une raison⁹¹ : ces changements radicaux s'imposent lorsque le développement du droit se trouve aux mains d'un groupe particulier, qui ont imposé des règles de conduite autres que celles qui sont apparues au cours de l'évolution sociale de manière spontanée. Hayek considère aussi que la modification est rendue nécessaire par le fait que le processus de croissance spontanée du droit est « susceptible de bourgeonner dans des directions très indésirables ». Dans ce cas, « le recours à la législation peut être la seule issue permettant la correction nécessaire »⁹². Là encore, il semble s'agir pour Hayek de restaurer, complètement ou partiellement, le droit sous sa forme initiale.

Concluons sur cette question de la production intentionnelle des règles de conduite : Hayek soutient qu'il n'y a nulle contradiction, d'un côté, à défendre la possibilité d'une production intentionnelle de règles menant effectivement à la formation de l'ordre social et, de l'autre, à critiquer l'hypothèse intentionnaliste. Il en vient même à affirmer qu'il est au moins concevable qu'« un ordre spontané se forme, entièrement fondé sur des règles fabriquées (*made*) délibérément »⁹³. Par spontané, Hayek entend bien sûr ici « non intentionnel ». Il en vient donc à distinguer radicalement, d'un côté, l'idée de production

⁸⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La résurgence des instincts... », p. 907.

⁹⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, « Transformations de l'idée de droit », p. 221.

⁹¹ Hayek indique qu'il s'agit là seulement de « la cause plus fréquente » et justifie ainsi pourquoi il ne cite que cette cause-ci. Néanmoins, cet exemple montre particulièrement bien pourquoi modification signifie ici d'abord et avant tout reproduction de règles qui auraient antérieurement déjà été en vigueur.

⁹² F. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, « Transformations de l'idée de droit », p. 219.

⁹³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Les ordres spontanés résultent de ce que leurs éléments obéissent à certaines règles de conduite », p. 138. Nous modifions la traduction, le participe passé « made » ne pouvant être traduit, pour les raisons avancées dans la présente section, par « créées ».

spontanée, non délibérée, des règles et, de l'autre, de celle de production spontanée l'ordre qui résulte de l'application des règles⁹⁴. Comment Hayek peut-il cependant concilier ces analyses sur la production intentionnelle des règles et sa critique de l'hypothèse intentionnaliste, ainsi par conséquent, que son projet de constitution d'une théorie de l'auto-organisation ?

b. La nécessité d'un mécanisme de production d'ordre non régulateur

Cette conciliation est possible dans la mesure où l'on considère que l'ordre social des sociétés complexes ne peut pas reposer seulement sur des règles de conduite, mais qu'il découle également d'une autre source. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'Hayek entend lorsqu'il traite de la distinction entre règle et ordre⁹⁵, et sur laquelle il insiste particulièrement. Cette distinction amène à envisager une autre source d'ordre que celle que constituent les règles de conduite. Hayek entend remettre ainsi en cause l'identification de « l'ordre avec l'obéissance aux lois »⁹⁶.

Il ne s'agit pas pour nous de rendre compte ici des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre dans le cadre de cette section, ni donc de montrer comment cette autre source peut-être effectivement au fondement de cet ordre. Ces mécanismes seront analysés dans la deuxième partie du présent travail. Nous nous attacherons ici à montrer dans quelle mesure l'argument de la complexité développé par Hayek amène à envisager l'existence de cette seconde source. Cet argument conduit l'auteur à considérer que nous ne pouvons pas produire intentionnellement un ordre social au sein d'une société complexe, et ce, dans la mesure où son ordre ne peut pas reposer uniquement sur des règles.

Il nous faut préciser ce qu'Hayek entend ici par règles, plus que nous l'avions fait dans la section précédente. Par l'adoption de règles de conduite les actions des êtres humains en viennent, selon l'auteur, à manifester des formes de régularité. Le terme de règle doit ainsi d'abord s'entendre au sens de ce qui introduit des régularités, voire on peut, dans une certaine mesure, utiliser les deux termes l'un pour l'autre. Si Hayek distingue différentes sources de cette régularité, et par là même de règles, il en vient en fait à se concentrer sur les règles du droit, et à considérer que ces dernières participent prioritairement à la réalisation de l'ordre social⁹⁷. Or, ces règles sont considérées comme contraignantes par Hayek⁹⁸.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ F. A. Hayek, « Les erreurs du constructivisme », in *Nouveaux essais...*, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « la finalité du droit », p. 264.

⁹⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Les ordres spontanés résultent de ce que leurs éléments obéissent à certaines règles de conduite », pp. 134-138.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 137 : « Pour que l'ordre résultant soit bienfaisant, les gens devront en outre se plier à certaines règles conventionnelles, c'est-à-dire à des règles *qui ne découlent pas seulement de leurs désirs* et de leur

Nous l'avons vu, les phénomènes complexes se caractérisent par la diversité des facteurs qui le rendent possible ou, du moins, par le fait que la diversité qui les caractérise intervient dans la production de ces phénomènes, en tant qu'ils sont complexes. De ce point de vue, les caractéristiques générales de ces facteurs, et dont la découverte permet de rendre compte de régularités, ne permettent pas d'expliquer le phénomène complexe *en tant* que phénomène complexe. On ne pourra pas se fonder sur ces régularités pour prédire l'apparition du phénomène complexe dans sa manifestation particulière. Par conséquent, telle est la déduction à laquelle semble procéder ici Hayek, ces phénomènes ne pourront pas non plus s'expliquer à partir des ces seules régularités. L'auteur prend ainsi l'exemple d'un autre phénomène complexe : le cristal. Il signale que « le point important est que la régularité du comportement des éléments déterminera le caractère général de l'ordre résultant, mais non pas tous les détails de son aspect particulier »⁹⁹. Il en est de même, selon Hayek, pour l'ordre des sociétés complexes, et il faudra pour cette raison « faire confiance aux forces ordonnatrices spontanées »¹⁰⁰. Ces forces ordonnatrices spontanées interviennent *en sus* des règles de conduite – qui, selon Hayek, induisent cette régularité dans les conduites, notamment en raison de la contrainte qu'elles exercent – dans la production de l'ordre des sociétés modernes. L'auteur va même jusqu'à affirmer que le droit ne constitue pas tant l'une des sources de l'ordre social, qui interviendrait au même titre que ces forces ordonnatrices spontanées qui viennent d'être mentionnées, qu'il « sert, ou conditionne [seulement] nécessairement la formation d'un ordre spontané des actions »¹⁰¹. Cette affirmation est de ce point de vue cohérente avec ses analyses évoquées plus haut sur les phénomènes complexes et sa critique des statistiques : les régularités que présentent les phénomènes sociaux ne permettent pas d'expliquer comment ces phénomènes, en tant que phénomènes complexes, se produisent, ce qu'ils sont pourtant essentiellement.

Il faut ici apporter des indications sur la manière dont Hayek conçoit l'ordre social – aspect qui sera amplement développé dans la deuxième partie de la thèse. Ces précisions nous permettront de cerner à quoi correspond dans le cas de l'ordre social la dimension concrète, et non seulement générale, de l'ordre social. Jusqu'ici, nous ne pouvions pas, en effet, comprendre pourquoi l'ordre des sociétés modernes complexes devait nécessairement être lui-même complexe, c'est-à-dire consister lui-même en un phénomène complexe. Cet ordre,

compréhension des relations de cause à effet, mais qui soient normatives et leur disent ce qu'ils doivent ou ne doivent pas faire » (nous soulignons).

⁹⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « En société, nos pouvoirs... », p. 132.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰¹ *Ibid.*, I, 6, « La “finalité du droit” », p. 262.

selon Hayek consiste dans la *conciliation des différents objectifs poursuivis par les membres d'une société*. Aussi, les régularités observables ne permettent pas de rendre compte de la manière dont ces divers objectifs qui, au sein des sociétés modernes, diffèrent les uns des autres parviennent, dans le détail, à se concilier. Il n'est pas possible d'expliquer l'apparition d'un tel ordre dans « tous les détails de son aspect particulier ». Il faudrait pour ce faire disposer des informations sur tous les objectifs poursuivis par tous les membres de cette société.

L'ordre social des sociétés complexes ne peut donc pas reposer sur les seules règles de conduite, qui, une fois adoptées, introduisent une régularité dans les comportements humains. La complexité des phénomènes sociaux explique pourquoi il est impossible de produire entièrement l'ordre social de manière intentionnelle. Nous pourrions donc produire autant de règles que nous le souhaiterions, mais produire ces règles ne *suffira* jamais pour qu'un ordre social complexe se réalise. On ne pourra pas remplacer ce mécanisme complémentaire producteur d'ordre par des règles élaborées intentionnellement : ces règles ne produiront pas un ordre social complexe. Toute invention de règles élaborées dans ce but échouera nécessairement.

On peut se demander ici pourquoi les seules règles qui participent à la formation d'un ordre sont nécessairement, pour Hayek, des règles *générales*. Il exclut la possibilité qu'à ces règles générales s'adjoignent des règles particulières, valant à chaque fois pour un élément ou, en tout cas, pour certains seulement des éléments. Or, comment en vient-il à démontrer cette idée ? Dans l'exemple du cristal, Hayek insiste sur le fait que « nous ne pouvons jamais produire un cristal, ou un composé organique complexe en plaçant chaque atome dans une position telle que l'ensemble forme l'encastrement typique du cristal, ni le système fondé sur les anneaux de benzol qui s'intègrent en un composé organique »¹⁰² et que c'est pour cette raison que les régularités du cristal ne détermineront que les aspects généraux de cet ordre. Le raccourci apparent consiste dans le raisonnement suivant : d'une impossibilité à régler intentionnellement *chaque* élément de manière particulière, on en déduit le fait que ces éléments n'obéissent pas, en tant qu'éléments particuliers, à des règles. Dans le cas de l'ordre social, nous ne sommes certes pas en mesure de produire intentionnellement des règles particulières pour chaque élément individuel (dans la mesure où nous ne pouvons pas détenir toutes les informations nécessaires simultanément sur tous les éléments). Les seules règles que nous sommes capables de produire sont des règles générales, et de ce fait, ne peuvent

¹⁰² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « Les ordres spontanés dans la nature », p. 129.

déterminer entièrement l'ordre social. Mais, de cette idée, selon laquelle nous ne pouvons produire que des règles générales, Hayek déduit l'idée que les individus ne sont pas soumis à des règles particulières qui ne vaudraient que pour eux, ou du moins pas pour la plupart ou une grande part des autres. Nous verrons dans le premier chapitre de la deuxième partie ce qui autorise Hayek à produire cette restriction dans son analyse, mais que le seul argument de la complexité à lui seul ne peut justifier.

Pour conclure l'analyse de la critique hayékienne élaborée à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste, résumons les aspects centraux de cette dernière : c'est l'impossibilité de collecter un certain nombre d'informations qui infirme l'hypothèse intentionnaliste. L'obstacle à cette collecte, la complexité sociale, ne se rencontre que dans les sociétés modernes de marché, qui, elles seules, sont des sociétés complexes. Cette complexité sociale découle d'une évolution sociale caractérisée par une augmentation de la liberté des individus au sein des sociétés modernes. Cette impossible collecte implique que nous ne sommes pas capables de produire un ordre social de manière intentionnelle, car nous ne sommes pas en mesure de produire intentionnellement toutes les règles de conduite qu'il serait nécessaire de produire pour que cet ordre soit possible. En s'engageant dans une telle entreprise, nous ne pourrions pas toucher au but, et ce sont d'autres effets que celui escompté qui adviendront. Pour cette raison, selon Hayek, l'ordre social ne peut reposer uniquement sur des règles de conduite, il faut en déduire qu'un processus spontané intervient en sus.

2.2. Luhmann : réduire la complexité

La critique luhmannienne de l'hypothèse intentionnaliste investit également pleinement la notion de complexité, mais opère très différemment et même explicitement à l'encontre du type de démarche à laquelle Hayek procède. Les analyses sur la notion de complexité sont, tout comme chez ce dernier, mobilisées pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste. Mais elles visent l'un des présupposés sur lequel, non seulement les théories qui défendent cette hypothèse reposent, mais que la critique hayékienne ne parvient pas à interroger : ces théories concèdent trop encore à ce que nous nommerons « paradigme de l'acteur rationnel », en ce qu'elles envisagent l'action humaine à partir de la fin que ce dernier se donne et les moyens qu'il fixe lui-même pour atteindre cette fin, sans considérer plus avant les *conditions sociales* de l'action, sans lesquelles cette dernière ne serait pas possible. En conséquence de cela, Luhmann s'attaque certes, comme le fait Hayek, à l'idée que l'ordre social pourrait découler entièrement de règles dont le contenu serait déterminé rationnellement par les êtres humains. Mais c'est la capacité même de produire ces règles, et non pas seulement, comme le prétend Hayek, la capacité d'inventer ou produire des règles *fructueuses*, que Luhmann met avant tout en doute. La production intentionnelle des règles, en tant que telle, ne semble pas problématique pour le premier, ce qui n'est pas le cas pour le second. Dans cette perspective, tandis que la complexité sociale constitue, selon Hayek, un obstacle à un calcul *réussi*, elle empêche de procéder à l'opération de calcul elle-même selon le sociologue allemand.

Si, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction à ce chapitre, le sens de la notion de complexité change radicalement dans la théorie sociale luhmannienne, l'argument de la complexité qu'il mobilise s'ancre cependant, en dernière instance, de même que chez Hayek, dans un constat de la spécificité des sociétés modernes. Luhmann est un penseur de la complexité dans la mesure où il entend d'abord rendre compte de ce qui caractérise en propre les sociétés dites complexes, c'est-à-dire les sociétés modernes.

Nous envisagerons dans un premier temps la critique que Luhmann élabore à l'encontre de l'entreprise critique hayékienne, puis montrerons en quoi consiste l'argument critique de la complexité chez cet auteur, pour, dans un dernier temps, cerner dans quelle mesure cet argument repose en dernière instance sur une analyse des sociétés modernes et de leur spécificité.

2.2.1. La critique du paradigme des conséquences inattendues

Nous étudierons tout d'abord les raisons pour lesquelles Luhmann se refuse d'adopter un type d'argument similaire à celui que propose Hayek. L'aspect de la pensée de ce dernier qu'il récuse s'avère constituer un trait commun aux théories tenantes de l'hypothèse intentionnaliste : il s'agit pour lui de renoncer plus radicalement encore au paradigme de l'acteur rationnel.

a. Luhmann, lecteur d'Hayek sur la question de la complexité : Hayek, un adversaire consistant ?

Luhmann, comme nous l'avons déjà indiqué, ne fait que très peu mention des travaux d'Hayek. Il ne méconnaissait pas ces derniers, notamment ceux sur la notion de complexité, puisqu'il cite même l'un de ses textes sur les phénomènes complexes, et ce, dès la première note d'un article explicitement consacré à l'analyse de ce concept¹⁰³. Dans cette note, il ne présente cependant nullement cet article comme un article de référence sur le sujet. Bien au contraire, cette note recense les travaux – parmi lesquels on compte d'ailleurs également ceux de Warren Weaver auxquels Hayek, on l'a vu, fait référence – qui, selon lui, font de ce concept le principal objet de leur investigation, mais qui utilisent le terme de complexité « sans le définir »¹⁰⁴. La théorie hayékienne de la complexité n'est cependant pas considérée ni même présentée par le sociologue seulement comme une théorie sans consistance et floue. Il est en effet nécessaire de passer outre cette fin de non recevoir, pour comprendre les divergences fondamentales entre les perspectives des deux auteurs. Hayek représente un véritable adversaire pour Luhmann. Les analyses de ce dernier sur la complexité se démarquent véritablement de celles du premier. Nous défendrons à cet égard l'idée que l'entreprise luhmanienne se démarque des analyses hayékiennes dans la mesure où elle entend rompre plus radicalement encore avec le paradigme de l'acteur rationnel.

Pour cerner les termes de ce débat et cette ligne de démarcation, il est utile de se pencher sur un article de Luhmann qui, paru en 1985 dans *Soziologische Revue*, offre une recension d'Annales se présentant comme un ensemble de volumes destinés à fonder une

¹⁰³ N. Luhmann, « Komplexität », in *Soziologische Aufklärung*, II [1975], 1991 (4^{ème} édition), pp. 204-220.

¹⁰⁴ Luhmann fait également référence aux travaux de Helmut Klages et Jürgen Nowak (« The Mastering of Complexity as a Problem of the Social Sciences », *Theory and Decision*, vol. 2, 1971, pp. 193-212) et de Renate Bartsch (« Gibt es einen sinnvollen Begriff von linguistischer Komplexität? », *Zeitschrift für Germanistische Linguistik*, vol. 1, 1973, pp. 6-31).

« nouvelle économie politique »¹⁰⁵. Dans un style particulièrement véhément et ironique, Luhmann s'attaque à la démarche, entreprise dans ces annales. Cette dernière consiste à « exporter certaines hypothèses relatives au comportement individuel rationnel »¹⁰⁶, que l'économie a pu développer, hors du champ de l'économie, et ce, pour rendre compte de phénomènes non-économiques, c'est-à-dire, pour les appliquer à d'autres champs, en particulier au champ du droit ainsi qu'au champ politique. Dans cet article, ce que l'auteur entend critiquer, c'est en fait la nature même de ces hypothèses, et non pas seulement leur exportation dans d'autres champs d'analyse. Il les attaque dans la mesure où elles participent d'un renforcement de l'influence du paradigme de l'acteur rationnel. Or, dans le cadre de cette analyse critique, Luhmann souligne que les annales trahissent une méconnaissance du problème de la « complexité organisée » sur lequel Weaver (il le cite alors explicitement) a, dans les années 1940, lancé le débat. Il en vient alors à préciser qu'entre-temps des recherches ont été entreprises pour appréhender plus avant en quoi consiste ce problème de la complexité. Nul doute que Luhmann fait ici référence aux travaux d'Hayek, dont l'opus *Droit, législation et liberté* – le dernier volume de cet ouvrage paraît en 1979 et l'édition en un volume en 1982 – est publié quelques années avant la parution de cette recension de Luhmann, et également très peu de temps avant la parution des volumes des annales¹⁰⁷. Le sociologue allemand revient avant tout sur la critique de la méthode statistique que visent les développements sur la complexité organisée, ainsi que sur l'incapacité à décomposer les systèmes qui présentent cette complexité. Si Hayek est un adversaire, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'un adversaire sérieux, au sens où il ne tombe pas dans les écueils que pointe de manière assez dénigrante Luhmann dans ce texte. Les développements du premier sur la complexité organisée possèdent une charge critique à l'encontre du paradigme de l'acteur rationnel, dans la mesure où il s'attaque à l'idée que ce dernier posséderait une connaissance parfaite de tous les faits particuliers qu'il est nécessaire de détenir pour ordonner

¹⁰⁵ N. Luhmann, « [Recension] Eric Boettcher/Philipp Herder-Dorneich/Karl-Ernst Schenk (Hrsg.), Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie, Tübingen: J. C. B. Mohr, Bd. I (1982), 309 S., Ln. DM 84, -. Bd. II (1983), 359 S., Ln. DM 94, -. Bd. III (1984), 274 S., Ln. DM 84, - », *Soziologische Revue*, vol. 8, 1985, pp. 115-120.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 115

¹⁰⁷ La description de ces théories qui ont tenté d'approfondir le sens de ce problème de la complexité (*Ibid.*, p. 118) semble sans nul doute se référer en grande partie à la théorie d'Hayek. Luhmann se réfère ainsi à des auteurs qui se réfèrent aux travaux de Prigogine sur les structures dissipatives qu'Hayek reprend à son compte dans *Droit, législation et liberté* (*op. cit.*, Épilogue, « L'évolution des structures complexes autosubsistantes », pp. 887-889). Par ailleurs, Luhmann souligne que les auteurs en question évoluent dans la proximité immédiate de cette « galaxie de la nouvelle économie politique ». Il indique par là, comme nous le préciserons plus loin, que ces auteurs partagent avec les représentants de cette dernière certaines positions, notamment une certaine conception de l'acteur et des conditions de l'agir humain au sein du monde social.

rationnellement la société. Il s'attaque ainsi lui-même à certains présupposés touchant aux capacités rationnelles attribuées à l'« agent ».

Néanmoins, si Luhmann vante ici les mérites de l'entreprise hayékienne, et trouve en lui un allié contre les habitants de la « galaxie de la nouvelle économie politique »¹⁰⁸, il reprend dans ce même texte très rapidement ses distances vis-à-vis de cet allié temporaire. Il affirme ainsi : « les hypothèses relatives au comportement humain, sur laquelle se fonde ces recherches [i.e. sur la complexité organisée], sont encore, à ma connaissance, élaborées dans une perspective exclusivement économique »¹⁰⁹. Il oppose à cette dernière l'approche sociologique. Ce que Luhmann entend ici rejeter ce sont des hypothèses qui font encore la part trop belle, sous d'autres aspects, au paradigme de l'acteur rationnel.

b. la critique du paradigme de l'acteur rationnel : mettre au jour les conditions sociales de l'action.

À quel aspect Luhmann s'attaque-t-il précisément ? En introduction à cet article, ce dernier met en évidence l'apport de la sociologie de Durkheim et de Parsons, qu'il oppose au paradigme que l'on peut qualifier d'économiciste, et auquel les auteurs des annales que nous venons d'évoquer mais également Hayek succomberaient selon lui. Ces sociologues auraient selon lui insisté sur le fait que la « constitution de l'action fait toujours intervenir une composante culturelle ou sociale », « sans laquelle l'action ne pourrait pas, du reste, se réaliser »¹¹⁰. Cela signifie notamment que l'on ne peut pas partir de l'agent pris isolément pour rendre compte de la possibilité de l'action elle-même. Ses adversaires n'envisageraient pas la question des conditions de l'action elle-même, et Luhmann invoque particulièrement la figure de Parsons pour mettre en exergue la singularité de l'approche sociologique qui selon lui entendrait mettre en lumière ces conditions sociales. Dans son commentaire de l'œuvre de Parsons qu'il produit dans *Einführung in die Systemtheorie*, Luhmann insistera à nouveau sur le fait que ce dernier critique une conception de l'action qui ferait de cette dernière « l'expression de la volonté de celui qui agit »¹¹¹. Selon le paradigme de l'acteur rationnel, pour comprendre l'action, il faudrait partir de l'individu agissant, et de lui seul. La possibilité de l'action s'expliquerait en se référant, en se rapportant uniquement à l'acteur qui agit. On comprendrait l'action à partir de la fin que ce dernier se donne et des moyens qu'il se fixe pour atteindre cette fin. Luhmann s'inscrit explicitement dans le sillage de cette entreprise

¹⁰⁸ N. Luhmann, « [Recension] Eric Boettcher/Philipp Herder-Dorneich/Karl-Ernst Schenk (Hrsg.), *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie...* », *op. cit.*, p. 118.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 115. Sur ce dernier aspect, c'est à Parsons en particulier que Luhmann semble se référer.

¹¹¹ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, *op. cit.*, I, 1, p. 21.

critique. Ses propres développements à l'encontre des théories de l'hypothèse intentionnaliste recourent bien, comme ceux d'Hayek, à la notion de complexité, mais ils visent précisément cette hypothèse relative au comportement humain, en soulignant d'autres limites de la rationalité humaine auxquelles ce dernier aurait été peu sensible. Nous indiquerons tout d'abord ce qui fait signe vers cet écueil dans la théorie hayékienne. Puis, nous verrons en quoi consiste cette tradition sociologique critique dans laquelle s'inscrit Luhmann, avant de présenter dans le sous-chapitre suivant comment et pourquoi ce dernier, par ses développements sur la notion de complexité, contribue de manière singulière à cette entreprise critique.

Dans quelle mesure peut-on considérer que la conception hayékienne de la complexité et, par conséquent, sa critique de l'hypothèse intentionnaliste concède encore trop à ce paradigme de l'acteur rationnel, ou, du moins, ne permet pas de l'interroger plus avant ? Hayek ne se penche pas tant sur l'action elle-même, et ses conditions de possibilités, que sur ses conséquences. Son argument souligne en effet qu'il n'est pas possible de prévoir tous les effets des actions de tous les individus qui s'ensuivraient d'une entreprise de production intentionnelle de l'ordre social et c'est ce qui empêche de planifier ou de reconstruire de fond en comble l'ordre social ; plus précisément, c'est ce qui empêche que cette entreprise réussisse. Dans cette perspective, la complexité des phénomènes sociaux n'est pas ce qui empêcherait les individus de *s'engager*, de se lancer, dans cette entreprise de création de l'ordre social. Ce que cette complexité rend impossible, c'est donc d'abord une action efficace, réussie, mais l'action elle-même, sa possibilité, semble non problématique : les individus agissent *et* leurs actions produisent certains effets. L'action consistant à entreprendre une planification de l'ordre social ou à passer un contrat social n'est pas interrogée, examinée elle-même dans l'analyse critique d'Hayek, mais seulement ses conséquences le sont.

Le paradigme des effets imprévisibles des actions humaines mobilisé par Hayek en est la preuve, et Luhmann dans son cours d'introduction à la théorie de la société dispensé au semestre d'hiver de l'année universitaire 1992-1993 et retranscrit à titre posthume dans *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*¹¹² souligne cette connivence entre les théories des effets non prévisibles des actions individuelles (il se réfère en note à la pensée de Merton¹¹³ sur ce point) et des théories qui concèdent encore trop, selon lui, au paradigme de l'acteur

¹¹² N. Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Carl Auer Verlag, Heidelberg, 2005.

¹¹³ R. K. Merton, « The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action », *American Sociological Review*, vol. 1, n° 6, 1936, pp. 894-904.

rationnel : ces théories qui mettent en évidence les effets non planifiés ou non voulus des actions emploient là un « concept qui relève de la théorie de l'action (*Handlungstheorie*) »¹¹⁴. Luhmann emploie, on le voit, plus spontanément l'expression de « théorie de l'action ». Il fait cependant sens, pour expliquer son geste théorique critique, de parler de « paradigme de l'acteur rationnel », dans la mesure où il s'agit d'abord et avant tout pour lui de critiquer une conception de l'action qui considère qu'il faudrait partir de l'être humain agissant pour comprendre comment l'action est possible. Cette critique s'opère en outre par la mise en exergue de limites de la rationalité humaine individuelle.

Pourquoi ces hypothèses relatives au comportement de l'agent sont-elles problématiques ? En d'autres termes : pourquoi est-il nécessaire d'envisager les conditions sociales de l'action ?

c. Le problème de l'indétermination rationnelle de toute situation sociale : l'autre comme *alter*

Luhmann prétend ici s'inscrire, comme on l'a déjà précisé, dans le sillage de la critique selon lui parsonienne du paradigme de l'acteur rationnel envisagé sous l'angle des conditions de l'action elle-même. Cette critique s'appuie, d'après ce que Luhmann indique plus tard dans le chapitre « Double contingence » dans *Systèmes sociaux*, sur la mise au jour d'un problème que toute théorie voulant rendre compte de la possibilité de l'action elle-même doit résoudre, et qu'il formule de la manière suivante dans l'article « Soziologische Aufklärung » : le « problème de l'indétermination rationnelle (*rationalen Unbestimmtheit*) de toute situation sociale »¹¹⁵, c'est-à-dire de toutes les situations dans lesquelles sont impliqués plusieurs êtres humains. Selon Luhmann, ce problème serait dénommé chez Parsons le « problème de la double contingence ». Le sociologue allemand se réclame explicitement de cette entreprise et réinvestit ce problème. Nous indiquerons et expliciterons donc ici les éléments de la pensée parsonienne auxquels il fait référence, de manière à cerner les enjeux de la réappropriation luhmannienne, et la signification des déplacements que cette réappropriation opère.

Il faut préciser que Parsons ne traite pas de la double contingence à la manière d'un problème auquel il serait nécessaire de trouver une solution. Il s'agit là d'une stratégie argumentative dont le sociologue allemand est coutumier : il est nécessaire pour lui de

¹¹⁴ N. Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, op. cit., III, p. 191.

¹¹⁵ Luhmann formule ce problème dans ces termes dans la note 15 de l'article « Soziologische Aufklärung » (in *Soziologische Aufklärung I*, op. cit., p. 88). Cette formulation nous semble particulièrement heureuse pour à la fois expliciter le problème tel qu'il se pose selon lui chez Parsons et le type de problème *commun* qu'il considère partager avec Parsons.

pouvoir s'inscrire dans la continuité de l'entreprise théorique de Parsons. Il entend récuser le paradigme de l'acteur rationnel, entendu comme paradigme de l'*acteur*. Parsons aurait dans cette perspective, selon lui, particulièrement contribué à mettre au jour ce problème. Nous tâcherons de *reconstruire* ce problème que Luhmann prétend trouver chez Parsons à partir des éléments livrés par ce dernier dans l'introduction à *Toward a General Theory of Action*¹¹⁶. Il n'est en effet pas possible de suivre précisément la logique argumentative du texte de Parsons, pour la raison que nous venons d'indiquer¹¹⁷. Ce problème de la « double contingence » serait pour Parsons un problème que présente toute *interaction*. Parsons entend ce dernier terme dans un sens technique, c'est-à-dire dans le sens d'une relation entre deux *acteurs*, qui sont dénommés pour cette raison ego et alter. En quoi consiste-t-il ? Luhmann le formule de la manière suivante dans *Systèmes sociaux* : « Parsons part de l'idée qu'aucune action ne peut se produire si alter fait dépendre son action de la manière dont agit ego et si ego veut faire suivre son comportement de celui d'alter »¹¹⁸. Ce problème est celui auquel nous avons fait référence plus tôt : celui de l'indétermination rationnelle. Nous montrerons pourquoi ce problème se pose, puis, dans quelle mesure il correspond à ce problème de l'indétermination rationnelle, pour enfin comprendre dans quelle mesure il amène à envisager les conditions sociales de l'action.

Il faut préciser que, si Luhmann entend rendre compte là d'un *problème*, c'est également dans la mesure où il ne cherche pas là à décrire un *fait*. Il s'agit de rendre compte de *ce sans quoi* il serait impossible d'agir dans le monde social. Pour ce faire, il faut montrer ce qui empêche ou plutôt empêcherait d'agir dans le monde social si ce « *ce sans quoi* » n'intervenait pas. Ce *ce sans quoi* consisterait, pour Parsons, dans un système de normes sociales de conduite. Il faut donc procéder de manière analytique : partir de l'action de l'être humain prise isolément, abstraction faite des autres êtres humains avec lesquels il interagit, et reconstruire par la pensée ce qui se produirait s'il entrait en relation avec ces derniers si n'existait pas ce système de normes. Luhmann procède là à une expérience de pensée.

Pour décrire l'action, qu'il s'agisse de l'action d'acteurs individuels ou de collectivités, il faut mettre au jour la direction (*orientation*) de cette action. L'acteur dirige

¹¹⁶ T. Parsons, *Toward a General Theory of Action* [1951], Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1962.

¹¹⁷ Le découpage du texte de Parsons auquel Luhmann procède lorsqu'il cite ce dernier dans *Systèmes sociaux* (*op. cit.*, chapitre 3, 1, p. 149 [148] n. 1) est particulièrement révélateur du geste interprétatif luhmannien. Ce découpage ne rend en effet pas du tout compte de l'ordre des raisons du texte parsonien lui-même. On émettra ici l'hypothèse que Luhmann a été au moins influencé dans sa lecture de Parsons par certains commentaires sur ce derniers, notamment l'article de R. Dubin : « Parsons' Actor: Continuities in Social Theory » (*American Sociological Review*, vol. 25, n° 4, 1960, pp. 457-466).

¹¹⁸ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 150 [149], traduction modifiée.

son action, c'est-à-dire que son action est « guidée par le sens qu'il attribue à cette action en fonction de ses buts et de ses intérêts »¹¹⁹. L'acteur dirige son action de manière à ce qu'elle lui permette d'atteindre les objectifs qu'il poursuit. Lorsqu'il dirige cette action, interviennent des objets qui offrent différentes possibilités de satisfaction des besoins de l'acteur et de réalisation des buts qu'il poursuit, mais qui lui imposent également des limitations. Ces objets sont de deux sortes. Parsons distingue les objets non-sociaux des objets sociaux. L'acteur entre en *interaction* avec les seconds, l'interaction étant comprise, nous l'avons indiqué, comme la relation entre deux acteurs. Les objets sociaux sont considérés de ce point de vue par ces derniers comme des *alter*. C'est au sein des interactions que surgit le problème de la double contingence. Pour saisir en quoi consiste ce dernier, il faut comprendre ce qui distingue les objets sociaux des autres objets non sociaux. Lorsqu'il dirige son action, l'acteur forme des attentes relatives au comportement des objets dont dépend la satisfaction de ses besoins. Nous reviendrons plus tard sur la notion d'attente. Indiquons seulement ici qu'elle s'entend d'abord ici dans un sens cognitif comme un « répertoire de possibilités », c'est-à-dire qu'elle implique que, dans notre appréhension du monde, nous excluons que se produisent certains événements possibles. La situation est cependant particulière dans le cas où cet objet est un objet social, dans la mesure où ce dernier est capable de *répondre* à ces attentes, de prendre en compte l'attente de l'autre dans la direction de son action (et donc de percevoir le fait que le premier forme des attentes à son égard), mais surtout dans la mesure où ce dernier est également susceptible de former des attentes vis-à-vis du comportement du premier acteur.

Dans quelle mesure cela produit-il une situation d'indétermination rationnelle ? Nous souhaiterions expliciter l'interprétation de cette situation de double contingence que Luhmann définit comme une situation où à la fois « alter fait dépendre son action de la manière dont agit ego » et « ego veut faire suivre son comportement de celui d'alter »¹²⁰. Considérant que l'autre acteur peut répondre à mes attentes, et qu'il forme lui-même des attentes relativement à mon comportement (et ce, dans la mesure où la réalisation des objectifs qu'il poursuit dépend de mon action), j'en viendrai, pour m'assurer que l'autre agira conformément à mon attente, à faire dépendre mon action de celle de B, et donc à faire de cette dernière une condition de ma propre action : « je procéderai à l'action A si tu procèdes à l'action B ». Mais l'autre acteur procèdera de même. Nous nous trouverons dans ce cas dans une situation de double dépendance. Luhmann insiste beaucoup à cet égard sur le sens que tient le terme « contingency » dans l'expression parsonienne de « double contingency » : ici, il signifie

¹¹⁹ T. Parsons, *Toward a General Theory of Action*, op. cit., p. 4.

¹²⁰ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 3, I, p. 150 [149], traduction modifiée.

d'abord « dépendance »¹²¹. Ce double conditionnement réciproque de l'action bloque ainsi l'action de l'un et de l'autre, étant donné la situation d'incertitude qu'elle engendre : aucun des deux ne sait, ni ne peut savoir, si l'autre agira bien conformément à ses propres attentes. Aucun calcul rationnel ne peut l'aider dans cette situation.

Dans quelle mesure ce problème amène-t-il à envisager les conditions sociales de l'action, et quelles sont ces conditions ? Luhmann, dans l'article « Soziologische Aufklärung », souligne le fait que ce problème de la double contingence est en fait le problème des « autres possibilités »¹²². Ce qui pose problème dans la situation de double contingence est en effet que l'autre est imprévisible, car il peut agir de multiples manières. Le problème soulevé amène ainsi à se demander comment on peut « assurer la complémentarité des attentes comportementales [i.e. relatives au comportement d'autrui] »¹²³ que forment les acteurs, c'est-à-dire, comment s'assurer que leurs attentes respectives ne seront pas déçues. Pour résoudre ce problème, Parsons invoquerait selon Luhmann l'existence d'une « structure normative »¹²⁴, « a shared symbolic system of values », un système symbolique de valeurs partagées. Cette structure contraindrait les agents à agir conformément à ces attentes. Sans elle, l'action sociale, c'est-à-dire l'action au sein du monde social, serait impossible.

Précisons que la mise au jour de ce problème de la double contingence et, corrélativement, des conditions sociales de l'action, est ce qui conduirait Parsons, selon Luhmann, à rejeter l'hypothèse intentionnaliste. Dans l'article « Soziologische Aufklärung », ce dernier, on le précisera par la suite, souligne la complexité du monde social pour mettre à mal l'idée que l'ordre social pourrait être un produit de la raison humaine. Il s'inscrit alors explicitement dans le sillage de Parsons, et de ses développements sur la double contingence. Dans ce texte, il ne précise cependant pas comment les analyses parsoniennes permettent d'infirmer l'hypothèse intentionnaliste. Dans *Einführung in die Systemtheorie*, il soulignera l'existence d'une critique des théories du contrat social chez Parsons, critique qui poursuivrait celle qu'avait initialement élaborée Durkheim. La mise au jour de cette « composante sociale et culturelle qui entre toujours dans l'action »¹²⁵, que constitue la structure normative que nous venons d'évoquer, permettrait à Parsons, mais également à Durkheim, de mettre à mal les théories du contrat social en ce que ce problème révélerait les « conditions non

¹²¹ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op.cit., VII, pp. 317-318.

¹²² N. Luhmann, « Soziologische Aufklärung », in *Soziologische Aufklärung*, op. cit., p. 88.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.* ; voir également N. Luhmann, *La confiance* [1968], traduction de Stéphane Bouchard, Economica, Paris, 2006, introduction, p. 6.

¹²⁵ N. Luhmann, « [Recension] Eric Boettcher/Philipp Herder-Dorneich/Karl-Ernst Schenk (Hrsg.), *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie ...* », op. cit., p. 115.

contractuelles du contrat »¹²⁶, que Durkheim aurait été selon lui le premier à révéler¹²⁷. Le moment du pacte dans les théories du contrat consiste en une situation parfaite de double contingence : lorsque des individus passent un pacte, chacun s'engage à respecter le pacte, à condition que l'autre le fasse également. Si l'un des co-contractants concluait ce pacte sans garantie que les autres le fassent, c'est-à-dire sans que les autres agissent conformément à son attente (en l'occurrence la conclusion du pacte), alors, à proprement parler, il agirait de manière irrationnelle. On se souvient que, pour Hobbes, chaque individu n'est obligé de réaliser le contrat que dans la mesure où les autres le font également, et dans cette mesure seulement. Le problème est ici de savoir ce qui peut lier les co-contractants à leur promesse, à leur parole. Hobbes avait ainsi lui-même souligné cette difficulté, mais pas pour elle-même (ce double conditionnement de l'action, en effet, ne posait difficulté que dans la mesure où l'on présupposait que certains individus n'agissaient pas selon leur raison), et surtout, comme nous l'avons vu, Hobbes ne renonce pas à l'hypothèse contractualiste pour y répondre. Parsons insisterait, quant à lui, sur l'idée que cette situation de double contingence elle-même empêche la réalisation du contrat, même dans le cas où tous les individus agiraient rationnellement¹²⁸. Parsons poserait ce faisant la question de savoir comment les co-contractants peuvent être « liés » à leur parole, et ce, de manière à ce que leurs attentes ne soient pas déçues. Le problème est de savoir comment les attentes que nous avons formées à l'égard d'autrui seront observées, c'est-à-dire ne seront pas déçues, et c'est dans ce cadre que Parsons poserait la question de savoir d'où la force obligatoire du contrat, qui lie les co-contractants entre eux, peut provenir. Comment faire pour que les attentes des co-contractants – l'attente qu'autrui respectera sa parole – ne soient pas déçues ? On comprend que, là encore, cette stabilisation des attentes¹²⁹, sans laquelle le contrat ne peut se réaliser, ne peut être obtenue par un contrat, car cette solution retomberait alors elle-même sous le coup de l'argument de la double contingence. Sans cette structure normative contraignante sur laquelle Parsons insiste, aucun contrat ne pourrait être réalisé. Par conséquent les théories du contrat social se voient ainsi invalidées.

¹²⁶ Voir notamment sur ce point *Einführung in die Systemtheorie*, *op. cit.*, p. 21 et p. 316.

¹²⁷ Nous reviendrons sur cet aspect de la pensée de Durkheim dans le prochain chapitre, où nous expliciterons à cette occasion le sens précis que ce dernier donne à cette idée de conditions non contractuelles du contrat.

¹²⁸ En ce sens même, il s'agit, comme nous le verrons, d'une radicalisation de la critique durkheimienne et même, à certains égards, hobbsienne. Durkheim, comme nous le soulignerons dans le prochain chapitre, insiste sur le rôle perturbateur des passions, tout comme chez Hobbes, mais pour mettre en cause la solution à laquelle ce dernier recourt. Luhmann, ici, ne semble pas tenir compte des spécificités de la critique de Durkheim.

¹²⁹ Luhmann souligne rappelons le dans la note 15 de l'article « Soziologische Aufklärung » (*op. cit.*) que le problème de la double contingence parsonien ne peut se résoudre que par la formation d'une structure normative qui « garantit la complémentarité des attentes », c'est-à-dire qui protège ces attentes.

Luhmann se refuse donc à adopter un type de critique similaire à celui entrepris par Hayek, dans la mesure où cette dernière concède encore trop au paradigme de l'acteur rationnel. Il se réclame pour cette raison d'une autre tradition théorique, en l'occurrence la sociologie classique de Parsons, qui trouve sa source dans une réflexion critique à l'encontre de ce type de paradigme. Elle mettrait au jour cette composante sociale de l'action humaine, sans laquelle cette dernière ne pourrait pas se produire au sein du monde social. Luhmann entend, par un autre biais, mais néanmoins dans le sillage de l'entreprise parsonienne, infirmer l'hypothèse intentionnaliste.

2.2.2. La reformulation luhmannienne du problème de la double contingence au prisme de la notion de complexité.

Nous proposons, dans les prochaines sous-sections de ce chapitre, de rendre compte de la formulation luhmannienne de la critique de l'hypothèse intentionnaliste, formulation qui mobilise de manière centrale la notion de complexité. Cette démarche s'inscrit explicitement dans la continuité de celle de Parsons : il s'agit d'abord et avant tout de s'attaquer au paradigme de l'acteur rationnel, en soulignant les conditions sociales de l'action. Il déplace cependant la formulation parsonienne du problème de la double contingence, en entendant radicaliser ce dernier. Or, c'est dans le cadre de ses développements sur la complexité que s'opère ce déplacement.

Cette critique de l'hypothèse intentionnaliste peut s'énoncer comme suit : Luhmann souligne que la possibilité de l'action repose toujours en son fond sur une sélection cognitive qui consiste dans la formation d'attentes relatives au comportement d'autrui. C'est la complexité sociale, le nombre de comportements que les autres sont possiblement en mesure d'adopter et qui rend en tant que tel l'action impossible, qui doit en ce sens être « réduite ». L'être humain n'est pas en mesure de procéder de lui-même à une telle réduction, car ce qui constitue la source de cette complexité, c'est le fait qu'autrui est, en tant qu'être humain, un autre *Je*, c'est-à-dire, source de son action : il peut pour cette raison agir de multiples manières, et il m'est donc impossible de savoir comment il perçoit lui-même la situation dans laquelle nous nous trouvons. À ce titre, il est incalculable, et je ne pourrai même pas m'engager dans l'action de production de règles de conduite qui selon moi pourraient rendre l'ordre social possible.

a. Le problème de la réduction de la complexité

Luhmann entend mettre au jour un problème que toute théorie voulant rendre compte de la possibilité de l'action sociale, de l'action au sein du monde social, doit selon lui prendre au sérieux : le problème de la réduction de la complexité. Les développements sur la double contingence alimentent le traitement de ce problème et nous verrons précisément en quoi. L'idée fondamentale défendue par le sociologue est que l'action n'est possible au sein du monde social que si la complexité sociale s'y voit réduite.

Luhmann définit la complexité sociale, dans l'article « *Soziologische Aufklärung* », comme un « nombre inquiétant (*unheimliche Vielzahl*) de possibilités »¹³⁰, en l'occurrence, de possibilités de comportements. Ce que veut pointer Luhmann dans cette définition, c'est un obstacle à l'action elle-même. Par l'emploi du terme allemand « *unheimlich* », Luhmann entend certes souligner le nombre *important* de ces possibilités, mais également et surtout le caractère *menaçant*, potentiellement invivable¹³¹, que ces multiples possibles présentent. Comment peut-on en effet agir s'il est à tout moment possible pour les autres d'agir de multiples manières différentes ? Dans ce cas, le comportement des uns et des autres est pour chacun totalement imprévisible. Cette multitude de possibilités, en elle-même, rend impossible l'action, en raison de l'incertitude qu'elle occasionne. L'incertitude entendue au sens d'imprévisibilité conduit à une incertitude comprise dans le sens d'une disposition d'esprit qui empêche l'action.

Luhmann affirme ainsi que l'action humaine au sein du monde social ne peut se produire que si cette complexité est « réduite ». Réduction signifie tout d'abord sélection, qu'il faut concevoir comme la sélection d'un de ces possibles pour ce qui est de mon propre comportement¹³². C'est ce problème qu'il s'agit en l'occurrence de résoudre : comment en vient-on soi-même à sélectionner telle ou telle possibilité de comportement plutôt qu'une autre, c'est-à-dire, à agir ? La réduction de la complexité est un problème, au sens où cette réduction peut être empêchée par la complexité même. Elle ne va pas de soi et est pour cette raison conditionnée par autre chose qu'elle-même. La notion de réduction comporte un

¹³⁰ N. Luhmann, « *Soziologische Aufklärung* », in *Soziologische Aufklärung 1*, pp. 72-73.

¹³¹ Dans le chapitre introductif à *La confiance* ([1968], Economica, Paris, 2006, p. 1), Luhmann insiste également particulièrement sur cet aspect.

¹³² Il nous semble en effet qu'il s'agisse là du sens premier et en fait fondamental du terme de réduction. D'une part, Luhmann aura tendance à moins insister, par la suite, sur le second sens du terme de réduction, tout en continuant de parler d'une nécessaire réduction de la complexité. D'autre part, l'auteur indique très souvent que la complexité signifie « *Selektionszwang* », c'est-à-dire qu'elle contraint à sélectionner (voir notamment *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 62 [47]. Le terme est traduit par « nécessité de sélectionner » dans l'édition française.

second sens, sur lequel Luhmann aura tendance à insister particulièrement dans la première partie de son œuvre : il se réfère, par l'emploi de ce terme, à l'idée de formation d'attentes, grâce auxquelles le monde social peut nous être moins complexe, dans la mesure où nous sélectionnons, délimitons alors, en formant des attentes, un « répertoire de possibilités »¹³³. Nous évacuons alors, dans notre appréhension du monde social, certaines possibilités de comportement. À certains égards, cette réduction entendue en ce sens rend possible la réduction entendue en son premier sens : le monde nous étant ainsi moins imprévisible, nous pouvons nous-mêmes engager une action. L'action se déroule ainsi toujours, selon Luhmann, sur fond de complexité réduite.

La question se pose cependant de savoir comment l'on peut rendre compte de l'existence même de ce problème, et également, de comprendre dans quelle mesure ce problème amène à envisager l'idée qu'il y aurait des conditions sociales de l'action. Nous répondrons à ces deux questions respectivement dans les deux prochaines sous-sections.

b. Le problème de la double contingence revisité

Luhmann réinvestit la notion de double contingence parsonienne dans le cadre de cette analyse, de manière à mettre en évidence la *source* de cette complexité. Il reformule pour ce faire le problème de la double contingence.

Luhmann, comme nous l'avons vu, entend cerner chez le sociologue étasunien un « problème de la double contingence », de manière à souligner la source d'incertitude inhérente à toute interaction humaine. Il insiste sur le fait que la solution de Parsons permet de comprendre comment la complémentarité des attentes peut être sécurisée : comment s'assurer que l'autre se comportera bien de telle manière (c'est-à-dire, dans le cas de Parsons, de manière à ce que je puisse satisfaire mes objectifs) ? Or, cette solution ne peut être envisagée comme une solution au problème de la double contingence qu'à une condition : si l'on considère que, ce qui fait problème dans cette situation, c'est qu'il se peut toujours que l'autre se comporte de multiples manières possibles. Comme nous l'avons indiqué, dans la note 15 de l'article « Soziologische Aufklärung », Luhmann, se référant à Parsons, indique ainsi que le problème de la double contingence est le « problème des 'autres possibilités' » (*Problem der « anderen Möglichkeiten »*). Or, ces développements prennent place dans la section « complexité sociale » de l'article. De ce point de vue, Parsons contribuerait, selon Luhmann, à la mise au jour du problème de la réduction de la complexité. C'est bien parce qu'en

¹³³ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 2, IX, p. 142 [140].

dernière instance l'autre peut se conduire de différentes manières que la situation de double contingence est source d'incertitude.

Cependant, Parsons n'investit pas cette notion de complexité dans les passages où il traite de la double contingence, et Luhmann le sait. Pour ce dernier, le sociologue étasunien traiterait d'ailleurs bien de la question des autres possibilités, mais non pour elle-même. Il ne rendrait compte de ce problème des autres possibilités *que* dans la situation de double contingence entendue au sens de double dépendance de l'action. Luhmann entend radicaliser le problème de la double contingence, au sens où il entend découpler l'idée de possibilité de celle de « double dépendance ». Ce n'est pas la double dépendance mise en évidence par Parsons qui constituerait en tant que telle la source de cette incertitude. Luhmann en vient d'ailleurs à considérer que la formulation parsonienne du problème de la double contingence aurait en fait empêché Parsons d'envisager, dans toute sa radicalité, cette nécessité de la réduction des possibles¹³⁴. Dans la situation de double contingence entendue au sens parsonien, chacun sait ce que l'autre attend de lui, et donc ce qu'il a l'intention de faire. Le problème, pour Parsons, ne serait donc pas tant celui de savoir comment nos attentes relativement au comportement d'autrui se *forment*. Chacun sait que l'autre procédera à telle action s'il procède lui-même à telle action. La question est, d'après la lecture luhmannienne, de s'assurer que chacun soit lié véritablement à ce que chacun attend de l'autre, qu'il y soit « tenu », et donc que leur attentes ne soient pas *déçues*. Or, Luhmann s'attaque à cet aspect de la théorie parsonienne. Il reproche à Parsons, dans sa formulation du problème de la double contingence, de partir de la situation où chacun sait ce que l'autre attend de lui. Il entend alors proposer une formulation du problème qui permette d'évacuer ce type de « prémisses trop compactes »¹³⁵. La formulation parsonienne du problème, indique-t-il dans *Systèmes sociaux*,

« incite à se représenter des deux côtés, tant du point de vue d'ego que de celui d'alter, les êtres humains, les sujets, les individus, les personnes comme des existences pleinement concrètes. Cela n'est ni vrai ni faux. Le théorème de la double contingence sert justement à dissoudre une telle prémisses bien trop compacte »¹³⁶.

Précisons le sens de certains éléments de ce passage : lorsque Luhmann soutient que « cela n'est ni vrai ni faux », il veut seulement indiquer par là *qu'il se peut* que chacun des deux êtres humains, alter et ego, poursuive bien tel ou tel objectif, qu'il pense telle ou telle

¹³⁴ Cette précision conforte d'ailleurs la lecture que nous défendons dans ce chapitre : ce problème, soit-disant formulé par Parsons lui-même, est bien moins reconstitué de toutes pièces par Luhmann.

¹³⁵ N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, chapitre 3, II, p. 153 [153].

¹³⁶ N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, chapitre 3, II, p. 153 [153], traduction modifiée.

chose, qu'il forme telle ou telle attente. Ce n'est cependant pas ce qu'entend discuter l'auteur. Le problème de la double contingence tel qu'il est formulé chez Parsons l'est d'une manière telle que, dans le cas de double contingence, chacun *sait* ce que l'autre attend de lui, ce qu'il a l'intention de faire, et c'est cela, semble-t-il, que critique Luhmann. Alter et ego sont en ce sens considérés comme des existences pleinement concrètes l'un pour l'autre. Pour cette raison, Parsons ne se demanderait pas comment nous en venons à former ces attentes. Comment en venons-nous à savoir, l'un et l'autre, que l'autre attend telle chose de nous et réciproquement ? Pour Luhmann, cela ne va pas de soi, et c'est bien le sens du problème de la réduction de la complexité. La question est cependant de savoir ce qui permet à ce dernier de considérer que ces prémisses sont bien trop compactes, c'est-à-dire que la source d'incertitude ne provient pas de, ou n'est pas nécessairement liée à, cette situation de double dépendance telle que la décrit Parsons. C'est dans cette optique que Luhmann reformule le problème de la double contingence.

Le sociologue allemand entend, dans ses développements sur la double contingence, mettre au jour la *source* de cette complexité. Fondamentalement, le problème de la réduction de la complexité et celui de la double contingence sont les mêmes, à ceci près que le second explicite la source de cette complexité qui, en tant que telle, pose problème. La notion de double contingence est donc réexaminée et remaniée de manière à rendre compte de ce « problème des autres possibilités ». Dans l'article « Soziologische Aufklärung », Luhmann fournit un élément d'explication qu'il développera par la suite dans le chapitre sur la double contingence dans *Systèmes sociaux*. Il retient, des analyses de Parsons sur cette notion, que « l'autre être humain est un autre *Je* et est pour cette raison fondamentalement incalculable »¹³⁷. Mais, comme il le précise dans le chapitre « Soziale Komplexität » de *Politische Soziologie*, édition posthume de manuscrits datant de la fin des années 1960, il est impossible, dans cette situation de double contingence, de se « reposer » sur l'autre, c'est-à-dire, de se reposer sur quelque chose que l'on saurait de l'autre¹³⁸. Et il s'agit de comprendre pourquoi. Avant cela, précisons que Luhmann, comme du reste Parsons, décrit une situation « originaire », originaire étant à entendre en un sens purement logique : imaginons que deux êtres humains, qui n'ont jusqu'ici jamais rencontré d'autres êtres humains, aient pour la première fois affaire l'un à l'autre. Dans ce chapitre « Soziale Komplexität », Luhmann insiste ainsi sur le fait que, lorsqu'il décrit cette situation, au sein de laquelle il nous est impossible de nous reposer sur l'autre (dans la mesure où nous pouvons chacun nous conduire

¹³⁷ N. Luhmann, « Soziologische Aufklärung », in *Soziologische Aufklärung I*, p. 67, nous traduisons.

¹³⁸ N. Luhmann, *Politische Soziologie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, I, 3, p. 29.

de multiples manières), il ne « prétend pas là rendre compte d'un fait », mais d'un « problème de base ». Révéler ce problème permet alors de mettre au jour et de comparer plusieurs mécanismes de résolution de ce problème de la double contingence¹³⁹.

L'incertitude que la situation de double contingence suscite provient d'abord du fait que l'autre est un autre « *Je* », et c'est d'abord en ce sens qu'il est un *alter*. Et il l'est dans la mesure où il est considéré par chacun comme étant, au même titre que lui-même, en tant qu'être humain, « la source originaire de son vécu et de son action »¹⁴⁰. C'est d'abord pour cette raison qu'il m'est imprévisible, le cas de double dépendance mis en avant par Parsons n'étant qu'un cas particulier (et même une situation qui ne se produit qu'une fois que l'autre m'est devenu moins imprévisible). La situation de double contingence est d'abord une situation où deux êtres humains pris en eux-mêmes totalement imprévisibles l'un à l'autre ont affaire l'un à l'autre. Ils le sont dans la mesure où ils sont véritablement contingents : ils sont *source de leur action*, et *peuvent* donc agir de multiples manières. C'est pour cette raison que Luhmann insiste sur le fait qu'il entend, pour sa part, le terme de contingence en un sens purement modal : ce qui pourrait être autrement qu'il n'est¹⁴¹. Ces êtres humains seraient tous les deux, l'un pour l'autre, pour cette raison des « *black boxes* »¹⁴². Deux êtres humains qui se rencontrent pour la première fois ne peuvent qu'être totalement imprévisibles l'un à l'autre, car ils sont, et c'est ce point qui est important, totalement opaques l'un à l'autre. Ego perçoit alter comme source de multiples comportements possibles, et ne peut pas savoir ce qu'il a en tête, ce qu'il souhaite faire, etc..., avant qu'il n'ait agit.

Nous avons donc montré dans quelle mesure le problème de la double contingence révèle la source de cette complexité : c'est le fait que l'autre être humain auquel j'ai affaire, est, en tant qu'être humain, c'est-à-dire, en tant que je, au même titre que moi, source de son action. Et il est, à ce titre, imprévisible. Il amène aussi, selon Luhmann, à saisir en quoi le problème de la réduction de la complexité invite à renoncer au paradigme de l'acteur rationnel. Cette complexité, qu'il est nécessaire de réduire pour pouvoir agir, trouve sa source dans le fait que je et alter sont eux-mêmes la source de leur vécu et de leur action. Ayant affaire l'un à l'autre pour la première fois, ils sont pour cette raison *totalement* imprévisibles l'un à l'autre. On ne pourra donc pas expliquer la possibilité de l'action au sein du monde social, en considérant simplement la manière dont je et alter se posent des fins à poursuivre et

¹³⁹ N. Luhmann, *Politische Soziologie*, op. cit., 2010, I, 3, p. 29, nous traduisons.

¹⁴⁰ *Ibid.*, nous traduisons.

¹⁴¹ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., VII, pp. 317-318 ; *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 3, I, pp. 152-153 [152-153].

¹⁴² N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 3, II, p. 158 [160].

choisissent des moyens pour atteindre ces fins. L'action ne peut être expliquée en se référant uniquement à l'acteur (individuel et rationnel). La possibilité même de cette fixation de la fin et de la sélection des moyens est empêchée par cette situation de double contingence, cette situation où l'un et l'autre paraissent totalement contingents l'un à l'autre, dans la mesure où ils constituent la source de leur propre action.

La critique luhmannienne de l'hypothèse intentionnaliste repose sur la mise au jour des conditions sociales de l'action, c'est-à-dire de cet obstacle à l'action que nous venons d'exposer. L'analyse de cette critique s'avère en outre cruciale, car elle permet de mettre complètement à mal l'idée que Je et alter détiendraient en eux-mêmes les *ressources* permettant de dépasser cette situation d'incertitude qui bloque leur action. Il faut en effet préciser ici le type de solution auquel les tenants du paradigme de l'acteur rationnel pourraient recourir pour résoudre ce problème, et dans quelle mesure le problème de la double contingence exclut ce type de solution. Leur solution consisterait à produire intentionnellement des règles de conduite grâce auxquelles je et alter seraient moins imprévisibles l'un à l'autre : elle consisterait à déterminer par la raison ce que les uns et les autres doivent faire, de manière à ce qu'ils soient les uns pour les autres moins prévisibles. C'est sur ce point précis que Luhmann attaque l'hypothèse intentionnaliste.

c. La critique de l'hypothèse intentionnaliste : l'information manquante

Si les théories que nous subsumons sous le terme d'hypothèse intentionnaliste n'ont pas pour objectif explicite de résoudre le problème de la réduction de la complexité, on pourrait néanmoins en effet se demander si elles ne pourraient pas offrir une solution à ce dernier. Selon ces théories, les êtres humains en viendraient à produire intentionnellement des règles de comportement valant non seulement pour eux-mêmes, mais aussi et avant tout pour d'autres. De la sorte, ces derniers en viendraient à réduire la complexité sociale. L'argument de Luhmann consiste à montrer que cette production intentionnelle de règles suppose, pour être réalisable, que l'on détienne un minimum d'informations sur la manière dont l'autre compte agir ou perçoit le monde, ce que le problème de la double contingence interdit d'envisager. C'est sur ce point qu'Hayek et Luhmann se rejoignent : sur cette idée d'une information manquante pourtant nécessaire à la production intentionnelle de règles de conduite. Nous verrons cependant que Luhmann fait intervenir cette idée d'une tout autre manière dans sa critique.

Luhmann considère comme nulle et non avenue l'hypothèse intentionnaliste. Précisons que l'auteur, quand il livre des éléments critiques à l'encontre de cette dernière, s'attaque en fait à une hypothèse plus générale. Ainsi, comme il l'indique dans l'article fondateur de sa sociologie, « *Soziologische Aufklärung* », l'auteur s'attaque, de manière générale, à l'idée qu'il serait possible de fonder les relations humaines en raison¹⁴³, c'est-à-dire de déterminer au moyen de la raison individuelle ce que les êtres humains, dans un groupe, devraient faire pour réaliser tel ou tel objectif, et de mettre en application ces règles de conduite ainsi déterminées.

Pour pouvoir produire ces règles, il est nécessaire de détenir un minimum d'informations sur la manière dont les uns et les autres perçoivent la situation dans laquelle nous nous trouvons les uns les autres. C'est à ce niveau que l'argument de la double contingence joue : dans la situation où nous souhaiterions produire ces règles, nous serions empêchés de le faire, car nous ne sommes pas en mesure de savoir ce que l'autre a en tête, ce qu'il compte faire. Nous ne pourrions pas savoir, par exemple, si l'autre détient bien une raison, s'il souhaite produire ces règles, et surtout, s'il est en mesure de leur donner le même sens que celui que nous leur donnons¹⁴⁴. Si l'on prend le problème de la double contingence au sérieux, nous ne pouvons en aucun cas nous « reposer » sur l'autre, nous appuyer sur une certitude concernant le comportement d'autrui.

Toutes les théories tenantes de l'hypothèse intentionnaliste supposent que nous détenons une information de ce type. Cette idée se manifeste selon lui dans la supposition de l'existence d'un droit naturel, ou de toute autre forme que Luhmann considère comme équivalente. L'hypothèse qu'il attaque consiste à affirmer qu'il serait possible, avant même qu'alter ait agi, de savoir ce qu'il compte faire. C'est cette information là, précisément, qui manque à tout un chacun. Poser le problème de la réduction de la complexité dans toute sa radicalité amène à renoncer à toute information sûre sur le comportement de l'autre, information qui permettrait de produire intentionnellement des règles de conduite, et, qui plus est, pour réduire cette complexité. Luhmann s'attaque ici, comme nous l'avons annoncé, à toute entreprise théorique qui s'attacherait à rendre compte de la production intentionnelle, par des êtres humains, de règles valant pour d'autres êtres humains. Il s'attaque autant aux théories du contrat qu'aux théories qui, plus largement, entendent rendre compte de la production d'un ordre en fondant ce dernier sur la raison individuelle des êtres humains. Mais il s'attaque également, de manière générale, à l'idée que nous pourrions produire, par notre

¹⁴³ N. Luhmann, « *Soziologische Aufklärung* », in *Soziologische Aufklärung I, op. cit.*, I, p. 66.

¹⁴⁴ N. Luhmann, « *Soziologische Aufklärung* », in *Soziologische Aufklärung I, op. cit.*, III, 4, p. 77.

raison individuelle, des règles valant pour d'autres que nous. Il critique donc notamment la conception habituelle des « organisations », s'opposant d'ailleurs ici également à la conception hayékienne. Les organisations, comme il l'indique dans l'article « Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers », sont généralement « conçues comme des systèmes ; un système étant compris comme un ordre de relations, par lesquelles des parties sont reliées (*verknüpft*) à un tout ; et le rapport du tout à ses parties est interprété au moyen du schéma fin-moyens »¹⁴⁵. Cette fin peut être, selon la conception habituelle, fixée de deux manières : ou cette fin fait l'objet d'une concertation, et les membres de l'organisation s'accordent sur cette fin, dans la mesure où ils sont convaincus que c'est cette fin qu'il faut suivre ; ou elle est celle d'un souverain (*Herrscher*) ou d'un entrepreneur, et ces derniers sont capables de « motiver ceux qui les aideront à réaliser cette fin à agir à titre seulement instrumental (*Hilfskräfte zu rein instrumentalem Handeln zu motivieren*) »¹⁴⁶. Cette conception, dans ses deux versions, suppose que certains membres établissent les règles de comportement devant être adoptées par d'autres membres de l'organisation, de manière à ce que l'organisation réalise la fin qui lui a été attribuée. Toute production de règles valant (également) pour d'autres ne peut se produire que si l'on détient un minimum d'informations certaines sur ceux qui doivent les appliquer, c'est-à-dire une sorte de donné irréductible, sûr, un point fixe sur lequel on puisse se reposer. Même dans la seconde version, où l'on envisagerait la possibilité d'une imposition de règles par certains à d'autres, l'argument vaudrait encore, car cette imposition n'a de sens que si ceux qui doivent obéir à ces règles agissent précisément comme celui qui les impose les entend. Mais rien ne peut assurer à ce dernier que les premiers appliqueront exactement ces règles de cette manière-ci, avant qu'ils ne les aient appliquées. En ce sens, Luhmann entend critiquer la pertinence du recours à l'idée de droit naturel ou à tout « équivalent » de ce dernier¹⁴⁷ : on suppose bien qu'existe cette sorte de donnée. Invoquant l'idée de droit naturel, Luhmann se réfère ici à l'idée d'un donné naturel, en particulier un donné inscrit dans la nature humaine, et, surtout, auquel tout un chacun aurait accès. Pour pouvoir produire ces règles de conduite de manière intentionnelle, il faudrait pouvoir accéder à ce type d'information, il s'agit là d'une condition nécessaire à cette production. Cette production intentionnelle s'avère impossible car, dans le cas où ils voudraient le faire, les êtres humains ne pourraient même pas *s'engager dans l'action* de production même de ces règles de conduite.

¹⁴⁵ N. Luhmann, « Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers », in *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1971, II, p. 93.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Voir notamment sur ce point N. Luhmann, « Politische Planung », in *Politische Planung, op. cit.*, III, p. 69.

Luhmann s'oppose là à Hayek quant à sa conception de l'inaccessibilité de l'information nécessaire à la production de règles de conduite : une « simple accumulation » d'informations exactes. Une progression qui irait dans le sens d'une plus grande acquisition de ces dernières ne résout pas le problème de la réduction de la complexité¹⁴⁸. Il ne s'agit pas ici de savoir comment accéder effectivement à toutes les informations qui nous seraient accessibles, mais que nous ne pourrions pas embrasser toutes par la pensée de manière synchronique. Hayek aurait alors été ici lui-même victime de l'ambiguïté propre au terme de « donnée » qu'il avait pourtant lui-même soulignée : il supposait qu'un ensemble d'informations nécessaires pour produire des règles nous serait accessible (mais critiquerait l'idée qu'elles nous seraient toutes à la fois accessibles au même moment).

Nous devons soulever ici une objection relative à la valeur critique que détient l'argument de la double contingence à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste : ne peut-on pas considérer que l'hypothèse intentionnaliste, non seulement n'a pas pour objectif de résoudre le problème de la réduction de la complexité, mais, qu'en outre, elle *n'aurait pas à* le résoudre ? Dans une telle perspective, on considérerait certes que l'hypothèse intentionnaliste ne pourrait valoir sans que soit résolu le problème de la réduction de la complexité. Mais que sa validité soit conditionnée par la résolution de ce problème n'implique pas, semble-t-il, qu'elle ait elle-même à résoudre ce dernier. Dans ce cas, on soulignerait seulement la nécessité de produire une analyse qui démontrerait comment la complexité peut être réduite, et sur laquelle l'hypothèse intentionnaliste pourrait, dans un second temps, *reposer*. Cette objection ne tient cependant pas. En effet, même dans le cas où la complexité aurait déjà été réduite, c'est-à-dire notamment dans le cas où nos attentes auraient déjà été stabilisées, l'hypothèse intentionnaliste serait toujours confrontée au problème de la double contingence. L'idée de production intentionnelle de règles implique l'adoption de comportements *nouveaux* par rapport à l'état précédant cette production. Il n'y aurait pas, sans cela, de raison de produire de nouvelles règles de conduite. Cette production impliquera que les autres êtres humains se comporteront autrement que de la manière à laquelle je m'attendais précédemment lorsqu'ils n'adoptaient pas encore ces règles. Envisageons qu'un mécanisme de réduction de la complexité intervienne avant que l'on envisage de produire ces règles. Ce mécanisme nous permettra de former des attentes relatives au comportement des autres individus. Mais ce à quoi nous nous attendrons alors, c'est que

¹⁴⁸ N. Luhmann, « Soziologische Aufklärung », in *Soziologische Aufklärung 1*, op. cit., p. 73 : « une simple collecte et un simple enregistrement d'informations justes, une acquisition de plus en plus importante de connaissances qui n'irait qu'en progressant ne résolvent pas le problème des lumières [i.e. le problème que la perspective luhmannienne qu'il nomme « lumières sociologiques » entend mettre au jour] ».

ces derniers agiront bien conformément à ces règles que nous n'avons pas encore produites (ainsi est résolue la question de savoir ce que les autres auront l'intention de faire, s'ils comprennent ou peuvent ces règles de la même manière que celui qui entend les produire, etc.). Dès lors, il ne fera plus sens d'envisager de produire ces règles mêmes, puisque nous nous attendrons effectivement à ce que les uns et les autres les appliquent telles que nous les avons comprises. En d'autres termes, elles seront en fait déjà en vigueur. Sans cette réduction de la complexité, on ne pourra cependant pas prévoir avec certitude que les autres adopteront les règles que l'on souhaite produire intentionnellement, ni même, et surtout, qu'ils auront eux-mêmes l'intention d'adopter ces règles, qu'ils les comprendront de la même manière que nous, etc.

L'argument de la complexité que fait intervenir Luhmann permettrait ainsi de mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste et également l'idée qu'il serait possible de réduire la complexité sociale intentionnellement. L'autre individu étant, en tant que Je, la source de son action, il m'est en effet totalement imprévisible, je ne peux savoir ce qu'il a en tête, comment il perçoit la situation, et ne pourrai ainsi pas élaborer de règles de conduite valant pour d'autres êtres humains que moi : pour pouvoir atteindre le résultat que je compte atteindre via l'application de ces règles, il faut que je puisse m'assurer que ces derniers considéreront que ces règles constituent un moyen adéquat d'atteindre un tel objectif et qu'ils comprendront ces règles et cet objectif de la même manière que moi.

d. Le problème de la double contingence est-il un vrai problème ?

Cependant, une seconde série d'objections, plus massive, doit être examinée. Elle touche au bien-fondé de la démarche luhmannienne même. Ces objections mettent en effet en doute la pertinence d'une démarche consistant à rendre improbable ce qui nous semble aller de soi¹⁴⁹, c'est-à-dire, à envisager le fait que nous manquerait nécessairement ce minimum d'informations sur autrui dans le cas où nous voudrions produire ces règles.

Tout d'abord, on pourrait objecter que, précisément, les tenants du droit naturel, en l'occurrence notamment la théorie du contrat de Hobbes que nous avons exposée dans le chapitre préliminaire à cette partie, répondent à une telle objection. Le philosophe anglais met lui-même en exergue le fait que chaque homme se formule ou du moins peut se formuler des préceptes par sa raison, raison que tout homme détient, et qui lui enseignent ce qu'il doit faire notamment pour qu'un ordre social se réalise. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui explique

¹⁴⁹ C'est dans ce contexte argumentatif que l'on peut comprendre le sens de cette idée luhmannienne, notamment celui qu'elle revêt dans *Systèmes sociaux, op. cit.*, chapitre 3, III, p. 161 [162].

pourquoi nous pouvons envisager ce droit comme droit *naturel* : ces préceptes, chacun y a accès grâce à sa raison. En ce sens, chacun accédant à ces préceptes, il ne lui reste plus qu'à les appliquer, puisque tous les autres y accèdent également. Chacun sait dès lors ce qu'il doit faire pour que l'ordre social se réalise. Mais la critique de Luhmann ici ne porte pas selon nous sur ce point. Considérant deux êtres humains qui se rencontrent, peu importe qu'ils soient tous deux doués de raison, ou même qu'ils accèdent tous deux aux mêmes préceptes de la raison : ils ne peuvent pas être transparents l'un pour l'autre. Le premier moment du contrat, le moment de la déclaration, nécessite que les individus sachent que les autres accèdent aux mêmes préceptes que lui. La raison individuelle s'avèrerait ainsi impuissante, elle ne pourrait pas à elle-même pallier cette incertitude.

Mais l'idée de droit *naturel* ne permet-elle justement pas de répondre à une telle objection ? Dans l'introduction au *Léviathan*, Hobbes stipule une similitude entre les êtres humains qui tous disposent notamment d'une raison, et indique qu'en raison de cette similitude « qui existe entre les pensées et les passions d'un homme et les passions d'un autre homme, quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lorsqu'il pense, opine, raisonne, espère, craint, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables »¹⁵⁰. Hobbes procéderait cependant là à un raccourci selon Luhmann. On peut en effet se demander, avec ce dernier, si le philosophe anglais n'inverse pas la cause et l'effet : la similitude entre les hommes ne peut être déduite ou même simplement inférée qu'*a posteriori*, pourrait-on dire, une fois seulement que les comportements des hommes manifestent cette similitude. Ainsi, tout d'abord, avant toute interaction avec autrui, je ne peux présupposer que similitude il y a. En outre, je ne pourrai savoir que les autres individus accèdent à et sont obligés par ces préceptes communs que lorsqu'ils les auront effectivement appliqués, c'est-à-dire, lorsque leur comportement le manifesterà, et donc, une fois seulement qu'ils auront procédé à ce transfert de droit que, selon Hobbes, ces derniers réalisent.

À ce niveau de l'argumentation, il est néanmoins difficile de savoir qui, de Hobbes ou de Luhmann, inverse la cause et l'effet. Pouvons-nous être les uns pour les autres si peu transparents, opaques ? De fait, nous agissons : la complexité est ainsi toujours de fait réduite pour nous. Luhmann n'aurait-il pas, en fait, créé un faux problème ? L'argument fondé sur la notion de double contingence doit donc être complété. L'analyse sur la spécificité des sociétés

¹⁵⁰ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, introduction, p. 7.

modernes, en l'occurrence, l'augmentation de la complexité qui la caractérise, intervient ici comme moment clef de l'argumentation luhmannienne.

2.2.3. La complexité croissante des sociétés modernes : penser le phénomène de la variabilité

Il est nécessaire de compléter l'argument de la double contingence, en montrant que cette double contingence ne peut pas être surmontée en se rapportant à une information sûre sur autrui. Ici, une étude de la spécificité des sociétés modernes s'avère cruciale. En effet, le problème de la double contingence se *révèle* pleinement au sein des sociétés modernes : celles-ci se caractérisent par une augmentation de la complexité. Prendre au sérieux cette augmentation conduit, selon Luhmann, à reconnaître que le problème de la double contingence est un problème réel.

a. Trouver les ressources théoriques pour penser la complexité des sociétés modernes

La société moderne est dite complexe ou plus complexe que les sociétés qui les ont précédées au cours de l'évolution sociale, dans la mesure où elle se caractérise par une augmentation du nombre de comportements possibles que les individus sont en mesure d'adopter. Le problème de la réduction de la complexité ne concerne pas que les sociétés modernes : il se pose dans tout type de société pour Luhmann. Cependant, il se *révèle* dans les sociétés modernes. L'auteur souligne le fait que la réduction de la complexité ne passe pas, comme cela était le cas dans les sociétés plus anciennes, par une « exclusion » des possibles. Précisons que ce terme « exclusion », s'il n'est pas ambigu, détient du moins plusieurs sens dans la pensée luhmannienne. Il peut détenir le sens de « suppression totale ». Entendu en ce sens, ce terme n'est pas valable pour Luhmann. Il est en effet *de droit* toujours possible pour l'être humain, en tant qu'être humain (en tant que je), de se comporter autrement que de la manière dont il se comporte actuellement¹⁵¹. Exclusion signifie alors simplement sélection d'un des possibles : il s'agit, pourrait-on dire, d'une exclusion de fait. Néanmoins, l'auteur entend bien distinguer le mode de réduction de la complexité propre aux sociétés modernes et celui qui est propre aux sociétés les précédant. Dans ces dernières, la réduction de la complexité, qui passe par la formation d'attentes, repose sur une exclusion de possibles, au sens cette fois-ci où, *de fait*, l'individu *ne peut agir* autrement qu'il n'agit effectivement : il

¹⁵¹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., Préface, p. 31 [12] : « Une complexité réduite n'est pas une complexité exclue, mais une complexité relevée (*aufgehobene Komplexität*) ».

s'agit ici d'une réduction des « variantes comportementales possibles »¹⁵². Il faut donc distinguer ici l'impossibilité de fait de l'impossibilité de droit qu'évoque le terme exclusion en son premier sens. Cette augmentation des possibles correspond à une évolution sociale pour Luhmann. Nous verrons dans la deuxième partie de la thèse comment ce dernier prouve et explique l'augmentation de ces possibilités de comportements. Indiquons cependant dès à présent qu'elle implique une diminution de la pression déterminante que la société exerce sur ses membres. C'est en ce sens que Luhmann insiste sur la variabilité des comportements dans les sociétés humaines : cette idée de variabilité signifie, d'une part, que les êtres humains se différencient de plus en plus les uns des autres du point de vue des comportements et modes de vie qu'ils adoptent, mais également, et surtout, d'autre part, que les êtres humains sont susceptibles de se comporter d'une toute autre manière d'un moment à l'autre. La variabilité entendue dans le premier sens découle d'ailleurs de la variabilité entendue dans ce dernier sens. Elle découle du fait qu'il est possible, de fait, pour l'être humain, de se comporter de multiples manières. Elle se manifeste dans le fait que les attentes que les autres être humains peuvent former à son égard sont plus susceptibles d'être déçues que dans les sociétés antérieures.

Dans quelle mesure la mise au jour de cette complexité permet-elle de prouver le bien-fondé de la démarche luhmannienne ? Le recours à l'idée de droit naturel, ou à l'un de ses dérivés ou équivalents théoriques, ne permettrait pas, à la théorie qui y recourt, de rendre pleinement compte de cette complexité croissante. Il s'agit pour Luhmann de préserver les ressources de toute théorie qui prétendrait prendre acte¹⁵³ de la complexité croissante des sociétés modernes. Pour pouvoir arguer de l'existence d'un droit naturel ou de toute « forme » équivalente de droit naturel, il faut supposer qu'existerait une faible variabilité des modes de vie et, surtout, des modes de penser de ces derniers. L'augmentation des possibilités de comportement implique une augmentation de la variabilité des modes de vie et des modes de penser¹⁵⁴, et par là même une augmentation de la différenciation, qui plus est dynamique, de ceux-ci. Prenant au sérieux cette différenciation, on ne pourra plus présupposer qu'existerait une manière partagée d'appréhender le monde, et qu'il existerait ainsi un accord sur ce que les uns et les autres devraient faire.

¹⁵² N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, op. cit., III, 1, p. 139.

¹⁵³ Dans l'article « Soziologische Aufklärung » (in *Soziologische Aufklärung I*, op. cit., p. 70), Luhmann insiste sur la nécessité de ne pas brider le « Potential für Komplexität » de la théorie sociale. Voir également l'emploi de cette expression dans « Politische Planung », in *Politische Planung*, op. cit., III, p. 70.

¹⁵⁴ Dans l'article « Soziologische Aufklärung », Luhmann insiste sur le fait que le problème de la complexité est le problème que poserait « une illimitation des autres opinions possibles » (in *Soziologischer Aufklärung I*, op. cit., p. 74)

Quels phénomènes manifestent particulièrement cette augmentation de la complexité dans les sociétés modernes ? Qu'est-ce que le geste théorique de Luhmann, sa formulation du problème de la réduction de la complexité posé dans toute sa radicalité, permet donc de cerner dans le fonctionnement des sociétés modernes ? On se penchera sur deux champs auxquels Luhmann porte une attention particulière : le champ du droit et celui des organisations.

b. Le domaine du droit : variabilité et positivité.

Luhmann met en évidence le fait que le droit moderne manifeste cette variabilité des comportements, dans la mesure où il se caractérise lui-même par une grande variabilité. Il se modifie selon lui très rapidement et considérablement, si on le compare au droit des sociétés antérieures. Dans la section « Positivierung des Rechts » du chapitre 3 de *Rechtssoziologie*¹⁵⁵, Luhmann souligne ainsi l'« explosion du nombre de possibilités de modes de vie (*Erlebens*) et de comportements », qui s'accompagne elle-même d'un accroissement de l'« élasticité » du droit.

Or, se référer à un droit naturel pour rendre compte de la production du droit, ou du moins se réclamer d'une fondation du droit en raison, limite la capacité pour la théorie sociale d'enregistrer véritablement cette variabilité. Postuler l'existence de, ou plus précisément l'accessibilité à, un droit naturel empêche de penser l'augmentation de la complexité sociale, et corrélativement, la plus grande variabilité du droit. C'est pour cette raison que Luhmann met en évidence un phénomène de « positivation du droit ». Il s'agit pour lui de renoncer à tout fondement naturel du droit, et notamment à l'idée d'un fondement naturel dans la raison humaine. L'idée de variabilité est centrale de ce point de vue, car Luhmann tend à prendre les termes de variabilité et de positivité pour synonymes l'un de l'autre¹⁵⁶. Précisons que, ce faisant, Luhmann n'indique pas que, dans les sociétés antérieures, il aurait été possible de fonder le droit naturellement. Ce n'est pas en ce sens qu'il traite de « positivation ». Le problème de la réduction de la complexité, rappelons-le, n'est pas un problème propre aux sociétés modernes. Que le droit se positivise de plus en plus au cours de l'évolution sociale signifie que sa capacité à se modifier augmente de telle manière qu'il devient de plus en plus difficile de lui trouver, lui supposer, un fondement naturel, c'est-à-dire, fixe, intemporel. Pour comprendre d'où provient la validité du droit, sa capacité à être obéi, nous ne pouvons plus que nous pencher sur la manière dont il est « posé », c'est-à-dire produit de manière située et historique.

¹⁵⁵ N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, op. cit., III, 4, p. 191.

¹⁵⁶ Voir notamment : N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, op. cit., III, 1 « La positivation du droit ».

Variabilité et positivité du droit vont donc de pair pour Luhmann. Remarquons que le cadre théorique que nous venons d'exposer et dans lequel il met en évidence cette positivation du droit amène Luhmann à rejeter une certaine forme de positivisme, qui défendrait l'idée que le droit pourrait être le produit d'une décision relevant de la volonté individuelle¹⁵⁷. Une telle hypothèse se voit exclue par les analyses critiques qu'il défend à l'encontre du paradigme de l'acteur rationnel.

c. Le phénomène de la déviance dans les organisations.

Luhmann consacre une grande partie de ses écrits à l'étude des organisations. Il souligne dans ce cadre l'existence d'une variabilité inhérente au fonctionnement des organisations modernes. La recherche sur les organisations doit pouvoir rendre compte du fait que les fins poursuivies par les êtres humains et les moyens engagés se caractérisent par une grande variabilité. L'idée est qu'il est certes possible, selon Luhmann, de discerner une fin qui serait celle de l'organisation : par exemple, le bien commun peut être la fin de l'État, la conquête du pouvoir politique celle du parti politique, etc¹⁵⁸. Mais les membres de ces organisations peuvent adopter d'autres fins et engager des moyens qui ne se laissent pas déduire de ces fins « affichées ». Postuler un droit naturel, ou du moins, dans le cas des organisations, une « sorte de "droit naturel" », empêcherait de prendre acte de cette variabilité, qui se manifeste par exemple par des phénomènes de *déviance* par rapport à ces fins. Luhmann met particulièrement en avant l'expérience d'Elton Mayo, menée dans l'usine Western Electric de Cicero, la *Hawthorne Works*, près de Chicago de 1924 à 1932. Les enquêtes réalisées dans le cadre de cette étude avaient pour objectif de cerner les « facteurs intangibles qui, lors du temps de travail, affectent le moral et la productivité des ouvriers »¹⁵⁹. Cette expérience aurait permis de mettre en évidence, selon Luhmann, le fait que « ces déviances (*Abweichungen*) correspondaient à un ordre social, qu'elles étaient attendues et que souvent il était obligatoire qu'elles aient lieu »¹⁶⁰. Il s'agissait là, selon Luhmann, d'une « découverte nouvelle et révolutionnaire », permettant de montrer que les actions des

¹⁵⁷ N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, *op. cit.*, III, « la positivation du droit », p. 139 : « Le positivisme juridique de la fin du XIXe siècle avait déjà eu la possibilité et le courage de voir la vérité en face. Mais sa conclusion selon laquelle le droit ne valait qu'en vertu de décisions relevant de la volonté des organes de l'État était tout aussi naïve que son concept de volonté ».

¹⁵⁸ N. Luhmann, « Zweck – Herrschaft – System... », in *Politische Planung*, *op. cit.*, II, p. 94.

¹⁵⁹ Luhmann se réfère ici au compte rendu détaillé de l'expérience publié dans F. J. Roethlisberger et W. J. Dickson, *Management and the Worker*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1939. Nous citons et traduisons ici un passage de l'avant-propos.

¹⁶⁰ N. Luhmann, « Zweck – Herrschaft – System... », in *Politische Planung*, *op. cit.*, p. 94.

employés ne pouvaient se comprendre en les rapportant à la fin officielle proclamée de l'organisation en question : elles dévient de cette fin, et manifestent ainsi une variabilité.

Luhmann est, dans le sillage de cette expérience, amené à apporter des « corrections substantielles » à l'idée que l'on se fait habituellement d'une « organisation rationnelle ou orientée vers un but (*Zweckmäßige Organisation*) »¹⁶¹. Cette variabilité s'explique par exemple par le fait que toutes les fins ne sont pas instructives, au sens où l'on pourrait déduire de ces seules fins quels sont les bons moyens à employer pour les atteindre. Ces moyens ne sont pas déterminés de manière précise et laissent ainsi une marge de liberté importante à celui qui les adopte. L'action n'est ainsi pas totalement « programmée » par cette fin. En outre, la signification pratique de la finalité de l'organisation est variable. Cela implique que les membres des organisations en feront une application variable, les uns par rapport aux autres et dans le temps¹⁶².

On ne peut ainsi pas comprendre le fonctionnement des organisations modernes à partir d'une fin que les membres d'une organisation, ou une partie d'entre eux, auraient fixée à cette dernière. Cela impliquerait que ces derniers puissent produire rationnellement les règles de comportement des membres de ces organisations de manière à ce que ces derniers réalisent cette fin. La variabilité que les organisations modernes manifestent exclut la possibilité de trouver un « point fixe », une sorte de droit naturel, qui permettrait de se reposer sur l'existence d'une manière de penser commune, et dont la connaissance permettrait une telle production.

Ainsi, la mise au jour du problème de la double contingence, que l'analyse de l'augmentation de la complexité au sein des sociétés modernes conduit à considérer comme un véritable problème, permettrait de mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste. Pour déterminer par la raison le contenu de règles de conduite rendant l'ordre social possible, l'être humain doit pouvoir en quelque manière pouvoir se reposer sur une connaissance sûre sur autrui, savoir *a minima* comment il perçoit lui-même le monde et compte agir. Or, c'est bien ce qui nous manquerait si nous nous envisagions de produire l'ordre social de manière intentionnelle.

En conclusion de ce sous-chapitre, on fera remarquer que la critique de l'hypothèse intentionnaliste participe pleinement de la justification, chez Luhmann, de la constitution d'une théorie des systèmes. Dans quelle mesure ? Elle représente un moment clef dans sa

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² N. Luhmann, « Zweck – Herrschaft – System... », in *Politische Planung*, *op. cit.*, II.

critique plus générale du paradigme de l'acteur rationnel. Ceux que ce paradigme considère comme « acteurs », c'est-à-dire, comme « ceux qui agissent », ne possèdent pas, selon l'auteur, à eux seuls les ressources leur permettant d'agir dans le monde social. Ils ne possèdent pas les ressources nécessaires pour réduire cette complexité et, sans réduction de la complexité sociale, ils ne pourraient même pas se fixer leurs fins et envisager les moyens leur permettant de les atteindre. C'est dans cette incapacité que se fonde la différenciation entre être humain et système social, et qui est constitutive de la théorie des systèmes de Luhmann. Il faut supposer qu'*autre chose* que les êtres humains, différent d'eux, rend possible cette réduction de la complexité et permet ainsi à ceux-ci d'agir. Luhmann, au début du chapitre sur la double contingence dans *Systèmes sociaux*, indique ainsi que ses développements sur la double contingence fondaient sa théorie des systèmes sociaux¹⁶³. La rationalité, comme il ne cesse de le répéter, ne peut être que systémique. L'action, la capacité de se fixer des fins et d'entreprendre les moyens adéquats pour l'atteindre, est même de ce point de vue un événement, une opération, du système social. Lorsque l'on dit d'un être humain qu'il « agit », on procède là à une « attribution (*Zurechnung*) »¹⁶⁴.

De ce point de vue, on fera remarquer que c'est dans le cadre de son analyse sur cette différenciation entre être humains et systèmes sociaux que Luhmann se réfère principalement aux travaux en théories des systèmes, notamment à ceux de Bertalanffy¹⁶⁵. Cette distinction entre système et environnement, Luhmann prétend la trouver chez ce dernier, et l'emploie non sans réappropriations et déplacements. L'expression de « réduction de la complexité » n'est pas issue de ces derniers travaux, mais, comme il l'indique lui-même, des recherches de Jerome Bruner dans *A Study of Thinking*¹⁶⁶. Luhmann tend à combiner, d'une part, cette distinction entre environnement et système, et, d'autre part, l'idée d'une réduction de la complexité. Les travaux sur la « réduction de la complexité » auxquels Luhmann se réfère soulignent la nécessité et la réalisation d'une réduction, par tout organisme vivant, de la complexité de l'environnement dans lequel il évolue (nous ne nous attarderons pas sur les déplacements que fait subir l'auteur à la conception initiale). Pourquoi cette distinction, qu'il trouve chez Bertalanffy, l'intéresse-t-elle particulièrement ? L'idée est de montrer que les êtres humains ne peuvent, à eux seuls, réduire la complexité qui, en tant que telle, rend

¹⁶³ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre 3, I, p. 149 [148] : « Le concept désigné par le thème de ce chapitre conduit à la théorie des systèmes sociaux ».

¹⁶⁴ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, pp. 130-132 [124-127].

¹⁶⁵ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, Introduction, p. 41 [22] : Luhmann considère que Bertalanffy est « l'auteur par excellence » de la substitution de la différence traditionnelle entre totalité et partie, jusqu'à lui utilisée pour définir un système, par celle de système et d'environnement.

¹⁶⁶ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, *op. cit.*, p. 169 et *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre 1, II, p. 65 [48].

l'action impossible. C'est donc, comme on l'a montré, autre chose qu'eux-mêmes qui leur permettra de procéder à cette réduction : le système social. Le système social réduira cette complexité, celle qui caractérise leurs comportements, et de ce fait, ces êtres humains seront dits se trouver dans l'environnement de ce système social. C'est en ce sens précis que la pensée de Bertalanffy aurait inspiré Luhmann dans ses travaux sur la complexité.

En conclusion, on soulignera ici que les deux auteurs formulent à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste des arguments qui insistent sur les limites cognitives de l'exercice de la rationalité individuelle. Cette approche cognitive prévaudra, comme nous le verrons, dans leurs analyses des phénomènes d'auto-organisation. Nous avons souligné ici les divergences qui caractérisent les deux entreprises critiques. Luhmann, comme nous l'avons vu, souligne les limites de l'approche hayékienne qui, dans sa propre critique, mais d'ailleurs également dans sa théorie sociale en général, n'envisage pas les conditions sociales de l'action elle-même comme le fait Luhmann. Cette divergence expliquerait que les auteurs développent une ontologie sociale différente, au sens où ils n'envisagent pas de la même manière le rapport existant entre le social et l'être humain. Luhmann argue d'une différenciation forte, au sens où la société, constituée de systèmes sociaux, diffère des êtres humains, au point que ces derniers se trouvent, selon lui, dans l'environnement de ce dernier. Hayek ne discute pas la pensée luhmannienne sur ce point, mais il critique cependant bien, à certains égards, un type d'ontologie sociale qui présente des affinités avec celle de Luhmann, notamment dans « Vrai et faux individualisme »¹⁶⁷ ainsi que dans l'ouvrage *Scientisme et sciences sociales*¹⁶⁸. Néanmoins, il ne discute pas le type d'argument que Luhmann avance en faveur de sa position sur ce point.

Enfin, on pourrait ici revenir sur l'articulation que Luhmann produit entre, d'une part, le paradigme des conséquences inattendues et, d'autre part, le paradigme de l'acteur rationnel (qui, selon Luhmann, considérerait que celui qui agit détiendrait en lui les ressources de sa propre action et donc que les conditions de cette action se trouveraient dans un acteur qui agit). Elle consiste selon lui en une articulation essentielle, au sens où le premier appellerait nécessairement l'autre. Dans la mesure où Hayek notamment n'envisage pas lui-même les

¹⁶⁷ Hayek s'attaque « aux théories proprement collectivistes de la société, qui se prétendent capables d'appréhender directement des formations sociales comme la société, etc., c'est-à-dire comme des entités *sui generis*, qui seraient censées exister indépendamment des individus qui les composent » (« Vrai et faux individualisme », *op. cit.*, 3, traduction modifiée). Il ne s'agit pas de dire ici, bien entendu, que l'adversaire d'Hayek serait ici Luhmann, ni que la position de ce dernier serait en tous points similaires à celle attaquée ici par le premier. Nous indiquons seulement ici des éléments de la pensée hayékienne qui permettent de cerner les termes d'un débat possible entre les deux auteurs.

¹⁶⁸ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, *op. cit.*, chapitre VI « Le totalisme scientiste ».

L'argument de la complexité sociale

conditions sociales de l'action comme le fait Luhmann, l'articulation que ce dernier souligne semble d'autant plus justifiée. Mais l'on pourrait se demander ici si les analyses hayékiennes ne sont pas en mesure d'alimenter la critique à l'encontre du paradigme de l'*acteur* rationnel que vise Luhmann : en soulignant l'incapacité de l'être humain à prévoir les effets de ses actions, la pensée hayékienne n'en vient-elle pas, malgré elle, à mettre en évidence un obstacle à l'action elle-même ?

Chapitre 3

De l'incapacité à « entendre raison » : les passions perturbatrices

On trouve chez Spinoza, Durkheim, Pascal, et, dans une certaine mesure, Smith un autre type d'argument pouvant opérer à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Les arguments qu'ils avancent soulignent l'incapacité des êtres humains à suivre ce que la raison peut les enjoindre de faire, en mettant en exergue le fait que la plupart d'entre eux sont soumis aux passions.

Malgré les fortes divergences que présentent leurs approches respectives de cette idée, notamment du point de vue de l'arsenal conceptuel que ces dernières emploient, des prémisses anthropologiques sur lesquelles elles se fondent, et même à certains égards, des prémisses métaphysiques ou théologiques qui conditionnent leurs analyses, ces auteurs s'accordent néanmoins sur le sens du constat qu'ils dressent : l'être humain est incapable à lui seul d'exercer une auto-contrainte sur ses désirs, il ne peut trouver en lui-même les ressources lui permettant de réfréner ces derniers. Sous cet aspect, il est possible de faire entrer en dialogue leurs analyses, et de comparer les apports ou lacunes respectifs de leurs analyses. Partant, même si l'on accordait à l'être humain la capacité de déterminer par sa seule raison *ce qu'il faut faire* pour qu'un ordre social se réalise, il faudrait encore pouvoir montrer qu'il est capable de ne pas succomber à un désir qui le conduirait à agir à l'encontre de ce que la raison l'enjoindrait ainsi de faire, ce que nos auteurs récusent. Une maîtrise rationnelle de ces désirs, c'est-à-dire une capacité de l'être humain à réfréner les désirs s'opposant à ce que la raison leur édicte est, dans cette perspective, inenvisageable.

Nous emploierons de préférence, pour traiter de ces désirs qui s'imposent à nous et peuvent ainsi nous empêcher d'agir conformément aux enseignements de la raison, la notion de passion. Elle permet selon nous de rendre compte au mieux de cette idée d'une absence d'empire, qui plus est rationnelle, de l'être humain sur les désirs qui l'animent : l'être humain pâtit au sens où il subit ses désirs, et ne peut vaincre ces derniers en y opposant la perception de ce qu'il *devrait* faire. C'est l'inutilité ou l'incapacité de cette attitude réflexive sur soi et sa conduite que soulignent ces auteurs. Ces derniers tendent pour cette raison eux-mêmes à opposer raison et passion, en soulignant alors cette incapacité de l'être humain à suivre ce que la raison l'enjoint de faire, et même dans certains cas à entendre sa voix. Précisons que c'est dans ces deux sens que nous comprenons l'expression « entendre raison » dans le titre de ce chapitre.

Ce chapitre tâchera ainsi de mettre en exergue les éléments d'analyses fournis par ces auteurs permettant de prouver que les êtres humains sont soumis à leurs passions, d'en rendre raison, de manière à montrer comment cet argument peut valoir à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste.

Précisons que les arguments convoqués par ces auteurs, s'ils permettent de mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste, visent cependant en premier lieu les théories du contrat social. Ils s'attaquent d'abord à l'idée que la plupart des êtres humains non seulement seraient capables de déterminer par leur raison ce qu'il faut faire pour qu'un ordre social se réalise et de suivre ce que cette dernière leur enjoint de faire, mais surtout à l'idée qu'ils en viendraient d'eux-mêmes à suivre les règles de conduite que la raison édicterait à cette fin. Il nous faudra cependant voir comment il est possible, à l'aide de ces arguments, de montrer qu'une *imposition* intentionnelle de ces règles de conduite n'est pas envisageable. De la sorte, nous pourrions montrer que l'argument des passions perturbatrices constitue bien un argument dirimant à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste.

Nous nous pencherons tout d'abord sur les critiques durkheimienne, pascalienne et spinoziste de l'hypothèse contractualiste, puis montrerons comment l'argument des passions peut être invoqué pour critiquer l'hypothèse d'une imposition intentionnelle de règles de conduite aux êtres humains.

3.1. La critique de l'hypothèse contractualiste chez Durkheim : l'analyse anthropologique incomplète.

L'idée selon laquelle l'être humain serait soumis aux passions constitue un argument clef de la critique que Durkheim adresse à l'encontre des théories contractualistes. L'une de ses stratégies argumentatives consiste d'abord à montrer que les théories de Hobbes et de Rousseau présentent une tension théorique interne sur cette question précise des passions : ces auteurs en viendraient eux-mêmes à considérer que la plupart des êtres humains sont soumis à leurs passions, ce qui fragiliserait alors les fondements de leur théorie contractualiste. Il montre en outre qu'à cette tension théorique correspond une impossibilité réelle de produire l'ordre social via un contrat. En d'autres termes, Durkheim fournit des éléments permettant de prouver que les êtres humains ne peuvent réfréner leurs propres passions. Ses développements sur le caractère illimité du désir humain, et surtout l'incapacité de l'être humain à fixer, à lui seul, une limite à ce dernier, constituent des éléments d'analyse cruciaux à cet égard.

3.1.1. La contradiction inhérente à l'hypothèse contractualiste : le rôle des passions.

Durkheim présente les théoriciens contractualistes comme de véritables adversaires, et s'attaque précisément, comme nous le verrons, à l'hypothèse intentionnaliste qui sous-tend leur théorie du contrat. Sa première stratégie argumentative consiste à souligner l'existence d'une tension au sein de ces dernières. L'explicitation de cette tension permet de montrer que ce qui est en jeu, dans cette critique, est la capacité de l'être humain à réfréner ses passions.

Cette critique des théories contractualistes de Hobbes et de Rousseau trouve place dans *Les règles de la méthode sociologique*, ouvrage qui insiste particulièrement sur la contrainte sociale s'exerçant sur les membres d'une société¹, et ce dans une double perspective : rendre compte de la spécificité des phénomènes sociaux et penser les conditions de la vie en commun. Rappelons que Durkheim se réfère, au début de l'ouvrage, à la notion de contrainte pour rendre compte de « manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent à lui »². L'idée de contrainte s'oppose de ce point de vue à l'idée d'obligation, au sens précis où ce n'est pas de lui-même, de son plein gré, que l'individu est amené à les suivre, mais qu'il y est déterminé : elles s'imposent à lui. Dans le passage qui nous intéresse, et qui se trouve dans la quatrième partie de l'ouvrage, c'est principalement sur la question des conditions de la « vie collective » que se penche l'auteur, et il y souligne l'importance de l'exercice d'une contrainte ou « discipline sociale »³. Comme l'indique Durkheim lui-même, Hobbes et Rousseau auraient eux-mêmes cerné l'importance de l'exercice d'une telle contrainte, qu'ils perçoivent comme une condition nécessaire de « la vie en commun ». Plus encore, ces auteurs cherchent bien à rendre compte de la possibilité de cette contrainte, et ce, dans les termes de

¹ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, Flammarion, 1988, chap. IV, section IV. On a pu insister, afin de rendre compte de la critique durkheimienne de la théorie du contrat, sur les développements au sein du chapitre consacré à la « solidarité contractuelle » dans *De la division du travail social*. Voir notamment, sur ce point le chapitre de M. Plouviez, « Le contrat comme institution sociale. La notion de solidarité contractuelle chez Émile Durkheim », in G. Lewkowicz et M. Xifaras (sous la direction de), *Repenser le contrat*, Paris, Dalloz, 2009, pp. 84-108. Nous ne chercherons pas, dans le présent chapitre, à montrer comment les développements présentés dans *De la division du travail social* peuvent s'articuler avec ceux dont nous rendrons compte ici. D'une part, le statut du texte de Durkheim dans ce dernier ouvrage nous semble de fait problématique, dans la mesure où il est, dans ces passages sur la critique de la théorie contractualiste, souvent difficile de cerner si Durkheim y présente sa propre position ou celle de Spencer. D'autre part, les stratégies argumentatives sont très différentes, et peuvent sembler, à certains égards, en tension l'une avec l'autre. Même en supposant que Durkheim reprend à son compte, dans *De la division du travail social*, une critique d'inspiration spencérienne, on peut se demander s'il ne le fait pas « faute de mieux » à l'époque, et élabore par la suite un type de critique qui lui est plus propre, et qui lui permet en outre de prendre plus encore ses distances vis-à-vis de la position spencérienne, dont il cherche, il faut le rappeler, à se démarquer. De fait, dans la section des *Règles de la méthode sociologique* où il critique la théorie contractualiste, Durkheim présente les arguments avancés comme valant à la fois contre cette dernière et contre la théorie spencérienne.

² É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 1988, chap. 1, p. 95.

³ Ces notions feront l'objet d'une analyse circonstanciée dans les 2^e et 3^e parties de la thèse.

la théorie du contrat. Mais c'est à cet aspect précis que Durkheim s'attaque. Pour ce faire, il souligne l'inconséquence d'une telle position.

Pour comprendre la critique durkheimienne sur ce point, il faut l'explicitier. Or, il apparaît que cette tension ou inconséquence touche, chez ces auteurs contractualistes, à la question de savoir si les êtres humains sont en mesure ou non de suivre ce que leur dicte leur raison, c'est-à-dire de ne pas être perturbés par leurs passions.

En effet, rappelons pourquoi ces deux auteurs accordent une importance à cette contrainte exercée sur les êtres humains au sein de leur théorie contractualiste. Comme nous l'avons indiqué plus haut⁴, Hobbes (et il en va de même pour Rousseau) considère que le contrat lui-même ne peut se réaliser sans que soit instituée une puissance contraignante. Cette institution est nécessaire, car certains seront réfractaires au contrat dans la mesure où ils sont affublés de « myopie rationnelle ». Ces derniers sont en proie à des passions qui perturbent l'exercice de leur raison. Il faudra donc les contraindre à respecter leur promesse, pour que le contrat puisse être effectif. Ce pouvoir contraignant est lui-même le fruit d'un contrat pour ces auteurs : les êtres humains décideront ensemble d'instituer un pouvoir qui permettra de contraindre les récalcitrants au contrat.

Jusque là, on comprend mal la critique de Durkheim. Mais ce dernier cherche en fait à montrer que ces auteurs se contredisent eux-mêmes sur le constat qu'ils dressent. Il pointe le fait que Rousseau et Hobbes finissent eux-mêmes par avouer qu'il est nécessaire que la *plupart* des hommes, et non pas seulement certains d'entre eux, soient contraints de respecter les pactes. On voit ici que la nécessité de cette contrainte renvoie *in fine* à une incapacité chez les hommes à suivre de leur plein gré ces pactes. Durkheim affirme, pour décrire les positions de Hobbes et Rousseau, que les hommes sont en effet « naturellement réfractaires à la vie commune »⁵. Si Durkheim ne l'indique pas dans cette section des *Règles de la méthode sociologique*, cette contradiction se manifeste chez Hobbes et Rousseau dans le fait que ces auteurs en viennent en fait à reconnaître que la *majorité* des êtres humains n'agit pas spontanément de manière rationnelle. C'est en effet cette dernière idée qui permet d'expliquer dans quelle mesure, dans leur théorie, les hommes sont en fait, pour la plupart, « réfractaires », comme l'indique Durkheim. Ce dernier semble le suggérer lui-même dans son commentaire « Le contrat social de Rousseau »⁶. Comme il le souligne dans ce texte, Rousseau mettrait en

⁴ Voir la section consacrée à l'exposition de la théorie contractualiste de Hobbes dans le premier chapitre de la présente partie.

⁵ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., chap. IV, section 4, p. 213.

⁶ É. Durkheim, « Le contrat social de Rousseau » [1918], in *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1966, pp. 115-198.

avant la nécessité pour la volonté générale, pourtant instituée par le contrat, d'être guidée par un législateur, qui procurera ces « lumières publiques »⁷ aux volontés particulières égarées⁸. Au moment où devrait être passé le contrat, les êtres humains seraient donc totalement incapables de réaliser et de respecter ce dernier. Hobbes considère également pour sa part que « la nature a pourvu les hommes de remarquables verres grossissants, qui sont leurs passions et leur amour d'eux-mêmes »⁹ (ce qui les conduit d'ailleurs souvent à chercher à contourner les lois instituées)¹⁰. Ainsi, ces auteurs souligneraient eux-mêmes que les hommes sont naturellement « réfractaires » à la vie commune, en soulignant, de ce point de vue, le rôle perturbateur des passions¹¹. Mais ils ne considèreraient pour autant que cela puisse constituer un obstacle majeur à la réalisation du contrat censé produire l'ordre social. En cela consisterait leur inconséquence.

En effet, il faut ici rappeler les conditions sous lesquelles l'hypothèse contractualiste peut fournir une solution valable au problème de la constitution de cette force contraignante.

⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social, op.cit.*, II, 6, p. 79.

⁸ Notons que, dans le passage précis où il commente ce point de la pensée rousseauiste, Durkheim ne se réfère certes pas explicitement à cette idée de passions perturbatrices. Reste que Rousseau lui-même le fait dans les passages auxquels Durkheim se réfère dans son commentaire : il précise (*Du contrat social, op.cit.*, II, 6) qu'il faut obliger les particuliers à conformer « leurs volontés à leur raison », et souligne, dans la section du législateur, qu'il « faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et n'en éprouva aucune » (*Du contrat social, op.cit.*, II, 7). Rousseau souligne donc bien ici le fait que ce sont ces passions humaines qui posent difficulté.

⁹ T. Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, II, 18, p. 191.

¹⁰ On précisera que, chez Hobbes, ces développements prennent place au sein d'une réflexion sur le droit de désobéissance au souverain. De fait, Hobbes esquive ou, du moins, déplace la question de savoir si les sujets détiennent ou non un droit de résistance, en soulignant le fait que les individus sont affublés de myopie rationnelle : selon Hobbes, lorsque les sujets en viennent à contester l'exercice du pouvoir étatique, ils le font souvent plus par myopie rationnelle, qui les empêche de percevoir le bien-fondé de telle ou telle loi édictée par le souverain. Cela lui permet de ne pas répondre à la question de savoir si oui ou non les sujets sont en droit de résister à un pouvoir s'exerçant à l'encontre de leurs intérêts. Soulignons que Hobbes, de ce point de vue, en vient finalement à se prendre les pieds dans le tapis si l'on peut dire : voulant préserver l'absoluité du pouvoir souverain, il en vient à renoncer à l'une des conditions nécessaires de l'effectuation du contrat social, à savoir, que la majorité des individus puissent suivre ce à quoi leur raison les oblige, sans être perturbés par leurs passions.

¹¹ On fera remarquer que Durkheim pointe bien là une tension qui se manifeste avec le plus d'évidence dans un passage du *De Cive*, dans lequel Hobbes critique l'idée aristotélicienne qu'il y aurait en l'homme une disposition naturelle à la vie en société. Dans une remarque de la section 2 du premier chapitre du *De Cive*, Hobbes relie d'ailleurs explicitement l'idée de contrainte à celle de perturbation par les passions. Nous reviendrons sur ce point en 3^e partie. Dans ce passage, Hobbes oppose dans un premier temps à cette dernière sa position contractualiste (« Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples assemblées, où il n'y ait qu'un concours de plusieurs animaux de même espèce : elles sont outre cela des alliances et des ligues soutenues par des articles qu'on a dressés et cimentés par une fidélité qu'on s'est promise »). De ce point de vue, les hommes sont dits « réfractaires à la vie commune » en un sens faible, c'est-à-dire au sens où il est nécessaire passer par l'artifice du contrat pour rendre cette dernière possible. Mais Hobbes va plus loin. Afin de mettre totalement à mal cette position, il en vient à mettre en évidence le fait que les hommes ne sont pas capables de passer des pactes, et qu'il faut donc les y contraindre, soulignant, pour finir, l'existence de passions auxquelles les hommes sont en proie. Ces dernières, selon Hobbes, les empêchent de respecter les pactes, pactes qui pourtant sont au fondement de la société civile, c'est-à-dire politique. Hobbes en vient, de ce point de vue, à présenter les hommes comme « incapables » de vie commune, et qu'il faut donc contraindre à respecter les pactes. Il ne semble cependant pas en tirer les conséquences pour ce qui est de la cohérence de sa propre théorie contractualiste.

La solution apportée par ces théories ne vaut que si et seulement si une minorité d'êtres humains doit être contrainte à passer ce contrat, c'est-à-dire si seulement une minorité d'entre eux est affublée de myopie rationnelle. Autrement, les êtres humains transférant leur droit à un tiers, au souverain, ne constitueraient qu'une minorité et, par conséquent, le souverain disposerait de trop peu de moyens pour faire fléchir les récalcitrants au contrat. Pour cette raison, Durkheim affirme, au sujet des théories contractualistes, qu'il est contradictoire d'« admettre que l'individu soit lui-même l'auteur [de cette] machine qui a pour rôle essentiel de le dominer et de le contraindre »¹². Cette contrainte, selon Durkheim, doit s'exercer sur une majorité d'êtres humains, et ne peut donc pas être produite volontairement.

Les auteurs contractualistes en viendraient ainsi, selon le sociologue, à considérer que la plupart des êtres humains sont réfractaires à la vie commune (dans la mesure où ils sont soumis à leurs passions) et qu'il faut pour cette raison contraindre la plupart des êtres humains à passer et respecter le pacte qu'ils placent au fondement de l'ordre social. En cela, ils se contrediraient.

Durkheim en vient de la sorte à souligner, dans son analyse de cette tension théorique chez Hobbes et Rousseau, les « conditions non contractuelles » du contrat. Cette idée, rappelons-le, concerne en premier lieu chez Durkheim les relations contractuelles particulières, c'est-à-dire les contrats privés entre particuliers se déroulant au sein d'une société où sont déjà instituées les règles de vie collective. Elle s'énonce sous la forme suivante dans *De la division du travail social* : « Tout n'est pas contractuel dans le contrat »¹³. Il y a des conditions qu'il ne saurait remplir à lui seul : la force obligatoire notamment, comprise comme ce qui « lie » les co-contractants à leur parole, ne peut pas provenir du contrat lui-même, ce dernier ne consistant que dans l'exécution de la parole donnée par chacun des co-contractants.. La critique formulée dans *Les règles de la méthode* reprend finalement cette idée pour rendre compte de la contradiction interne aux théories du contrat social : s'il est nécessaire de produire une force contraignante pour que les êtres humains passent et respectent ce contrat, comment cette force pourrait-elle être le fruit d'un contrat ? Cette force contraignante, devant s'exercer sur tous, elle ne peut être produite volontairement par les êtres humains. Il y a bien des conditions non contractuelles du contrat social lui-même qui rendent par là même celui-ci impossible.

Pointer cette contradiction ne suffit cependant pas pour mettre à mal les théories contractualistes. Il est toujours possible, à ce niveau d'analyse, de considérer cette tension

¹² É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., chap. IV, section 4, p. 214.

¹³ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, VII, p. 189.

théorique comme une tension seulement « apparente », c'est-à-dire interne seulement à la théorie des deux auteurs contractualistes. On pourrait de fait très bien affirmer que, contrairement à ce qu'en viennent à soutenir Hobbes et Rousseau, la plupart des hommes ne sont pas soumis aux passions¹⁴. Pour entériner cette critique, il faut donc montrer que la plupart des hommes sont *effectivement* en proie à leurs passions, et en quoi consistent ces mécanismes de perturbation. Or, l'auteur livre précisément une analyse anthropologique qui met en avant le rôle perturbateur des passions dans le comportement humain.

3.1.2. Éléments de l'anthropologie durkheimienne : l'illimitation du désir.

En effet, Durkheim élabore notamment dans *Le suicide*¹⁵ et dans *L'éducation morale* une anthropologie centrée sur ces désirs que l'être humain, à lui-même, ne peut réfréner. Cette anthropologie permet de rendre compte, premièrement, du fait général qu'une contrainte sociale s'exerce, ou, plus précisément, qu'une telle contrainte est nécessaire (l'auteur met notamment en évidence les conséquences qui s'ensuivent pour l'être humain et sa capacité à vivre de manière épanouie en l'absence d'exercice de cette contrainte), mais également de l'impossibilité pour les êtres humains de produire intentionnellement les règles de conduite leur permettant de vivre ensemble¹⁶. Ces deux aspects sont, pour Durkheim, intimement liés. Nous expliciterons cette connexion au début de la 3^e partie de la thèse. Comme nous le verrons, c'est en effet la soumission de l'être humain aux passions qui conduit à reconnaître qu'une contrainte sociale doit s'exercer sur la plupart des êtres humains pour qu'une vie en société soit possible. Or, cette même idée implique que ces derniers sont incapables de se soumettre eux-mêmes à des règles de conduite déterminées par leur raison, car, autrement, il

¹⁴ On pensera notamment à la théorie contractualiste de D. Gauthier qui semble évacuer ce rôle perturbateur des passions (voir notamment *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, Sprimont, Mardaga, 2000). Rawls, quant à lui, dans sa *Théorie de la justice* ([1971], traduction de Catherine Audard, Éditions du Seuil, Paris, 1997, §25) en vient, au premier abord plus subtilement, à distinguer deux niveaux d'analyse dans sa théorie contractualiste, qui lui permet de ne pas tenir compte de cette perturbation : « Dans la première partie, on déduit les principes en supposant que l'envie n'existe pas ; tandis que, dans la seconde, on examine si la conception à laquelle on parvient est applicable, étant donné les circonstances de la vie humaine » (p. 175). La question est cependant de savoir si, justement, cette conception est applicable. Dans le même passage, Rawls précise que sa théorie de la justice rendra compte des arrangements sociaux qui éviteront que l'envie ou d'autres passions destructrices soient trop fortes, et empêchent les principes de justice, une fois appliqués, de jouer à plein. La question est cependant de savoir si ces arrangements sociaux peuvent eux-mêmes être le produit d'un contrat : il ne s'agit pas seulement de considérer les passions comme des éléments perturbateurs qui pourraient empêcher les principes de justice de jouer à plein, une fois ces principes mis en œuvre par des règles instituées. Il s'agit bien plutôt de savoir si ces passions n'empêchent pas l'institution même des règles et/ou arrangement sociaux censés découler de ces principes de justice.

¹⁵ É. Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, livre II, chap. 5, section 2.

¹⁶ É. Durkheim, *ibid.* : « Seulement, cette loi de justice, ils ne sauraient se la dicter à eux-mêmes pour les raisons que nous avons dites ».

ne serait pas nécessaire que s'exerce sur eux une contrainte sociale. Nous nous contenterons cependant dans la présente section de cerner les aspects de la pensée durkheimienne qui permettent de saisir pourquoi une production intentionnelle de l'ordre social n'est pas possible. Dans cette perspective, c'est bien la soumission des êtres humains à leurs passions que souligne alors l'auteur. L'analyse de la critique durkheimienne des pensées de Hobbes et de Rousseau nous avait mis sur la voie, et nous proposons ici de montrer que Durkheim défend lui-même cette idée. Si Durkheim élabore une preuve de l'absence de cette capacité d'auto-contrainte sur ses passions chez l'être humain, il peine cependant à l'expliquer.

a. L'illimitation des passions

La colonne vertébrale de la critique durkheimienne des théories contractualistes¹⁷ repose sur la thèse selon laquelle l'être humain serait incapable, de par ses propres ressources, de réfréner ses désirs qui d'eux-mêmes tendent à l'illimitation.

Dans les passages en question, Durkheim met en effet en évidence le caractère « illimité » du désir. L'auteur entreprend dans ces textes une discussion avec la biologie et la philosophie biologique de la seconde moitié du XIXe siècle (en particulier celles de Bergson et d'Espinas) autour de la question de l'absence d'instinct de l'individu humain qui le rendrait susceptible de fixer ses désirs sur des objets spécifiques appropriables selon des modalités déterminées et dans des quantités définies. Durkheim insiste, dans cette perspective, sur une distinction entre l'animal et l'être humain. La réflexion du premier, indique-t-il « n'est pas assez développée pour imaginer d'autres fins que celles qui sont impliquées dans sa nature physique »¹⁸, ce qui n'est pas le cas du second chez qui « la réflexion, plus éveillée, fait entrevoir des conditions meilleures, qui apparaissent comme des fins désirables et qui sollicitent l'activité »¹⁹. Cette discussion se manifeste de façon massive dans la référence à la biologie dans les textes où Durkheim aborde le sujet.

Il ne s'agit pas, ce faisant, de dire que nous ne cesserions jamais de désirer, mais que nos désirs, en eux-mêmes, tendent à se porter sur toute chose, y compris ce qui est le plus inaccessible. De par cette tendance à l'illimitation, si de l'extérieur aucune borne n'est imposée à ces désirs, « le but vers lequel on marche est à l'infini »²⁰. Or, cette logique du désir créerait selon Durkheim un état d'insatisfaction, et même de désœuvrement le plus

¹⁷ Cette critique vaut aussi, comme nous le verrons en particulier dans la troisième partie de la thèse, à l'encontre de ceux qu'il appelle « les économistes » et de la sociologie individualiste de Spencer.

¹⁸ É. Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, II, 5, 2, p. 272.

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰ *Ibid.*, p. 274.

complet, si aucune borne n'y était opposée. Cette tendance à l'illimitation, en elle-même, entraîne nécessairement cette insatisfaction, car un désir illimité ne peut pas, par définition, être satisfait. Le « désenchantement » qu'elle occasionne s'explique par le fait que l'individu désespérera de ne jamais assouvir son désir. À cet égard, c'est l'illimitation elle-même, et non ses conséquences, qui est pathologique. En effet, elle suscite d'elle-même une insatisfaction qui est source de souffrance : jamais les agents ne parviennent à satisfaire leurs désirs. Au lieu d'apporter des satisfactions aux individus, comme elle était censée le faire, elle se retourne constamment en son contraire. Par définition, les appétits et les besoins humains, comme ceux des animaux, ne peuvent être comblés que dans la mesure où ils sont *limités*. Comme ils peuvent être infinis chez les êtres humains, il est par définition impossible de les satisfaire : un désir illimité se contredit lui-même précisément parce qu'il n'a pas de but. Rechercher sans arrêt une fin qui se dérobe c'est précisément manquer de fin à son action : une soif insatiable est une source de souffrance puisque rien ne peut l'apaiser ; le boulimique souffre puisque sa faim ne cesse jamais, malgré toute la nourriture qu'il ingurgite ; le maniaque de la déambulation marche en permanence sans aller nulle part et ne rejoint aucune destination qui constitue le but de son mouvement ; de même, celui qui accumule des ressources financières sans fin ne peut jamais être satisfait de la quantité donnée de richesse qu'il a obtenue puisque n'importe quelle quantité de richesse est toujours égale à zéro comparée à l'infinité de ce qu'elle pourrait être, etc.

Or, ce que souligne Durkheim dans ce passage également, c'est l'incapacité de l'être humain de réfréner de lui-même cette tendance à l'illimitation : ces désirs sont illimités au sens où nous ne pouvons les limiter de nous-mêmes. L'illimitation du désir que met en exergue Durkheim renvoie ainsi non seulement à la capacité, positive, de nos désirs à se porter sur tout objet, mais aussi et surtout à notre incapacité de les limiter. Fort de cette idée, comme nous le préciserons plus loin, Durkheim montre que la société exerce sur nous une contrainte : n'ayant rien « en nous-mêmes » qui puisse imposer une limitation à ce désir, cette dernière ne peut nous venir que de l'extérieur, en l'occurrence de la société elle-même. Mais ce que souligne l'auteur c'est avant tout que nous ne disposons pas des ressources²¹, en nous-mêmes, pour limiter ces désirs, leur assigner une borne, c'est-à-dire ne pas se laisser entraîner par ces derniers. La preuve de cette incapacité serait fournie par des cas où la conséquence pathologique des désirs illimités, le désœuvrement qu'entraîne cette tendance à l'illimitation, se donnerait à voir.

²¹ É. Durkheim, *Le suicide*, II, 5, 2, p. 275 : « Mais puisqu'il n'y a rien dans l'individu qui puisse leur fixer une limite, celle-ci doit nécessairement leur venir de quelque force extérieure à l'individu ».

La question se pose alors de savoir comment Durkheim parvient à démontrer l'existence de cette dimension illimitée du désir, dès lors qu'il considère lui-même que la société exerce actuellement sur nous un tel type de contrainte qui réfrène ces désirs. Le sociologue prend cependant bien appui sur des situations où ce désir illimité se manifeste en tant que tel. Il s'agit de situations de crises sociales où certaines règles de vie commune contraignantes, selon lui, « perdent de leur autorité » :

« Que, par exemple, les règles de la morale conjugale perdent de leur autorité, que les devoirs auxquels les époux sont tenus l'un envers l'autre soient moins respectés, et les passions, les appétits que cette partie de la morale contient et régleme, se déchaîneront, se dérègleront, s'exaspéreront par ce dérèglement même ; et, impuissantes à s'apaiser parce qu'elles se seront affranchies de toutes limites, elles détermineront un désenchantement, qui se traduira d'une manière visible dans la statistique des suicides. De même, que la morale qui préside à la vie économique vienne à s'ébranler, et les ambitions économiques, ne connaissant plus de bornes, se surexciteront et s'enfièvreront ; mais, alors, on verra s'élever le contingent annuel des morts volontaires »²².

Il ne s'agit pas ici pour nous de statuer sur la question de savoir si ces règles ont la capacité et ont bien pour fonction d'exercer une contrainte sur les êtres humains et d'assigner ainsi une borne à leurs désirs. L'illimitation, c'est-à-dire notre incapacité à limiter ces désirs, se manifeste dans la souffrance que nous sommes amenés à éprouver, qui touche la plupart des individus dans les situations d'anomie morale, et qui se traduit par un taux croissant de suicides. En raison de la souffrance que ces désirs produisent (« L'insatiabilité, écrit Durkheim, est un signe de morbidité »), on devrait en effet s'attendre, par exemple, à ce que les individus adoptent réflexivement une attitude de maîtrise ou de modération à l'égard des conséquences néfastes de ces désirs et qu'ils réussissent précisément à leur imposer des limites. Or, les conséquences de ces désirs sont négatives et les individus ne parviennent pas à les éviter. Ils sont donc dans la situation d'une sorte d'*akrasia* : ils voient le pire, mais ne peuvent s'empêcher de le réaliser malgré la souffrance que leur impose une telle option.

Cette analyse anthropologique permettrait ainsi de rendre compte de l'impossibilité d'une production intentionnelle de l'ordre social, plus précisément ici de la fausseté des théories contractualistes. Une telle production suppose en effet que l'on renonce nécessairement à réaliser certains désirs : pour produire cet ordre, nous renonçons en effet à procéder à certaines actions qui empêcheraient la réalisation de cet ordre. Or, selon Durkheim,

²² É. Durkheim, *L'éducation morale* [1934], Les Classiques des sciences sociales, 2004, troisième leçon « L'esprit de discipline », p. 35.

le désir humain tend à l'illimitation et nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de fixer une limite à cette tendance. Ainsi, nos désirs nous empêcheront nécessairement de réaliser le contrat qui, selon l'hypothèse contractualiste, rend l'ordre social possible.

b. L'explication manquante

Quoi qu'il en soit, Durkheim ne montre pas *pourquoi* l'être humain ne serait pas de lui-même capable de limiter ces passions. Il semble en effet faire l'économie de cette explication. La polysémie du terme « illimitation » pourrait être ici en cause (cette illimitation est comprise comme la tendance du désir à se porter sur toute chose *et* comme l'incapacité à réfréner ce désir). En invoquant l'idée d'illimitation comme possibilité et tendance du désir à se porter sur toute chose, Durkheim peut donner l'impression d'expliquer par là même pourquoi l'être humain n'est pas en mesure d'imposer une limite à ce dernier, car le terme est utilisé pour désigner les deux idées. Durkheim explique dans les passages auxquels nous nous sommes référés pourquoi ces désirs sont *potentiellement* illimités, mais il ne produit pas de théorie explicative de cette incapacité à réfréner nos désirs. L'ambiguïté du terme « illimité » est donc ce qui certes permet à Durkheim d'éviter une telle analyse.

Nous proposons dès lors d'investir pleinement les mécanismes de perturbations par les passions que les théories rousseauiste et hobbesienne nous invitent, malgré elles, à étudier. Or, les théories de Spinoza et Pascal fournissent une description des comportements humains qui mettent en évidence cette perturbation ainsi qu'une explication de ces mécanismes, et il est possible de trouver au sein de leurs analyses des éléments permettant de répondre à cette question. Nous mettrons en évidence à cet égard les fortes affinités que les analyses de ces auteurs présentent avec celle de Durkheim.

3. 2. Pascal : la raison comme instrument des passions

La pensée pascalienne offre des éléments de réponse à la question que Durkheim laisse en suspens. Pascal s'attaque lui aussi explicitement à la perspective du contrat social. Son geste théorique s'inscrit dans une critique plus générale à l'encontre de toute forme de morale ou de politique rationnelle : que ce soit pour guider notre conduite individuelle ou pour établir des principes de gouvernement, nous ne pourrions, selon Pascal, nous fier à la raison, car elle ne serait pas en mesure de nous livrer de tels principes. On peut, à l'aide de ses

analyses, critiquer l'idée que les êtres humains seraient capables de déterminer ce qu'il est nécessaire de faire pour réaliser un ordre social, et d'agir en conséquence.

La critique qu'il élabore à l'encontre des théories contractualistes de Grotius et Hobbes vise l'idée selon laquelle nous pourrions, par notre raison, formuler et adopter des règles pratiques qui nous permettraient de fonder ainsi rationnellement l'ordre social. C'est dans cette perspective qu'il critique la connaissabilité des « lois naturelles ». Il avance un premier type d'argument dans le fragment 56 des *Pensées* où il met à mal l'idée que nous pourrions accéder à ces commandements de la raison qui, selon ces théories, nous enjoignent à passer un contrat. Il formule à cet égard une critique de fait, qui repose sur la variation factuelle des lois et coutumes des peuples d'un peuple à l'autre :

« Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles *communes* en tout pays. Certainement ils la soutiendraient opiniâtrement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût *universelle*. Mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien *diversifié* qu'il n'y en a point. »²³

L'argument repose sur le constat d'une absence d'universalité des lois positives. On ne peut cependant montrer, au moyen de ce seul argument, qu'il est impossible de connaître les lois naturelles. En invoquant cette seule variation des lois positives, on peut certes prouver que l'on ne peut pas rendre compte des lois positives existantes en se référant à ces lois naturelles, mais celles-ci peuvent encore être pensées comme accessibles à tout être humain – ainsi que nous l'avons examiné dans l'exposition de la pensée hobbesienne. Il lui faut donc montrer que cette variation de fait est commandée par une incertitude de droit concernant la connaissabilité de la loi naturelle²⁴. C'est dans ce cadre qu'il souligne l'incapacité de l'être humain à être maître de ses propres désirs, et par conséquent à soumettre sa conduite à ces commandements ou préceptes que, d'après la théorie hobbesienne, nous serions en mesure de formuler ou déterminer grâce à notre raison. Précisons que Pascal souligne certes ici un obstacle cognitif à la production intentionnelle de l'ordre social. Néanmoins, on ne peut rendre compte de cette inaccessibilité des lois naturelles sans mettre en évidence un autre obstacle de nature pratique ou, plus précisément, affective. La perspective est toute autre que celle de Luhmann et d'Hayek, qui soulignaient également tous deux à leur manière une forme

²³ B. Pascal, *Pensées* [1669], in *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, frag. 60, nous soulignons.

²⁴ Ch. Lazzeri, *Force et justice chez Pascal*, *op. cit.*, p. 99.

d'inaccessibilité cognitive empêchant un tel type de production²⁵. Les analyses pascaliennes de cet obstacle affectif recèlent des éléments cruciaux permettant d'expliquer pourquoi les êtres humains sont ainsi soumis à leurs passions. Il invoque de ce point de vue un mécanisme d'auto-tromperie.

3.2.1. La raison, jouet des passions.

Nous analyserons ici le mécanisme d'auto-tromperie ou d'auto-aveuglement qui selon Pascal rendrait compte de cette soumission des êtres humains aux passions. De nombreux fragments des *Pensées* s'attachent à illustrer ce dernier phénomène, en révélant la propension de ces derniers à adopter des attitudes, ou à se lancer dans des entreprises sources d'insatisfaction et de souffrance, mais surtout leur incapacité à se déprendre des désirs qui les conduisent à agir de la sorte. C'est en effet dans cette perspective que Pascal envisage par exemple ces « diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises »²⁶. Pascal souligne la manière dont les êtres humains qui, tous, « recherchent d'être heureux » en viennent, par exemple, à poursuivre des biens ou des fonctions pour atteindre le bonheur, mais dont l'obtention ne conduit jamais à une satisfaction durable. Ainsi, « tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains malades, de tous pays, de tous les temps, de tous les âges et de toutes conditions »²⁷. Nous n'entrerons pas ici dans l'analyse des réflexions théologiques à l'aune desquelles Pascal rend compte de la nécessaire insatisfaction à laquelle une telle poursuite mène selon lui ou encore explique pourquoi cette poursuite en tant que telle remplit une certaine fonction (en l'occurrence sa théorie du divertissement). Ce qui nous intéresse ici est plutôt le fait que les êtres humains ne peuvent se déprendre des désirs qui les conduisent pourtant à éprouver cette insatisfaction. Son analyse des conduites mues par la passion que Hobbes nommait la vaine gloire vont également en ce sens : « La douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime »²⁸.

Ces désirs, les êtres humains y sont soumis dans la mesure où se produit un mécanisme d'auto-tromperie : ces derniers, au moment où ils sont en proie à ces désirs, ne sont pas en mesure de percevoir les raisons qui devraient les conduire à ne pas y succomber.

²⁵ Voir sur ce point le précédent chapitre.

²⁶ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 136.

²⁷ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 147.

²⁸ *Ibid.*, frg. 37.

Cette attitude réflexive, sur soi et sa conduite, est impossible selon Pascal. Ainsi, dans notre poursuite des biens extérieures et des fonctions, « l'exemple nous instruit peu »²⁹ : nous ne tirons pas les leçons de notre expérience répétée de l'insatisfaction qui s'ensuit de l'acquisition de ces biens ou de ces fonctions, et donc de la contradiction même que présente une telle poursuite, dans la mesure où nous nous imaginons toujours qu'existe « quelque délicate différence »³⁰ entre les situations précédentes où nous avons fait l'expérience de cette insatisfaction et l'occasion présente d'acquérir un autre bien non encore possédé. Pour rendre compte du second cas, on peut se référer à l'affirmation générale que tient Pascal et selon laquelle « nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir »³¹, ce qui nous empêche d'envisager les conséquences pour soi et sa vie que la poursuite de la gloire et des honneurs peut entraîner.

On remarquera, avant d'entrer dans l'analyse de ce mécanisme d'auto-aveuglement que cette idée affleure dans les développements de Durkheim sur l'illimitation du désir³². Mais ce dernier n'explique pas en quoi ce mécanisme peut consister ni n'exploite cette idée pour rendre compte de la soumission des êtres humains à leurs passions. Or, ce thème est éminemment pascalien³³. Durkheim semble en fait sous-estimer lui-même l'importance de cette capacité d'auto-aveuglement, qui, dans le passage en question, est présentée comme ce qui permet à l'individu de ne pas désespérer totalement lorsqu'il ne parvient pas, de lui-même, à réfréner ses désirs illimités.

C'est en ce sens que Pascal soutient l'idée que la raison est impuissante face aux passions, car elle est en fait instrumentalisée par ces dernières : la raison n'est pas en mesure de faire percevoir à l'être humain qu'il est notamment dans son désintéret de céder à certains désirs. Pascal rend donc compte d'un combat entre raison et passions³⁴. En proie à ses passions, l'être humains n'est plus en mesure de percevoir ce qu'il devrait faire. Pascal montre que l'homme, parce que sa raison est « corrompue », ne peut accéder au contenu des préceptes de la raison que nous serions censés connaître selon l'approche contractualiste. Dans quelle mesure les passions nous en empêchent-elles ?

²⁹ *Ibid.*, frg. 148.

³⁰ *Ibid.*

³¹ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 166.

³² « Dira-t-on que, par elle-même, l'action est agréable ? Mais d'abord, c'est à condition qu'on s'aveugle assez pour n'en pas sentir l'inutilité. » (É. Durkheim, *Le suicide*, *op. cit.*, chap. 5 « Le suicide anémique », II, p. 274)

³³ On pourrait se demander ici si Durkheim ne trouve pas d'abord cette idée chez Rousseau. Voir notamment Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, histoire et politique chez Rousseau*, Honoré Champion, 2008, pp. 330-335. Comme le montre Radica, cette idée, Rousseau la trouve cependant chez les jansénistes eux-mêmes, en particulier chez Pascal.

³⁴ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 410.

L'analyse pascalienne de ce mécanisme d'auto-tromperie s'appuie sur des prémisses théologiques. Aussi est-il nécessaire de partir de ces fondements, qui fournissent à Pascal des ressources heuristiques, et qui lui permettent de rendre compte de ce phénomène de perturbation. Selon Pascal, la nature *actuelle* de l'homme ne permettrait pas à ce dernier d'entendre les préceptes de la raison, auxquels, selon les théories contractualistes, nous aurions accès. La nature de l'homme se comprend comme un ordre de dépendance des facultés humaines, et la nature actuelle de l'homme est conçue comme un ordre de dépendance *perturbé*.

a. La chute ou comment expliquer la nature actuelle de l'homme.

Pour comprendre le sens de cette idée d'un ordre de dépendance perturbé, il est nécessaire de remonter aux principes anthropologiques dont part Pascal, et qui sont d'ordre théologique³⁵.

Il faut en effet partir de l'idée de « chute » causée par la passion d'orgueil que le premier homme aurait éprouvé, idée que Pascal qualifie de « mystère le plus incompréhensible de tous »³⁶ mais sans lequel « nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes »³⁷. La chute est selon lui l'« abîme » dans lequel le « nœud de notre condition prend ses replis et ses tours [...]. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme »³⁸. La nature actuelle de l'être humain ne se comprend que si l'on perçoit qu'en l'homme résident deux natures, l'une intègre, l'autre corrompue, la seconde étant issue de la chute de sa nature intègre. Ainsi Pascal dit-il : « Observez-vous vous-mêmes et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures »³⁹. Grâce à l'idée de chute, on comprend que la nature actuelle de l'être humain est en fait une nature corrompue par rapport à une première nature, dont il resterait néanmoins encore quelques traces en lui.

En quoi la première nature de l'être humain consiste-t-elle, pourquoi est-il déchu de sa première nature, et quelles en sont les conséquences quant à sa condition depuis la chute ? Le concept de nature renvoie à un ordre de dépendance des facultés. Parmi ces facultés, deux ont un rôle important dans cet ordre de dépendance : la volonté et l'entendement. Ce dernier est

³⁵ Nous reprendrons ici pour l'essentiel les éléments de la lecture remarquable de Ch. Lazzeri dans *Force et justice dans la politique de Pascal*, *op. cit.*

³⁶ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 131.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, frg. 149.

objet Dieu lui-même. C'est avec l'aide de la grâce que l'ordre de dépendance définissant la *natura integra* se maintient avant la chute, cet ordre étant un ordre de dépendance juste de l'homme à l'égard de Dieu. Ainsi, « dans l'état d'innocence, l'homme s'aime à travers Dieu d'un amour soumis dans la connaissance des commandements que la grâce divine l'aide à observer »⁴⁷. Dieu communiquait alors à l'homme sa « gloire » et ses « merveilles ».

Cependant, la délectation que la grâce procure ne domine pas la volonté au point que le libre arbitre se trouve contraint, et que la soumission à Dieu soit inéluctable. De plus, l'homme « n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption »⁴⁸. Il en vient ainsi à se préférer lui-même à Dieu et à désirer aimer toutes choses et lui-même pour lui-même, pensant pouvoir trouver en lui-même son bonheur, c'est-à-dire, sans Dieu. Au principe de charité qui correspondait au principe de délectation de la volonté dans l'état de nature intègre, se substitue ainsi ce principe de cupidité.⁴⁹ Or, l'homme s'étant « soustrait de [la] domination [de Dieu] et, s'égalant à [lui] par le désir de trouver sa félicité en lui-même, [Dieu l'a] abandonné à lui »⁵⁰. Et l'homme a donc perdu « le premier de ces amours », « l'amour pour soi-même étant resté seul », ou du moins il a perdu l'objet du premier amour, car « dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre »⁵¹.

Quelles en sont les conséquences pour ce qui est de l'ordre des facultés définissant la nature de l'homme ? La nature de l'homme, telle qu'on peut désormais la décrire, est une « nature corrompue », car Dieu, s'il maintenait l'ordre que l'on a auparavant décrit, ne le fait plus après la chute. Comment dès lors le rapport de dépendance entre volonté et entendement se présente-t-il, pour ce qui regarde le consentement de l'entendement à la vérité des propositions ? L'ordre est inversé après la chute : la volonté n'est plus soumise à l'entendement qui connaîtrait les commandements divins. Cet ordre consécutif à la chute tend ainsi à faire prévaloir l'agrément de la volonté sur le jugement de l'entendement.

⁴⁷ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 149.

⁴⁹ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 502 : « Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes, la cupidité et la charité ».

⁵⁰ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 149.

⁵¹ B. Pascal, « Lettre à M. et Mme Périer, à Clermont », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 277.

b. La nature actuelle de l'homme ou l'ordre de dépendance inversé.

Il faut ici cependant distinguer les propositions scientifiques et philosophiques des autres propositions, dont font partie les lois naturelles qui, si on pouvait les entrevoir, nous feraient savoir qu'il faut instituer un état de paix et quels moyens adopter pour ce faire. Cette distinction permet notamment à Pascal de préserver la possibilité pour la connaissance scientifique de parvenir à des vérités certaines, tout en limitant les prétentions de la raison humaine : ces vérités sont « circonscrites dans le champ scientifique à la manière d'une forme de "rationalité locale" »⁵².

Dans le cas des propositions scientifiques ou philosophiques, le rapport de subordination de la volonté à l'entendement demeure après la chute. Cela pour deux raisons :

1° En premier lieu, le désir d'être heureux, on l'a vu, n'a plus Dieu pour objet. Cependant, depuis qu'il s'aime lui-même et toutes choses pour soi, d'une part, l'être humain désire un objet extérieur à lui-même qui puisse remplir, combler, le vide infini laissé par Dieu ; d'autre part, il est mû par un désir d'estime, d'évaluation positive de ses qualités par les autres individus (nous expliciterons ce point plus loin). En ce sens, la possession d'un savoir satisfera ce désir d'être heureux décliné en ces deux modalités, et ne contredira pas le désir de la volonté.

2° En second lieu, quand bien même le contenu de ces propositions contredirait ce que la volonté désirerait, ces propositions n'en emporteraient pas moins la créance⁵³. Car il s'agit de propositions soumises à la preuve : elles sont en effet toutes caractérisées par leur recours à la preuve qui est comprise ou comme « démonstration si les prémisses sont établies avec certitude, ou comme preuve indirecte lorsqu'elles [*i. e.* ces propositions] se trouvent en position de principe ou plus généralement qu'elles ne peuvent pas être démontrées »⁵⁴. La preuve indirecte consiste à montrer qu'elles ne peuvent être niées sans contradiction. À quoi cette preuve indirecte sert-elle ?

Il faut préciser que les propositions qui se trouvent en position de principes, et dont la raison déduit les conséquences⁵⁵, ne peuvent être nécessairement et universellement admises que dans la mesure où elles sont évidentes, c'est-à-dire, dans la mesure où elles sont saisies directement, et sont objet du sentiment naturel. Dans ce cas, il est impossible de les nier. Il est alors nécessaire, pour les considérer comme propositions

⁵² Ch. Lazzeri, « Morale et politique de Pascal », Cours comète de l'Université Paris Ouest, année 2009-2010, p. 14.

⁵³ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁴ *Ibid.* p. 134.

⁵⁵ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 110.

vraies, d'établir, pour les renforcer ou les départager, qu'elles ne peuvent être niées sans contradiction.

Cette preuve permet de distinguer différents types de sentiments. En effet, comme nous le verrons, certaines manières de se rapporter aux objets de connaissance possèdent toutes les caractéristiques formelles du sentiment naturel, mais ne relèvent en fait que de la fantaisie : l'imagination est formellement semblable au sentiment, cela par sa manière immédiate et non déductive de se rapporter à ses objets. Ainsi Pascal affirme-t-il que « les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur [*i. e.* leur sentiment naturel] »⁵⁶. L'imagination peut ainsi produire des principes inventés de manière analogue à celle dont le sentiment naturel découvre les siens. Nous verrons par la suite comment l'imagination est déterminée à le faire. Or, les propositions vraies disposent de cette preuve indirecte que les autres propositions n'ont pas. Ce risque de confusion entre sentiment naturel et fantaisie concerne donc les autres propositions.

Dans le cas des autres propositions, dont la vérité ne s'impose pas de manière irréfutable, la volonté peut intervenir dans la production même de la croyance de l'entendement, lorsque ces propositions s'opposent à son plaisir. La volonté peut faire en sorte que l'entendement juge vrai ce qu'elle désire. C'est en ce sens que Pascal annonce dans *L'Art de Persuader* que, « des vérités de notre portée, bien peu entrent par l'esprit au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement »⁵⁷. La volonté oriente ainsi l'entendement, à l'insu de celui-ci (condition sans laquelle l'entendement ne peut juger vrai ce que la volonté l'incite à juger comme tel). Il s'agit là d'un rapport de subordination inversée entre entendement et volonté. La volonté oriente l'entendement de diverses manières. Elle le fait notamment en sélectionnant les aspects de la chose que l'entendement considère. Ce faisant, elle conduit ce dernier à ne pas examiner les aspects des idées de l'entendement auxquels elle est opposée :

« La volonté est l'un de principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses *selon la face* par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre *détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir*, et ainsi

⁵⁶ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 975.

⁵⁷ B. Pascal, *De l'esprit géométrique, op. cit.*, section II « De l'art de persuader », p. 86.

De l'incapacité à « entendre raison » : les passions perturbatrices

l'esprit marchant d'une pièce avec la volonté *s'arrête à regarder la face qu'elle aime* et ainsi il en juge par ce qu'il y voit »⁵⁸.

De plus, lorsqu'elle conduit de la sorte l'entendement, elle peut même déterminer l'imagination à substituer, à ces aspects de l'idée auxquels elle s'oppose, des représentations inventées. Cela est possible dans la mesure où, comme on l'a indiqué, l'imagination s'apparente au sentiment naturel par son caractère intuitif, et donc dans la mesure où l'être humain n'a pas connaissance de ce « tour de passe-passe » de la volonté. Ce dernier pense donc ainsi connaître ces « vérités » par sentiment naturel et ne faire que déduire les conséquences qui en découlent, alors qu'il ne les reçoit en fait que de l'imagination, que la volonté « utilise » pour atteindre son but. Dans ce cas, l'être humain ne dispose pas de preuve qui lui permettrait de savoir s'il accède à ces propositions par sentiment naturel ou par fantaisie.

Ainsi, on comprend pourquoi Pascal peut affirmer que les connaissances qui ne sont pas soumises à la preuve ne peuvent pas être tenues pour des connaissances certaines.

Voici l'ordre de dépendance des facultés dans l'état de nature corrompue, en ce qui concerne les propositions non soumises à la preuve, c'est-à-dire, entre autres, les lois naturelles :



c. Conséquence du nouvel ordre de dépendance des facultés quant à la connaissabilité de la loi naturelle.

Nous pouvons maintenant saisir dans quelle mesure la nature de l'homme, étant corrompue, celui-ci est incapable d'accéder au contenu des lois naturelles, ces dernières faisant en effet partie de ces propositions qui ne sont pas soumises à la preuve. On peut partir de ce que Pascal affirme dans la 14^e *Provinciale*, où il soutient encore que les hommes ont accès au contenu de lois naturelles, afin de montrer comment ce « tour de passe-passe » de la volonté peut se réaliser.

⁵⁸ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 539, nous soulignons.

Notons, avant d'entrer dans l'analyse de ce texte, que même lorsqu'il défend encore l'idée que nous pourrions accéder au contenu de ces lois naturelles, Pascal n'envisage pas l'accès à ces lois, ni même leur contenu, de la même manière que Hobbes. Nous ne pouvons y avoir accès par le seul calcul rationnel de conséquences, comme le prétend ce dernier. Par ailleurs, ces lois n'enjoignent pas, à proprement parler, à passer un contrat. De ce point de vue, la référence à ce texte nous permet seulement d'envisager comment ce mécanisme d'auto-tromperie peut opérer, comment nous en venons à être en proie à certains de nos désirs. Il nous faudra par la suite montrer comment l'analyse de Pascal permet de mettre à mal la théorie contractualiste de Hobbes, et plus généralement, ce qui nous importe ici, l'hypothèse intentionnaliste.

Dans la 14^e *Provinciale*, Pascal affirme qu'est connue par sentiment naturel la loi qui énonce qu'aucun particulier n'a droit sur la vie d'un autre. L'observation de cet interdit a pour conséquence de garantir à chacun un droit à la conservation de sa propre vie, comme la contrepartie qu'a autrui de ne pas y porter atteinte. Dans ce texte, l'auteur affirme que ce principe a été imposé à tous les êtres humains et que « tous les législateurs du monde saints et profanes ont établi leurs lois, sans que jamais les païens mêmes aient apporté d'exception à cette règle sinon lorsqu'on ne peut éviter autrement la perte de la pudicité ou de la vie »⁵⁹. Cette loi naturelle livre en effet selon Pascal « les principes du repos et de la sûreté publique »⁶⁰. Dans les *Pensées*, Pascal affirme que l'homme n'a plus accès au contenu de cette loi⁶¹. Il est intéressant néanmoins d'énoncer le contenu de cette loi naturelle pour montrer concrètement ce que la volonté amène l'entendement à croire. L'entendement, orienté par la volonté, pourra sans absurdité modifier les conditions de validité du précepte qui s'opposent à la réalisation du désir de la volonté : à savoir le précepte selon lequel, quoiqu'on veuille, on ne peut porter atteinte à la vie d'autrui, à l'exception de la situation de nécessité stricte dans laquelle on peut se trouver. Il suffira par exemple pour cela que l'imagination produise des propositions sur ce qui peut être considéré comme de la légitime défense, ce qui

⁵⁹ B. Pascal, *Les provinciales* [1656-57], Gallimard, Paris, 1987, Quatorzième Lettre, p. 220.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Précisons que l'analyse de la 14^e Provinciale n'exclut pas l'idée qu'interviendrait un mécanisme d'auto-aveuglement qui empêcherait d'accéder à la connaissance de la loi naturelle. Pascal considère ainsi qu'aux « factieux » qui contreviennent à cette loi naturelle et qui « craignent la punition de leurs attentats », ces attentats ne « paraissent jamais injustes », ils « se persuad[ent] aisément qu'on les opprime par la violence » et, comme il sera précisé, « croiront en même temps que le droit de se défendre s'étend à tout ce qui leur est nécessaire pour se garder de toute injure » (*Les provinciales, op. cit.*, Quatorzième Lettre, p. 225, nous soulignons). Cependant, cela n'empêcherait pas de connaître cette loi naturelle, à laquelle notre raison accède, il faut le supposer, dès lors qu'aucune passion contraire n'intervient. Pascal radicaliserait ainsi sa position dans les *Pensées*, en soulignant le fait qu'il n'est pas possible de distinguer entre ce que la raison nous montrerait si n'intervenaient pas ces passions et ce que la volonté nous amène à croire lorsqu'elle s'oppose à ce que la loi naturelle nous enjoint de faire.

permettra à la volonté de satisfaire ses désirs. Ainsi, on a déjà évoqué que l'homme, après la chute, recherche l'estime et l'honneur. L'imagination, déterminée par la volonté, transpose alors cette réalité psychologique à la manière d'un principe, qui sera tenu pour aussi vrai que ceux que fournit le sentiment naturel. Ce principe deviendra alors le suivant : « l'honneur est essentiel à la vie et quiconque porte atteinte à l'un porte en conséquence atteinte à l'autre »⁶². La volonté peut donc transformer le contenu des lois naturelles en fonction de ce qu'elle cherche à obtenir. Chacun interprétera ainsi à sa guise le contenu des lois naturelles.

Les analyses de Pascal sur les rapports de la volonté et de l'entendement, et du tour de passe-passe que réaliserait la première, permettraient de la sorte de mettre à mal l'hypothèse selon laquelle les êtres humains seraient en mesure, par leur raison, d'établir quelles règles de conduite leur permettrait de produire intentionnellement un ordre social. Dès lors que ces règles contrediraient un tant soit peu les désirs de la volonté, cette dernière empêcherait l'être humain d'y accéder. C'est en ce sens que Pascal soutient que l'être humain ne peut avoir accès à l'essence de la justice. En effet, des rapports spécifiques entre la volonté et l'entendement après la chute, en ce qui concerne les propositions non scientifiques ou non philosophiques, on déduit l'incapacité, pour l'homme, de produire ou de connaître rationnellement ces règles de conduite qui, si elles étaient accessibles, pourraient constituer des principes de gouvernement et légitimeraient ainsi les actions qui découleraient de ces principes.

3.2.2. Les limites de l'approche pascalienne

Néanmoins, cette description de ces mécanismes d'auto-aveuglement ne suffit pas selon nous à expliquer pourquoi les êtres humains sont en proie à leurs désirs. En effet, la volonté oriente certes l'entendement de manière à satisfaire certains désirs, dans la mesure où elle est guidée par l'agrément qu'elle pense trouver en réalisant ces derniers. Mais il faut supposer que cet agrément prime en fait sur celui correspondant à d'autres désirs. Ce mécanisme implique pour cette raison que l'être humain soit en fait (déjà) incapable d'agir à l'encontre de certains désirs qu'il éprouve, et donc soit incapable d'agir selon d'autres désirs que ces derniers. En effet, si un autre désir n'était pas présent, en l'occurrence le désir d'agir conformément à ce que la raison nous dicte, ce mécanisme ne serait vraisemblablement pas nécessaire. Mais dès lors, il faut saisir pourquoi certains désirs en viennent à prendre le dessus

⁶² Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, op. cit., p. 191.

plutôt que d'autres, c'est-à-dire pourquoi ils sont ressentis plus intensément que les seconds. C'est sur ce point qu'une théorie de l'intensité ou force des désirs s'avère utile, et la théorie spinoziste offre des éléments d'analyse qui permettent de répondre à la question que Pascal laisse ainsi en suspens.

3. 3. Spinoza ou la force des affects

On trouve dans le *Traité politique* de Spinoza une critique explicite de l'hypothèse contractualiste⁶³. Le philosophe insiste dans cette perspective sur le fait que « ce n'est pas des enseignements de la raison » « qu'il faut déduire les causes et les fondements naturels des pouvoirs publics »⁶⁴. Les êtres humains ne sont pas capables, selon Spinoza, de suivre ces enseignements, car les passions qu'ils éprouvent les en empêchent. C'est d'ailleurs ce qui rend nécessaire l'institution de ces pouvoirs publics : ne pouvant suivre leur seule raison, les hommes ne pourraient vivre ensemble sans leur entremise⁶⁵. Spinoza procède, tout comme le font Durkheim et Pascal à une radicalisation de la position hobbesienne sur la question de la soumission des êtres humains à leurs passions : la plupart des êtres humains y sont sujets, ce qui explique qu'ils sont incapables de passer un contrat⁶⁶. Les êtres humains sont « incapables de régler leurs appétits »⁶⁷, c'est-à-dire de maîtriser leur conduite. Cette absence de maîtrise, cette impuissance humaine, se manifesterait notamment toutes les fois où, voyant ce qu'il faut faire et l'approuvant, nous agissons à l'encontre de ce jugement⁶⁸, mais également toutes les fois où, croyant agir dans notre intérêt, nous agissons en fait à l'encontre de ce dernier⁶⁹. Or, Spinoza s'attache à rendre compte du mécanisme qui sous-tend ces phénomènes. On notera ici que Pascal n'est pas en mesure de rendre compte du premier phénomène, de cette situation où, voyant ce qu'il faut faire, nous ne le faisons cependant pas, en raison des mécanismes

⁶³ Comme nous le précisons dans la 3^e partie de la thèse, la pensée de Spinoza présente une évolution sur cette question du contrat. Dans le *Traité théologico-politique*, le philosophe adoptait encore des prémisses contractualistes de type hobbesien.

⁶⁴ B. Spinoza, *Traité Politique, op. cit.*, I, 7.

⁶⁵ Voir notamment B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, IV, 37 scolie 2. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie du présent travail.

⁶⁶ Ainsi Spinoza indique-t-il qu'« une raison saine ne peut commander que chacun relève seulement de lui-même aussi longtemps que les hommes seront sujets aux passions » (B. Spinoza, *Traité Politique, op. cit.*, VI, 1)

⁶⁷ B. Spinoza, « Lettre LVIII au très savant G. H. Müller », in *Œuvres IV, Traité politique. Lettres*, traduction de Ch. Appuhn, Flammarion, Paris, 1966, p. 304.

⁶⁸ B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, IV, 17, scolie : « d'où est né le mot du Poète : *Je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire* ». Voir également B. Spinoza, « Lettre LVIII au très savant G. H. Müller », *ibid.* (« souvent ils voient le meilleur et font le pire »).

⁶⁹ La figure de l'ivrogne dans la « Lettre LVIII au très savant G. H. Müller » (*in op. cit.*, p. 304) constituerait un bel exemple de cette absence de maîtrise par l'être humain de sa conduite.

d'auto-aveuglement qu'il fait intervenir pour expliquer cette soumission des êtres humains à leurs passions. On pourra ainsi considérer que la théorie spinoziste jouit d'une puissance explicative plus élevée que celle de Pascal.

En quoi cette anthropologie consiste-t-elle ? Il s'agit pour Spinoza de montrer que même si nous avons accès à de tels préceptes, qui nous enjoignent en l'occurrence à passer et respecter un contrat, nous serions empêchés de les suivre. De manière générale, la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la « connaissance vraie de ce qui est bon et de ce qui est mauvais », « ne conduit pas immédiatement par soi à désirer infailliblement le premier et à écarter infailliblement le second »⁷⁰. De la sorte, Spinoza critique plus généralement, tout comme Pascal, toute forme de morale et de politique rationnelle, orientée normativement : ces orientations ne tiennent pas compte de ces désirs qui s'imposent à l'être humain et qui rendent impossible l'application de ce type de morale ou de politique. Spinoza met en effet en évidence le fait que le désir d'agir selon la raison en vient à être « contrarié », parce que d'autres désirs nous empêchent de les suivre. Cette perturbation est donc avant tout pensée comme le résultat d'un rapport de forces en présence, qui se fait au désavantage des désirs rationnels. Le philosophe s'attache ainsi à expliquer pourquoi les désirs découlant de la raison n'ont pas la force nécessaire pour être infailliblement suivis. Il s'agit là d'une des manières de rendre compte de l'impuissance de la raison face aux passions, c'est-à-dire du fait que la plupart des hommes sont incapables « d'entendre raison ».

En préliminaire à l'examen approfondi de cet argument, on soulignera une affinité que la théorie de Spinoza présente avec celle de Durkheim, et qui fournit une raison supplémentaire de pallier les insuffisances de cette dernière – que nous avons pointées plus haut – en recourant aux analyses contenues dans la première. Ce à quoi se réfère Spinoza pour critiquer l'hypothèse contractualiste (la soumission des êtres humains à leurs désirs) explique pourquoi une contrainte doit nécessairement être exercée sur les individus pour que ceux-ci puissent vivre en société, en l'occurrence pour que ceux-ci suivent les règles en vigueur dans la société politique. Spinoza insiste en effet sur le fait que la plupart des hommes, en proie à leurs passions, ne suivront les « règles de la vie commune » que si on les menace⁷¹. On pourrait se demander si cette idée d'une nécessaire contrainte découle, chez Spinoza, du fait

⁷⁰ Ch. Lazzeri, *Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1999, « Introduction », p 6.

⁷¹ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 37, scolie II, « C'est donc par cette loi que la Société pourra s'établir, à condition de revendiquer pour elle-même le droit qu'à chacune de se venger, et de juger du bien et du mal ; et par suite... ». Il ne semble pas abusif de comprendre la menace comme une forme de la contrainte. De fait, si la contrainte a une efficacité, c'est bien en tant qu'elle prévient la transgression des règles ou à rétablir l'acte « sous sa forme normale », comme le précise Durkheim. De fait la contrainte s'exerce en grande partie sous la forme de la menace, c'est-à-dire à l'encontre d'une action future. Son efficacité se mesure d'ailleurs à cette capacité d'empêcher la transgression, comme nous l'avons suggéré plus haut.

que la perturbation de la raison par les passions s'explique dans les termes d'un rapport de force⁷². Nous reviendrons sur ce point dans la 3^e partie de la thèse. On peut, enfin, souligner que certains passages de l'analyse durkheimienne sur le désir illimité emploient le vocabulaire de la force, pour rendre compte de notre incapacité à maîtriser nos désirs. Ainsi le sociologue affirme-t-il : « Mais on ne peut être maître de soi, quand on porte en soi des forces qui, par définition, ne peuvent être maîtrisées »⁷³. Ces indications appellent de ce point de vue des développements sur la force ou l'intensité propre à ces désirs que l'être humain ne saurait maîtriser au moyen, précisément, de ses propres forces.

Spinoza fait ainsi reposer son anthropologie critique sur sa théorie de la force des affects. Cette anthropologie peut être employée à l'encontre de l'hypothèse contractualiste. Afin d'en rendre compte, nous rappellerons les principales lignes de force de la théorie spinoziste des affects et la métaphysique de la puissance qui la sous-tend. Le geste théorique qui permet à Spinoza de rendre compte de la soumission des êtres humains à leurs désirs consiste à envisager ces désirs sous l'angle des causes qui les suscitent. Ainsi, il distingue des désirs rationnels par rapport aux désirs qu'il qualifie de passionnels, et envisage la force respective des uns et des autres en les rapportant à leurs causes respectives.

3.3.1. Les passions et la raison pensées comme affects.

a. Une métaphysique de la puissance.

L'élaboration conceptuelle à laquelle se prête Spinoza, et qui lui permet de penser cette soumission de l'être humain aux passions, est rendue possible par sa métaphysique. Au fondement de celle-ci se trouve l'idée que chaque chose s'efforce de produire tout ce qui peut se déduire de sa nature, en tant qu'elle exprime la puissance de la substance infinie qu'est Dieu, qui comprend tout en elle et qui n'est autre que puissance de produire des effets. Cette puissance de Dieu n'est autre que celle par laquelle il existe et agit. Affirmer que Dieu *est* puissance signifie que rien ne peut empêcher Dieu d'exister⁷⁴, ni ne peut le déterminer ou contraindre à agir. Cela signifie en outre qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre ce que Dieu fait et ce qu'il *peut* faire : il agit de manière déterminée, et ne peut pas agir autrement que de la manière dont il agit au moment où il agit. Il y a en ce sens « identité de la puissance et de

⁷² L'hypothèse serait la suivante : les passions ayant plus de force que la raison humaine, il serait nécessaire, pour que les hommes suivent ces règles de vie commune, qu'une force plus grande soit opposée à ce qui nous empêche de suivre la raison.

⁷³ É. Durkheim, *L'éducation morale, op. cit.*, Troisième leçon « L'esprit de discipline », p. 37.

⁷⁴ B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, I, prop. 11.

l'acte »⁷⁵. Pour cette raison, on peut dire que Dieu agit « par la seule nécessité de sa nature »⁷⁶. Ces deux aspects de la pensée spinoziste de la puissance permettent de comprendre que, l'être humain, pensé comme un mode ou une « manière » par lesquels s'exprime la puissance de Dieu, agit de manière déterminée. Dans la nature, il n'y a en effet rien de contingent, mais tout y est déterminé⁷⁷. En outre, l'être humain, dans la mesure où il participe de cette puissance d'agir, s'efforce nécessairement de persévérer dans l'existence, c'est-à-dire s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence⁷⁸ : il y a bien hors de lui des causes qui peuvent l'empêcher d'exister. Mais dans la mesure où il participe à cette puissance infinie d'exister, il s'oppose à ce qui peut ainsi supprimer son existence. L'être humain est ainsi puissance s'opposant à tout ce qui peut le détruire, c'est-à-dire effort (*conatus*), lequel n'est rien d'autre que son essence actuelle. Ses désirs particuliers ne sont autres que la réalisation particulière de cet effort.

La théorie spinoziste des affects permet de comprendre comment s'orientent nos désirs particuliers, et surtout, dans quelle mesure nous agissons d'une manière plutôt qu'une autre, c'est-à-dire sommes déterminés à agir. Si nous en venons à désirer telle ou telle chose, c'est dans la mesure où notre *conatus* est « affecté ». Un affect consiste en une « modification », et est, du point de vue de ce seul aspect, ce que Spinoza appelle une « affection ». Dans quelle mesure ces modifications nous déterminent-elles à désirer telle ou telle chose, et ce faisant à agir dans tel ou tel sens ? Elles nous déterminent à agir dans la mesure où elles sont accompagnées d'un mouvement par lequel elles nous font passer à une perfection plus grande ou moindre⁷⁹, c'est-à-dire, suivant que la chose extérieure ayant provoqué cette affection se compose avec notre nature et augmente ainsi notre puissance d'agir, ou bien au contraire tend à nous décomposer. Elles consistent alors en des *affects*⁸⁰. Le désir est appelé tristesse ou joie, ou – mais cela revient au même – naît de la tristesse ou de la joie, suivant que les affections, modifications, de notre *conatus* augmentent ou diminuent notre puissance d'agir. De ce point de vue, la tristesse n'est autre que le *conatus* affecté d'une manière telle qu'il passe à une perfection moins grande. La joie, c'est le *conatus* en tant qu'il est déterminé à agir par une affection qui le fait passer à une perfection plus grande. Affecté tristement, je fuis l'objet qui selon moi est cause de ma tristesse, affecté joyeusement, je cherche à l'obtenir.

⁷⁵ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les éditions de minuit, Paris, 1981, p. 134.

⁷⁶ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, I, prop. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, I, prop. 29.

⁷⁸ *Ibid.*, III, prop. 6.

⁷⁹ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, pp. 70-71.

⁸⁰ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, III, déf. III.

b. Affects actifs et affects passifs : du critère de distinction entre raison et passions.

La théorie spinoziste distingue ainsi deux types d'affects : les affects actifs et les affects passifs. Si ces affects s'expliquent par notre seule nature, on dira alors que nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire cause entière, de ces affections, et nous serons alors déterminés à agir selon des affects actifs. Si elles s'expliquent non seulement par notre nature mais également par celle des causes extérieures, on dira que nous ne sommes pas cause adéquate, cause entière, de nos affections. Ces affects seront appelés « affects passifs »⁸¹.

À ces affects correspondent différents modes de connaissance. Précisons que ces affections sont des affects en tant qu'elles s'accompagnent d'une augmentation ou d'une diminution de notre puissance d'agir *et* de penser. Le conatus est en effet tout à la fois, dans le cas de l'être humain, puissance d'agir et de penser, ces deux « dimensions » ne constituant que les deux faces d'une même pièce, si l'on peut dire. Les idées de la raison, par exemple, consistent en des modifications de notre conatus et accompagnent les modifications de notre corps ; plus précisément, elles en constituent la « face spirituelle »⁸². Les affects constituent des modifications déterminantes de notre nature, considérée sous tous ses aspects. Si les affections qui déterminent le conatus à agir sont des affections passives, c'est-à-dire des affections qui ne s'expliquent pas par notre seule puissance mais également par celle de causes extérieures, si donc notre corps est déformé par des affections passives que lui infligent le monde extérieur, les idées correspondantes ne seront pas non plus adéquates⁸³. Ces idées sont celles que nous avons dans les conditions naturelles de notre perception. Elles représentent ce qui arrive à notre corps, l'effet d'un autre corps sur le nôtre, c'est-à-dire un mélange de ces deux corps. Les êtres humains, en tant qu'ils sont gouvernés par ce mode de connaissance que Spinoza nomme l'imagination, sont condamnés à ne penser les choses que suivant les effets que les choses extérieures produisent en eux. Ils en viennent ainsi à inverser l'ordre des choses, ne recueillant que ce qui « arrive » à leur corps, sans pouvoir cerner les causes de ces effets. Ce faisant, ils ne connaissent ni la véritable nature de leur conatus, ni celle des causes qui s'y appliquent. Ils ne savent pas, en effet, pourquoi ils désirent un objet du monde extérieur. Dans le cas où nous sommes affectés de manière passive, nous désirons un objet extérieur, parce qu'une affection provoquée par des causes extérieures nous y a

⁸¹ *Ibid.*, III, définitions.

⁸² Spinoza a démontré en effet que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des causes », *Ibid.*, II, prop. 7. Spinoza ne défend donc pas une doctrine du « parallélisme », c'est-à-dire l'idée d'une « correspondance » entre le corps et l'esprit « excluant toute interaction et toute causalité réciproque » (Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004, p. 10).

⁸³ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, III, p. I.

déterminés. Lorsqu'une série de causes extérieures produisent en nous une affection, nous avons alors l'image de cette chose, et nous sommes déterminés à désirer cette chose, si sa rencontre provoque en nous de la joie, et à conserver son image, étant donné que nous sommes *conatus*. Nous cherchons donc à rendre présent tout ce qui concourt à l'affirmation de notre puissance. Mais nous ne savons pas, d'une part, que nous trouvons bonne une chose qui ne l'est que relativement à nous (c'est-à-dire que sa rencontre a provoqué une augmentation de notre puissance, augmentation qui détermine le *conatus* à agir dans le sens de la conservation de cette chose) ; et, d'autre part, que cette chose qui, un jour, nous a donné de la joie, n'a pu le faire que moyennant un contexte transitoire où intervenait l'état présent du corps ainsi qu'une série infinie de cause, dont elle n'était que le dernier et le plus proche maillon. Ainsi, l'ignorant, comme le formule très bien Matheron, « s'attache à cet objet unique, séparé de son contexte, parce qu'il est le seul qu'[il ait] associé sur le moment à [son] plaisir. Et [il] lui rest[e] attaché même après qu'aient disparu les circonstances l'ayant rendu momentanément utile »⁸⁴. L'affection passive fixe notre désir sur des choses extérieures, dans la mesure où l'idée que nous avons de cette affection est nécessairement inadéquate. De cette aliénation naît l'illusion de l'objectivisme des valeurs : nous considérerons cet objet comme intrinsèquement bon. La méconnaissance des mécanismes du désir implique également l'illusion du libre arbitre, dans la mesure où nous ignorons ce qui détermine notre désir. Car, de ce mécanisme, nous n'avons conscience que de l'effort dirigé vers des objets extérieurs, mais non des causes qui nous y déterminent, c'est-à-dire de la double détermination de notre désir (l'effort, le *conatus* constituant l'essence même de l'individu et les affections de cet effort qui orientent circonstancielle sa réalisation dans tel ou tel sens, c'est-à-dire les conditions concrètes de la manifestation de cet effort). De ce fait, nous nous croyons libres : nous nous figurons avoir une volonté sans cause. Enfin, de ces deux illusions, on peut déduire une autre illusion : celle qui amène l'homme à penser que les objets qu'il désire sont les causes finales de ses désirs. Les êtres humains pensent agir librement selon des fins⁸⁵.

Mais l'être humain est également déterminé à agir selon des affects actifs. Ces affections ne s'expliquent que par notre seule nature. Lorsqu'il est affecté par des affects passifs, il ne s'efforce pas moins de conserver son être, mais son désir est aliéné dans des choses extérieures. Cela s'explique par le fait qu'il n'a alors pas de connaissance adéquate de sa nature ni de celle des causes extérieures. L'être humain, ne connaissant pas les causes qui le déterminent à désirer telle ou telle chose tend donc à faire tout ce qui découle de son

⁸⁴A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p.101.

⁸⁵ Voir notamment B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, Appendice à la première partie.

essence individuelle, mais « sans le savoir, par tâtonnements aveugles, à travers les multiples déformations que [lui impose] la pression du monde »⁸⁶. En ce sens, il peut même désirer ce qui lui est nuisible, en raison de la déformation que causent en lui les causes extérieures. Mais, dans la mesure où les affects actifs sont des affections ne s'expliquant que par les lois de notre nature, les idées qui y correspondent sont elles-mêmes adéquates. De la connaissance adéquate de soi et du monde naissent des désirs de ce dont nous avons réellement besoin. « Sachant ce que nous sommes, nous recherchons en toute lucidité ce dont nous avons réellement besoin. Et dans la mesure où nous connaissons aussi les vraies propriétés des choses, nous ne pouvons pas ne pas désirer en faire l'usage le mieux adapté à cette quête »⁸⁷. Spinoza distingue deux types de connaissances adéquates. Celle à laquelle le commun des êtres humains accède est celle par notions communes, la connaissance du deuxième genre, que Spinoza nomme encore « raison »⁸⁸. Ce que Hobbes appelle lois naturelles, les préceptes de la raison, pourrait ainsi, en ce sens, correspondre à ce que Spinoza nomme la connaissance par notions communes. Les préceptes de la raison enseignent à l'homme ce qui lui permet véritablement de conserver son être.

Ainsi, l'être humain est autant affecté par des affects « nés de la raison », que par les passions.

La théorie des affects permet de ce point de vue de comprendre dans quelle mesure le désir d'agir selon une connaissance adéquate ne détermine pas nécessairement les êtres humains à agir, en particulier lorsqu'ils éprouvent des affects produits en eux par des causes extérieures. Dans le cadre de notre étude de la critique spinoziste de l'hypothèse contractualiste, la théorie des affects de Spinoza doit nous permettre de comprendre pourquoi, sachant qu'il nous serait avantageux de passer l'accord par lequel nous promettrions de ne pas chercher à nous rendre maîtres des uns et des autres, nous en venons cependant à ne pas passer ce pacte : c'est parce que le désir correspondant à cette connaissance adéquate ne nous détermine pas à agir, et que d'autres affects induits par des causes extérieures nous déterminent à agir. Et la connaissance adéquate elle-même ne parvient pas à contrer l'effet de ces causes extérieures sur l'individu. Pour saisir cela, il est nécessaire d'entrer dans l'analyse spinoziste de la *force* respective de ces types d'affects. Une telle perspective est rendue possible, dans la mesure précise où Spinoza analyse les désirs humains en les rapportant aux causes qui les produisent. C'est à cet examen que nous proposons de procéder à présent.

⁸⁶ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 225.

⁸⁷ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 224.

⁸⁸ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., III, prop. 40, scolie 2.

c. Les passions *contre* la raison ? Position du problème.

Fort de ce geste théorique, Spinoza analyse donc le rapport entre raison et passions en évaluant la force respective des deux types d'affects qu'ils représentent. Cela implique de se départir de l'idée qu'une idée vraie en tant que vraie pourrait en elle-même contrer un affect⁸⁹. Le phénomène d'acrasie auquel nous nous sommes référés au début de cette section consacrée à la théorie spinoziste des affects en fournit d'ailleurs l'illustration. Pour savoir si cette idée vraie peut contrer un autre affect, il faut l'étudier en tant qu'affect, afin de déterminer sa force relativement à cet autre affect.

Avant d'entrer dans cette analyse, nous voudrions soulever une difficulté interne à la pensée de Spinoza et que ce dernier, selon nous, s'attache à résoudre. Certes, la connaissance rationnelle en tant que connaissance vraie ne peut rien *contre* un affect passif. Cette proposition suppose cependant que la connaissance vraie d'une chose ne *remplace* pas la connaissance par imagination de cette même chose, et par conséquent que les affects correspondant à cette connaissance ne remplacent pas les affects passifs éprouvés par l'être humain (en effet rappelons que, pour Spinoza, « l'ordre des actions et passions de notre corps va par nature de pair avec l'ordre des actions et passions de notre Esprit »⁹⁰). Or, cela ne semble pas aller de soi. Connaître une chose adéquatement, c'est être capable de remonter la chaîne des causes qui la produisent et, ce faisant, d'être soi-même cause de la connaissance de cette chose. De ce fait, nous pourrions penser, qu'une fois capables de remonter la chaîne de ces causes, nous n'aurions plus de connaissance inadéquate de cette chose. Considérons le cas où un affect passionnel, qui nous détermine à poursuivre une chose A, s'oppose, quant à son contenu, à un affect rationnel⁹¹, qui nous détermine, quant à lui, à poursuivre une chose B, et où la raison nous fait connaître que la chose A est un moindre bien que la chose B. Si, par la raison, nous sommes en mesure de produire une connaissance adéquate de cette chose A, dès lors, on peut se demander si l'affect correspondant à cette connaissance peut être encore *contré* par un affect passif : pourquoi cet « adversaire » existe-t-il encore ? Ce problème est somme toute central, car pour montrer que la connaissance adéquate des choses et de soi ne peut rien contre certains désirs, encore faut-il pouvoir montrer que ces passions ne s'« évanouissent » pas lorsque l'être humain fait usage de la raison.

⁸⁹ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.* IV, prop. 14.

⁹⁰ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, III, prop. 2.

⁹¹ Cela est possible dans la mesure où, comme il a été précisé, les affects passifs s'expliquent non seulement par la nature de l'homme, mais par celle des causes extérieures.

Nous montrerons dans quelle mesure les analyses spinozistes sur les causes de l'impuissance de la raison montrent que Spinoza s'attache à résoudre ce problème et en livrerons la solution qu'il en fournit.

3.3.2. Quelle force des affects rationnels ?

Pour saisir pourquoi la connaissance adéquate ne peut rien contre certains désirs, il faut envisager les causes des affects correspondant à la première ainsi que celles de ces derniers.

a. Première cause de l'impuissance de la raison : la puissance des causes extérieures

Spinoza avance, en *Éthique*, IV, 15, un premier élément de réponse pour rendre compte de l'impuissance de la raison face aux passions : les passions s'expliquent non seulement par notre puissance mais également par celle des causes extérieures. Cela explique tout d'abord pourquoi les affects passifs peuvent être contraires, quant à leur contenu, aux affects actifs : ils ne s'expliquent pas par les mêmes causes. En outre, cela explique pourquoi ces affects peuvent avoir plus de force que les affects actifs : la puissance de ces causes extérieures, « comparée à la nôtre, surpasse notre puissance indéfiniment »⁹². Par conséquent, ces affects seront plus forts que les affects actifs, s'ils s'opposent, quant à leur contenu, à ces derniers.

Mais Spinoza ne s'en tient pas à ce premier élément d'explication. Il se réfère également aux caractéristiques temporelles et modales des affects pour rendre compte de l'impuissance de la raison. Or, ce second argument, en tant que tel, peut sembler redondant, si l'on considère que ce premier argument de la proposition 15 suffit à démontrer que les hommes sont soumis aux passions, et sont empêchés pour cette raison de suivre ce que la raison leur montre. Nous montrerons néanmoins qu'ils permettent de résoudre la difficulté interne que nous venons de mentionner.

b. La dimension modale et temporelle des affects : un argument redondant ?

Nous entendons, dans cette sous-section et la suivante (b. et c.), mettre en évidence les éléments de la pensée spinoziste qui permettent de résoudre cette difficulté. Dans les propositions 9 à 13 de la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza analyse les considérations temporelles et modales qui affaiblissent les affects passifs. Il y énonce ce que Matheron

⁹² B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.* IV, prop. 15, démonstration.

appelle la « loi générale de la mécanique affective »⁹³. Spinoza l'énoncerait en outre, selon Matheron, « sans référence particulière à la raison »⁹⁴. Selon cette loi, une chose que nous percevons comme future et comme contingente nous affecte moins fortement qu'une chose que nous percevons comme présente. Le fait que nous imaginions une chose comme contingente et/ou comme future, et que nous éprouvions moins fortement un affect à l'égard de cette chose que nous imaginons comme future et/ou comme contingente qu'à l'égard d'une chose perçue comme présente, s'explique par le fait que nous nous imaginons d'autres choses qui excluent l'existence présente de cette chose. Lorsque je m'imagine la clarté du jour en pleine nuit, l'image de la nuit présente exclut l'image du jour comme chose présente. Une chose est imaginée comme future uniquement dans la mesure où elle est imaginée comme n'étant pas *présente* : de ce point de vue, elle n'est guère différente d'une chose perçue comme passée. Nous nous représentons une chose comme contingente lorsqu'une chose exclut l'*existence* de cette chose. Cette chose, nous nous imaginons qu'il *se peut* que nous ne l'obtenions pas, car nous percevons ce qui empêche son acquisition ou sa réalisation, indépendamment du fait que nous ne pouvons en jouir « présentement ». Les deux dimensions ne sont cependant pas indépendantes l'une de l'autre, car la perception d'une chose comme contingente découle de fait de sa perception comme chose future : l'existence présente de la chose qui exclut l'existence de cette chose perçue comme future est perçue par là même comme l'obstacle empêchant l'obtention de cette dernière. La dimension déterminante est donc la dimension temporelle de l'affect considéré. Certes deux mêmes choses futures pourront nous paraître contingentes à divers degrés : mais cela tiendra à l'ensemble des choses présentes ou du moins « plus » présentes que nous percevons comme excluant son existence présente. Les affects à l'égard d'une chose présente seront plus forts qu'à l'égard d'une chose future et/ou contingente : d'autres images, et corrélativement d'autres affects contrarient l'image de cette chose, qui est alors perçue comme future et contingente, tandis que ce n'est pas le cas de l'image perçue comme présente. Ces analyses posent les jalons de l'analyse des rapports entre raison et passions qui suit la proposition 15 de cette partie.

De ce point de vue, il faut se demander si les propositions 16 et 17, qui font intervenir ces considérations modales et temporelles pour rendre compte de l'impuissance de la raison, présentent une cause véritablement *supplémentaire* de l'impuissance de la raison face aux passions. Ainsi, considérons le cas où un affect de la raison est contrarié par un affect contraire passif. Spinoza explique que, dans la mesure où la force des affects passifs doit « se

⁹³ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 233.

⁹⁴ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 234.

définir par la puissance des causes extérieures, laquelle, comparée à la nôtre, surpasse notre puissance indéfiniment »⁹⁵, l'image de la chose qui nous affecte passivement exclut l'existence présente de la chose que la raison perçoit, dans la mesure où nous ressentons cet affect passif plus fortement. De ce fait, cette dernière nous apparaîtra comme future et contingente. Spinoza, dans ces propositions, ne considère donc pas, en dernière instance, que c'est *parce que* les choses que la raison connaît nous apparaissent comme futures et contingentes que les affects passifs contrarient et sont plus forts que les affects actifs. Cette cause d'impuissance découle elle-même du fait que les affects passifs sont plus forts que les affects actifs. Ces considérations temporelles et modales ne font donc que redoubler la première cause d'impuissance évoquée. Pour appuyer cette idée, on peut préciser ici que le mode de connaissance du deuxième genre, en laquelle consiste la connaissance rationnelle, et les affects correspondants ne sont pas en eux-mêmes sujets à ces variations modales et temporelles analysées dans les propositions 9 à 13 de la quatrième partie. En effet, selon Spinoza, tout ce que l'esprit conçoit rationnellement, il le conçoit « sous une même espèce d'éternité et de nécessité »⁹⁶. La connaissance rationnelle, prise en elle-même, annule donc les « variations de puissance des affects déterminés par le statut temporel de leurs objets »⁹⁷.

Pourquoi, par conséquent, adjoindre ces éléments d'analyse dans l'étude de l'impuissance de la raison face aux passions ? Quand bien même ils présenteraient d'ailleurs une cause réellement supplémentaire de l'impuissance de la raison face aux passions, on pourrait douter de leur utilité dans l'économie argumentative de la théorie spinoziste. L'hypothèse que nous avancerons est la suivante : la mise en œuvre de cette perception modale et temporelle des choses fait signe vers le fait et même expliquerait que la connaissance par imagination et corrélativement le régime affectif passif ne sont pas remplacés par le mode de connaissance rationnel et son régime affectif correspondant. Ce serait donc cette difficulté que ces développements viendraient pallier.

c. Perception de la durée et abstraction de la raison

Cette dimension temporelle implique que ces choses, que nous connaissons par la raison, nous les connaissons *également* par imagination. Ces deux modes de connaissance

⁹⁵ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 14, démonstration.

⁹⁶ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 62

⁹⁷ Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, chap. « Qu'est-ce qu'un transfert de droit », § 12, p. 204. De ce point de vue même, il peut même au premier abord sembler abusif de recourir à la loi régissant la mécanique affective passionnelle pour rendre compte des rapports de puissance entre affects passionnels et affects rationnels. Nous préciserons plus loin pourquoi il n'en est cependant rien.

coexistent, ont cours, et il faut expliquer pourquoi dans un premier temps. Spinoza insiste sur le caractère abstrait de la connaissance par raison. Par cette dernière, nous ne connaissons les choses que par notions communes⁹⁸. Ce genre de connaissance ne permet pas de connaître l'essence singulière de chaque chose. Elle nous livre par exemple, non pas notre essence singulière, mais certaines propriétés seulement de notre corps et de notre âme, celles qu'ils possèdent en commun avec les âmes et les corps des autres hommes. Or, la connaissance adéquate de l'essence singulière de chaque chose est le fait d'un troisième mode de connaissance que la plupart des hommes n'ont pas pu développer, et qui suppose, pour être mise en œuvre, que l'âme entre dans un régime de fonctionnement radicalement nouveau et différent⁹⁹. La plupart des hommes ne connaissant les choses adéquatement que par la raison, la connaissance du singulier est produite par l'imagination, qui consiste nécessairement en une connaissance inadéquate. Aussi, si la raison ne perçoit pas les choses comme contingentes ou possibles, ou d'après leur dimension temporelle, l'imagination, quant à elle, le fait : l'imagination confère automatiquement aux idées de la raison une détermination temporelle¹⁰⁰. Or, de la durée, nous ne pouvons pas avoir de connaissance rationnelle, notamment dans la mesure où la connaissance de la durée a trait à la connaissance des choses dans ce qu'elles ont de singulier : les perceptions temporelles et modales sont bien du fait de l'imagination¹⁰¹. Cela explique pourquoi la connaissance par imagination, et le régime affectif correspondant, ne sont pas annulés par la connaissance rationnelle et le régime affectif qui lui est lié¹⁰².

Pour cette raison, quand bien même nous produirions par la raison une connaissance adéquate de la chose perçue comme présente – connaissance par laquelle nous percevrions que cette chose présente constitue un moindre bien par rapport à celle que la raison nous enjoint de rechercher – cela ne suffirait pas à ce que nous poursuivions effectivement ce dernier bien. La connaissance par imagination coexistant avec la connaissance du deuxième genre, ce moindre bien sera recherché au détriment de l'autre et sera par conséquent perçu

⁹⁸ B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, II, prop. 40, scolie 2.

⁹⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, IV, op. cit.*, p. 351.

¹⁰⁰ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, IV, op. cit.*, p. 346.

¹⁰¹ Voir sur ce point notamment B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, IV, prop. 62, scolie, où Spinoza montre que, la raison ne pouvant consister en une connaissance de la durée, elle est impuissante face aux affects liés à l'imagination. Précisons que la connaissance de la durée est nécessairement une connaissance inadéquate. La connaissance du troisième genre, bien qu'étant celle du singulier, ne saurait consister en une connaissance de la durée.

¹⁰² En *Éthique*, II, prop. 35, scolie, Spinoza prend ainsi l'exemple de la connaissance que nous avons du soleil : « De même, quand nous fixons le soleil, nous l'imaginons à une distance d'environ deux cents pieds de nous, erreur qui ne consiste pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que, tandis que nous l'imaginons ainsi, nous ignorons sa vraie distance et la cause de cette imagination. Car, même si plus tard nous savons qu'il est à une distance de nous de plus de 600 diamètres de la terre, nous n'en continuerons pas moins à l'imaginer proche de nous » (nous soulignons)

comme plus présent et moins contingent que ce que la raison nous détermine à poursuivre. C'est d'ailleurs pour cette raison que les choses que la raison nous enjoint à rechercher nous paraissent contingentes ou futures : le désir rationnel est contrarié par un désir passionnel. Reprécisons en effet que Spinoza souligne dans la démonstration de la proposition 16 de la partie 4 de l'*Éthique* qu'un désir qui naît de la connaissance rationnelle et qui a trait à des choses qui sont « présentement bonnes » peut-être « contrarié par quelque désir inconsidéré » : ce faisant, ce dernier désir exclut l'existence présente de ces choses, qui paraissent alors contingentes et futures.

d. Un modèle de la raison perçu comme idéal inaccessible.

Si les préceptes de la raison ne peuvent obliger infailliblement, au sens où les désirs rationnels ne peuvent contrarier les désirs passionnels, il n'en reste pas moins que ceux-ci apparaissent aux individus comme des commandements s'imposant à eux de l'extérieur. Ces préceptes de la raison forment en effet, selon Spinoza, le modèle de vie que nous désirons activement. Cependant nous pourrions seulement savoir que ce modèle de la nature humaine supérieure est bon et convient nécessairement avec notre nature, mais ne pourrions agir véritablement selon ce modèle. Ce modèle nous représente tels que nous serions et agirions si nous vivions, agissions selon les idées vraies et les affects actifs qui en découlent, abstraction faite de tous les affects passifs engendrés en nous par les causes extérieures. C'est ce qui explique pourquoi Spinoza insiste ici sur la lucidité dont les hommes peuvent faire preuve lorsqu'ils sont affectés passivement : ils agissent à l'encontre de ce que la raison leur montre, et ce d'autant plus que leur raison est développée. Tant qu'ils ne développeront pas un autre mode de connaissance adéquate, celui du troisième genre, ils seront donc en proie à ces attermoissements psychiques et affectifs : voyant très clairement le bien, ce qu'ils devraient faire, ils poursuivront cependant le pire, et ce modèle dont nous avons fait mention leur apparaîtra d'autant plus inaccessible à mesure que leur raison se développera.

e. critique de l'hypothèse du contrat.

Dans quelle mesure ces analyses permettent-elles de mettre à mal l'hypothèse contractualiste ?

On précisera ici qu'il ne s'agit pas seulement pour nous de savoir comment les êtres humains peuvent « sortir de l'état de nature », et de montrer, dans ce cadre, que l'on ne pourrait pas en sortir par le moyen d'un contrat. Ou du moins, il faut montrer que cet état de

nature est, même une fois la société politique instituée, toujours « latent » : il constitue cette strate anthropologique qui se trouve en soubassement de la société politique et qui n'est pas éliminée par cette dernière. Les descriptions anthropologiques que Spinoza fournit dans sa description de l'état de nature (tout comme celles de Pascal) valent donc même « une fois » la société politique instituée. La question peut se poser chez Spinoza dans la mesure où ce dernier affirme que l'être humain en vient par un conditionnement politique adéquat à développer sa raison¹⁰³. Mais comme nous l'avons indiqué également, il vit en société politique dans la mesure où il est en proie à ces passions et, tant que les deux régimes affectifs (et cognitifs) coexistent, le mécanisme de perturbation décrit et expliqué par Spinoza vaut. L'impuissance de la raison face aux passions ne dépend pas de l'état de développement de la connaissance rationnelle prise en elle-même, ce que les analyses de la section précédente ont permis de préciser.

Considérons le cas où, par la raison, nous verrions qu'il serait préférable que les uns et autres modifient leur comportement, c'est-à-dire en viennent par exemple à ne plus chercher à se rendre maîtres par la force d'autres êtres humains (comme ils peuvent le faire à l'état de nature). C'est à cette condition qu'un ordre social est possible. La raison énonce en effet dans ce cas la règle selon laquelle il faut ne plus chercher à nous soumettre d'autres êtres humains. Cela signifie que nous considérons qu'il serait préférable de sortir de la situation dans laquelle nous nous trouvons actuellement (ici encore l'état de nature). L'adoption de ce comportement, plus précisément ici l'exclusion de certains types de comportements, impliquera nécessairement que l'on renonce à certains avantages propres à la situation actuelle. Précisons que, par l'emploi du terme « avantage », on ne veut pas dire là que la situation présente nous fournirait des biens que la situation – que la raison nous enjoint de réaliser – ne pourrait compenser. Dans quelle mesure alors peut-on encore parler d'avantages auxquels on renoncerait ? Il s'agirait, dans ce cas, d'un renoncement à des choses qui ont pu provoquer en nous une augmentation de notre puissance d'agir. Il peut très bien se faire que la poursuite et/ou la jouissance de ces choses impliquent que nous soyons par ailleurs fortement en proie à des affects tristes (plus précisément que l'on ne puisse jouir de ces choses sans par ailleurs éprouver des affects tristes). C'est en ce sens que l'autre situation envisagée serait préférable. Or, même dans la situation où les hommes auraient en fait « tout à gagner » à suivre ce que la raison leur enjoint de faire, il y aura cependant bien un renoncement à certaines choses qui ont

¹⁰³ C'est la cité qui fournit en effet les conditions du développement de la raison, en suscitant chez les individus des affections joyeuses. Sur la manière dont le développement des passions joyeuses s'accompagne d'un développement de la raison, voir notamment Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de minuit, 1968, chapitre XVII « Les notions communes », p. 253-267.

été selon nous source de joie, ou du moins que nous avons été déterminés à rechercher. Par exemple, nous avons bien jusqu'ici désiré nous rendre maîtres de, nous soumettre autrui, et nous l'avons fait dans la mesure où nous imaginions que de cette agression, nous en tirerions un avantage, c'est-à-dire de la joie. Dans quelle mesure ? On pourrait objecter que, justement, comparée à l'augmentation de notre puissance d'agir que procurera la nouvelle situation, la jouissance de cet objet ne constitue pas, à proprement parler, un avantage, et que nous le percevons. Il faut alors nous rappeler que cet objet, nous le connaissons par imagination. Par ce mode de connaissance, nous occultons le fait que l'objet qui nous a donné de la joie n'a pu le faire que moyennant un contexte transitoire où intervenait l'état présent du corps ainsi qu'une série infinie de causes, dont elle n'était que le dernier et le plus proche maillon. L'individu considèrera pour cette raison devoir renoncer à un « avantage » propre à la situation actuelle. S'il ne s'agit pas d'un avantage réel, il sera cependant perçu comme tel, et par conséquent « éprouvé » comme tel : son image continuera à être accompagnée d'un affect de joie. De cet affect, nous ne pouvons pas nous déprendre par la seule considération des avantages « réels » que nous présente la raison.

La théorie spinoziste de la force des affects vaudrait à l'encontre de l'hypothèse contractualiste, et de manière générale à l'encontre de l'idée que les êtres humains seraient en mesure de déterminer par leur raison les règles de conduite rendant possible un ordre social et de s'y soumettre eux-mêmes pour la raison suivante : la production de ces règles (leur élaboration mais surtout, pour ce qui nous occupe ici, leur adoption) suppose que ces êtres humains renoncent d'une manière ou d'une autre à certains avantages perçus par imagination, mais néanmoins perçus comme tels. Or, les désirs correspondant à la perception de ces avantages contrarieront ce que la raison nous enjoint de faire, c'est-à-dire les désirs qui lui correspondent, dans la mesure où ces premiers désirs sont plus forts (étant causés par des causes extérieures). Les êtres humains ne seraient ainsi pas en mesure de s'édicter à eux-mêmes les règles que leur raison les enjoindrait de suivre mêmes s'ils étaient capables d'accéder à ces dernières.

3. 4. L'imposition volontaire d'un ordre par la force ?

Les analyses de Durkheim, Pascal et Spinoza sur le rôle perturbateur des passions permettent certes d'alimenter une critique de l'hypothèse intentionnaliste, mais elles visent plus spécifiquement l'idée que les êtres humains seraient capables de se soumettre eux-mêmes

aux règles de conduite qu'ils détermineraient par leur raison. La question se pose alors de savoir s'il ne serait pas possible d'imposer ces règles à ces derniers, de leur imposer certaines manières d'agir ou de les empêcher d'engager certaines actions pour réaliser un ordre social. Ne serait-il pas possible à un être humain ou un groupe (minoritaire en nombre) d'être humains, qui seraient quant à eux capables de percevoir par la raison ce que les autres devraient faire pour qu'un ordre social se réalise et d'agir en conséquence, de leur imposer par la force, à titre de législateur(s) éclairé(s), des règles de conduite rationnellement élaborées ? Durkheim, Smith, Pascal et Spinoza rejettent de manière générale l'idée qu'un être humain (ou groupe minoritaire) serait capable, par l'usage de la seule force, de se soumettre d'autres êtres humains de manière durable. Ces auteurs partagent ainsi la thèse hobbesienne relative à l'égalité de compensation qui existe entre les êtres humains¹⁰⁴. Mais surtout, leurs analyses sur les passions permettent de montrer que les êtres humains refuseront cette soumission imposée. En ce sens, aucun ordre social durable ne peut être imposé par la force, car les êtres humains soumis de la sorte à des règles de conduites imposées s'efforceront de renverser cette force. Les passions humaines constituent ainsi un obstacle à la réalisation intentionnelle d'un ordre social imposé. Ce sont sans doute Smith et Pascal qui énoncent le plus explicitement ce type d'argument. Notre analyse portera ainsi d'abord sur leurs pensées respectives avant de comment il est également possible dans des perspectives durkheimienne et spinoziste de critiquer cette hypothèse.

3.4.1. Smith : l'attitude de l'homme de système

Comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre de cette partie, Adam Smith critique l'hypothèse contractualiste en s'appuyant principalement sur l'absence de preuve empirique de réalisation historique d'un tel contrat. À ce titre, ses analyses critiques avancées à l'encontre de cette hypothèse ne permettaient pas d'expliquer pourquoi, de manière générale, il n'est pas *possible* de produire intentionnellement l'ordre social via un contrat. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas mobilisé sa pensée dans la précédente section. Le philosophe écossais s'attaque cependant explicitement à l'hypothèse d'une imposition individuelle durable de règles de conduite aux membres d'un groupe, et souligne l'obstacle que les passions humaines opposeraient à une telle imposition. Un passage de *La théorie des sentiments moraux* – ouvrage où l'on trouve également, nous y reviendrons, une théorie de la genèse des règles générales de la morale qui rendent un ordre social possible – expose cette

¹⁰⁴ Voir le premier chapitre à la présente partie. Nous reviendrons sur ce point dans le 1^{er} chapitre de la 3^e partie.

idée. Ces développements critiques à l'encontre de cette hypothèse prennent place dans un chapitre où il examine de manière critique cette hypothèse. Smith traite de ces « temps de mécontentement public, de factions et de désordre »¹⁰⁵ qui semblent inspirer à certains le désir de procéder à des réformes profondes, de donner par exemple une nouvelle « forme à la constitution »¹⁰⁶ de manière, précisément, à remédier au désordre civil. Il critique dans cette perspective l'attitude de « l'homme de système ».

L'idée que défend Smith semble-t-il est la suivante : quand bien même il serait possible, par la raison, de savoir précisément ce que les uns et les autres devraient faire pour atteindre une situation sociale désirable, il faut néanmoins tenir compte du fait que les êtres humains sont soumis à leurs passions et peuvent à ce titre s'opposer à la réalisation d'un tel plan. Ceux qui élaborent de tels plans « manquent rarement de défendre un plan plausible de réforme », mais le « système idéal » qu'ils proposent n'est cependant pas applicable, en raison de cette soumission des êtres humains à leur passion. En ce sens Smith souligne-t-il que les hommes de système sont « enivrés par la beauté imaginaire de ce système idéal »¹⁰⁷ : ils ne se rendent pas compte de l'obstacle que ces passions constituent et ce système qu'ils entendent mettre en œuvre ne peut être doué que d'une beauté imaginaire dans la mesure où précisément il n'est pas applicable.

C'est dans cette perspective qu'il oppose cette attitude à celle de « l'homme dont l'esprit public est entièrement mû par l'humanité et la bienveillance » :

« L'homme dont l'esprit public est entièrement mû par l'humanité et la bienveillance respectera les pouvoirs et les privilèges établis, ceux des individus eux-mêmes, et plus encore ceux des grands ordres et sociétés dont l'État est composé. Même s'il estime que certains d'entre eux sont en partie abusifs, il se contentera de modérer ce qu'il ne peut détruire sans une grande violence. Lorsqu'il *ne peut vaincre par la raison et la persuasion les préjugés enracinés*, il ne tentera pas de les soumettre par la force, mais il observera religieusement ce que Cicéron appelle justement la divine maxime de Platon : ne jamais faire violence à son pays, pas plus qu'à ses parents. Il conformera autant qu'il peut ses mesures publiques aux habitudes et aux préjugés les plus répandus chez les gens ; et il remédiera autant qu'il peut aux inconvénients qui peuvent surgir de l'absence de ces règles auxquelles les gens répugnent à se soumettre. Quand il ne pourra établir le bon, il ne dédaignera pas d'améliorer le mauvais ; comme Solon, lorsqu'il ne pourra

¹⁰⁵ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux* [1752], traduction de Michaël Bizou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, PUF, Paris, 2003, VI, II, 2, p. 321.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰⁷ *Ibid.*

établir le meilleur système de lois, il s'efforcera d'établir le meilleur que les gens puissent apporter.

Au contraire, l'homme de système est susceptible par suffisance de se trouver très sage, et il est souvent à ce point amoureux de la beauté supposée de son plan idéal de gouvernement qu'il est incapable de souffrir la moindre déviation par rapport à n'importe laquelle de ses parties. Il cherche à l'établir complètement et dans toutes ses parties, sans se soucier des grands intérêts ou des puissants préjugés qui pourraient s'y opposer. Il semble imaginer qu'il est capable de disposer les différents membres d'une grande société aussi aisément que la main dispose les différentes pièces sur un échiquier. Il ne s'aperçoit pas que les pièces sur l'échiquier n'ont d'autre principe de mouvement que celui que la main leur imprime, alors que sur le grand échiquier de la société humaine chaque pièce a un principe de mouvement propre, entièrement différent de celui que le législateur pourrait choisir de lui imprimer. Si ces deux principes coïncident et agissent dans la même direction, le jeu de la société humaine se déroulera aisément et harmonieusement, avec de grandes chances d'être heureux et réussi. S'ils sont opposés ou différents, le jeu se déroulera misérablement, et *la société sera toujours au plus haut point désordonnée* »¹⁰⁸.

Dans ce passage, Smith souligne ainsi les obstacles avec lesquels un réformateur social doit compter, et qui touchent aux conditions sous lesquelles ses mesures réformatrices sont en mesure d'être acceptées. Dans ce passage, l'auteur n'invoque pas explicitement l'idée que les êtres humains seraient soumis à leurs passions. Mais on comprend aisément que c'est cette idée qui est sous-entendue lorsqu'il invoque l'existence de « préjugés enracinés » contre lesquels butent les tentatives de raisonner les êtres humains sans le concours desquels ces réformes ne pourraient pas être mises en œuvre. Le préjugé ne consiste pas ici seulement dans l'opinion hâtive que l'on est susceptible de soutenir faute d'avoir procédé à un examen approfondi et méthodique, c'est-à-dire, rationnel, de la chose sur laquelle on se prononcerait. Il s'agit du jugement que l'on porte sur une chose en dépit d'un tel examen, ou d'un jugement que l'on émet parce que nos passions nous empêchent de procéder à un tel examen : dans les deux cas, il est aisé de considérer que les passions humaines sont en cause. L'homme mû par un véritable « esprit public » devra ainsi composer avec « leurs habitudes et leurs préjugés », c'est-à-dire avec les passions auxquelles ils sont actuellement soumis, dont ils ne peuvent se déprendre et qui guident leurs comportements actuels (*i.e.* les habitudes qui gouvernent ces derniers). Smith n'indique pas dans ce texte comment des réformes peuvent être mises en œuvre. L'imposition d'un plan idéal n'est cependant pas possible et suscitera en fait plus le

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 324-325, nous soulignons.

désordre au sein d'une société. De ce point de vue, Smith tend de manière générale dans l'ouvrage à souligner que la plupart des êtres humains sont d'eux-mêmes incapables de réfréner leurs désirs. Dans l'extrait que nous venons de citer, Smith n'indique pas que les êtres humains sont pour la plupart en proie à leurs passions (l'auteur affirme en effet seulement que c'est « lorsque [le réformateur] ne peut vaincre par la raison et la persuasion les préjugés enracinés » qu'il doit composer avec les habitudes et préjugés des membres d'une société), mais c'est bien la position qu'il défend.

À cet égard, s'il ne semble pas proposer de développements systématiques et circonstanciés à ce sujet, Smith invoque par exemple dans cette perspective, dans la section où il rendra d'ailleurs compte de la genèse des règles générales de la morale, une forme de « mensonge à soi-même » pour rendre compte de cette soumission des êtres humains à leurs passions. S'il n'explique pas en quoi consiste ce mécanisme, Smith souligne le fait que ces derniers s'illusionnent sur eux-mêmes, se drapent d'un « voile mystérieux de l'illusion sur [eux-mêmes], ce voile qui cache à [leur] vue les difformités de [leur] propre conduite »¹⁰⁹ et que Smith désigne comme la « faiblesse fatale du genre humain ». On trouve également certains éléments d'analyse sur le degré d'intensité de certaines émotions qui empêcheraient les êtres humains d'agir dans leur intérêt, si rien ne venait les réfréner. Relevant à nouveau cette « faiblesse commune de la nature humaine »¹¹⁰, il souligne alors les caractéristiques temporelles de certaines émotions qui rendent certaines d'entre elles nécessairement plus intenses que d'autres¹¹¹.

Cette analyse critique peut également expliquer pourquoi l'appareil étatique, selon Smith, ne peut exercer d'autre force que celle que le groupe social lui confère lui-même. Ainsi, Smith considère par exemple que l'appareil étatique peut intervenir « afin d'empêcher ceux qui sont les sujets de son autorité de nuire ou d'attenter les uns les autres à leur bonheur »¹¹², mais « la sagesse de chaque État ou communauté s'efforce, autant qu'elle le peut, d'employer la *force de la société (force of society)* »¹¹³ pour ce faire.

¹⁰⁹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, IV, p. 225.

¹¹⁰ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., IV, II, p. 264.

¹¹¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., IV, II, pp. 264-265 (« le plaisir que nous devons éprouver dans dix ans nous intéresse si peu en comparaison de celui dont nous pouvons jouir aujourd'hui, la passion que le premier excite est naturellement si faible comparée à la violente émotion que le second est susceptible d'occasionner, que le premier ne pourrait jamais contrebalancer le second s'il n'était soutenu par le sens de la convenance, par la conscience que nous avons mérité l'estime et l'approbation de tous en agissant avec maîtrise de soi ». Nous expliciterons en quoi consiste ce sens de la convenance ainsi que le rôle de l'approbation dans la 3^e partie de la thèse).

¹¹² A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., VI, II, p. 303.

¹¹³ *Ibid.*, nous soulignons.

On trouverait ainsi chez Smith l'idée que l'imposition intentionnelle d'un ordre social est impossible dans la mesure où les êtres humains sont en proie à leurs passions. Comme nous l'avons indiqué, Smith ne développe cependant pas pleinement l'argument des passions pour mettre à mal cette hypothèse, mais le suggère et même le sous-entend seulement.

3.4.2 Pascal et la *libido dominandi*

La pensée de Pascal permet de préciser quels types de passions peuvent faire obstacle à cette imposition d'un ordre social. Le philosophe critique explicitement l'idée qu'il serait possible d'imposer intentionnellement un ordre social par la force. C'est dans ses développements où il propose une reconstruction théorique de la genèse de l'État que le philosophe souligne cette impossibilité. L'obstacle principal à cette imposition est le désir d'estime éprouvé selon Pascal par tout être humain. Nous indiquerons les éléments de la théorie pascalienne de la genèse de l'État au sein de laquelle se dessine cette critique pour ensuite expliciter en quoi consiste ce désir d'estime et dans quelle mesure il peut être invoqué dans le cadre de cette critique.

Pascal fait ainsi reposer la naissance de l'État sur un rapport de force. Il part, pour en rendre compte, à la manière de Hobbes, d'une situation fictive correspondant à l'état où se trouverait la société sans institutions politiques régulatrices :

« Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant... »¹¹⁴

L'état de nature se caractérise pour Pascal, tout comme chez Hobbes, comme une situation de guerre de chacun contre chacun. Or, sa sortie est rendue selon lui possible par la victoire imposée par un parti sur un autre. Néanmoins, cette seule victoire ne saurait permettre au parti dominant de se faire obéir durablement. En effet, Pascal souligne par ailleurs que « les hommes ne veulent être assujettis qu'à la raison ou à la justice ». Mais il ne s'agit pas pour Pascal d'affirmer que les êtres humains refuseraient de se soumettre au parti dominant parce qu'ils souhaiteraient se soumettre à des préceptes de la raison ou à agir selon des principes de justice auxquels ils pourraient accéder. Nous l'avons vu dans la sous-section précédente, la raison humaine est corrompue, et il n'est plus possible à l'être humain d'accéder à l'essence de la justice, et ce précisément en raison des passions auxquelles ils sont en proie. Or, s'ils ne veulent être assujettis qu'à la raison ou à la justice, c'est précisément

¹¹⁴ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 828.

parce qu'ils sont en proie à certains désirs qu'ils ne peuvent réfréner, en l'occurrence le désir d'estime. Ce désir les conduit à ne vouloir être assujettis à personne en particulier, c'est-à-dire à n'être soumis qu'à des raisons impersonnelles. Ce qui importe, c'est de croire que l'on est alors soumis à personne en particulier. En aucun cas, les assujettis ne peuvent supporter d'être soumis à la volonté ouvertement exprimée de domination du parti dominant¹¹⁵. Pour cette raison, un ordre social ne peut pas être imposé intentionnellement par la force. Pour saisir ce point, nous expliciterons en quoi consiste ce désir d'estime et pourquoi l'être humain l'éprouve.

Si les individus n'acceptent pas cette domination en tant que telle, c'est parce qu'ils éprouvent une passion particulière : la *libido dominandi*. Nous partirons là encore des prémisses théologiques dont cette idée découle, pour ensuite préciser en quoi cette passion consiste.

Pour Pascal, il faut repartir de l'idée de l'amour infini que l'homme éprouve pour soi-même après la chute. S'il a, après la chute, quelque instinct d'un désir d'un être extérieur à lui, ce désir s'oriente d'abord vers lui-même. Nous avons précédemment exposé la théorie pascalienne des « deux amours ». Après la chute, l'homme détourne l'amour infini, orienté auparavant vers Dieu, vers lui-même. C'est là que réside pour Pascal la source de cet amour-propre de vanité, cet amour infini pour soi. Mais, et il s'agit là du point qui nous intéresse tout particulièrement, Pascal y trouve également la « cause de sa *défectuosité* et de son excès »¹¹⁶. En effet, bien que l'homme se porte pour lui-même un amour infini, il n'est pas pour autant un être infini comme Dieu. Il ne se satisfait pas lui-même à partir de lui-même. Comment l'homme peut-il remédier à cette inadéquation, rétablir la proportionnalité qualitative et quantitative, qui existait lorsqu'il portait cet amour infini à Dieu ? Le moi est comme l'unité numérique à l'égard de l'infini : un néant. C'est en ce sens que Pascal affirme que l'homme a « un instinct qui le porte à se faire Dieu »¹¹⁷. Le soi peut-il se rendre, devenir, infini ? Non. Cependant, si l'on ne peut modifier l'objet de cet amour lui-même, on peut néanmoins changer la *représentation* que l'on a de cet objet. Il s'agit, pour le moi, de changer le point de vue qu'il a de lui-même. Cette image de soi, l'homme peut se la constituer à partir de l'image que les *autres* ont de lui : « il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres »¹¹⁸. Le meilleur

¹¹⁵ B. Pascal, *Pensées*, op. cit. frg 795 : « Or, il n'y a que la maîtrise et l'empire qui fassent la gloire, et que la servitude qui fasse honte ».

¹¹⁶ B. Pascal, « Lettre à M. et Mme Périer, à Clermont » [1651], in *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 275.

¹¹⁷ B. Pascal *Pensées*, op. cit., frg. 524.

¹¹⁸ B. Pascal, *Pensées*, op. cit., frg. 758.

moyen pour cela réside dans l'approbation de son comportement par les autres¹¹⁹. Ainsi Pascal affirme-t-il que l'homme « n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes »¹²⁰. Chacun cherche à faire estimer positivement ses qualités par les autres individus. On peut définir le désir d'estime comme le désir de faire l'objet d'une évaluation positive de la part d'autrui, dans la mesure où la manifestation de cette évaluation conduit celui qui en fait l'objet et qui la perçoit à former une image positive de lui-même. Le jugement de mes qualités par autrui est pour deux raisons cruciales : d'une part, parce que ce jugement peut, s'il est négatif, me rappeler cette petitesse qui est la mienne et il me faut alors le combattre ; d'autre part, car, si le jugement par autrui de mes qualités est un jugement positif, cette dernière détermine la volonté, désir infini de soi, à orienter l'entendement vers l'unique considération des qualités positives qui reçoivent une déférence, et à ne pas considérer celles qui s'opposent à un tel amour. Quant aux insuffisances, on en vient alors à ne plus les considérer. Pour cette raison l'homme cherche à faire l'objet d'une évaluation positive par autrui.

Il faut préciser que *quelques* manifestations d'estime ne suffisent pas. C'est ce qui explique que la recherche d'estime se développe nécessairement en « libido dominandi ». En effet, l'homme ne peut se faire de lui-même, à partir de quelques approbations seulement, que l'image d'un moi fini. Or, c'est l'image d'un moi infini qu'il cherche à former de lui-même. En obtenant quelques approbations, il aura certes l'image de « quelque chose ». Cependant, être seulement quelque chose ne suffit pas : il faut devenir tout l'être pour soi. Pour que le moi s'aime infiniment lui-même, il lui faudra donc une infinité d'approbations extérieures, seules capables d'égaliser la dimension de l'objet à son désir¹²¹. En conséquence, il devra renouveler une infinité de fois les opérations par lesquelles il acquiert la réputation et la gloire : il désirera une approbation universelle, afin de croire qu'il est « tout à tous »¹²². L'homme travaille constamment à obtenir cette approbation pour embellir cette image de soi qu'il a constituée. Cela implique qu'il devra se prêter là à une tâche sans fin, mais également que les hommes chercheront nécessairement à empêcher les autres de recevoir des marques d'estime à sa place¹²³. C'est dans cette perspective que la recherche d'estime devient « libido dominandi », désir de domination. Si l'on peut parler de « domination », c'est dans la mesure où les hommes qui y sont en proie recherchent l'attribution exclusive des marques d'estime

¹¹⁹ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, op. cit., p. 40.

¹²⁰ B. Pascal, *Pensées*, op. cit., frg. 435.

¹²¹ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, op. cit., p. 46.

¹²² B. Pascal, *Pensées*, op. cit., frg. 562.

¹²³ Comme le souligne le fragment 661 des *Pensées*, avoir par exemple un plus habile que soit au-dessus de soi rabaisse l'orgueil.

venant des autres, cela impliquant qu'il n'en accorde pas aux autres. Il s'agit d'une recherche d'estime menée dans son intérêt exclusif.

Ainsi, un individu qui plie sous la force exercée par un autre ne pourra pas ne pas lui reconnaître une supériorité physique ou intellectuelle (si l'autre le domine en recourant à la ruse par exemple). Il se soumettra, ne serait-ce que momentanément. Mais il ne supportera pas de lui rester soumis, et se délivrera, quand il en aura l'opportunité, du pouvoir qui s'exerce ainsi sur lui. Il faut préciser pour terminer sur ce point que le désir d'estime constitue selon Pascal un motif d'action prédominant. S'il ne le formule pas toujours explicitement de la sorte, le philosophe considère pourtant que ce désir vaincra infailliblement tout désir s'opposant à ce dernier, et donc qu'il s'agit du désir le plus puissant en l'être humain. Rappelons en effet que « la douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime »¹²⁴. En ce sens, constituera-t-il véritablement un obstacle à toute imposition intentionnelle de règles par un individu (ou un « parti ») sur un autre. Le parti dominant ne peut donc pas durablement régner par le seul recours à la force. Il faudra adjoindre, dans l'analyse de la formation de l'État et des conditions de son maintien, d'autres mécanismes. C'est dans cette perspective que Pascal investit des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre, que nous aurons l'occasion d'étudier en 3^e partie.

3.4.3. Durkheim : les deux formes de contrainte

L'idée qu'une telle imposition individuelle d'un ordre par la force ne saurait être durable est très explicitement formulée chez Durkheim également. Les développements critiques qu'élabore ce dernier à l'encontre de la position spencérienne dans *De la division du travail social* permettent de rendre compte de sa propre position :

« Une personnalité quelconque, si puissante qu'elle soit, ne pourrait rien à elle seule contre une société tout entière ; celle-ci ne peut donc être asservie malgré elle »¹²⁵.

Un individu seul ne peut se soumettre un groupe tout entier. Ces développements sont avant tout l'occasion pour lui de distinguer deux types de contrainte qui peuvent s'exercer sur les membres de ce groupe : celle qu'un être humain, qui ne peut être que temporaire, et celle du groupe lui-même, c'est-à-dire une contrainte proprement collective. Nous reviendrons sur

¹²⁴ B. Pascal, *Pensées*, op. cit., frg. 37.

¹²⁵ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., VI, 4, p. 172.

le second type de contrainte, proprement collective¹²⁶, et qui ne peut pas, par ailleurs, consister en une simple coercition physique. Ces analyses préparent de ce point de vue notre étude sur la notion de contrôle social collectif en 3^e partie.

Si Durkheim ne mobilise pas explicitement ses analyses sur l'illimitation des désirs pour montrer qu'une telle contrainte ne peut pas être durable, on peut néanmoins les convoquer. Mus par des désirs tendant à l'illimitation qu'ils ne peuvent eux-mêmes réfréner, si un individu impose aux êtres humains certaines règles de conduite par la force, ces derniers n'accepteront pas ces dernières, car elles impliquent qu'ils renoncent à satisfaire certains désirs qu'autrement ils poursuivraient.

Ces arguments critiques à l'encontre de l'hypothèse d'une imposition de règles de conduite par la force conduit, selon Durkheim, à interroger de manière critique quelle peut être la source de l'autorité dont au premier abord « un appareil gouvernemental » semble jouir :

« toutes les fois qu'on se trouve en présence d'un appareil gouvernemental doué d'une grande autorité, il faut aller en chercher la raison, non dans la situation particulière des gouvernants, mais dans la nature des sociétés qu'ils gouvernent. Il faut observer quelles sont les croyances communes, les sentiments communs qui, en s'incarnant dans une personne ou dans une famille, lui ont communiqué une telle puissance. Quant à la supériorité personnelle du chef, elle ne joue dans ce processus qu'un rôle secondaire : elle

¹²⁶ Cette distinction permet d'ailleurs d'éclairer un passage de *De la division du travail* au premier abord quelque peu obscur. Dans ce passage sur la solidarité contractuelle (*De la division du travail, op. cit.*, I, 7, I, p. 179) Durkheim semble suggérer que l'on ne peut pas recourir à l'idée de contrainte (ou de « compression ») pour rendre compte de la possibilité d'une cohabitation pacifique. Il indique alors que sa position est de ce point de vue « contractualiste », position comprise en un sens que nous caractériserons de « faible » : une démarche contractuelle est celle qui n'est pas déterminée par la contrainte. Mais il faut préciser ce que Durkheim entend par contrainte dans ce cas précis. Cette contrainte se caractérise par le fait que, dans le cas où elle est exercée, la vie sociale « est anormale », et ne peut pour cette raison durer. On pourrait penser, au premier abord que Durkheim se contredit à la fois dans *De la division du travail* et, par la suite, dans les *Règles de la méthode sociologique* où il insiste sur la nécessité de l'exercice de cette contrainte sociale sur l'individu. Une première réponse que l'on pourrait apporter ici est que Durkheim ne se réfère dans ce texte qu'à une sorte spécifique de contrainte, produisant ainsi une distinction entre plusieurs types de contraintes. Il s'agit de la contrainte qu'un individu, ou un groupe d'individu (minoritaire en nombre), peut exercer sur d'autres. Les *Règles de la méthode sociologique* semblent à cet égard aller dans ce sens. Durkheim distingue en effet, dans cet ouvrage, et ce, dans le même passage que celui où il critique la position contractualiste de Hobbes et Rousseau, différents types de contraintes. Il précise en outre que la contrainte exercée par un individu sur un autre est « anormale ». On comprend que la position de Durkheim ne soit pas contractualiste en ce sens : elle rejette, tout comme les théories contractualistes, la possibilité de l'imposition par la force de règles de conduite par un individu sur d'autres. À ce type de contrainte, Durkheim en oppose une autre dans les *Règles* : la contrainte que la société exerce sur l'individu. Durkheim met ainsi en évidence la « supériorité » que la société détient sur l'individu. Cela signifie d'abord que l'individu est en « présence d'une force qui le domine et devant laquelle il s'incline » (*Les règles de la méthode sociologique, op. cit.*, V, IV, p. 215). L'individu ne peut pas ne pas s'incliner devant une telle force, quand bien même il le souhaiterait. C'est d'abord un aspect numérique qui préside ici : ce n'est pas un individu mais la société, dont les forces ont nécessairement le dessus sur celles des individus.

explique pourquoi la force collective s'est concentrée dans telles mains plutôt que dans telles autres, non sans intensité »¹²⁷

L'autorité qu'exerce un appareil gouvernemental, sa capacité à être obéi ne peut s'expliquer qu'en se référant à la « force collective », à la force que la société elle-même confère aux règles qu'il édite. C'est le groupe lui-même qui lui communique la puissance qu'il exerce, et à proprement parler, on ne peut pas dire qu'il l'exerce lui-même.

3.4.4. Spinoza : le droit du souverain défini par la puissance de la multitude

Il est aisé de cerner la nature de la critique spinoziste de l'hypothèse intentionnaliste sous ce versant. Dans le *Traité politique*, Spinoza, dans une description de ce que l'on peut à bon droit considérer comme un état de nature souligne que « seul on s'efforce en vain de se garder de tous »¹²⁸. On saisit ainsi que celui qui tenterait de se soumettre les membres d'un groupe par la force verrait rapidement son pouvoir renversé.

Dans quelle mesure les êtres humains soumis en viennent-ils à refuser cette imposition d'un ordre par la force ? Si imposition par la force il y a, c'est que les règles de comportement que l'on cherche ainsi à faire adopter conduiront les individus, si elles sont adoptées, à modifier un comportement qu'ils ne souhaitent cependant pas modifier. Dès lors, lorsque ce pouvoir s'exercera, lorsque, par la force, ces individus agiront selon la volonté de celui qui les impose, se produira en eux une « fluctuatio animi »¹²⁹ : une fluctuation de l'âme, qui consiste en une contradiction non résolue entre deux affects contraires. Cette imposition par la force, qui s'accompagnera d'un affect de crainte chez ceux qui sont ainsi assujettis, contraint alors ces individus à renoncer à agir tels qu'ils le faisaient auparavant. Cette fluctuatio animi implique donc que les affects correspondant à l'adoption de ces règles ne supplanteront pas les affects éprouvés auparavant, et que les individus chercheront à renverser le pouvoir qu'autrui tendra à exercer sur eux.

On comprend dans cette perspective que Spinoza mette l'accent sur le fait que ce que l'on appelle le « pouvoir public » et qui peut quant à lui se faire obéir durablement, est d'abord « défini par la puissance du nombre »¹³⁰. C'est le groupe qui d'abord et avant tout exerce et parvient à exercer un pouvoir durable sur ses membres, à les faire agir de telle ou telle manière. De ce point de vue, Spinoza se garde bien de considérer qu'un individu ou un

¹²⁷ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, 6, IV, p. 173.

¹²⁸ B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., II, §15.

¹²⁹ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., III, prop. 17, scolie.

¹³⁰ B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., II, §17.

appareil politique « détiendrait » au sens fort un tel pouvoir, c'est-à-dire serait en mesure lui-même de faire adopter aux membres d'un groupe certaines règles de conduite. Il souligne que celui qui possède ce pouvoir « a le soin de la chose publique, c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. ». L'expression « avoir le soin » est cruciale ici.

On comprend alors également que les gouvernants devront, sous peine d'être incapables d'exercer quelque pouvoir que ce soit, sans cesse tenir compte de l'*ingenium* du groupe social qu'ils gouvernent. La notion d'*ingenium* est d'abord analysée par Spinoza dans le cadre de l'analyse des affects en référence à l'individu humain. L'*ingenium* d'un individu humain consiste dans la complexion affective qui singularise ce dernier d'un autre, dans la mesure où il est « l'effet d'un rapport complexe entre plusieurs passions différentes »¹³¹. Chaque individu humain ressent, au même titre que les autres, les affects de joie, de haine, d'envie, etc.. Mais chez chacun d'eux ces différents affects seront plus ou moins prédominants, et chacun éprouvera, dans une certaine mesure, le monde d'une manière différente des autres : aux images de certaines choses, ne correspondront pas les mêmes affects chez les uns et les autres. Cet *ingenium* renvoie ainsi au caractère de chaque individu¹³², mais également à ses goûts et préférences propres. La notion d'*ingenium* est également employée par Spinoza pour renvoyer à ce qui singularise un peuple d'autres peuples¹³³. Il s'agit là des « lois et de l'histoire commune à un groupe d'individus qui contribuent à développer une passion dominante qui devient en même temps le ressort affectif sur lequel s'appuie, ou doit s'appuyer, l'autorité politique »¹³⁴. Il s'agit là de la « biographie collective »¹³⁵ du groupe, formée en partie par les lois jusqu'alors en vigueur, et qui correspondent notamment à des affects communs développés par les membres du groupe. Nous aurons l'occasion, dans la 3^e partie de cet écrit, de comprendre comment de tels affects

¹³¹ P.-F. Moreau, « Personnalité de base et *ingenium* », in E. Debray, F. Lordon, K. Sang Ong van Cung (dir.), *Les passions du social*, Éditions Amsterdam, Paris, à paraître.

¹³² Voir par exemple B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, I, Appendice, ou Spinoza souligne la propension des êtres humains à « juger nécessairement du tempérament d'autrui à partir de leur propre tempérament (*ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant*) » ; voir également, *ibid.*, III, prop. 31 : « chacun par nature aspire à ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament (*ingenio*) ». À ce titre, P.-F. Moreau considère que Spinoza « combine, grâce à la notion d'*ingenium*, le discours littéraire sur les caractères au discours philosophique sur les passions » (*ibid.*)

¹³³ Voir B. Spinoza, *Œuvres III, Traité théologico-politique, traduction de P.-F. Moreau et J. Lagrée, PUF, Paris, 1999*, chapitre 17, 575 : « La nature ne crée pas de nations : elle ne crée que des individus qui ne se distinguent en nations par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière (*singulare ingenium*) ».

¹³⁴ P.-F. Moreau, « Personnalité de base et *ingenium* », *op. cit.*

¹³⁵ *Ibid.*

communs peuvent être produits. Les détenteurs du pouvoir public ne pourront en tout cas agir à leur guise, c'est-à-dire sans tenir compte de la complexion passionnelle du groupe.

On voit que ces développements sur l'ingenium font directement écho aux analyses de Smith sur les limites de l'action politique qu'imposent les passions humaines.

Les passions humaines auxquelles les êtres humains sont soumis peuvent ainsi être invoquées pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste sous ses deux versants : les êtres humains ne peuvent pas produire intentionnellement un ordre car cela impliquerait qu'ils soient capables, non seulement de déterminer par leur raison ce qu'il faudrait faire pour produire un ordre social, mais également et surtout de s'édicter ces règles de conduite à eux-mêmes ou de les imposer individuellement à autrui. Les passions constituent de ce point de vue un obstacle pratique, c'est-à-dire motivationnel à l'adoption de telles règles.

Nous ne procéderons pas dès à présent à une confrontation entre, d'une part, les analyses critiques d'Hayek et de Luhmann exposées dans le précédent chapitre et, d'autre part, celles auxquelles se prêtent les auteurs convoqués dans ce chapitre. Elle ne pourra l'être que dans le cadre de l'analyse des théories des phénomènes d'auto-organisation proprement dits que ces auteurs élaborent. Il ressortira d'ailleurs à ce moment pleinement que cette confrontation doit être menée. En effet, le type d'arguments critiques mobilisés par chacun de ces groupes d'auteurs conditionne ou du moins est intimement articulé au type d'analyse des phénomènes d'auto-organisation que ces mêmes auteurs développent : l'analyse critique que mènent ces auteurs circonscrit de ce point de vue leur manière de problématiser cette question de l'ordre spontané. C'est donc seulement dans les prochaines parties que nous cernerons pleinement les tenants et aboutissants de l'orientation que ces auteurs donnent à leurs analyses critiques de l'hypothèse intentionnaliste.

Comment, dès lors, un ordre social peut-il être produit de manière non intentionnelle ?

Deuxième partie :

Auto-organisation et contrôle social

Comment l'ordre social peut-il être produit de manière non intentionnelle ? Nous proposons, dans cette partie ainsi que dans la suivante, d'investir les analyses des phénomènes d'auto-organisation proprement dits. On dira d'un ordre qu'il est produit de manière non intentionnelle dès lors qu'il se réalise sans que les êtres humains ne mettent consciemment en œuvre à cette fin ce qui rend cette production possible.

Cette étude, qui procèdera à une confrontation effective des positions qu'engagent les théories mobilisées, est organisée à l'aune d'un critère qui permet selon nous de cerner deux grands ensembles concurrents au sein des théories de l'ordre spontané. Ces deux ensembles se distinguent et s'écartent l'un de l'autre, selon que les théories qui s'y trouvent rattachées tiennent ou non le contrôle social, que nous définirons comme la pression, l'action déterminante que l'environnement social exerce sur les êtres humains, comme une *condition de possibilité essentielle* de l'ordre social¹. Tenir le contrôle social pour une condition essentielle de l'ordre social revient à affirmer qu'il n'est pas possible d'envisager un *autre* fondement² pour cet ordre, et qui constituerait alors un fondement à part entière et de plein droit de ce dernier. Cette approche considère que les êtres humains ne peuvent parvenir à vivre ensemble de manière (relativement) pacifique, s'ils n'y sont pas déterminés ou contraints par leur environnement social. Dire qu'ils y sont « déterminés » consiste à affirmer qu'ils *ne peuvent pas*, au moment où ils le sont, agir *autrement* qu'ils ne le font. La notion de contrainte ajoute à celle de déterminisme l'idée que les êtres humains, s'ils n'étaient ainsi pas déterminés, ne se conduiraient pas, d'eux-mêmes, volontairement, d'une manière qui rendrait cet ordre possible. Inversement, ne pas tenir le contrôle social comme une condition essentielle de cet ordre revient à affirmer que cet ordre peut ne pas (ou même ne peut pas) reposer sur l'exercice de ce contrôle ou, du moins, qu'il peut (ou même doit) découler, en outre, pour advenir, d'une autre source d'ordre à part entière. Précisons que cette position ne

¹ Nous proposons de partir de cette définition du contrôle social comme pression sociale déterminante dans la mesure où les auteurs qui appartiennent au second ensemble théorique que nous nous apprêtons à présenter et qui emploient cette notion, E. Durkheim et G. H. Mead, entendent cette notion dans ce sens précis. En outre, précisons qu'une définition alternative est en fait, comme nous le verrons, élaborée par Luhmann en opposition à la définition du contrôle social entendu dans le sens que nous convoquons dans le présent travail. Aussi, il fait sens de partir de la définition que nous proposons. Nous nous permettons de renvoyer à notre article sur la lecture blumérienne de Mead qui permet de mettre en évidence que la conception meadienne du contrôle social s'inscrit dans une approche déterministe de l'agir humain : E. Debray, « À propos de "Les implications sociologiques de la pensée de G. H. Mead" de H. Blumer : la question du déterminisme social », in *La théorie sociale de George Herbert Mead*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2014.

² Précisons que nous entendons ce terme en un sens purement descriptif : il s'agit de ce sur quoi peut reposer un ordre social, mais ne constitue en rien un principe de légitimation par exemple. Les termes de « source » et de « fondement » seront à ce titre employés indifféremment.

vaut que si cette autre source d'ordre est en mesure d'*opérer*³ sans pour ce faire dépendre de l'exercice d'un contrôle social.

Deux grands ensembles théoriques ressortent donc ainsi singulièrement au sein de ce corpus. Le premier ensemble, qui critique explicitement ce lien essentiel entre ordre social et contrôle social, comprend les analyses de N. Luhmann et de F. A. von Hayek, le second, celles de B. Spinoza, E. Durkheim, B. Pascal et A. Smith.

Il s'agit là d'un critère de distinction particulièrement approprié pour la réalisation de cette étude, dans la mesure où il permet de produire des rapprochements qui autrement auraient été moins visibles⁴. Mais il permet également et surtout de distinguer véritablement deux grands types d'explication des phénomènes d'auto-organisation, qui à certains égards sont bien concurrents l'un de l'autre et font intervenir pour cette raison même des mécanismes de nature différente. Comme nous le préciserons dans ces deux parties, Hayek et Luhmann privilégient dans leurs analyses l'étude de mécanismes seulement cognitifs, tandis que les autres auteurs se penchent sur des mécanismes affectant directement les agents.

Nous ferons remarquer ici que ce critère nous place en outre véritablement au cœur du questionnement sur les conditions de possibilité de l'ordre social. L'analyse des mécanismes d'auto-organisation doit en effet rendre compte de la manière dont un ordre social peut apparaître, mais elle est nécessairement guidée par une certaine conception des conditions de possibilité de cet ordre, c'est-à-dire de « ce par quoi » l'ordre social est (ou peut être) rendu possible. Une confrontation pertinente des différents types de solutions proposées doit ainsi interroger tout autant la pertinence de l'analyse des mécanismes de production d'ordre que celle des conditions de l'ordre que ces mécanismes sont censés produire. Les auteurs convoqués, selon qu'ils adhèrent ou non à l'idée que l'exercice d'un contrôle social constitue une condition essentielle de l'ordre social, non seulement proposent des éléments de réponse différents au problème de la possibilité de l'ordre social, mais formulent également ce problème d'une manière sensiblement différente.

Ce qui est discuté ici, comme nous le verrons, c'est en dernière instance la formulation hobbesienne du problème de l'ordre social. On soulignera que l'objet de discussion est même la formulation originaire, initiale, du problème de l'ordre social en tant que *problème*.

³ Comme nous le verrons, cela ne revient pas nécessairement à affirmer que ce fondement serait à même de *produire* cet ordre indépendamment de tout exercice d'un contrôle social sur les individus.

⁴ L'une des raisons en est que le terme contrôle social n'est pas utilisé par tous les auteurs convoqués, ou bien est utilisé dans un sens différent de celui que nous investissons ici (chez Luhmann principalement, qui, comme nous l'avons indiqué dans une précédente note, redéfinit cependant cette notion en ayant pleinement conscience que le sens originel de la notion est bien celui que nous désignons ici, comme nous le verrons dans le premier chapitre de la présente partie).

Rappelons ici en effet que le problème de l'ordre social se pose dès lors que l'on considère qu'il est nécessaire de rendre compte de sa possibilité. Hobbes pose bien pour la première fois ce problème, en ce qu'il met à mal l'idée qu'il y aurait en l'homme une capacité, une « disposition solide » à bien vivre en société. La possibilité de ce vivre ensemble est pensée en ce sens, au sein de la théorie hobbesienne, comme problématique : dans une note explicative du premier chapitre du *De Cive*, Hobbes indique que ce n'est pas la nature qui « rend l'homme propre à la société »⁵. Or, le philosophe anglais souligne alors que l'être humain, pour pouvoir vivre en société, doit y être contraint, en l'occurrence par le souverain. Dans *Le Léviathan*, il insistera également sur cette condition fondamentale de tout vivre ensemble : « il apparaît clairement [...] qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre »⁶. Précisons ici que le texte latin énonce « puissance coercitive » en lieu et place de « pouvoir commun qui les tienne tous en respect »⁷.

Mettre en exergue cette ligne de partage permet ainsi de cerner au mieux les termes dans lesquels un débat entre ces deux grands ensembles peut être produit : il nous faudra autant interroger la pertinence de leurs hypothèses sur ces conditions de l'ordre social que sur les mécanismes à l'œuvre dans la production de ce dernier.

Il nous faut indiquer dès à présent que la question posée, relative à cette notion de contrôle social, ne recoupe pas la question de savoir si l'être humain serait totalement déterminé socialement ou s'il ne l'est pas du tout, ni même, en dernière instance, de savoir si l'être humain est déterminé ou non socialement. Les tenants du second ensemble théorique dessiné soutiennent certes tous que l'être humain est en quelque manière déterminé socialement, qu'il ne peut échapper à la pression sociale qui s'exerce d'une manière ou d'une autre sur lui. Néanmoins, la question qui nous intéresse en premier lieu est celle des conditions de l'ordre social. La question du déterminisme social est en ce sens distincte de celle du contrôle social, et l'on utilisera précisément la seconde expression de « contrôle social » pour distinguer la question que nous posons de celle du déterminisme social. Il est de ce point de vue utile de se pencher sur le texte au sein duquel la notion apparaît, nous semble-t-il, pour la première fois, à savoir *De la division du travail social* de Durkheim. La notion, et même plus, l'expression de « contrôle social »⁸ y sont mobilisées pour ouvrir et mener le

⁵ Th. Hobbes, *Le citoyen*, op. cit., 1, p. 34.

⁶ Th. Hobbes, *Le Léviathan*, op. cit., I, 13, p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 124 n. 30.

⁸ Les réserves que soulève de ce point de vue Bernard-Pierre Lécuyer dans l'article « Régulation sociale, contrainte sociale et « Social control » » (*Revue française de sociologie*, vol. 8, n° 1, 1967, pp. 78-85) sur la

débat précis que nous proposons d'investir dans le cadre de notre étude des phénomènes d'auto-organisation. L'expression de « contrôle social » est en effet employée par Durkheim dans le chapitre « Solidarité organique et solidarité contractuelle », au moment où celui-ci met en vis-à-vis deux conceptions opposées des conditions de l'ordre social qui, selon ces dernières, ne peut de surcroît qu'être produit spontanément. Durkheim oppose deux manières de concevoir cet ordre spontané. Durkheim insiste, dans sa confrontation avec Spencer, sur le fait que l'ordre social est intrinsèquement et essentiellement dépendant de la pression que la société exerce sur ses membres. La notion de contrôle social est ainsi directement mobilisée dans une perspective précise : celle de l'analyse des conditions de l'ordre social. Cette précision a son importance, car elle permet de montrer qu'il ne s'agit pas pour Durkheim, dans ce texte, d'affirmer que l'homme serait complètement déterminé socialement, s'opposant par là à Spencer pour lequel la société n'exercerait aucune pression sur ses membres (il souligne lui-même que Spencer envisage des formes de contrôle, de pression, dans sa description des sociétés modernes⁹). Et de fait, il ne s'agira jamais pour Durkheim d'affirmer une telle chose, même s'il aura, bien entendu, tendance à souligner l'existence de contraintes sociales auxquelles Spencer n'est pas, selon lui, sensible. Mais surtout, le débat est centré sur la question des conditions de l'ordre social, de ce qui le rend possible. La question de savoir si et dans quelles proportions l'homme est déterminé socialement est seconde par rapport à cette première question et indexée sur elle. La notion de contrôle social nous place ainsi au cœur d'une étude des mécanismes de production d'ordre au sein de la société.

Il nous faut, pour finir sur la formulation de la question directrice de notre étude, soulever une réserve quant à l'emploi de l'expression « contrôle social » dans le cadre d'une étude des phénomènes d'auto-organisation. L'idée de contrôle semble renvoyer à l'activité intentionnelle d'un agent. Originellement, le verbe « contrôler » renvoie à une activité de « vérification » intentionnelle par un agent, et, en un sens plus large, à un commandement ou une domination exercés intentionnellement par un être humain ou un groupe d'êtres humains sur d'autres. L'emploi du terme de « contrôle » peut donc paraître surprenant. Là encore, il est utile de se pencher sur le texte de Durkheim évoqué précédemment : la possibilité d'un contrôle intentionnel est en fait *interrogée* au sein de ses développements qui font intervenir la notion de contrôle social. Spencer, dont la position est, rappelons-le, directement visée dans ce texte, emploie l'expression de « contrôle » dans les textes auxquels Durkheim fait

traduction du terme « Social control » par « contrôle social » nous semblent donc inutile, si l'on est attentif au fait que l'expression fut d'abord employée en français. Les premiers textes de E. Ross employant la notion de « Social control » sont postérieurs à la *De la division du travail social*, publié en 1893.

⁹ Voir en particulier le passage sur les notions de contrôle positif et de contrôle négatif dans le même chapitre.

référence, et non celle « contrôle social ». La notion de contrôle est, chez Spencer (du moins tel que Durkheim décrit sa position), employée pour rendre compte de pratiques ou mesures gouvernementales intentionnelles¹⁰. Ce dernier oppose alors le contrôle exercé par l'administration étatique aux forces sociales spontanées non contraignantes¹¹. La contrainte est donc principalement pour Spencer le fait de l'État. Mais il s'agit précisément pour Durkheim, dans ce texte, de s'attaquer à ce qu'il considère comme un raccourci spencérien : il est tout à fait possible de rendre compte d'une contrainte qui s'exerce de manière spontanée, c'est-à-dire, de manière non intentionnelle. Plus encore, on ne peut en aucune manière, nous l'avons vu, situer la force coercitive qu'exerce l'appareil étatique comme inhérente à ce dernier : sa force lui vient du groupe social lui-même¹². Or, la constitution de cette force commune qu'exerce l'appareil étatique ne peut être que spontanée selon Durkheim. C'est en ce sens que l'on comprend pourquoi Durkheim adjoint l'adjectif « social » à « contrôle » dans ce passage, et que, de manière générale, Durkheim préfère l'emploi d'expressions comme « action sociale » à celle spencérienne d'« action de l'État »¹³. Pour Durkheim, il ne faut pas chercher dans l'État lui-même la source de la contrainte qu'il peut éventuellement exercer, cette contrainte étant avant tout *sociale*, c'est-à-dire, dans ce texte, spontanée. Cette définition du social est réaffirmée à la fin des *Règles de la méthode sociologique*, précisément dans le passage où il critique la position spencérienne¹⁴. On ne s'attachera pas ici à trancher entre les positions de Durkheim et de Spencer sur cette question du contrôle. Ce qui nous intéresse ici est de montrer que la notion de contrôle social a été d'abord élaborée dans le cadre d'une entreprise théorique qui refuse l'opposition spencérienne entre, d'une part, l'idée d'un contrôle exercé intentionnellement sur des individus et, d'autre part, celle de processus sociaux spontanés source d'ordre non contraignants. L'usage de l'expression « contrôle social », dans les textes où elle apparaît pour la première fois, est ainsi volontairement polémique et problématique (au sens où elle vise à questionner la source de ce contrôle).

La deuxième partie de cette thèse est consacrée aux théories hayékienne et luhmannienne de l'auto-organisation. Le premier chapitre élucidera les raisons qui conduisent Hayek et Luhmann à critiquer l'idée que l'ordre social aurait pour condition essentielle l'exercice d'un contrôle social : leurs analyses des phénomènes d'auto-organisation reposent

¹⁰ Voir notamment H. Spencer, *Essais de morale, de sciences et d'esthétique* [1877-1879], Librairie Germer Baillière, Paris, 1879, Essai V « L'administration ramenée à sa fonction spéciale », p. 204.

¹¹ Voir É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, chapitre VII, 1, p. 176.

¹² É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, chapitre VI, 4, p. 172. Voir le précédent chapitre sur ce point.

¹³ Voir H. Spencer, *Essais de morale, de sciences et d'esthétique*, *op. cit.*, Essai V « L'administration ramenée à sa fonction spéciale », p. 204.

¹⁴ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, V, 4, pp. 214-215.

en dernière instance sur une conception de l'évolution sociale au cours de laquelle le contrôle social exercé sur les êtres humains va en diminuant. Une fois cette enquête préalable réalisée, les deux autres chapitres porteront sur leurs analyses des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre proprement dits : nous envisagerons, d'une part, les mécanismes, qui selon eux, opèrent au sein de l'économie de marché, et, d'autre part, les mécanismes via lesquels les êtres humains en viennent à obéir aux normes du droit.

Chapitre 1

Penser la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes : diminution du contrôle social et apparition de l'individu.

Comme nous l'avons indiqué en introduction de la présente partie, les théories de l'auto-organisation d'Hayek et de Luhmann se distinguent du second ensemble théorique que nous explorerons en troisième partie par la caractéristique suivante : elles entendent montrer comment l'ordre social est possible sans pour autant reposer *essentiellement* sur une pression déterminante exercée par l'environnement social sur les êtres humains. Les analyses des mécanismes d'auto-organisation auxquelles ces deux auteurs procèdent tiennent pleinement et explicitement compte de cette exigence. Or, il s'agit là d'un véritable programme de recherche, qui se fonde sur un constat de la spécificité des sociétés modernes : l'évolution sociale manifeste selon eux une diminution progressive du contrôle social exercé sur les êtres humains. Nous avons déjà montré dans le chapitre 2 de la précédente partie que c'est ce constat qui rendait nécessaire en dernière instance l'élaboration d'une théorie des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre social. Mais il conduit en outre à montrer comment un ordre social peut se produire :

1. pour la théorie luhmannienne : en renonçant totalement à l'idée que la société devrait exercer une pression sur ses membres pour que cet ordre se réalise ;
2. pour Hayek : sans reposer essentiellement sur l'exercice de ce contrôle, et ce en un sens bien précis. Il faut tenir compte d'une autre source d'ordre qui intervient, opère, indépendamment du contrôle exercé par la société sur ses membres. En ce sens cette autre source constitue-t-elle une source d'ordre de plein droit¹.

Une étude des mécanismes d'auto-organisation chez ces deux auteurs présuppose donc d'élucider au préalable leur théorie de l'évolution sociale, sur laquelle cette étude repose.

Nous étudierons dans le présent chapitre les éléments, livrés par chacun des deux auteurs, de preuve et d'explication de ce phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale. Comme nous le verrons, la prise en compte de ce phénomène de diminution du contrôle social les conduit à proposer une formulation du problème de l'ordre social qui permette de ne plus envisager l'exercice d'une contrainte sociale comme la condition essentielle de cet ordre. Nous mettrons en évidence les termes communs de cette reformulation.

¹ Même si, comme nous le verrons, Hayek considère qu'elle n'est pas en mesure d'être source d'ordre si ne s'exerce pas en outre un contrôle par la société ; sans ce contrôle, elle n'aurait pas cet effet ordonnateur.

L'étude de ce phénomène de diminution du contrôle social nous place au cœur d'une réflexion sur ce qu'est l'*individu* moderne. En effet, ce sont en fait les conditions d'apparition de ce dernier que ces auteurs pensent dans le cadre de cette étude, cette notion d'individu étant dès lors avant tout envisagée négativement par ces derniers : l'individu y est conçu comme l'être humain sur lequel la société n'exerce plus de pression, ou, du moins, auquel est préservée une sphère d'action sur laquelle l'environnement social n'exerce plus de contrôle. Cette conception négative de l'individu découle ainsi directement de leur analyse du phénomène de diminution du contrôle social dans les sociétés modernes. L'être humain est envisagé dans sa capacité d'agir de manière, partiellement ou complètement, *autonome* vis-à-vis de son environnement social. Une singularité des analyses de Luhmann et d'Hayek est qu'elles s'attachent à penser les conditions sociales de cette individualité. Premièrement, cette dernière apparaît au cours d'une évolution sociale pour ces deux auteurs. L'action autonome en tant qu'action *autonome* dépend en outre de conditions sociales positives, sans lesquelles elle ne se réalise pas.

Luhmann creuse cependant plus encore qu'Hayek la question des conditions sociales de l'individualité, c'est-à-dire, de l'action autonome, dans la mesure où il pense, comme nous l'avons vu, les conditions sociales de l'action elle-même. De ce point de vue, pour Luhmann, si la reconnaissance de son individualité conduit à concevoir l'être humain comme étant à la *source* de ses actions, cela ne permet pas cependant de l'envisager comme un être qui serait capable, en quelque manière, de s'« auto-constituer », au sens où il détiendrait en lui-même les *ressources* nécessaires pour agir. La perspective propre à la théorie de l'auto-organisation luhmannienne refuse la confusion entre *autonomie* et *indépendance* en ce sens : reconnaître une plus grande autonomie à l'agir humain ne revient pas à lui reconnaître une plus grande indépendance vis-à-vis de son environnement social. C'est sur ce point que la pensée luhmannienne de l'individu se distingue radicalement de celle d'Hayek. C'est d'ailleurs pour penser cette dépendance fondamentale que Luhmann retravaille, comme nous le verrons, le concept même de « contrôle social ». Il tendrait alors à distinguer radicalement l'une de l'autre les notions de *cause* et de *condition* sociales de l'action humaine.

Nous exposerons tout d'abord les théories hayékienne et luhmannienne de l'individu, pour ensuite mettre au jour la formulation du problème de l'ordre social moderne qui en découle.

1.1. L'apparition de la « sphère d'action »¹ de l'individu : Une théorie de l'évolution sociale au service d'une défense du libéralisme.

La théorie hayékienne de l'auto-organisation est adossée à une analyse de la spécificité de la société moderne, caractérisée par une diminution du contrôle social. Cette théorie l'est sous deux aspects. D'une part, les objections à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste ne valent, comme nous l'avons vu, que dans la mesure où l'on tient compte de ce phénomène de diminution et, surtout, si l'on entend préserver les acquis de cette évolution sociale, la situation de liberté. En ce sens la mise en évidence de cette spécificité soutient-elle l'idée d'une production *non intentionnelle* d'ordre. D'autre part, comme nous entendons le mettre au jour dans ce chapitre, cette analyse conditionne, détermine, le contenu même de l'analyse hayékienne des mécanismes d'auto-organisation. Nous procéderons pour cette raison à l'étude approfondie de cette prémisse.

Cette situation de liberté, née au cours de l'évolution sociale, est une situation dans laquelle l'être humain se voit préservée une sphère d'action propre, et ce dernier se caractérise pour cette raison comme un individu². Il jouit d'une capacité d'auto-détermination de ses actions sur au moins certains de leurs aspects. Hayek insiste particulièrement sur le fait que cette situation de liberté est le fruit d'une évolution, qui plus est sociale. Les précisions qu'il apporte dans ses développements sur la notion d'individualisme, notion qu'il convoque pour rendre compte de la situation de liberté dont jouissent les êtres humains, sont à cet égard décisives. D'une part, selon Hayek, l'individualisme ne consiste pas seulement en une *conception* de l'homme qui serait apparue à un certain moment de l'histoire, et que nous aurions héritée, selon lui, d'Erasme, de Montaigne, de Cicéron et de Tacite³. D'autre part, et surtout, l'individualisme est un « fondement de la civilisation moderne », et son apparition correspond à l'« évolution de la civilisation occidentale »⁴. Il défendra cette position au moins dès les années 1940 et jusque dans ses œuvres tardives. Comme il l'indique par exemple à la fin des années 1980, dans l'article « Individual and Collective Aims », « l'individualisme n'est en aucune façon une condition originelle (*primordial condition*), mais s'est développé

¹ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, II, X, 3, p. 150.

² Voir plus loin les développements sur l'« individualisme » et aussi dans *Droit, législation et liberté* (*op. cit.*, I, 3, « Il est dangereux de considérer les conséquences certaines... ») le passage où Hayek traite de la « définition de la sphère d'autonomie de l'individu » (p. 170).

³ F. A. Hayek, *La route de la servitude* [1946], PUF, Paris, 2013, I, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 16. Voir également F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La discipline de la liberté », p. 898 : « La liberté est un produit de la civilisation qui a dégagé l'homme des entraves du petit groupe ».

aux débuts de la civilisation »⁵. La liberté, en ce sens, est bien d'abord une « situation »⁶ pour Hayek, c'est-à-dire historiquement située et contingente.

La spécificité de l'analyse hayékienne du phénomène de diminution de la pression sociale exercée sur les membres est qu'elle participe directement et pleinement d'un projet *politique* de défense de ce qu'Hayek nomme liberté. En effet, ces deux aspects de l'étude hayékienne sur la liberté (l'analyse de l'évolution sociale au cours de laquelle elle apparaît / l'élaboration d'arguments développés en faveur de sa préservation) sont indissociablement liés. L'auteur insiste sur l'idée que l'évolution sociale va dans le sens d'une diminution du contrôle social et, corollairement, d'une apparition et augmentation de la liberté, de manière à défendre un projet de préservation de cette dernière. Il peut le faire dans la mesure où il entend mettre en évidence l'avantage adaptatif que cette préservation confère. L'apparition de la liberté confère en effet selon Hayek, aux sociétés qui la préservent, un avantage adaptatif qui explique que ces sociétés ont perduré plutôt que d'autres, avantage dont, par conséquent, celles qui renoncent à cette liberté se privent. Le type de société qui résulte de cette évolution et dont Hayek entend défendre la préservation est nommé « Grande Société », ou encore « Société ouverte »⁷.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut éclaircir un aspect à première vue embarrassant de l'œuvre d'Hayek. Ce dernier pourrait amener à douter que la théorie hayékienne de l'auto-organisation *reposerait* bien en dernière instance sur cette analyse de la diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale, et donc de l'apparition de cette situation de liberté. La théorie hayékienne des phénomènes d'auto-organisation est développée de la manière la plus circonstanciée dans *Droit, législation et liberté*. Or, il ne consacre que très peu de développements à cette notion de liberté, aux conditions d'apparition de cette situation de liberté, ainsi qu'aux arguments en faveur de sa préservation dans cet ouvrage. Ce dernier ne s'ouvre de plus en aucune manière sur ces questions. Hayek indique même, dans la préface générale à la première édition anglaise en un volume de cet ouvrage, publiée en 1982, qu'il « n'a jamais eu la prétention de faire un exposé exhaustif et synthétique

⁵ F. A. Hayek, « Individual and Collective Aims », in S. Mendus et D. Edwards (dir.), *On Toleration*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 36. Pour cette raison, on ne peut pas suivre ici la lecture que propose Frank Daumann dans « Evolution and the Rule of Law: Hayek's Concept of Liberal Order Reconsidered » (*Journal of Libertarian Studies*, vol. 21, n° 4, 2007, pp. 123-50), car elle est à certains égards incomplète et ne rend pas compte des conditions sociales d'apparition de l'individu.

⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 3, « Objectifs individuels et avantages collectifs », p. 157.

⁷ Hayek utilise ces deux expressions, qu'il trouve respectivement chez A. Smith et chez K. Popper, pour qualifier le même type de société, « une société d'hommes libres » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Introduction, p. 58). Voir également F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, p. 537 et Epilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 893.

des principes de base sur lesquels doit vivre une société d'hommes libres »⁸ dans cette œuvre. Néanmoins, comme il le précise immédiatement dans la foulée, si cet exposé n'y figure pas, c'est parce qu'il l'a déjà développé de manière approfondie dans un ouvrage précédent, *La constitution de la liberté*. Il préconise alors de lire ce dernier avant même d'entrer dans la lecture de *Droit, législation et liberté*. Cette dernière œuvre fournit en effet selon l'auteur un prolongement⁹ de l'étude engagée dans l'ouvrage précédent, qui lui-même constitue ainsi une sorte de préambule à *Droit, législation et liberté*.

Nous éluciderons dans cette section la manière dont Hayek établit le constat ainsi que l'explication de cette diminution du contrôle social dans la société moderne, pour ensuite mettre en évidence cet avantage adaptatif que cet acquis évolutionnaire confère aux sociétés qui le préservent.

1.1.1. Qu'est-ce qu'une société pluraliste ?

L'évolution sociale se caractérise donc selon l'auteur par l'apparition d'une « situation dans laquelle chacun peut utiliser ce qu'il connaît en vue de ce qu'il veut faire »¹⁰, situation qui jusque là n'était pas en vigueur, et qu'Hayek nomme encore une situation de liberté. Cette évolution débute, selon l'auteur, dans l'Antiquité¹¹. Elle est bel et bien sociale, au sens où, au fur et mesure de cette évolution, ce sont des entraves *sociales* à cette liberté qui progressivement ont perdu de leur importance : « l'évolution sociale a tendu d'une façon générale à libérer l'individu des liens traditionnels ou obligatoires qui entravaient son activité quotidienne »¹². C'est dans cette perspective qu'Hayek recourt à la notion de « tolérance »¹³ pour caractériser la Société Ouverte : cette notion implique que certains interdits, autrefois en vigueur, se sont relâchés. L'auteur signifie donc par là que l'environnement social¹⁴ de l'être humain en vient à déterminer de moins en moins ses actions. L'être humain se voit pour cette raison progressivement préservée une « sphère d'action » qui lui est propre.

⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Préface à la première édition anglaise en un volume, p. 49.

⁹ *Ibid.* Hayek précise que *Droit, législation et liberté* « est très exactement un complément, et non un substitut du précédent ». Voir également, *ibid.*, I, 3, « Objectifs individuels et avantages collectifs », p. 158.

¹⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 3, p. 158.

¹¹ Voir sur ce point F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, chap. 1, p. 17 et *La présomption fatale* [1988], traduction de Raoul Audouin révisée par Guy Millière PUF, Paris, 1993, 2, p. 42 (« les fondements propres à la civilisation moderne furent établis pendant l'Antiquité, dans les régions qui entourent la Méditerranée »).

¹² F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, chap. 1, p. 18.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ L'auteur utilise lui-même ce terme : F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « L'évolution corrélative de l'esprit et de la société », p. 85 ; II, 7, « Règles et ignorance », p. 335.

La caractéristique fondamentale des sociétés qui sont apparues au cours de cette évolution et qui préservent cette situation de liberté est qu'elles sont « pluralistes ». Nous proposons d'élucider cette caractéristique, car elle fournit la preuve hayékienne de cette évolution sociale : cette diminution se manifeste en effet dans cette dimension pluraliste des sociétés modernes.

a. Le caractère différencié des fins individuelles poursuivies.

Les membres de la Société Ouverte peuvent fixer eux-mêmes, au moins dans une certaine mesure, les buts qu'ils poursuivent, et les moyens qu'ils emploient pour les atteindre. Ce faisant, ils en viennent à poursuivre des fins différentes¹⁵ et à développer des tendances, goûts, dons, et savoirs différents¹⁶ les uns par rapport aux autres : ces derniers en viennent en effet à être individuels¹⁷, c'est-à-dire propres¹⁸, et par conséquent, se différencient¹⁹ de plus en plus de ceux des autres. En ce sens la Société Ouverte peut-elle être dénommée société « pluraliste ». De ce point de vue, le modèle de la division du travail est utile pour rendre compte de cette évolution sociale : la spécialisation qu'elle implique permet de rendre compte d'un phénomène de différenciation. Hayek tend certes à se référer, dans le cadre de cette étude, à la division du travail telle qu'elle se manifeste au sein du champ économique. Mais, dans la mesure où il entend mettre en exergue un phénomène de différenciation plus général, il emploie également le terme de spécialisation²⁰.

Le fait qu'Hayek mette l'accent sur le caractère différencié des moyens engagés pour atteindre les fins poursuivies (en l'occurrence les « dons » ou encore les « connaissances » des individus) et non seulement sur celui des fins n'est pas négligeable dans le cadre de cette analyse. L'une des raisons pour lesquelles la référence aux fins ne suffit pas nous semble être que les fins poursuivies ne sont pas en elles-mêmes observables. Ce qui est observable, ce sont bien les moyens mis en œuvre par l'individu, c'est-à-dire, l'activité à laquelle il procède pour atteindre ces fins.

Le caractère différencié des fins et moyens engagés ne suffit cependant pas en lui-même à prouver l'apparition d'une situation de liberté selon Hayek, ni donc la diminution du

¹⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, p. 535.

¹⁶ *Ibid.*, p. 536.

¹⁷ F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, chap. 1, p. 17.

¹⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, p. 536.

¹⁹ Voir F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 6, p. 140 : « C'est au développement de l'esprit individualiste qu'est due (voir les chap. 2 et 3 ci-dessus) la division des aptitudes, de la connaissance et du travail sur laquelle les civilisations avancées reposent ».

²⁰ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « Règles coutumières et ordre économique », p. 896 ; *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, I, 5, §6, p. 77.

contrôle social au cours de l'évolution sociale. L'auteur doit en effet montrer que le caractère de plus en plus différencié de ces fins poursuivies ne reflète pas l'exercice, sur les membres de la société, d'une pression sociale de plus en plus *différenciée* : comment montrer que ces activités différenciées ne nous sont pas, en tant qu'activités différenciées les unes des autres, imposées par notre environnement social ? Cette étape est nécessaire, car, autrement, le caractère différencié des fins poursuivies ne pourrait constituer une preuve de la diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale, mais seulement une preuve de sa transformation. L'explicitation de ce point nous permettra d'ailleurs de comprendre pourquoi Hayek accorde finalement une importance toute relative au modèle de la division du travail pour rendre compte du phénomène de différenciation sociale sur laquelle il insiste. Hayek fournit des précisions supplémentaires quant à ces fins poursuivies. Il approfondit ainsi l'étude de la notion de pluralisme, de manière à ce qu'elle permette de rendre compte d'une situation de liberté. Il s'agit pour lui de préciser à quelles conditions ces fins sont bien elles-mêmes déterminées en quelque manière par celui qui tend à les réaliser, et non par son environnement social. Or, selon Hayek, il faut montrer que les fins poursuivies par les individus ne sont pas seulement différenciées mais *indépendantes*²¹. Deux hypothèses doivent être de ce point de vue évacuées selon l'auteur.

b. L'indépendance des fins poursuivies : critique de la conception de la société comme organisation.

Il s'agit tout d'abord pour Hayek d'évacuer l'hypothèse selon laquelle ces fins poursuivies différenciées pourraient être subordonnées à une autre fin, supérieure à ces premières et fixée *intentionnellement* par un ou plusieurs individus.

Cette hypothèse conduit à concevoir la Société Ouverte comme une organisation²². Une « organisation », rappelons-le, est une unité sociale au sein de laquelle les membres procèdent à des activités différenciées les unes des autres, poursuivent des fins différentes, mais où ces fins sont subordonnées à une fin qui leur est supérieure, celle de l'organisation, et fixée par celui ou ceux qui dirigent de cette dernière. De ce point de vue, le phénomène de division du travail au sein d'une firme par exemple permet particulièrement bien de rendre compte de ce type d'agencement des moyens mis en œuvre par ses employés. Chacun y

²¹ L'auteur souligne l'existence, au sein du jeu du marché, qui n'opère que dans la Société ouverte, la poursuite par les individus de « buts différents et *indépendants* » (p. 534, nous soulignons). Voir également le passage du chapitre 7 où Hayek propose une définition de la société libre comme « société pluraliste » (*op. cit.*, II, 7, p. 346). Il y souligne l'existence d'une multiplicité d'« objectifs indépendants ».

²² Voir notamment F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, chapitre 10, p. 346, où Hayek, dans le cadre de développements sur la caractérisation de la société libre comme société pluraliste, insiste sur la distinction entre organisation et ordre spontané.

réalise une tâche particulière, en recourant à un certain nombre de moyens, de manière à réaliser la fin de cette firme (par exemple, fabriquer et vendre tel ou tel produit). Dans ce cas, on constate une interdépendance des fins, et ce, en un double sens : les fins des employés ne sont pas fixées indépendamment de la fin à laquelle elles sont subordonnées, puisque leur accomplissement doit participer à celui de cette dernière ; les fins des employés sont dépendantes les unes des autres, au sens où elles sont définies les unes par rapport aux autres, dans la mesure où leurs activités constituent autant de contributions particulières et nécessaires à la réalisation de la fin de la firme. Or, concevoir la société moderne différenciée sur le modèle de l'organisation, c'est envisager la possibilité que ses membres voient les fins particulières qu'ils poursuivent imposées par une autre volonté que la leur²³ : la fin de l'organisation auxquelles les fins poursuivies par les individus sont subordonnées peut très bien être fixée par un seul individu qui, ainsi, leur imposerait les fins particulières et « les actions spécifiées »²⁴ qu'ils poursuivent. C'est en ce sens qu'Hayek insiste sur le fait qu'une société pluraliste est « animée d'objectifs individuels qui ne sont pas rangés en une hiérarchie particulière contraignant ses membres »²⁵. L'interdépendance que nous venons d'évoquer ferait alors signe, si elle était en vigueur, vers cette pression possible qui pourrait être exercée sur les membres de la société.

Hayek, pour évacuer cette hypothèse, met donc à mal l'idée que la Société ouverte pourrait consister en une organisation. Il s'attaque pour ce faire à la capacité d'*organiser* intentionnellement la société moderne. Ici, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, Hayek fait intervenir l'argument de la complexité : au sein de la Société Ouverte, les membres qui y évoluent s'y différencient les uns des autres, et sont en grand nombre. Il est donc impossible, à moins de mettre à mal cette multiplicité elle-même, de hiérarchiser les différentes fins poursuivies sous une fin commune à laquelle elles devraient être subordonnées.

Pour finir sur ce point, il faut résoudre une difficulté apparente de la pensée hayékienne : dans quelle mesure l'existence d'organisations au sein de la Société Ouverte elle-même ne contredit-elle pas l'idée que cette dernière serait une société pluraliste ? Hayek considère bien que la société ouverte est composée d'organisations, au sein desquelles les

²³ Il faut préciser les membres de l'organisation peuvent tout à fait fixer eux-mêmes les fins qu'ils poursuivent, si cette fixation des fins se fait par concertation entre ses membres et n'est pas imposée par un chef par exemple. Cependant, la notion d'organisation, et le caractère différencié des moyens qui sont mis en œuvre au sein d'une organisation, n'impliquent pas en eux-mêmes qu'il y ait nécessairement concertation.

²⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « Règles des ordres spontanés et règles des organisations », p. 146.

²⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 7, « Volonté et opinion, fins et valeurs, commandements et règles et autres questions de terminologie », p. 346.

membres ne fixent pas nécessairement eux-mêmes les moyens qui sont mis en œuvres pour réaliser les fins de l'organisation. Cependant, les membres des organisations choisissent, selon Hayek, d'en être membres. La participation à cette unité ne leur est ainsi pas imposée. Par conséquent c'est bien en dernière instance eux qui choisissent d'agir comme ils le font au sein de l'organisation.

c. L'indépendance des fins poursuivies : critique de la notion de fonction et de la conception de la société comme organisme.

Mais Hayek évacue une autre hypothèse. Cette dernière refuse également de faire de la différenciation individuelle l'indice d'une diminution du contrôle social dans les sociétés modernes. Mais, cette fois-ci, il ne s'agit pas d'envisager la possibilité d'une imposition intentionnelle d'une fin supérieure à celles que poursuivent les individus. Cette seconde conception amènerait à envisager une manière dont l'environnement social peut imposer, cette fois-ci de manière non intentionnelle, ces activités différenciées précisément dans ce qu'elles ont de différencié.

Cette autre conception comprend cette différenciation d'activités comme une différenciation de tâches spécifiques dont l'accomplissement rendrait possible la « persistance de l'ensemble »²⁶ de l'unité sociale dans laquelle les êtres humains évoluent. La critique de cette conception « organiciste » est menée dans le chapitre 8 de *Scientisme et sciences sociales* intitulé « La "finalité" des formations sociales »²⁷. C'est l'usage de la notion de « fonction » au sein des sciences sociales qui fait précisément l'objet de la critique d'Hayek, qui souligne alors que l'analogie biologique induit en erreur. Il indique qu'il ne s'agit pas, ce faisant, de renoncer totalement à la valeur heuristique de la notion de « fin » (sous laquelle est subsumée celle de fonction) : tout se passe en effet comme si le but des « parties » composant les formations sociales était la préservation de ces ensembles. Néanmoins la notion de fonction ne peut, quant à elle, être employée pour rendre compte du maintien de ces ensembles sociaux. L'idée de fonction implique que chaque partie contribue de manière différenciée au maintien de l'ensemble social. Elle conduit alors à envisager une interdépendance des fins poursuivies par les êtres humains au sein de la société : les fonctions, en tant, précisément, que fonctions différenciées, sont définies les unes par rapport aux autres, au sens où les parties ne peuvent contribuer à la persistance de l'ensemble auquel elles appartiennent que si les autres parties réalisent également leur contribution spécifique. Par

²⁶ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, op. cit., chapitre 8, p. 131.

²⁷ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, op. cit., chapitre 8.

conséquent, c'est dans la mesure où chaque partie réalise bien sa fonction que l'ensemble peut se maintenir. La notion de fonction implique en ce sens l'idée d'une fixité des places occupées par les êtres humains au sein de la société, et d'une fixité des activités réalisées correspondantes. Elle suppose alors l'exercice d'un contrôle social différencié : si le maintien de l'ensemble social dépend de la réalisation par chacune des parties de leur fonction particulière, on peut alors supposer que la société exerce une pression sur ses membres, de manière à ce qu'ils exercent bien leur fonction propre et ne s'en départissent pas.

C'est à la conception comtienne de la société comprise comme organisme que semble s'attaquer Hayek dans le chapitre mentionné. S'il n'y cite pas explicitement Comte, il fait peu de doute que la référence aux notions de « fonction » et d'« organisme » est une référence à la pensée de ce dernier. En outre, dans un autre chapitre du même ouvrage, Hayek fait figurer en note une longue citation de Menger dans laquelle ce dernier souligne et critique explicitement la conception organiciste de Comte²⁸. Nous livrerons quelques éléments sur la pensée de ce dernier avant d'analyser la critique hayékienne. Comte conçoit la société comme un organisme pourvu de fonctions qui se matérialisent dans le système toujours plus complexe et élargi de la division du travail, fonction dont on ne peut priver l'organisme social sans porter gravement atteinte à son fonctionnement et à sa santé. Dans ce cadre, les individus sont toujours déjà insérés dans ce tissu de coopération et ils n'existent pas autrement qu'insérés dans ce tissu. Le phénomène de division du travail et, plus largement, de différenciation au sein des sociétés modernes ne fait ainsi pas signe vers une diminution de la pression que la société exercerait sur ses membres. Dans *Le catéchisme positiviste*, Comte, s'opposant à l'idée de droit individuel, insiste sur le fait que « nous naissons chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service »²⁹.

Hayek s'attaque à l'idée même de fonction. Comme cela été évoqué plus haut, l'idée de fonction impliquerait elle-même, selon lui, l'idée d'une fixité des places occupées par les membres de la société, et donc d'une assignation d'activités. La mise en exergue de la fixité des places occupées par les membres de la société est, selon Hayek, une condition *sine qua non* de la mise en œuvre de l'analogie biologique. Elle permet en outre, et corrélativement, de prouver l'exercice d'une pression sociale différenciée sur les individus. Pour cette raison,

²⁸ Voir F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, op. cit., chapitre 4, p. 54, note. Hayek mentionne un passage des *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften* de Menger : « Quand A. Comte voyait les "sociétés" comme des organismes vivants et tenait leur complexité comme normale en ne trouvant pas leur interprétation théorique plus difficile que celle des désignations scientifiques, il se trompait lourdement ».

²⁹ A. Comte, *Le catéchisme positiviste* [1852], Éditions du Sandre, Paris, 2009, Dixième entretien, p. 254.

Hayek insiste sur la mobilité des éléments au sein de la société : « les parties de l'ensemble social peuvent, à l'inverse de celles d'un organisme véritable, exister en dehors de leur place particulière au sein de l'ensemble social et sont dans une large mesure mobiles et interchangeables »³⁰.

Faisons remarquer ici qu'Hayek reprend des éléments d'analyse de Spencer qui soulignait également cette mobilité pour mettre en évidence les différences entre un organisme et une société. En effet, Spencer reprend, notamment dans le texte « Society is an Organism » la conception comtienne de la société comme organisme et l'idée que ses membres réaliseraient des fonctions individuelles. Néanmoins, Spencer vise à déconnecter l'une de l'autre, d'un côté, l'idée d'une réalisation par chacun d'une fonction spéciale, et, de l'autre, l'idée que la place de chacun serait fixée, c'est-à-dire, l'idée que la fonction qu'il réalise lui serait assignée par la société elle-même. De la sorte, Spencer entendrait penser quelque chose comme un individu, auquel, corrélativement, des droits peuvent être attribués. Or, dans le passage consacré aux divergences fondamentales entre un organisme biologique et un organisme social, Spencer souligne dès l'abord que, « tandis que les unités vivantes qui composent l'animal sont tenues étroitement en contact, les unités vivantes qui composent la société sont *libres*, discrètes et dispersées plus ou moins les unes des autres »³¹. Il précise par la suite que les unités qui composent l'organisme social sont « bien moins *fixement* attachées à leur position les unes par rapport aux autres », et qu'à cet organisme manque la « cohésion physique qui donne la *fixité* à la fonction »³². On voit cependant qu'Hayek reprend ici l'argument de Spencer pour critiquer la position de ce dernier : il considère que la mise en évidence de la mobilité des éléments dans l'« ensemble social » (expression qu'Hayek préfère à celui d'organisme ou de tout social pour les raisons que nous venons d'indiquer) conduit à *renoncer* à l'emploi de la notion de fonction au sein d'une analyse des phénomènes sociaux. Si l'on ne met pas en exergue la fixité des positions, on ne peut pas, selon Hayek, penser la société par analogie au modèle de l'organisme et au moyen de la notion de fonction. Hayek s'attaque ainsi, dans ce passage de *Scientisme et sciences sociales*, autant à la position comtienne qu'à la tentative spencérienne de conserver le paradigme fonctionnaliste.

On peut d'ailleurs à bon droit penser que c'est en raison de ces réticences à l'encontre de la pensée spencérienne qu'Hayek ne se réclame que peu de cette dernière. Si elle constitue une source d'inspiration évidente de la théorie hayékienne des phénomènes d'auto-

³⁰ F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, *op. cit.*, pp. 130-131.

³¹ H. Spencer, *Principes de sociologie*, Librairie Germer Baillère et Cie, Paris, 1879, traduction par E. Cazelles et J. Gerschel, vol. II, « Une société est un organisme », § 220, p. 15. Nous soulignons.

³² *Ibid.*, respectivement p. 19 et 20. Nous soulignons.

organisation³³, notre auteur prend cependant explicitement ses distances avec cette source, et ce, précisément en raison de son héritage comtien³⁴. L'organicisme de Spencer semble pour Hayek entrer en contradiction avec sa position individualiste³⁵ et produire un syncrétisme étrange. Le chapitre de *Scientisme et sciences sociales* auquel nous nous référons ici propose sans nul doute, au moins en partie, une discussion des positions de Comte et de Spencer.

Mettre en évidence la mobilité des individus au sein de la société, permet, selon Hayek, d'infirmer l'idée d'une interdépendance des fins poursuivies par les individus au sein de la Société Ouverte. Ce faisant, il parviendrait à montrer que la différenciation des activités des individus au sein des sociétés modernes manifeste bien une capacité d'auto-détermination de leurs activités, capacité qu'ils ne possédaient pas auparavant.

Les sociétés modernes se caractériseraient ainsi par l'apparition de l'individu. Le caractère multiple des fins individuelles qui y sont poursuivies ainsi que l'indépendance de ces dernières constitueraient les preuves de ce phénomène.

d. L'incomplétude de la preuve hayékienne

Cependant, Hayek ne fait, à certains égards, que présupposer cette mobilité, sans prouver véritablement son existence.

En effet, l'argument de l'auteur consiste, dans la lignée de l'argument spencérien, à montrer que la société ne peut assigner des fonctions aux membres de la société à la manière d'un organisme. Mais cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas en mesure de les assigner et de les fixer d'une autre manière. La conception de la société comme organisme et l'idée d'un exercice individualisé du contrôle social ne se recoupent pas nécessairement.

Or, on pourrait opposer à Hayek l'argument suivant : accordons pour l'instant à Hayek que la mobilité des êtres humains au sein de la société, adjointe à celle de différenciation des activités qu'ils réalisent, fasse signe vers l'existence *actuelle* d'une situation de liberté. On peut cependant se demander si l'auteur n'occulte pas, entre l'Antiquité et maintenant, l'existence de sociétés au sein desquelles cette mobilité n'était pas envisageable, en raison notamment d'un phénomène de stratification sociale. Pour que ce phénomène de stratification

³³ L'expression de « forces spontanées » qu'il emploie pour décrire les mécanismes du marché semble bien inspirée de Spencer.

³⁴ Voir *Studies on The Abuse and Decline of Reason* [1941], *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. XXIII, The University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 279, où Hayek considère que c'est d'ailleurs Spencer qui a contribué à faire pénétrer la pensée de Comte en Allemagne. Spencer a participé à la traduction anglaise du *Système de politique positive* : Auguste Comte, *System of Positive Polity*, traduction de John Henry Bridges, Frederic Harrison, Edward Spencer Beesly, Richard Congreve, and Henry Dix Hutton, Londres, Longmans, Green, and Co., 1875-1977 (réédition : New York, BurtFranklin, 1968)

³⁵ Voir sur ce point le prélude à *Studies on The Abuse and Decline of Reason*, *op. cit.*, p. 57.

n'invalide pas l'analyse hayékienne, il faudrait au moins pouvoir montrer précisément que le phénomène de différenciation des activités individuelles s'accompagne, *dès l'Antiquité*, de la possibilité pour les individus de mener d'autres types d'activités que l'activité différenciée particulière qu'ils mènent et qui résulte de ce processus de différenciation croissante au cours de l'évolution sociale. Autrement, on ne peut faire remonter, comme il le fait, le phénomène d'apparition de la liberté à l'Antiquité. Or, il ne semble pas que l'auteur se prête à cette analyse.

1.1.2. L'évolution des règles de conduite

Quels éléments d'explication l'auteur fournit-il pour rendre compte de cette évolution sociale au cours de et grâce à laquelle une situation de liberté a pu apparaître ? Hayek invoque une évolution des règles de conduite.

Cette insistance sur l'apparition d'un nouveau type de règles au cours de l'évolution sociale, et non sur la simple disparition progressive de certaines règles contraignantes au cours de l'évolution, est notable. Dans le cadre de l'analyse du phénomène d'apparition d'une situation de liberté au cours de l'évolution sociale, elle dénote la volonté, chez l'auteur, de rendre compte des *conditions sociales positives* de la liberté : la liberté ne peut elle-même, sans la contrainte qui s'exerce via des règles de conduite, ni apparaître, ni être préservée.

a. De la distinction entre règles concrètes et règles abstraites.

Pour rendre compte de cette diminution de la pression sociale sur les individus au cours de l'évolution sociale, Hayek met en exergue l'évolution d'un certain type de règles contraignantes à un autre : progressivement, des règles de conduite concrètes auraient laissé la place à des règles abstraites³⁶.

Les règles de la Société Ouverte sont abstraites et générales et non plus concrètes et spécifiques³⁷, au sens où elles ne déterminent pas entièrement le contenu des actions des individus. Elles ne dictent pas à l'individu ce qu'il doit faire concrètement lorsqu'il agit, mais lui laissent la possibilité de décider lui-même, au moins dans une certaine mesure, quelles fins il veut poursuivre, et quels moyens il mettra en œuvre pour les atteindre. Elles imposent seulement certaines limites aux décisions que prend l'individu :

³⁶ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., II, 10, p. 150.

³⁷ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., II, 10, § 3 « Règles spécifiques ou concrètes et règles générales ou abstraites », p. 150-152.

« Au lieu de se contenter de limiter l'autonomie de l'individu dans ses décisions, [les règles concrètes] prescrivent souvent le procédé par lequel il lui faut agir pour obtenir certains résultats, ou ce qu'il doit faire à certains moments et en certains lieux »³⁸.

Les règles abstraites, elles, ne mettent pas à mal l'autonomie de l'individu, au sens où elles ne lui ôtent pas la capacité de choisir entre plusieurs fins et moyens. Lorsque notre champ d'action est délimité par des règles abstraites, « nos décisions sont » précisément « enfermées dans des limites mais non pas entièrement déterminées »³⁹.

Hayek, pour rendre compte de cette distinction, en emploie souvent une autre : celle entre règle positive et règle négative. Les règles abstraites ou générales, le plus souvent, ne disent pas ce que l'individu doit faire, mais ce qu'il ne doit pas faire, lui laissant ainsi au moins dans une certaine mesure le choix dans les fins et moyens qu'il engage. Il ne fait aucun doute que l'auteur reprend là la distinction spencérienne entre « contrôle positif » et « contrôle négatif », que l'on trouve notamment dans l'essai « L'administration ramenée à sa fonction spéciale » dans ses *Essais de morale, de science et d'esthétique*⁴⁰. Dans ce texte, la distinction vise d'abord à mettre à mal l'idée que le libéralisme serait un pur et simple laisser-faire, et Spencer entend y rendre compte d'un type de règles dont la mise en vigueur est conciliable avec la préservation d'une liberté. Il distingue ainsi un contrôle positif par lequel « on dicte au citoyen les fins qu'il doit poursuivre, ou se mêler des moyens que ce citoyen emploie pour les poursuivre » d'un contrôle négatif qui l'empêche « de gêner un autre citoyen qui poursuit le but de son choix »⁴¹. Hayek ne cite cependant pas Spencer sur ce point. On peut à bon droit évoquer l'organicisme spencérien pour expliquer ce silence.

Pour finir sur ce point, précisons que l'apparition de ces règles abstraites permet selon Hayek de comprendre pourquoi les sociétés modernes sont composées d'un plus grand nombre de membres que les bandes primitives, c'est-à-dire, pourquoi l'on est passé des « petites bandes de quinze à quarante personnes » à des « groupes plus larges »⁴². En effet, dans la mesure où les règles qui y sont en vigueur ne dictent pas à leurs membres ce qu'ils doivent faire concrètement, mais laissent une plus large marge de manœuvre à ces derniers, des groupes très différents les uns des autres, au sein desquels des fins très différentes sont poursuivies, ont pu se rapprocher pour constituer des groupes plus importants. Il ne s'agit pas

³⁸ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., II, 10, § 3, p. 150.

³⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 7, section « Importance des règles abstraites comme guides dans un monde où la plupart des faits précis sont inconnus », p. 340.

⁴⁰ H. Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, vol. II, traduction de M. A. Burdeau, Librairie Germer Baillière et Cie, Paris, 1879, p. 169-224.

⁴¹ H. Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, op. cit., Essai V, p. 194, traduction modifiée.

⁴² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., Épilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 893.

seulement de rendre compte là d'un accroissement de la densité de population, mais du rapprochement et de l'inclusion de groupes au sein d'unités plus larges, processus par lequel tendent non seulement à se former des sociétés plus larges, mais bien une « Grande Société », le singulier ayant son importance ici. L'apparition des règles de conduite abstraites qui ne dictent pas aux individus les buts qu'ils poursuivent implique en effet selon l'auteur que ce n'est plus la « communauté de buts »⁴³ poursuivis par des êtres humains qui détermine le fait que ces derniers puissent vivre ensemble au sein d'un même groupe⁴⁴. On fera remarquer ici qu'il n'est pas nécessaire de préciser, pour rendre compte de la formation de groupes plus larges, ce qui *positivement* fait qu'un ensemble d'individus, qui auparavant appartenaient à des groupes différents, peut être dit former un seul et même « groupe ». C'est moins la constitution de groupes distincts qui intéresse Hayek que leur dissolution en tant précisément que groupes distincts. Et c'est même l'idée d'appartenance elle-même qui semble d'ailleurs perdre progressivement sa pertinence.

b. De la propriété individuelle à la propriété plurielle

Pourquoi Hayek n'argue-t-il pas seulement d'une disparition progressive de règles contraignantes pour rendre compte de ce phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale ? Une première réponse consisterait à affirmer que, dans les sociétés modernes comme dans les sociétés qui les précèdent, de telles règles sont nécessaires pour préserver l'ordre social⁴⁵. Mais les règles abstraites dont traite Hayek ne constituent pas seulement une limitation de la liberté des individus. Elles en constituent également une condition positive⁴⁶. Il faut ici préciser en quoi consistent ces règles : il s'agit des règles qui protègent la propriété individuelle. Sans elle, selon Hayek, l'individu ne détiendrait pas cette

⁴³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, p. 535.

⁴⁴ Dans quelle mesure cette communauté de buts peut-elle déterminer l'appartenance exclusive à un groupe ? Au sein de groupes où les fins poursuivies sont dictées, deux groupes au sein desquels les fins poursuivies par les membres diffèrent beaucoup d'un groupe à l'autre ne peuvent constituer un seul et même groupe. Ils ne le peuvent pas dans la mesure où, semble-t-il, les deux groupes s'excluent alors mutuellement : les règles déterminant les comportements des membres d'un groupe ne peuvent pas déterminer à la fois ceux des membres de l'autre groupe. L'appartenance à un groupe est donc conditionnée par cette communauté de buts déterminée par les règles de conduite, et deux groupes qui diffèrent relativement aux fins poursuivies par leurs membres ne peuvent constituer un seul et même groupe. Indiquons ici qu'Hayek ne précise pas dans quelle mesure une « communauté de buts » peut constituer une condition de l'ordre social au sein des sociétés non complexes.

⁴⁵ Hayek insiste d'ailleurs particulièrement sur ce point, et souligne que la pensée libérale ne consiste pas en un rejet des règles, en un « « laisser-faire » complet » (F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., I, 4, § 4, p. 59)

⁴⁶ Dans le même passage de *La constitution de la liberté* que celui que nous avons évoqué dans la note précédente, Hayek souligne bien que des lois et institutions se sont développées en vue d'assurer « la vie, la liberté et la propriété » » (*ibid.*, p. 59). Voir également, *La présomption fatale*, op. cit., chapitre 2, p. 49, se référant à Hume : « la liberté maximale de tous requiert que des contraintes égales pèsent sur la liberté de chacun ».

sphère minimale d'action qui fait de lui un être dont les actions ne sont pas toutes déterminées, ou du moins pas entièrement, par l'environnement social dans lequel il évolue. L'auteur affirme très clairement que « nous devons notre liberté aux bornes de la liberté »⁴⁷.

Ce qui a rendu possible l'apparition de la liberté individuelle est en effet l'apparition de règles touchant à la propriété individuelle, c'est-à-dire, tout d'abord de règles par lesquelles est délimité un « domaine protégé » de l'individu⁴⁸ sur lequel lui seul a droit de regard.

La propriété individuelle est rendue possible par l'existence de règles qui déterminent « quelles choses appartiennent à tel individu particulier »⁴⁹. Précisons que ces règles n'assignent pas ce qui, concrètement, est détenu en propre par l'individu, mais déterminent les conditions sous lesquelles il peut détenir des choses en propre. Une « sphère individuelle »⁵⁰ d'action est selon Hayek ainsi préservée grâce à ces règles. La reconnaissance de la propriété, c'est-à-dire, du fait que telle chose appartient à tel individu et non à tel autre, est la condition minimale de la liberté. Elle est selon Hayek « manifestement le premier pas dans la délimitation de la zone où nous sommes à l'abri de la contrainte »⁵¹ qu'autrui peut exercer sur nous, car les règles qui la rendent possible mettent « à l'abri des interventions d'autrui »⁵². L'individu peut ainsi « décider de lui-même de la façon d'utiliser des objets spécifiques »⁵³. À ces règles s'ajoutent celles qui « formulent les conditions sous lesquelles toute personne peut acquérir ou céder des choses déterminées »⁵⁴, dans la mesure où le droit reconnu à l'individu de décider de lui-même de la façon d'employer des objets spécifiques inclut la possibilité pour ce dernier de s'en défaire, et il faut que soient fixées les conditions sous lesquelles cette session n'est pas contrainte. Les règles touchant à la propriété et aux conditions de sa session empêchent les autres individus de prendre possession de ce dont jouit un individu sans l'accord de ce dernier. Elles impliquent donc que, sur certains aspects de son action au moins, l'individu soit en mesure de décider lui-même de la manière dont il souhaite

⁴⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Epilogue, « La discipline de la liberté », p. 899. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Hayek affirme également, qu'il n'y a pas de conflit « entre la loi et la liberté, entre le contrôle social et la liberté individuelle » (F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, note 18 du chapitre 7, p. 442).

⁴⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations est assurée par la délimitation de domaines protégés ». Voir également F. A. Hayek, « Individual and Collective Aims », *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Des règles de juste conduite protègent seulement des domaines matériels et non des valeurs marchandes », p. 558

⁵⁰ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, II, 9, § 6, p. 141.

⁵¹ *Ibid.*, p. 140.

⁵² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations... », p. 254.

⁵³ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, chapitre 2, p. 43.

⁵⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Des règles de juste conduite protègent seulement des domaines matériels et non des valeurs marchandes », p. 559.

agir. En ce sens Hayek affirme-t-il que ces règles « permettent à chacun de savoir où il est le maître de ses actes »⁵⁵.

Hayek adjoint cependant des indications, en particulier dans *La constitution de la liberté*⁵⁶, sur cette relation d'implication entre propriété privée et liberté. Une condition supplémentaire doit en effet être remplie pour que l'institution de la propriété privée rende possible une situation de liberté. Cette propriété doit être *plurielle*. Quelle est la difficulté que l'auteur tend ici à résoudre ? Ce problème ne se pose que dans les sociétés modernes, et découle de la situation de liberté que la reconnaissance de la propriété privée rend possible. Cette jouissance de ce minimum de liberté que permet la propriété privée conduit, comme nous l'avons vu, à une forte différenciation des talents et connaissances, et notamment à une plus forte division du travail au sein de la sphère économique. De ce fait, les individus ne produisent pas eux-mêmes tout ce qui sert leurs besoins, c'est-à-dire, ne possèdent pas les moyens de production de tous les biens qui satisfont leurs besoins, et même, dans certains cas, ne possèdent même pas, à proprement parler, ces biens (Hayek invoque par exemple la possibilité de louer les vêtements que l'on porte). En ce sens indique-t-il que, dans les sociétés modernes, nous laissons « très largement à d'autres le soin de la propriété qui sert nos besoins »⁵⁷. La question se pose alors de savoir si l'un des effets de l'apparition de la situation de liberté, la division du travail, n'aurait pas pour conséquence paradoxale une diminution progressive de cette même liberté. En effet, si d'autres individus possèdent ce dont nous avons besoin, dès lors, ne sont-ils pas susceptibles d'exiger que nous agissions de telle ou telle manière, sous peine de ne pas nous fournir ce que nous requerrons ? Par là, autrui pourrait nous contraindre à agir de telle ou telle manière, ce qu'il n'était pas en mesure de faire lorsque la division du travail n'était pas aussi développée. Hayek précise cependant qu'autrui n'est en mesure d'exercer cette pression que s'il est le seul à pouvoir détenir certains biens ou des services. Dans le cas contraire, nous avons la possibilité d'échapper à cette contrainte, car nous ne sommes pas à sa merci. C'est dans cette perspective qu'Hayek insiste, plutôt que sur la notion de propriété privée, sur celle de propriété plurielle. Cette dernière idée souligne que les biens dont nous avons besoin peuvent ne pas être détenus par une seule et même personne. La propriété privée doit s'accompagner d'une possible

⁵⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations... », p. 254.

⁵⁶ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., II, 9, § 6.

⁵⁷ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., II, 9, § 6, p. 141.

dispersion de la propriété⁵⁸.

Mais cela signifie-t-il que ce ne sont pas les règles touchant à la propriété citée plus haut qui, ultimement, rendent possible une situation de liberté ? D'autres règles sont-elles nécessaires ?

Précisons ici que ce que semble préconiser ici Hayek, c'est d'abord que l'État ne soit pas l'unique détenteur de ces moyens de production des biens ou de ces biens et services dont nous ne saurions nous passer, et qu'on en laisse le soin aux particuliers⁵⁹. À ce niveau de l'analyse, Hayek reste donc totalement cohérent avec sa position libérale de non-intervention au sein du jeu du marché (idée qui sera développée dans le prochain chapitre). Il s'agit d'affirmer que l'apparition de la propriété privée ne rend pas possible une situation de liberté si l'État est l'exclusif détenteur de biens et de moyens de production des biens dont les individus ont besoin. Cette situation serait celle d'un monopole d'État sur les moyens de productions et même sur les biens. Ces analyses ne l'amènent donc pas à penser immédiatement une intervention dans le jeu du marché, ou l'instauration d'autres règles de conduite, mais à limiter les prérogatives de l'État.

En outre, et surtout, ce que vise ici Hayek, c'est l'introduction de règles contraignantes qui empêcheraient à certains l'accès à la propriété de certains biens et moyens de production, c'est-à-dire qui empêcheraient l'acquisition par découverte (lorsque le bien ou le moyen de production n'existaient ou n'appartenaient à personne en particulier auparavant) ou par session. Cela implique donc que les premières règles touchant à la propriété mentionnées plus haut ne rendent possible une situation de liberté que si n'existent pas, de manière concomitante, d'autres règles comme celles, par exemple, qui attribueraient de manière exclusive à certains individus la possession de certains biens ou moyens de production. Ce sont donc bien les premières règles, celles touchant à la propriété, qui constituent des conditions positives de la liberté.

Pour conclure sur ce point, précisons que la « propriété privée » s'oppose d'abord pour Hayek à la « propriété collective (*group ownership*) »⁶⁰, et procède bien en ce sens d'une évolution d'un certain type de règles de conduite. Au cours de l'évolution, on serait passé

⁵⁸ Voir également sur ce point F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, VIII, p. 111 : « C'est parce que la propriété des moyens de production est répartie entre un grand nombre d'hommes agissant séparément, que personne n'a un pouvoir complet sur nous et que les individus peuvent agir à leur guise ».

⁵⁹ A la fin de cette sous-section consacrée à la relation entre propriété et liberté, Hayek souligne que certains services, comme la salubrité ou les routes, peuvent être assurés par l'État. Cela montre bien que c'est d'abord, dans ce qui précédait, l'État qu'il visait lorsqu'il soulignait les dangers d'un contrôle des biens et services par « détenteur unique » (F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, II, 9, § 6, p. 141).

⁶⁰ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, chapitre 2, p. 44 (traduction modifiée). Dans le chapitre 3, p. 61, Hayek parle également du « collectivisme des petits groupes originels ».

d'une forme de propriété à une autre, et non pas d'une absence de propriété à l'apparition de la propriété individuelle. La propriété individuelle est ainsi rendue possible tout autant par l'apparition de règles contraignantes qui la protègent que par l'atténuation/disparition de règles qui contraignaient l'être humain à mettre à disposition de la collectivité ce dont il faisait l'acquisition⁶¹. À proprement parler, dans les sociétés primitives, l'être humain n'est pas libre car il ne s'appartient pas, au sens où tout ce qu'il fait est mis à la disposition du groupe dans lequel il évolue. Le groupe a droit de regard sur tout ce qu'il fait. La propriété privée constitue alors une étape décisive dans l'émancipation de l'être humain vis-à-vis du groupe.

c. Le rôle du troc dans l'apparition des nouvelles règles de conduite.

Comment ces règles abstraites sont-elles apparues ? Hayek souligne dans certains textes le rôle que l'échange, en particulier sa forme primitive, le troc, a vraisemblablement pu jouer. Il considère que ces règles abstraites sont advenues via l'apparition d'un nouveau type de pratique ou d'usage : « la formation de règles universelles de conduite » a commencé « lorsqu'un sauvage plaça quelque offrande à la frontière du territoire tribal, dans l'espoir qu'un don correspondant lui serait fait en retour par le même procédé »⁶².

L'invocation de l'échange permet, semble-t-il, à l'auteur de satisfaire deux réquisits propres à cette explication.

1. Il s'agit tout d'abord de rendre compte d'un type de pratique sociale qui soit compatible avec la poursuite, par les individus, d'objectifs différents. La relation d'échange est paradigmatique de ce type de relation pour Hayek, dans la mesure où l'échange ne se réalise pas nécessairement sur la base d'un accord, entre les parties prenantes, sur l'usage qui est ou sera fait des objets échangés. L'échange peut se réaliser dans l'indifférence des échangistes sur ce point. Comme l'indique Hayek, avant que n'apparaissent les règles abstraites de conduite, « il n'y avait dans chaque groupe qu'une seule manière acceptable de faire des choses »⁶³, et l'introduction du troc coïncide avec l'acceptation ou la reconnaissance

⁶¹ Voir notamment F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, chapitre 2 « Les origines de la liberté, de la propriété et de la justice », section « La liberté et l'ordre étendu » : « Ce concept [de propriété individuelle] ne pouvait pas avoir une grande signification dans les petites bandes errantes vivant de chasse et de cueillette au sein desquelles ceux qui découvriraient une source de nourriture ou un abri étaient obligés de révéler leur trouvaille à leurs compagnons ».

⁶² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 4, « Aux débuts du droit », p. 207. Voir également II, 10, « Une société libre est une société pluraliste, sans hiérarchie commune de fins particulières », p. 533. La section est consacrée explicitement à ce qui a permis l'apparition d'une société pluraliste, et Hayek y souligne également l'importance du troc.

⁶³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 894.

du fait « qu'une même chose peut servir à des usages différents pour des personnes différentes »⁶⁴, et, corrélativement, qu'il n'y a donc pas une seule manière acceptable de faire les choses.

2. L'autre contrainte explicative dont tient compte Hayek est la suivante : dans la mesure où, au cours de l'évolution sociale, les règles abstraites en viennent à *remplacer* les règles concrètes, il faut considérer que le contenu des règles abstraites entre en quelque manière en contradiction avec celui des secondes. Les deux types de règles ne peuvent donc pas être simultanément suivies sous le même rapport⁶⁵. La question se pose dès lors de savoir comment les nouvelles règles ont pu apparaître, si c'est bien sur une pratique que l'on insiste pour rendre compte de l'évolution des règles. Les anciennes règles devaient en effet, d'une manière ou d'une autre, empêcher le développement de cette pratique. Sur ce point, Hayek souligne que le troc s'est avant tout réalisé, non pas *au sein* des groupes existants, « dans la communauté organisée de la tribu », mais *entre* membres de différents groupes. L'activité d'échange tranche de ce point de vue avec les usages au sein de la tribu. C'est ainsi que des règles, qui ne pouvaient alors pas être en vigueur *au sein* des groupes, se sont néanmoins développées. C'est d'ailleurs selon Hayek « dans le *jus gentium*, le droit marchand et les usages des ports et des foires, que nous devons principalement chercher les étapes dans l'évolution de la loi qui a finalement rendu possible une société ouverte »⁶⁶. On précisera à cet égard que c'est ce qui explique en partie pourquoi, selon Hayek, la société moderne est une société « ouverte », c'est-à-dire fondamentalement une Société monde : ces règles de conduite se sont d'abord développées dans le cadre de relations *entre* groupes.

Une difficulté se pose cependant. Hayek considère que cette nouvelle pratique du troc s'est d'abord développée dans le cadre de relations entre groupes. Comment les règles que cette nouvelle pratique a rendu possibles ont-elles pu s'imposer au sein des groupes même ? On peut envisager deux scénarii. Selon le premier, les échanges se sont réalisés dans un premier temps entre *groupes* (au sens où les biens échangés étaient ceux du groupe et non ceux d'êtres humains individuels à proprement parler, dans la mesure où la propriété individuelle n'existait pas encore), et les règles valant d'abord pour les groupes ont fini par valoir au sein des groupes pour les individus. Selon le second scénario, les échanges se sont produits d'abord entre *individus* (l'apparition du troc coïncidant, alors, avec de l'apparition de

⁶⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Une société libre est une société pluraliste, sans hiérarchie commune de fins particulières », p. 533.

⁶⁵ Précision importante car on sait que l'individu en vient à évoluer dans et à participer à des organisations (concept à entendre dans le sens hayékien, évoqué plus haut) dans la Société Ouverte.

⁶⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 4, « Aux débuts du droit », p. 207.

la propriété individuelle au sein du groupe). Mais, dans un cas comme dans l'autre, on peine à comprendre comment ces règles, et corrélativement les pratiques d'échange, se sont imposées au sein du groupe et ont par là remplacé les règles concrètes.

Comme nous allons le voir, Hayek n'explique pas, de manière générale, ce qui a rendu possible le *passage* des règles concrètes aux règles abstraites.

d. Le problème du remplacement des règles de conduites concrètes.

Il est en effet nécessaire de comprendre comment les anciennes règles de conduite dictant aux membres du groupe des comportements concrets en viennent à ne plus être en vigueur. Hayek est lui-même d'avis que le seul phénomène d'apparition des nouvelles règles de conduite ne permet pas en lui-même de rendre compte de cette atténuation de la vigueur des anciennes, et par là de la diminution, en général, du contrôle social exercé sur les membres du groupe. On notera cependant un embarras de la part d'Hayek sur ce point.

Hayek invoque dans *La présomption fatale* une « cassure » dans la solidarité des tribus primitives. Par solidarité, il faut ici entendre une forme de consensus entendu au sens d'« union de tous sur des buts connus », le fait de poursuivre des « fins unanimes »⁶⁷ et qui manifeste la détermination par l'environnement social des fins particulières poursuivies par les membres de ces sociétés. Or, selon Hayek, la pratique du négoce contribue à « renforcer la cassure qui s'était déjà produite avec la solidarité »⁶⁸. L'auteur n'explique pas comment cette cassure s'est amorcée. Mais surtout, il ne propose pas d'explication quant à la manière dont le négoce en vient à entériner cette cassure.

Dans *La constitution de la liberté*, Hayek mettait en avant deux éléments d'explication : d'une part, l'éveil de l'intelligence, et d'autre part, une tendance à rejeter les vieux usages.

« La «pression irrésistible de la coutume» ne devient une entrave que lorsque la façon habituelle de faire les choses cesse d'être la seule connue de l'individu et qu'il devient capable d'en imaginer d'autres pour atteindre ce qu'il désire. Ce furent largement l'éveil de l'intelligence individuelle, et une tendance à rejeter les vieux usages, qui ont rendu nécessaire de reformuler ou d'expliciter les règles, et d'en réduire graduellement les dispositions positives, pour en venir à la délimitation essentiellement négative d'un

⁶⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 538.

⁶⁸ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., chapitre 3, p. 61. Nous soulignons.

champ d'action qui n'empiète pas sur la sphère privée également reconnue à tous⁶⁹. »

On peut tâcher de reconstruire l'argument comme suit : l'éveil de l'intelligence amènerait les membres du groupe à se présenter plusieurs possibilités d'actions lorsqu'ils agissent, possibilités qu'ils comparent les unes aux autres. Cela les conduirait à envisager d'autres manières d'agir que celles qu'ils adoptaient habituellement. Dans quelle mesure en viennent-ils cependant à adopter une autre manière d'agir ? Hayek évoque là une tendance à « rejeter les vieux usages ». Ces éléments d'explication ne sauraient suffire, car il faut comprendre comment, du *désir* d'échapper à la pression, du reste « irrésistible » selon les mots qu'emploie Hayek lui-même, on passe à l'idée d'un *affranchissement* effectif vis-à-vis de ces règles concrètes.

C'est dans *Droit, législation et liberté* qu'Hayek livre des éléments de réponse. Il tend alors à imputer le remplacement de ces règles à l'action individuelle, qui plus est, à l'action individuelle d'un petit nombre d'individus : « la plupart de ces étapes dans l'évolution de la culture ont été franchies grâce à quelques individus rompant avec certaines règles traditionnelles et pratiquant de nouvelles formes de comportement »⁷⁰. Or, se référer à la seule initiative individuelle, sans plus de précisions, ne semble pas satisfaisant ici. Si les règles de conduite concrètes sont véritablement des règles contraignantes, elles empêchent les membres du groupe d'adopter des types de comportements non partagés par les membres du groupe.

Nous n'entreprendrons pas ici de fournir des précisions qu'Hayek ne livre pas, car ce dernier *esquive* en fait la question. Les éléments d'approfondissement qu'il offre ne font en effet que déplacer la question, et ce déplacement doit être relevé. Dans le prolongement immédiat du passage précédemment cité, Hayek indique en effet que les individus pratiquant de nouvelles formes de comportement le font « non parce qu'ils comprenaient qu'elles étaient bonnes, mais parce que les groupes qui les appliquaient prospéraient davantage que d'autres et s'accroissaient »⁷¹. D'une part, dans ce passage, Hayek semble au premier abord poser la question, là encore, non pas des conditions d'affranchissement effectif vis-à-vis de certaines règles, mais la question des raisons qui pourraient amener les individus à désirer s'affranchir de ces dernières (« parce qu'ils comprenaient qu'ils étaient bonnes »). D'autre part, l'auteur fournit à la question générale de l'adoption de ces règles (pourquoi et comment en vient-on à suivre d'autres règles que celles adoptées jusqu'ici ?) une réponse qui tombe à côté. Les

⁶⁹ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, chapitre 10, § 3 « Règles spécifiques et concrètes ou règles générales et abstraites », p. 151.

⁷⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Epilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 893-894.

⁷¹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, épilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 894.

éléments fournis permettent en effet de répondre à une question différente, à savoir pourquoi certaines règles demeurent plutôt que d'autres, c'est-à-dire sont sélectionnées au cours de l'évolution sociale, *une fois adoptées*.

La question se pose alors de savoir pourquoi Hayek esquive ici la question du passage des règles concrètes aux règles abstraites. Comme nous l'exposerons de manière circonstanciée dans le 3^e chapitre de cette partie, Hayek tend à conférer à l'appareil étatique, c'est-à-dire à un individu ou un petit nombre d'individus, la capacité de modifier à sa guise les règles de conduite qui contraignent les membres de la société, que ce soit pour imposer à ces derniers des actions auxquels ces derniers n'étaient auparavant pas contraints ou pour supprimer la contrainte exercée par certaines règles. Hayek ne pose cependant pas la question de savoir comment la contrainte exercée par certaines règles en vient à s'atténuer ou à disparaître, car cela le conduirait sans doute à se demander d'où provient la force contraignante de ces règles, et donc de l'action étatique elle-même. Or, en investissant véritablement ce champ de questionnement, on court le risque d'envisager plus frontalement les limites que l'application intentionnelle de nouvelles règles ou la suppression intentionnelle de règles existantes peuvent rencontrer.

1.1.3. Promouvoir la liberté : l'argument de l'avantage adaptatif.

L'exposition des éléments de preuve et d'explication de l'apparition d'une situation de liberté représente une étape décisive dans le projet politique hayékien de défense du libéralisme. Montrer qu'au cours de l'évolution sociale est apparue une situation de liberté permet en effet à l'auteur de promouvoir l'idée que cette dernière constitue un avantage adaptatif, dans la mesure où les sociétés au sein desquelles est préservée cette situation de liberté ont remplacé les sociétés où elle n'existait pas. Cette étape ne suffit cependant pas. Il est, en outre, nécessaire de déceler *quel* avantage adaptatif cette situation offre. Cette étude permet à l'auteur de montrer pourquoi la préservation d'une situation de liberté est bien ce qui a déterminé la sélection, au cours de l'évolution culturelle, des sociétés préservant cette situation au détriment d'autres. Cette étape argumentative, à laquelle Hayek procède principalement dans le deuxième chapitre sur les « vertus créatrices d'une civilisation libre »⁷² de *La constitution de la liberté*, est donc décisive dans le cadre de sa défense de la préservation de cette situation de liberté.

⁷² F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., I, 2.

Cette stratégie argumentative présente cependant une difficulté que, selon nous, Hayek parvient à résoudre. Elle touche à la notion d'« avantage adaptatif » : tout avantage adaptatif est relatif à l'environnement au sein duquel l'acquisition ou la possession de telle ou telle caractéristique constitue un avantage. L'adjectif « adaptatif » n'a d'ailleurs pas d'autre sens : telle caractéristique constitue un avantage adaptatif car elle est plus adaptée qu'une autre à l'environnement dans lequel l'entité qui la possède se trouve. La question se pose alors de savoir si la préservation d'une situation de liberté ne constitue pas un avantage adaptatif dans un certain type d'environnement seulement. En ce cas, la défense hayékienne de la liberté ne pourrait pas valoir en général, mais dans ce type particulier d'environnement seulement. L'avantage adaptatif mis en avant par Hayek permet de résoudre ce problème, dans la mesure où il consiste dans l'*adaptabilité* dont les sociétés qui préservent cette situation de liberté peuvent faire preuve.

a. Faire face à un environnement complexe

Pour mettre en évidence l'avantage adaptatif que présente cette situation de liberté, Hayek souligne la complexité de l'environnement dans lequel les êtres humains se meuvent. On insiste le plus souvent, dans les analyses de la pensée hayékienne, sur la complexité du monde social, propre, comme nous l'avons vu, aux sociétés modernes. Néanmoins, Hayek porte également une attention particulière à l'environnement naturel⁷³, c'est-à-dire, à l'ensemble de l'environnement et non pas seulement à celui que constitue l'ensemble social dans lequel nous vivons. Cet environnement est également complexe et cette complexité a pour conséquence notre « inévitable ignorance concernant un grand nombre des facteurs dont dépend la possibilité de réaliser la plupart de nos objectifs, ainsi que notre bien-être »⁷⁴. En note du chapitre dans lequel il développe ce point⁷⁵, Hayek signale qu'il préfère le terme d'incertitude à celui d'ignorance, dans la mesure où il s'agit de souligner notre ignorance par rapport à l'avenir : l'environnement dans lequel nous vivons est en effet si complexe qu'il est impossible de prédire ce qui, dans le futur, contribuera à ou au contraire empêchera la réalisation de nos objectifs.

⁷³ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, « L'évolution corrélative de l'esprit et de la société : le rôle des règles », p. 85 (« cet esprit est une adaptation à l'environnement naturel et social ») ; II, 7, « Règles et ignorance » (où Hayek distingue l'environnement physique de l'environnement social) ; et enfin, et surtout, dans l'épilogue, « L'évolution des structures complexes autosubsistantes », p. 887-889 (où Hayek traite explicitement de l'environnement de la société elle-même ; ce passage nous intéresse particulièrement, car il fait selon nous, comme nous nous apprêtons à le voir, directement écho au passage de *La constitution de la liberté* consacré aux arguments justifiant la liberté individuelle, même si le vocabulaire utilisé y est tout autre).

⁷⁴ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, I, 2, § 4 « Justifications de la liberté individuelle », p. 30.

⁷⁵ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, notes, p. 423.

Il faut souligner que cette prédiction n'est impossible que si notre environnement change constamment. En effet, dans le cas contraire, nous pourrions, par un jeu d'essais et d'erreurs, finir par savoir ce qui « marche » et ce qui ne « marche » pas. La réponse hayékienne à cette réserve pourrait être la suivante : peu importe de savoir si cet environnement « change » en soi réellement, il est tellement complexe qu'il est au moins changeant pour nous. L'idée de changement découle ainsi directement de celle de complexité. On attirera ici d'ailleurs l'attention sur le fait qu'un environnement, tout comme la perception et l'expérience que l'on peut en faire, est en fait toujours relatif en quelque manière à ceux pour lequel il constitue un environnement (et la complexité, rappelons-le, n'est pas une particularité essentielle de notre environnement, mais une caractéristique relative à nos capacités cognitives). La question se pose alors de savoir comment on peut le mieux « faire face » à un tel environnement, c'est-à-dire, pallier cette incertitude, irrémédiable au demeurant.

b. Préserver un potentiel d'imprévisibilité.

La meilleure manière de « faire face » à ces événements imprévisibles, c'est, paradoxalement, pour Hayek, de préserver un potentiel d'imprévisibilité : l'ajustement aux circonstances nouvelles qui ne peuvent en elles-mêmes être prévues se réalisera au mieux si l'on est en mesure de fournir des réponses toujours nouvelles. C'est en ce sens que, non seulement le progrès, mais également le maintien de la civilisation, reposent sur ce potentiel, sur « l'irruption la plus fréquente de faits imprévus »⁷⁶. Dans le chapitre qui suit celui qu'il consacre à l'analyse définitionnelle de la liberté, Hayek insiste à cet égard sur les « vertus créatrices d'une civilisation libre »⁷⁷. Or, cette créativité suppose de préserver à chacun la possibilité de choisir les fins qu'il poursuit et les moyens qu'il emploie pour les réaliser. L'apparition et la préservation d'une situation de liberté ont deux effets qui contribueront à cette créativité. Cette irruption de nouveauté se produit :

« par la combinaison de connaissances et d'attitudes, de talents et d'habitudes, acquises par des particuliers, et aussi quand des personnes compétentes se trouvent en face de circonstances spéciales qu'elles se sont préparées à affronter »⁷⁸.

Explicitons le sens de cette citation. Premièrement, de la sorte, chacun pourra agir en fonction de son savoir particulier et développera ainsi des talents, tendances et aptitudes qui

⁷⁶ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., I, 2, 4, p. 30.

⁷⁷ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., I, 2, p. 23-39.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

lui seront propres et donc différents de ceux des autres. La combinaison de ces multiples talents et aptitudes produira des solutions inédites pour faire face à cet environnement changeant. La dimension pluraliste de ces sociétés est donc de ce point de vue fondamentale. Secondement, cet état de liberté permet de réagir individuellement de manière plus appropriée aux changements de l'environnement (ce qu'Hayek nomme « circonstances spéciales ») dans la mesure où cette réaction ne nous sera pas dictée. Dans cet état est préservé un éventail de choix de réactions possibles à ces changements, et par là un meilleur ajustement. L'individu pourra envisager, pour répondre aux changements de son environnement, de se comporter autrement que de la manière dont il se comportait auparavant, ou encore d'une autre manière que celle que connaissent et/ou adoptent les autres membres de l'ensemble social. Ces deux modalités ou sources d'irruption de nouveauté sont à certains complémentaires : d'une part, l'apparition de nouveaux instruments ou manières d'agir ouvre l'éventail de solutions que peut envisager celui qui répond à son environnement, et d'autre part, laisser à l'individu la possibilité de choisir en quelque manière la réponse la mieux adaptée aux circonstances présentes est la condition *sine qua non* de la mise à profit de ces nouveaux instruments ou modes de résolution de problèmes⁷⁹.

La préservation de ce potentiel de créativité permet à l'ensemble social de s'adapter continuellement à son environnement : c'est un potentiel d'*adaptabilité* que cette créativité rend possible. La liberté constitue donc un avantage adaptatif *absolu*, c'est-à-dire qu'elle confère nécessairement, aux sociétés qui la préservent, un avantage dans tout type d'environnement sur les sociétés qui ne la préservent pas. En outre, la mise en avant de l'adaptabilité que confère la liberté justifie non seulement la défense d'une situation minimale de liberté, mais également, et même plutôt la promotion de l'extension la plus grande possible de cette liberté : plus l'individu pourra déterminer lui-même les fins qu'il poursuit, plus la société dans laquelle il évolue fera preuve d'adaptabilité. La mise en lumière de cet avantage participe ainsi particulièrement bien de la défense du modèle libéral promu par Hayek.

Les sociétés modernes se caractériseraient ainsi par l'apparition d'une situation de liberté qu'il faudrait préserver en raison de l'avantage adaptatif que cette liberté confère aux sociétés qui la protègent, en l'occurrence le potentiel d'adaptabilité qu'elle constitue.

⁷⁹ Dans *La route de la servitude*, Hayek souligne ainsi que cette situation de liberté « ouvre la voie au libre usage des connaissances nouvelles » (*op. cit.*, I, p. 19).

1. 2. Luhmann : penser un individualisme radical

La théorie luhmannienne des phénomènes d'auto-organisation est, tout comme celle d'Hayek, mue en dernière instance par la volonté de rendre pleinement compte d'un constat : l'apparition de l'individu. Ce constat, d'une part, comme nous l'avons vu, soutient en dernier ressort sa critique de l'hypothèse intentionnaliste et la constitution d'une théorie des systèmes. D'autre part, comme nous l'examinerons dans cette partie, il représente une prémisse constitutive de son analyse des phénomènes d'auto-organisation, c'est-à-dire, détermine le contenu même de cette dernière. Là encore, la notion d'individu est d'abord pensée négativement : l'individu est né d'un phénomène de diminution du contrôle social s'exerçant sur l'être humain. Mais la conception luhmannienne est plus *radicale* que celle d'Hayek, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de penser une sphère d'action auto-déterminée par l'agent, mais de penser l'autonomie totale de l'individu : un individu est selon l'auteur l'être humain en tant qu'il « peut se déterminer lui-même »⁸⁰. Luhmann prétend d'ailleurs explicitement penser un « individualisme radical »⁸¹, ou encore former une « théorie radicalement individualiste »⁸², et utilise les termes « radical » et « radicalement » précisément en ce sens dans les passages où se trouvent les expressions citées.

La particularité de la réflexion de Luhmann sur ce phénomène d'apparition de l'individu est qu'elle a pour souci de distinguer et de déconnecter cette conception de l'individu d'une autre qui, à première vue, découle de la première. Cette seconde conception consiste à considérer ce dernier comme s'autosuffisant à lui-même, au sens précis où l'on pourrait faire fi des conditions sociales de ses actions. Or, c'est bien l'une des conséquences que l'on pourrait tirer, au premier abord, de la conception de l'individu qui fait de ce dernier la source de ses actions. L'auteur se refuse à cette déduction, et revendique là une conception qu'il présente comme une véritable conception *sociologique* de l'individu. C'est sur ce point que la conception luhmannienne se distingue principalement de la pensée hayékienne de l'individu.

Nous restituerons tout d'abord les éléments de la pensée luhmannienne qui permettent de prouver ce phénomène de diminution du contrôle social, puis l'explication qu'il en fournit,

⁸⁰ N. Luhmann, « Individuum, Individualität, Individualismus », in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*, Francfort, Suhrkamp, 1989, XI, p. 244.

⁸¹ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., V, 2, p. 257.

⁸² N. Luhmann, « La malice du sujet et la question de l'homme », traduction de Fl. Rudolf et P. Watier, *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, n° 43, 1993, pp. 3-15, ici p. 11 (publié initialement sous le titre « Die Tücke des Subjekts und die Frage des Menschen » in *Soziologische Aufklärung 6*, Verlag für Sozialwissenschaften, 2009).

pour enfin analyser la problématisation de la notion d'individu que Luhmann qualifie de proprement sociologique.

1.2.1. L'adoption individuelle de multiples rôles comme spécificité de la modernité.

Luhmann se concentre sur un phénomène de relâchement du contrôle social qui conduit, selon lui, jusqu'à l'annulation de ce dernier, et tient pour moment déclencheur de cette diminution l'apparition de la technique de l'imprimerie. Dans le cadre de cette analyse, le sociologue met en évidence l'adoption par l'être humain de multiples *rôles*⁸³.

Pour cerner les tenants et aboutissants de l'analyse luhmannienne, il s'avère particulièrement utile de partir de sa lecture de la théorie durkheimienne de l'évolution sociale, notamment certaines thèses centrales exposées dans *De la division du travail social*. Luhmann inscrit en effet son programme de recherche sur les fondements de l'ordre social moderne dans la continuité de la pensée durkheimienne, en procédant cependant à une réappropriation critique d'éléments de cette dernière.

a. Durkheim, un « auteur référence » pour Luhmann ?

Avant d'entrer dans le détail de la lecture que notre auteur propose de la pensée de Durkheim, il est nécessaire de lever certaines objections relatives à l'importance qu'aurait détenue cette dernière pour l'élaboration de sa propre théorie.

Ce dernier se réfère à de nombreuses reprises à Durkheim, mais l'un de ses textes les plus connus sur la pensée du sociologue français est sans doute l'introduction⁸⁴ qu'il a rédigée à la première traduction allemande de *De la division du travail social*, parue en 1977 sous le titre *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. C'est également le plus long texte qu'il consacre à la pensée de Durkheim, mais aussi celui dans lequel il positionne le plus précisément son entreprise théorique vis-à-vis d'elle. Nous nous pencherons pour cette raison essentiellement sur ce texte. Cependant, le statut même de ce même texte pourrait nous amener à ne pas exagérer l'importance qu'a pu avoir la pensée de Durkheim pour notre auteur. Il s'agit là d'une introduction à l'un des textes classiques d'un auteur fondateur de la sociologie pour la première fois traduit en allemand, et l'on pourrait très bien estimer que c'est pour cette raison

⁸³ Les analyses qui suivent permettront de rendre compte de ce que nous nommerons la « théorie luhmannienne des rôles ». Nous privilégierons l'étude de la discussion des pensées durkheimienne et parsoniennes qui sous-tend cette théorie. Cela n'exclue pas d'envisager d'autres influences ou d'autres interlocuteurs de la pensée luhmannienne sur ce point. On pensera notamment aux travaux de Simmel sur cette notion de rôle.

⁸⁴ On trouve ce texte intitulé « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie » dans N. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francfort, 2008, pp. 7-24.

que Luhmann se serait prêté à l'exercice. Compte tenu de son statut, on pourrait, en effet, n'y voir qu'un texte de circonstance, et même de simple commande, que Luhmann aurait produit sans pour autant accorder une attention majeure à la pensée du sociologue français. De ce point de vue, on sait que Luhmann est un grand érudit, qu'il cite abondamment un très grand nombre d'auteurs issus de toutes disciplines et l'on pourrait considérer que Durkheim ferait seulement partie de cet ensemble d'auteurs qui inspirent son travail. De plus, cette préface est, comme nous l'avons indiqué, le texte le plus long que notre auteur a pu consacrer à Durkheim. On pourrait dès lors penser que, si cette occasion ne s'était pas présentée, Luhmann n'aurait pas consacré un texte à part entière à sa pensée. Il ne s'est pas attardé aussi longuement dans ses œuvres propres sur cette dernière. Dans cette perspective, tout au plus pourrait-on cerner dans ce texte sur Durkheim ce qui, dans la pensée de ce dernier, « parle » à Luhmann. Une telle étude présenterait déjà un intérêt en soi : il s'agirait de savoir comment il perçoit la théorie du sociologue français, et même réinvestit certaines de ses idées, étant donné les questions qui lui sont propres et le traitement singulier qu'il en propose.

Ce texte présente plusieurs singularités qui néanmoins nous amènent à interroger la pertinence de ce premier niveau de lecture, et nous en évoquerons deux ici.

Une première particularité de cette introduction doit retenir notre attention : Luhmann, dans cette préface, formule des critiques importantes à l'encontre de la pensée de Durkheim. Cela est particulièrement surprenant. Il ne se contente pas du tout d'introduire à l'ouvrage de Durkheim dans cette préface⁸⁵. La critique est d'ailleurs formulée, non pas à la fin du texte, à la manière de réserves finales que tout commentateur, qui plus est, tout sociologue fort d'une théorie sociologique déjà consistante, peut être amené à formuler. Ces critiques sont soulevées dès le début du texte. Si l'on s'en tenait cependant à ce niveau d'analyse, tout au plus pourrait-on dire que Luhmann ne partage pas la perspective de Durkheim. Et même, cet argument pourrait d'autant plus conforter le premier niveau d'analyse : il s'agit bien d'un texte de circonstance, et Luhmann s'efforcerait de souligner que ce qui l'oppose à Durkheim, montrant par là qu'il n'y aurait pas à chercher chez lui quoi que ce soit qui le rapproche de cette tradition de pensée.

Une seconde singularité doit être mise en exergue : dans ce texte, l'auteur s'inscrit très explicitement dans la tradition de pensée durkheimienne. Ce dernier serait ainsi certes un

⁸⁵ C'est d'ailleurs un reproche que Jens Alber, dans sa recension de l'édition allemande de l'ouvrage, adresse à Luhmann (J. Alber, « Durkheims Arbeitsteilung auf deutsch: Anmerkungen zur mißratenen Vorstellung eines soziologischen Klassikers », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 33, n°1, 1981, pp. 166-173, en particulier pp. 166-167).

adversaire, mais un adversaire *consistant*, et surtout, *constitutif* de sa propre pensée. Notre auteur entend inscrire son entreprise théorique dans un programme de recherche qu'aurait initié Durkheim, et il faut prendre cette affirmation au sérieux. Il le fait du reste également dans d'autres textes que nous exploiterons dans le cadre de cette étude, notamment dans l'un des articles du 6^e volume *Soziologische Aufklärung* consacré à la notion d'individu et intitulé « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum ». Il s'agit là d'un texte tardif de Luhmann (l'ouvrage paraît en 1995), ce qui montre que Durkheim consiste bien en un « auteur-référence » pour Luhmann, et nous verrons dans la présente section en quel sens. On précisera qu'il ne sera dans ce chapitre nullement question de savoir si ce dernier est, dans son analyse, fidèle à la pensée durkheimienne. Nous entendons d'abord éclairer le projet et la démarche luhmanniens.

b. Évolution, différenciation fonctionnelle et apparition de l'individu chez Durkheim.

Si Luhmann s'intéresse particulièrement à la pensée de Durkheim, c'est tout d'abord parce que ce dernier aurait tâché, selon lui, de penser l'apparition de l'individu moderne et d'en tenir compte dans son analyse des fondements de l'ordre social moderne. Cette pensée entend en effet, selon lui, rendre compte d'une *évolution sociale*, au cours de laquelle la pression que la société exerce sur ses membres devient de moins en moins forte, et au cours de laquelle l'être humain en vient en quelque manière à être à la source de ses propres actions. Cette pensée insisterait en outre sur le fait que la prise en compte de ce phénomène contraindrait à produire une formulation différente du problème de l'ordre social de celle qui valait pour les sociétés précédant cette évolution.

C'est notamment dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social* que cette idée est explicitement développée. Comment l'amène-t-il ? Luhmann annonce d'emblée dans ce texte qu'il contracte une dette à l'égard de la pensée durkheimienne, dans la mesure où cette dernière lui aurait fourni un problème constitutif pour sa propre pensée. Durkheim poserait le problème de la possibilité de l'ordre social. Mais, en s'en tenant à ce niveau d'analyse, on est là trop imprécis. L'auteur français poserait la question de savoir comment l'ordre social *moderne* est possible, et ce, de la manière suivante : « comment des personnes agissant de manière autonome et capables de prendre des décisions, peuvent-elles constituer un lien social (*eine soziale Beziehung*) ou un système social ? En d'autres termes, comment l'ordre social est-il possible, alors que les personnes

peuvent entreprendre les actions de leur choix ? »⁸⁶. L'idée importante est que Durkheim prendrait acte, dans sa description des sociétés modernes, d'un relâchement du contrôle social, de l'action déterminante que la société exerce sur ses membres. C'est en ce sens que Durkheim aurait thématiquement l'apparition de l'individu moderne. Dans la section 6 de l'introduction, Luhmann insiste en effet sur le fait que le sociologue français aurait enregistré une « augmentation de l'individualisation au cours de l'évolution »⁸⁷.

Il faut expliciter un minimum le sens de la première citation pour comprendre comment nous en venons à cette idée d'une diminution du contrôle social. Premièrement, dans cette introduction, Luhmann se concentre en effet sur *l'évolution* de la société dont rend compte Durkheim dans l'ouvrage⁸⁸. En second lieu, lorsqu'il insiste sur le fait que les personnes peuvent agir de manière autonome et qu'elles sont capables de décision, c'est bien à cette idée d'une diminution du contrôle social qu'il fait référence. En effet, les personnes le peuvent dans la mesure où la société exerce moins de contrôle sur, c'est-à-dire, détermine moins leurs comportements.

Quels sont les éléments de la pensée durkheimienne qui sous-tendent l'analyse luhmannienne ? Le sociologue français rend compte, dans *De la division du travail social*, d'un phénomène de différenciation propre aux sociétés modernes. Dans les sociétés qu'il qualifie de « primitives » ou encore d'« inférieures », l'ordre social était fondé sur une similitude que les membres de la société présentaient, à savoir : une similitude de leurs croyances et de leurs sentiments⁸⁹. Cette similitude produisait chez les membres de la société un sentiment de solidarité, que Durkheim nomme pour cette raison « solidarité par ressemblances » ou « par similitudes ». De ce point de vue, l'ordre social des sociétés primitives repose sur l'ensemble « des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société », que Durkheim nomme « conscience collective ou commune »⁹⁰. Ce « type collectif »⁹¹ fournit sa définition à la notion de société, du moins en ce qui concerne les sociétés primitives, et c'est dans la mesure où les individus « réalisent », incarnent, ce type collectif que l'ordre social peut exister. La conscience collective exerçait, dans les sociétés primitives, une pression sociale homogénéisante sur les êtres humains. En effet, dans les sociétés reposant sur cette forme de solidarité, la « personnalité individuelle est

⁸⁶ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, IV, p. 16.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Luhmann insiste en effet dans ce texte sur la distinction entre solidarité mécanique et solidarité organique qu'investit Durkheim pour rendre compte de l'évolution sociale, comme nous nous apprêtons à l'exposer.

⁸⁹ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 2, 4, p. 99.

⁹⁰ *Ibid.*, I, 2, 1, p. 46.

⁹¹ *Ibid.*, I, 2, 4, p. 100.

absorbée dans la personnalité collective »⁹². Cette idée d'absorption signifie que la société déterminait entièrement le comportement individuel par la pression qu'elle exerçait sur lui. La description de l'évolution sociale qu'il propose permet de conforter cette idée. L'évolution de la société va en effet dans le sens d'un accroissement, d'un développement des différences individuelles de ses membres. Cette différenciation consiste en une différenciation des *fonctions* ou des *rôles* – Durkheim utilise ces deux notions indifféremment dans l'ouvrage – qu'assument les individus. À cet égard, le modèle de la division du travail permettrait, une fois que l'on aurait dépouillé cette notion de sa signification strictement économique, de rendre compte de ce phénomène de différenciation : selon ce modèle, chaque individu exerce une fonction différente des autres fonctions remplies par les autres individus. Cette évolution n'a pu, selon Durkheim, se produire, que parce que les comportements, les croyances et sentiments des individus se sont vus de moins en moins déterminés par la conscience collective. Pour que ces différences individuelles aient pu apparaître, il a en effet fallu « que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut *réglementer* »⁹³. Dans la mesure où cette évolution consiste en un processus de différenciation croissante, on peut en effet en déduire que la conscience collective, caractérisée par son homogénéité, en vient à déterminer de moins en moins le comportement de ses membres.

Le concept d'« individu » permettrait de rendre compte de cette diminution du contrôle social puisque cette dernière s'accompagnerait d'un processus de *différenciation* parmi les membres d'une société, c'est-à-dire d'individualisation. L'évolution de la société va donc dans le sens d'une diminution du poids des croyances et valeurs *communes* qui, de ce fait, déterminent de moins en moins les actions de ses membres. L'évolution sociale se caractérise ainsi par le fait que nous avons de plus en plus tendance à agir et à penser par nous-mêmes. Les membres de la société détiennent désormais « un mouvement propre »⁹⁴. Durkheim utilise explicitement le terme d'autonomie⁹⁵ et traite de l'« initiative »⁹⁶ laissée à chacun et qui résulte de cette évolution. Comme il l'indique, « c'est nous qui choisissons notre profession et même certaines de nos fonctions domestiques »⁹⁷.

Cette analyse de l'évolution sociale conduirait Durkheim à poser le problème de l'ordre social différemment dans le cas des sociétés modernes, c'est-à-dire, à envisager une

⁹² *Ibid.*, I, 3, 4, p. 101.

⁹³ *Ibid.*, I, 3, 4, p. 101. Nous soulignons.

⁹⁴ *Ibid.*,

⁹⁵ Voir notamment la fin de la préface à la seconde édition de *De la division du travail social*, *op. cit.*

⁹⁶ É. Durkheim, *Ibid.*, I, 3, IV, p. 101: il est laissé « plus de place au libre jeu de notre initiative ».

⁹⁷ *Ibid.*, I, 7, IV, p. 208.

manière de poser le problème de l'ordre social qui n'invoquerait pas, ou du moins pas exclusivement ni à titre de condition essentielle de ce dernier, l'exercice, par cette conscience collective, d'un contrôle social sur les membres de la société⁹⁸.

c. La tension au sein de la pensée durkheimienne : la centralité des notions de fonction et de rôle.

Comme nous l'avons indiqué, dans cette introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social*, Luhmann estime reprendre un problème durkheimien. Cependant, il considère que Durkheim n'a pas été jusqu'au bout de son idée, et critique la solution qu'il offre à ce problème : s'il a certes reconnu que la société, comprise comme conscience collective, exerce un contrôle homogène de moins en moins étendu, fort, sur l'être humain dans les sociétés modernes, il envisage néanmoins une autre voie par laquelle la société peut exercer cette pression sur lui. Pour cette raison, il ne prendrait pas vraiment au sérieux le problème de la possibilité de l'ordre social moderne. Luhmann tend à souligner une tension au sein de la pensée durkheimienne.

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre pourquoi dans ce même texte Luhmann critique le fait que, chez Durkheim, l'ordre social repose en grande partie sur la *morale*. La question du rôle de la morale dans la société moderne est d'ailleurs, de manière générale, la question centrale autour de laquelle s'organise la discussion luhmannienne des thèses de l'auteur français. Rappelons que le titre de l'introduction est « division du travail et morale » (« Arbeitsteilung und Moral »). Il faut préciser ici dans quelle mesure les développements sur la morale engagent bien une discussion sur l'importance et le rôle du contrôle exercé par la société sur ses membres dans les sociétés modernes. Notons que cette notion de morale, dans l'introduction de Luhmann, est intimement liée à celle de « norme ». Luhmann pose en effet, à l'encontre de Durkheim, la question suivante : « Ne peut-on pas envisager que, dans la relation entre des personnes, puisse se constituer une forme socialité qui soit contraire à la morale ou même tout à fait libérée des normes ? »⁹⁹. Dans *De la division du travail social*, cette notion est d'ailleurs de fait fortement liée à celle de norme, ou plus précisément, à celle de « règle ». Une norme est ce qui indique à un individu ce qui est

⁹⁸ On peut se demander pourquoi Luhmann se penche précisément, dans cette introduction, sur l'œuvre *De la division du travail social* ? La question se pose, car il se réfère le plus souvent à ce texte par la suite. Selon lui, Durkheim aurait abandonné ce problème par la suite. Dans l'une des premières notes du texte, il se réfère à cet égard au jugement de Robert Nisbet sur cette œuvre de Durkheim : Nisbet considère que ce livre est un certain sens aurait été un échec, et prendrait pour preuve le fait que le sociologue français ne se réfère plus, à la suite de *De la division du travail social*, à la distinction fondamentale exploitée dans cette œuvre entre solidarité mécanique et solidarité organique.

⁹⁹ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, p. 16.

attendu de lui, c'est-à-dire, dans ce cas précis, ce qu'il *doit* faire. Or, ces notions de norme et de morale appellent ici nécessairement l'idée de contrôle social. Cela est particulièrement patent dans les passages où Durkheim fournit des précisions sur les fonctions individuelles exercées par les individus, passages centraux pour comprendre la critique de Luhmann. Si chacun des individus est libre de choisir la fonction propre qui est la sienne dans les sociétés modernes, ces fonctions n'en sont pas moins, selon lui, réglementées : « de la nature de la tâche choisie dérivent des devoirs permanents »¹⁰⁰, ces devoirs étant des devoirs propres à cette fonction. Dans ce passage, les notions de règles et de liberté sont considérées comme des notions contraires. Durkheim considère que ces devoirs permanents ne sont pas, en eux-mêmes, « expressément voulus »¹⁰¹ par l'individu, mais lui sont imposés par la société. La discussion critique des positions de Spencer qu'il mène dans cet ouvrage, et dans laquelle il emploie lui-même la notion de « contrôle social », indique en outre qu'il oppose bien, dans ce cadre, liberté et règle. Pour finir sur ce point, il faut rappeler que Luhmann qualifie certes lui-même la morale qui, selon Durkheim, permettrait de rendre compte de l'ordre social dans les sociétés modernes, de « morale de la liberté »¹⁰². Mais la moralité, dans les sociétés modernes, partage avec celle des sociétés primitives un trait commun selon Durkheim et c'est cette idée qui retient l'attention de Luhmann. Les précisions que Durkheim fournit à ce sujet dans la conclusion de cette œuvre sont centrales pour notre propos : la moralité, « loin qu'elle serve à émanciper l'individu, à le dégager du milieu qui l'enveloppe, a, au contraire, pour fonction essentielle d'en faire la partie intégrante d'un tout et, par conséquent, de lui *enlever quelque chose de la liberté de ses mouvements* »¹⁰³.

À cet égard l'emploi de la notion de fonction, au sein de la pensée durkheimienne, vise à rendre compte de l'exercice d'un contrôle social différencié. La différenciation dont Durkheim rend compte consiste en une différenciation de fonctions. Dans cette perspective, chacun se voit ainsi contribuer de manière particulière à la préservation de la totalité sociale.

¹⁰⁰ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, IV, p. 207.

¹⁰¹ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, IV, p. 208.

¹⁰² N. Luhmann, « Arbeitsteilung und moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, p. 13. Cette morale est une morale de la liberté au sens où, dans les sociétés modernes, chaque membre de la société, selon Durkheim, choisit lui-même la fonction qui est la sienne. L'ordre social repose, dans cette perspective, sur la capacité des individus à prendre conscience du fait qu'ils ne constituent « que la partie d'un tout, l'organe d'un organisme » (É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, IV, p. 205), c'est-à-dire sur leur capacité à prendre conscience de cette fonction qu'ils exercent dans le tout social. De la sorte se forme, selon Durkheim, « un sentiment très fort de l'état de dépendance où [l'individu] se trouve » (E. Durkheim, *De la division du travail social*, Livre I, chapitre 7, IV, p. 204) et l'ordre social repose sur ce sentiment. C'est pour cette raison que Luhmann, dans son introduction à l'ouvrage de Durkheim, indique que l'ordre social moderne repose, chez ce dernier, sur le fait que l'individu entre en relation avec les autres individus de « manière intentionnelle », et non de manière mécanique et sans réflexion (N. Luhmann, « Arbeitsteilung und moral. Durkheims Theorie », in *op. cit.*, p. 13). De ce point de vue, Durkheim reconnaît une liberté aux individus.

¹⁰³ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, conclusion, section II. Nous soulignons.

Sans cette contribution, le tout social ne pourrait fonctionner : via ce phénomène de différenciation se réalise une interdépendance des fonctions au sein du tout social, comme cela est le cas au sein d'un organisme biologique. Pour Durkheim, l'existence de ces fonctions manifeste ainsi le fait que l'individu est soumis, au sein des sociétés modernes, à un certain nombre d'obligations contraignantes : « parce que nous remplissons telle fonction domestique ou sociale, nous sommes pris dans un réseau d'obligations dont nous n'avons pas le droit de nous affranchir »¹⁰⁴. Via l'adoption de ces fonctions particulières nous sommes par là même tenus de respecter des obligations propres à ces fonctions, sans quoi la totalité sociale se verrait menacée.

Ainsi, Luhmann considère que l'ordre social moderne reposerait *in fine* pour Durkheim sur le contrôle que la société exerce, de manière individualisée, sur ses membres. Luhmann voit là tout d'abord une contradiction dans la pensée durkheimienne. Cette tension au sein de la pensée durkheimienne que révèle Luhmann se manifeste d'abord et avant tout dans le fait suivant : ce qui était annoncé comme la manifestation ou la preuve d'une diminution du contrôle social s'avère *in fine* être la voie par laquelle un contrôle social peut s'exercer sous une autre forme. De ce point de vue, c'est bien le recours à la notion de rôle ou de fonction qui serait au cœur de la tension durkheimienne : la différenciation des rôles est d'abord pensée comme la manifestation de cette diminution, pour ensuite être présentée comme la manifestation d'un contrôle social différencié, c'est-à-dire, individualisé. Durkheim ne serait ainsi d'abord pas parvenu à rendre compte d'un phénomène de diminution de la pression sociale exercée sur les êtres humains, ou plus précisément, il ne s'y serait pas tenu jusqu'au bout. Ses développements sur les fonctions ou rôles qu'accomplissent les membres des sociétés modernes lui permettent de ce point de vue de penser un phénomène de transformation de l'exercice du contrôle social. Si nous avons insisté sur les notions de rôle ou de fonction dans cette analyse, c'est donc parce qu'elles permettent d'éclairer la contradiction que souligne Luhmann¹⁰⁵.

Luhmann entend quant à lui montrer que les sociétés modernes ne se caractérisent pas par une transformation du contrôle social, c'est-à-dire une individualisation de l'exercice de ce dernier, mais par une diminution, et même, par une annulation de ce dernier. Or, pour ce faire, Luhmann procède à un travail de réappropriation critique de cette notion de rôle. Dans le texte, évoqué plus haut, consacré aux notions d'individu et de différenciation sociale,

¹⁰⁴ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, 7, p. 207.

¹⁰⁵ Nous n'entrons pas ici dans une discussion de cette lecture luhmannienne. Il s'agit d'abord pour nous de comprendre comment Luhmann lit Durkheim.

Luhmann inscrit d'ailleurs ses analyses sur la notion de rôle dans le sillage direct des développements de Durkheim¹⁰⁶ : mais il s'agit alors pour lui de retravailler cette notion de rôle de manière à rendre véritablement compte de l'individualité, d'une diminution du contrôle social, dont jouissent les êtres humains dans les sociétés modernes et que Durkheim ne serait pas parvenu à conceptualiser. Nous expliciterons donc l'ancrage de la théorie des rôles luhmannienne dans la pensée durkheimienne tout autant que la distance qu'il prend vis-à-vis de cette dernière¹⁰⁷ pour penser véritablement l'individu des sociétés modernes.

Le geste luhmannien consiste à désolidariser cette notion de rôle de l'hypothèse d'un contrôle social individualisé exercé sur l'individu. Or, pour comprendre son argument, il est dans un premier temps nécessaire de saisir comment, dans une perspective où ces deux éléments sont solidaires l'un de l'autre, s'exerce ce contrôle de manière individualisée : par quel biais les individus sont-ils susceptibles de se voir assigner tel ou tel comportement relatif au rôle qu'ils réalisent ? Nous répondrons à cette question dans la prochaine sous-section.

d. Rôle et contrôle social : attentes et morale.

La notion de rôle telle qu'elle est développée par Durkheim ne permet pas, en effet, de saisir *comment* un contrôle social différencié peut s'exercer. Pour pouvoir répondre à la question précédente, on ne peut pas s'en tenir à la seule relation dyadique de Luhmann à Durkheim. Entre la pensée durkheimienne et la théorie luhmannienne des rôles s'interpose tout un ensemble de réflexions sociologiques sur la notion de rôle. Et l'on se référera tout d'abord à la pensée parsonienne qui entend prolonger une intuition durkheimienne sur les formes du contrôle social dans les sociétés modernes. C'est chez Parsons que l'on trouve un premier élément de réponse à la question posée, et Luhmann semble faire directement référence à ses thèses dans ses propres développements sur la notion de rôle. Le pas décisif que réalise Parsons est de définir le rôle via la notion d'*attente*. Luhmann part lui-même de cette définition dans ses travaux sur la notion de rôle¹⁰⁸.

Passer par Parsons est ici particulièrement indiqué, car, premièrement, comme nous l'avons évoqué, ce dernier est un grand lecteur de Durkheim et prétend en fait poursuivre

¹⁰⁶ N. Luhmann, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », *Soziologische Aufklärung* 6. Die Soziologie und der Mensch, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, II.

¹⁰⁷ *Ibid.*, IV.

¹⁰⁸ Voir en particulier l'insistance sur ce point dans *Rechtssoziologie*, *op. cit.*, II, 3 « Identifikation von Erwartungszusammenhängen », p. 86, n. 104 : « Cette définition de la notion de rôle par celle d'attentes est certes sujette à débat, mais est pour le moins indispensable. En voulant l'éviter, on finit en fait toujours en réalité par l'intégrer dans son analyse (et pour cette raison, lorsqu'on cherche à l'éviter, on en vient en fait à en faire un usage incontrôlé), car on ne peut pas identifier les actions correspondantes sans présupposer des attentes ».

l'entreprise théorique menée par le sociologue français¹⁰⁹. De ce point de vue, le sociologue étasunien entend lui-même combler une lacune durkheimienne précisément sur la question du mode d'exercice différencié du contrôle social dans les sociétés modernes. Souligner l'apport parsonien sur ce point permet de surcroît de défendre l'idée que la théorie des rôles luhmannienne constitue bien une réappropriation critique de la pensée durkheimienne de la différenciation des rôles : Luhmann reprend certes une définition parsonienne de la notion de rôle et non une définition durkheimienne, mais la première constitue elle-même un approfondissement de la théorie durkheimienne de la différenciation des rôles. Le rôle est donc compris pas Parsons comme un ensemble d'attentes de comportement : remplir son rôle, c'est satisfaire un certain nombre d'attentes qui nous sont adressées. On notera ici un *déplacement* par rapport à la pensée de Durkheim qui permet en fait de produire un *approfondissement* de cette dernière : le concept parsonien permet de comprendre *comment* un contrôle social peut s'exercer de manière individualisée.

Le sociologue français entend en effet la notion de rôle d'abord comme synonyme de fonction : cette dernière permet d'introduire l'idée de dépendance des parties remplissant ces fonctions et, partant, les « devoirs permanents » découlant de ces fonctions¹¹⁰. Durkheim montre ainsi en quoi l'adoption d'un rôle par l'individu implique qu'il soit soumis à un certain nombre d'obligations qui lui incombent en propre. Mais il ne montre pas *comment* il y est soumis. Dans son commentaire de Durkheim qu'il livre dans l'article « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems »¹¹¹ (auquel Luhmann fait référence dans son introduction à *De la division du travail social*), Parsons souligne que Durkheim n'aurait pas traité la question suivante : comment concilier l'idée de « conscience collective » et celle de « différenciation résultant de la division du travail »¹¹² ? La conscience collective exerce, dans la théorie de Durkheim, un contrôle social sur les membres de la sociétés, mais impose des manières de sentir et de penser partagées, générales, et non différenciées. Avec la différenciation moderne, se pose alors la question de savoir comment cette pression s'individualise, question à laquelle Durkheim n'aurait pas pu répondre. Or,

¹⁰⁹ Luhmann le souligne du reste lui-même dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social* (N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, p. 8).

¹¹⁰ Voir sur ce point E. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, IV, p. 208.

¹¹¹ T. Parsons, « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », in É. Durkheim et al., *Essays on Sociology and Philosophy* [1960], Haxper & Row, Publishers, New York, Evanston, and London, 1964.

¹¹² T. Parsons, « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », *op. cit.*, p. 121. On retrouve également cette question dans l'article « Durkheim » publiée par Parsons dans D. L. Sills, *International Encyclopedia of the Social Sciences 4*, The MacMillan Company and the Free Press, New York, 1968, p. 311-320.

Parsons considère que Durkheim n'a pas pu traiter ce problème à fond, car il lui manquait un arsenal conceptuel permettant de penser l'exercice de plus en plus individualisé de ce contrôle. Il considère ainsi que Durkheim « n'a pas utilisé le concept de rôle »¹¹³. Durkheim utilise bien le terme de « rôle », comme nous l'avons évoqué, mais pas dans le sens dans lequel Parsons l'utilise. Le concept de rôle que propose Parsons permet selon lui de fournir une réponse à cette question de l'exercice d'un contrôle social différencié. La notion de rôle intervient de ce point de vue, dans le commentaire de Parsons, au sein d'une réflexion sur les différents niveaux auxquels s'exerce le « contrôle normatif des comportements ». Ces niveaux se définissent, les uns par rapport aux autres, en fonction de leur plus ou moins grande généralité. La notion d'attente est envisagée, dans le cadre de cette étude, comme le dénominateur commun de ces différents niveaux : Parsons distingue les « valeurs », les « normes différenciées », les « collectivités », et les « rôles »¹¹⁴. Dire que l'individu remplit son rôle revient à dire, selon Parsons, que son comportement est conforme à des attentes relatives à lui en particulier.

Or, les analyses parsoniennes de la notion de rôle permettent non seulement de saisir comment un tel contrôle social est possible mais également comment il peut *s'exercer*. On se référera notamment au premier chapitre de *Toward a General Theory of Action*. Dans la théorie parsonienne, la notion d'attente intervient tout d'abord pour mettre en évidence une spécificité dans la manière dont l'acteur dirige son action : cette dernière est dirigée non seulement vers les événements présents, mais également futurs, selon qu'ils sont perçus comme source de satisfaction des besoins, ou d'obstacles à cette dernière¹¹⁵. La notion d'attente est d'abord utilisée pour rejeter l'idée qu'il serait possible de penser l'action en recourant au schéma stimulus/réponse : des attentes s'interposent et empêchent ainsi une réponse « ad hoc » aux stimuli de l'environnement immédiat¹¹⁶. Dans un second temps, cette notion est particulièrement mise en avant pour rendre compte de la situation où deux objets sociaux, deux « acteurs », pour reprendre la terminologie parsonienne, ont affaire l'un à l'autre : non seulement ces acteurs guident leur action en fonction des attentes qu'ils forment chacun pour soi, mais tiennent compte de l'attente de l'autre, dans la mesure où l'un et l'autre savent que l'autre dirige sa propre action d'après les attentes qu'il forme lui-même. Ces

¹¹³ Concept qui a joué, selon Parsons, « un rôle tellement important au sein de la théorie sociologique au cours de la dernière [i.e. à l'époque de Parsons] génération » (T. Parsons, « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », *op. cit.*, p. 128)

¹¹⁴ T. Parsons, « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », *op. cit.*, p. 121.

¹¹⁵ T. Parsons, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1962, I, 1 p. 11.

¹¹⁶ Luhmann souligne cette idée, dans *Systèmes sociaux* (*op. cit.*, VIII, 5, p. 354 n. 45 [398]), développée par Parsons en particulier, mais pas seulement, dans *The Social System* (*op. cit.*, p. 5).

attentes deviennent alors nécessairement normatives, au sens où elles exercent une pression sur celui qui les perçoit. Dans quelle mesure ? Il faut ici tenir compte du fait que l'un et l'autre réagissent en effet à l'action de l'autre, selon que cette dernière satisfait ou non les besoins qu'ils cherchent à satisfaire, ce que Parsons appelle sanction. Or, c'est pour cette raison que l'attente acquiert sa dimension normative : sa satisfaction ou sa déception sont sanctionnées, en ce qu'elles attirent l'approbation ou la désapprobation de celui qui forme ces attentes. L'individu perçoit qu'il doit se comporter d'une certaine manière et y est contraint. Dans cette perspective, le rôle n'est autre que l'ensemble des attentes qui participent de la direction de l'action des acteurs. La notion de rôle est liée à celle de sanction, et leur articulation permet de penser selon Parsons l'exercice d'« une pression sur l'individu »¹¹⁷.

Ce sont donc les attentes qui exercent une contrainte, dans la mesure où leur satisfaction ou déception est accompagnée d'une sanction. De ce point de vue, les développements de Luhmann sur ce qu'il nomme « morale » semblent bien rendre compte de la manière dont ces attentes exercent ce contrôle, et prolongent les analyses de Parsons sur la *sanction*. Luhmann place en effet au cœur de son explication la communication morale, par laquelle les êtres humains en viennent à s'estimer ou se mépriser les uns les autres¹¹⁸, lorsque que les uns et les autres satisfont ou contreviennent à leurs attentes comportementales. La morale exerce une pression qui vise la conformité, c'est-à-dire, la conformité aux attentes des uns et des autres. On peut considérer ici à bon droit que Luhmann explicite la manière dont, pour Durkheim, la morale est source de contrôle social. Ces attentes peuvent donc exercer une contrainte, dans la mesure où leur satisfaction est sanctionnée par une reconnaissance et un jugement de valeur positif¹¹⁹ – leur satisfaction provoquant l'estime ; et où leur déception est sanctionnée par de la mésestime. Ce que Luhmann nomme estime correspond à ce que Parsons nomme approbation¹²⁰. Dans *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Luhmann indique d'ailleurs très explicitement qu'au sein « des ordres sociaux élémentaires, la distribution de l'estime découle du respect de l'ordre des attentes du système et sert la

¹¹⁷ T. Parsons, *Toward a General Theory of Action*, *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁸ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VI, 7, p. 289 [318] : « Toute moralité se réfère ultimement à la question de savoir si et dans quelles conditions les êtres humains s'estiment et se mésestiment »

¹¹⁹ *Ibid.* : « Par estime (*Achtung, esteem*) nous entendons une reconnaissance et une évaluation généralisée qui honorent le fait qu'un autre correspond aux attentes que l'on croit devoir présupposer pour la continuation des relations sociales ».

¹²⁰ Luhmann souligne le fait que Parsons distingue quant à lui estime et approbation, mais il n'investit pas lui-même cette distinction (*ibid.*, note 42).

présentation de soi de la personne tout autant que le contrôle social. Un être humain bénéficie de manifestations d'estime selon qu'il remplit ou non les attentes sociales »¹²¹.

e. L'adoption individuelle d'une multiplicité de rôles.

Luhmann entend montrer comment les êtres humains parviennent à échapper au contrôle social qui peut s'exercer via ces attentes de rôle¹²². Il s'attaque ainsi à l'idée qu'au sein des sociétés modernes un contrôle social s'exercerait de manière individualisée sur les êtres humains.

Pour défendre son individualisme radical, il se *réapproprie* la notion parsonienne de rôle. Notons qu'il considère également dans cette perspective se réapproprier de manière critique les analyses durkheimienne sur les rôles. Luhmann entend inscrire ses analyses, d'une manière ou d'une autre, dans la continuité de celles de Durkheim. Nous avons souligné que la notion durkheimienne de rôle ne recouvait pas celle de Parsons, et Luhmann le sait. Ce qu'il entend alors interroger, c'est la description durkheimienne du phénomène de *différenciation* des rôles. L'auteur s'inspire donc autant qu'il prend ses distances d'avec la pensée durkheimienne sur ce point.

Ainsi, dans un même article, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », qui propose notamment une analyse des conditions d'apparition de l'individu moderne, Luhmann inscrit explicitement, d'une part, sa théorie de la différenciation des rôles dans le prolongement de celle de Durkheim. Nous l'avons vu, Durkheim envisage un phénomène de diminution du contrôle social au prisme de cette différenciation, et c'est pour cette raison que Luhmann se réclame de lui. Mais, d'autre part, il explique également que, pour mettre en évidence la manière dont sont articulées l'un à l'autre « la genèse de l'individualité » et « l'évolution des structures sociales », il faut cesser, comme peut le faire Durkheim, de « caractériser la société au moyen du modèle de la division du travail et de la

¹²¹ N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation* [1964], Duncker und Humblot, Berlin, 1995, p. 347-348.

¹²² On fera remarquer que les développements de Luhmann sur la notion de rôle participent d'une manière singulière au débat important sur cette notion qui a été particulièrement prégnant en Allemagne dans les années 1960, en particulier à l'occasion de la publication d'un ouvrage consacré presque exclusivement à cette notion, *Homo sociologicus* de Ralf Dahrendorf (*Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* [1959], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1973 [traduction anglaise : *Homo sociologicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973]), qui prend pour point de départ la théorie parsonienne elle-même. C'est Denis Wrong dans son article « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology » qui, semble-t-il, aurait ouvert ce débat, soulignant que la notion de rôle conduit à concevoir l'être humain comme un être « entièrement socialisé » (*American Sociological Review*, 1961, vol. 26, n° 2, p. 191), c'est-à-dire entièrement déterminé socialement. Luhmann prolonge de ce point de vue le pendant critique de ce débat à l'encontre de cette notion, mais en se la réappropriant. Nous verrons plus loin pourquoi Luhmann tient à maintenir l'emploi de cette dernière.

division des rôles »¹²³. Dans ce texte, il s'agit avant tout de s'attaquer à une certaine manière de concevoir la différenciation des rôles : pour rendre compte de cette diminution du contrôle social, il faut renoncer au modèle de *différenciation* des rôles que défend Durkheim, et qui envisage cette dernière comme une différenciation de rôles *individuels*. Selon ce modèle, chacun en vient à adopter un rôle particulier. Comme nous allons le voir, c'est en fait le modèle de différenciation sociale durkheimien que Luhmann interroge de manière critique¹²⁴.

En effet, la théorie de la différenciation des rôles que défend Luhmann repose en dernière instance sur une théorie de la différenciation sociale différente de celle de Durkheim : la théorie de la différenciation en sous-systèmes fonctionnels. Luhmann s'est, de manière générale, amplement penché sur la notion de « différenciation sociale ». Il a par exemple dirigé un ouvrage collectif sur la notion de différenciation sociale¹²⁵, préparé à la suite d'un colloque co-organisé en octobre 1983 à l'Université de Bielefeld sur l'histoire de cette notion. Or, dans la préface à cet ouvrage rédigée par Luhmann, ce dernier cite le nom de Durkheim en premier. Dans la préface, il indique en outre qu'une question importante se pose, celle de savoir comment on peut « améliorer » la théorie durkheimienne (entre autres). Deux des contributions sont consacrées à la pensée durkheimienne, ce qui manifeste l'importance que cette dernière a pu revêtir pour les penseurs de la différenciation sociale de l'époque. On comprend d'ailleurs mieux l'enjeu de ce travail, lorsqu'on saisit que, ce qui est notamment en jeu, c'est de penser les conditions d'apparition de l'individu.

Luhmann réinvestit donc la notion de rôle elle-même pour penser le phénomène de diminution et même de suppression du contrôle social au sein des sociétés modernes. Ces dernières se caractérisent selon lui par le fait que l'être humain en vient à y adopter, non pas *un* rôle qui lui serait propre, mais *plusieurs* rôles. Son comportement ne peut se comprendre qu'en relation à des rôles différents au croisement desquels il se trouve.

Il faut d'abord préciser en quoi consiste cette idée de multiplicité de rôles. Selon quel critère peut-on en effet affirmer que l'individu adopte ou, plus précisément, se trouve au point

¹²³ N. Luhmann, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », *op. cit.*, IV, p. 138.

¹²⁴ Un passage de *Einführung in die Systemtheorie* montre que c'est bien le modèle de différenciation durkheimien qui est visé. Luhmann s'attaque au modèle de division du travail sur lequel se calque la conception durkheimienne de la différenciation, et insiste alors sur le fait que ce modèle conduit nécessairement à penser ce phénomène de différenciation comme une différenciation de rôles individuels (N. Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, *op. cit.*, I, p. 18-19). Précisons que dans ces passages, Luhmann qualifie lui-même bien la théorie durkheimienne comme une théorie de la différenciation des rôles.

¹²⁵ N. Luhmann (dir.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1985.

de rencontre de plusieurs rôles ? Nous reconstruisons ici une réponse à partir d'éléments d'analyses épars dans les œuvres de Luhmann.

La multiplicité de rôles ne s'atteste pas seulement par la *multiplicité* des types de comportements adoptés par un être humain. S'il était en effet besoin de le préciser, les êtres humains ne procèdent pas constamment à la même action. À un même rôle peuvent correspondre de multiples comportements différents. Même dans les sociétés les plus simples, où cette différenciation de rôles caractéristique des sociétés fonctionnellement différenciées n'a pas lieu d'être, les êtres humains adoptent des comportements variés. Ces attentes de rôle diffèrent notamment en fonction des *situations* dans lesquelles les êtres humains se trouvent, une situation étant entendue dans le sens d'unité spatio-temporelle : selon le lieu et le moment où l'on se trouve, certains types de comportements seront attendus. Un rôle consiste en ce sens toujours en un « faisceau » de multiples attentes correspondantes¹²⁶. Dans quelle mesure l'adoption par un être humain de comportements différents peut-elle dès lors être tenue pour la manifestation de l'existence d'une multiplicité de rôles à l'entrecroisement desquels il se trouverait ?

Luhmann insiste sur le caractère réciproquement *contradictoire* des attentes auxquelles répondent les comportements qu'adoptent les êtres humains dans les sociétés modernes. Par l'emploi de l'adjectif « contradictoire », nous nous référons à l'idée que l'attente de certains comportements exclut l'attente de certains autres : on ne peut pas attendre d'un même être humain qu'il se comporte de la manière A et de la manière B. Néanmoins, il faut préciser que cette seule dimension contradictoire des attentes auquel un même être humain répond ne permet pas de conclure à l'idée d'une multiplicité de rôles. En effet, ces attentes contradictoires peuvent correspondre à des comportements adoptés dans des situations différentes. Dans ce cas, ces attentes n'entrent pas en contradiction au sein d'une même situation, et l'unité du rôle est donc préservée. Luhmann précise ainsi que, dans les sociétés précédant les sociétés modernes fonctionnellement différenciées,

« les participants d'une communication interactionnelle présente sont toujours dans des relations (à ce moment non actualisées) avec d'autres membres de la société et savent les uns les autres qu'il en va de même pour les autres. On peut toujours faire la causette sur

¹²⁶ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., VIII, 11, p. 380 [430]. L. Sosoe traduit « Bündelung von Erwartungen » par « réseau d'attentes », nous préférons traduire par « faisceau d'attentes » pour rendre compte de l'unité caractéristique de chaque rôle.

la place village, mais à un moment ou à un autre, les femmes devront rentrer à la maison, préparer à manger pour leur mari, et s'occuper de leurs enfants¹²⁷. »

Dans ce passage, Luhmann insiste particulièrement sur la multiplicité des relations de types différents dans lesquelles les êtres humains sont susceptibles d'entrer, et, conséquemment, sur la diversité des comportements qu'ils sont en mesure d'adopter, et ce, sous deux aspects : d'une part, au sein d'une même situation (l'interaction présente qui se déroule par exemple sur la place du marché le matin), et d'autre part – et le passage insiste selon nous sur ce point – d'une situation à une autre (l'interaction réalisée sur la place du marché et la situation à la maison). Dans le premier cas, on peut très bien s'attendre à ce que sur la place du marché, les deux femmes se mettent à rire, puis à baisser la voix, et, par la suite, à entrer en discussion avec une troisième femme, etc. Il ne s'agit pas à proprement parler d'attentes contradictoires (même si les comportements qui sont adoptés le sont de manière séquentielle). En revanche, on ne s'attend pas à ce que le même type de discussion enjoué ait lieu par exemple à l'intérieur de la maison : ces attentes se contredisent en ce que les comportements correspondants ne peuvent, selon ces attentes, être épousés dans la même situation. Dans ce cas, les êtres humains doivent résoudre ce que Luhmann nomme « ein Problem des Neben- und Nacheinanders », un problème de coordination des types de comportements qui se déroulent de manière concomitante – dans des unités spatiales différentes – ou à des moments différents : ils doivent savoir à quel moment et dans quel lieu il sied d'adopter tel comportement, et non tel autre qu'il est néanmoins toléré d'embrasser à tel autre moment et dans tel autre lieu.

L'idée de multiples rôles implique cependant qu'au sein d'une *même situation* un même individu se voie adressé des attentes différentes, et surtout contradictoires quant à leur contenu. Précisons donc ici que la multiplicité de rôles peut-être, et est avant tout, pensée comme synchronique selon Luhmann : elle n'équivaut pas à l'adoption successive de différents rôles correspondant à différents statuts au cours de la vie par exemple¹²⁸. On parle donc d'une multiplicité de rôles adoptés par un seul et même individu lorsque, dans une même situation entendue comme unité spatio-temporelle, un individu peut invoquer l'existence d'attentes comportementales contradictoires à son égard. En ce sens, l'individu est dit adopter *des* rôles hétérogènes. Il ne s'agit pas de différents *aspects* d'un même rôle,

¹²⁷ N. Luhmann, « Soziologie der Moral », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., p. 138-139 (nous traduisons).

¹²⁸ C'est bien cette idée que semble défendre Parsons lorsqu'il indique dans *The Social System* (The Free Press of Glencoe, New York, 1951, p. 26), que l'acteur consiste en un « faisceau composé de statuts et de rôles ». Il faudrait ici se demander dans quelle mesure Parsons concilie cette idée de mobilité, possibilité de changer de rôle, avec celle de contrôle social exercé de manière individuelle.

puisque l'individu ne peut pas, dans une même situation, agir selon certaines attentes sans renoncer à en satisfaire d'autres : il existe en effet des attentes de comportements que l'on sera susceptible de ne pas pouvoir adopter dans d'autres situations que celles dans laquelle on se trouve actuellement. Pour le dire autrement : l'adoption d'attentes contradictoires relatives aux différents aspects d'un comportement d'un être humain ne pourra plus s'expliquer en faisant référence à l'hétérogénéité des unités spatio-temporelles dans lesquels les comportements sont adoptés.

Dans quelle mesure un être humain peut-il se voir adressé de multiples attentes contradictoires (au sens défini plus haut) au sein d'une même situation ? Une autre dimension que la dimension spatio-temporelle doit de ce point de vue entrer en ligne de compte pour décrire ces attentes : c'est bien toujours en fonction d'un certain *contexte* que les attentes sont définies, mais il faut faire intervenir une autre variable que la variable spatio-temporelle. C'est sur ce point que Luhmann convoque l'idée de différenciation fonctionnelle, entendue au sens d'une différenciation de sous-systèmes fonctionnels, sans laquelle une telle différenciation de rôle serait difficile à saisir. Luhmann relie lui-même explicitement ces deux idées de différenciation fonctionnelle et de multiplicité de rôles, et même les identifie à certains égards¹²⁹. Le fait est que la différenciation fonctionnelle se manifeste elle-même *via* cette multiplicité d'attentes de rôles contradictoires, plus précisément via les comportements correspondants adoptés par les êtres humains. La notion de fonction est, selon Luhmann, à rapporter à celle de problème : les différents sous-systèmes se distinguent les uns les autres en ce qu'y sont traités des *problèmes de base* différents¹³⁰. Le système économique se distingue ainsi du système politique car y sont traités des problèmes différents. Ce qui nous intéresse ici, c'est que chaque être humain est de la sorte amené à participer à plusieurs sous-systèmes, qui chacun sont régis par des attentes comportementales différentes. Ces sous-systèmes ne se distinguent pas les uns les autres selon un critère spatio-temporel. Le terme de « polycontextualité »¹³¹ employé par Luhmann dans sa description de la différenciation fonctionnelle est de ce point de vue particulièrement éclairant : une même situation peut être décrite de multiples manières selon le sous-système au sein duquel on se place. Le monde social est composé de multiples « contextures », ou contextes entendus cependant non au sens de situation, c'est-à-dire d'unité spatio-temporelle.

¹²⁹ Voir notamment les développements sur la différenciation fonctionnelle dans N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 738-739. Cf p. 740 sur l'individu. Voir également N. Luhmann, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », *op. cit.*, II, p. 130-131 ; « Differentiation of Society », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 2, n°1, 1977, p. 35.

¹³⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 747.

¹³¹ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 37.

Dans cette perspective, se référant à un rôle qu'un individu réalise, on ne rend compte que partiellement de son comportement : on procède là à une « découpe » au sein de son comportement¹³². Il n'y a pas d'intégration possible des différents rôles en un seul rôle, ces rôles restent distincts les uns des autres, et ne se rencontrent que sous la forme d'une « constellation » au sein d'un individu¹³³. Ce dernier se trouve ainsi au point de contact de ces rôles. Cette multiplicité de rôles fait signe vers le fait que l'être humain, dans les sociétés modernes, n'est plus déterminé socialement, et devient le « point de référence du management de sa personne et de ses rôles »¹³⁴. On comprend en effet que c'est lui qui *doit* alors être à la source de son comportement, car la société ne peut plus l'être. Dans quelle mesure *peut-il* ne plus être déterminé socialement ?

f. La « distance au rôle »

Pour être ce « point de référence du management de sa personne et de ses rôles », il est nécessaire que l'être humain puisse se départir des attentes de rôle que les sous-systèmes sociaux lui adressent, c'est-à-dire ne pas être contraint par elles. Luhmann défend alors l'idée, au premier abord paradoxale, qu'étant tenu d'agir conformément à plusieurs attentes comportementales, l'être humain n'est en fait plus tenu à aucune d'entre elles. Cette multiplicité de rôle rendrait possible ce que Luhmann nomme un phénomène de « distance au rôle », expression qu'il reprend à Goffman¹³⁵. L'auteur tend, dans ce cadre, à mettre en évidence des mécanismes qu'il désigne par exemple dans *La légitimation par la procédure* comme des « mécanismes d'indifférence qui [...] freinent la détermination sociale afin que l'individu puisse disposer d'une marge de manœuvre qui lui permette de développer un mode personnel de comportement »¹³⁶.

¹³² N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, VIII, §11, p. 380 [430].

¹³³ N. Luhmann, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », *Soziologische Aufklärung 6, op. cit.*, p. 131 : traitant de la différenciation de rôles relative aux sociétés fonctionnellement différenciées, Luhmann indique que l'individu acquiert son identité, « selon les nouvelles conceptions sociologiques en vigueur, en partie par la combinaison de différents rôles, qui se rencontrent seulement chez l'individu en une certaine constellation, en partie sous la forme d'une carrière de vie (*Lebenskarriere*) ».

¹³⁴ N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, X, 4, p. 494 [570].

¹³⁵ Voir notamment N. Luhmann, *La légitimation par la procédure, op. cit.*, II, 5, p. 90 ou encore *Systèmes sociaux, op. cit.*, X, 4, p. 494 [570] où Luhmann n'utilise pas l'expression de « Rollendistanz », mais seulement de « Distanz ». Il est cependant clair qu'il traite ici d'un phénomène analogue, dans la mesure où la notion de rôle y est centrale. Sur ce point voir notamment E. Goffman, *Encounters; Two Studies in the Sociology of Interaction*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1961. Nous ne nous demanderons pas ici si Luhmann est fidèle à la pensée goffmanienne lorsqu'il fait usage de l'expression ou l'idée de distance au rôle. Il ne se réfère d'ailleurs souvent pas à Goffman explicitement lorsqu'il emploie cette expression.

¹³⁶ N. Luhmann, *La légitimation par la procédure, op. cit.*, Corollaires et prolongements, 4, p. 245.

C'est notamment dans le chapitre « Société et interaction » dans *Systèmes sociaux* que Luhmann semble décrire ce qu'il entend par là. La prise de distance, qui consiste en une distance du comportement lui-même par rapport aux attentes adressées à l'individu, prend appui sur l'existence, au sein d'une situation donnée, de multiples attentes adressées à l'individu. Comme dans le cas de la théorie hayékienne de l'individu, Luhmann pense ici les conditions sociales positives de l'individualité, c'est-à-dire les conditions sociales de cet affranchissement de l'être humain vis-à-vis de la contrainte sociale. C'est en ce sens que Luhmann, lorsqu'il traite d'un phénomène de « prise de distance » dans *La légitimation par la procédure*, indique que cette dernière « ne se donne pas d'emblée » : « elle nécessite une protection institutionnelle »¹³⁷. Luhmann se réfère alors en l'occurrence à l'existence « d'attentes de rôles » multiples, qui se différencient les unes des autres relativement aux sous-systèmes fonctionnels où elles sont en vigueur¹³⁸.

Toute la difficulté, semble-t-il, est de penser un procédé de prise de distance par rapport à ces attentes de rôle qui ne repose pas sur la pression que d'autres attentes exerceraient. Si la contrainte exercée par une attente de comportement relative au comportement singulier d'un individu est simplement remplacée par la contrainte exercée par une autre attente de rôle, on ne saisit pas comment cette multiplicité ferait signe vers une diminution du contrôle social dans les sociétés modernes. Comment contrer la contrainte que tend à exercer sur nous une attente de rôle au sein d'une situation donnée ?

Comme nous l'avons précisé plus haut, c'est *via* les manifestations d'estime ou de mésestime – que la satisfaction ou la déception des attentes suscitent – que ces attentes peuvent exercer sur l'être humain une pression déterminant son comportement. L'une des manières dont l'individu pourrait prendre une distance par rapport à cette attente serait d'être *soutenu* par l'estime qui s'ensuit lorsqu'il agit conformément à une autre attente qui lui est adressée : l'effet produit par le mépris qui s'ensuit de sa transgression d'une attente serait contrebalancé par cette manifestation concomitante d'estime. Mais une telle description du phénomène conduirait à envisager le simple remplacement d'une contrainte par une autre de même type, car une attente de rôle déterminerait alors en fait toujours son comportement : on parviendrait dans ce cas en effet à ne pas agir conformément à une attente de rôle dans la mesure où l'on serait déterminé par une autre. On parviendrait en fait à agir selon une autre attente *parce qu'on obtient* ainsi de l'estime (ou parce qu'on pense pouvoir l'obtenir).

¹³⁷ N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, op. cit., II, 5, p. 90.

¹³⁸ N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, op. cit., II, 5 « Présentations et délestages », p. 90.

Luhmann envisage une solution alternative : « chaque participant à l'interaction peut exiger que soit considéré le fait qu'il a encore d'autres devoirs à remplir et peut acquérir ainsi une distance »¹³⁹. Les êtres humains, confrontés à certaines attentes qui leur sont adressées peuvent arguer de l'existence d'autres attentes auprès des autres humains qui se trouvent en leur co-présence, de sorte que ces derniers en viennent à comprendre pourquoi les premiers n'agissent pas conformément à leurs attentes. C'est en ce sens que nous ne sommes plus « collés au regard de l'autre »¹⁴⁰, ce regard étant bien entendu pensé comme regard approbateur ou désapprobateur. Nous sommes en mesure d'être indifférent, de ne pas être en proie à l'effet qu'il peut exercer sur nous.

C'est ce phénomène de prise de distance, que rend possible l'existence d'une multiplicité de rôles qu'adoptent les êtres humains, qui permet de comprendre pourquoi Luhmann peut défendre un « individualisme radical » : plus aucune attente n'est en effet en mesure de nous déterminer à agir. Nous sommes capables d'échapper à toute contrainte sociale.

g. Conclusion

La preuve luhmannienne du phénomène de diminution du contrôle social repose sur une analyse précise des conditions dans lesquelles un contrôle social individualisé, différencié, ne parvient plus à s'exercer. Ce faisant, il ne fait pas, contrairement à Hayek, du phénomène de différenciation individuelle des comportements humains (par laquelle chacun en vient à adopter des comportements différents de ceux des autres) le marqueur principal de ce phénomène de diminution du contrôle social. Il n'exclut donc pas qu'ait pu s'exercer, au cours de l'évolution sociale, un contrôle social différencié. Cela lui permet notamment de tenir pleinement compte de l'importance des phénomènes de stratification dans les sociétés précédant les sociétés fonctionnellement différenciées¹⁴¹, et considère à cet égard que les sociétés stratifiées présentent une forme de différenciation sociale à part entière. Luhmann

¹³⁹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, X, 4, p. 494 [570].

¹⁴⁰ Luhmann indique en effet que ce mécanisme de prise de distance permet de se détacher de ce regard. L'expression allemande est « dem Kleben der Blicke ausweichen » et est traduite de manière élégante par L. Sosoe par « éviter » « le regard inquisiteur » (N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, X, 4, p. 494-495 [570]). Mais cette dernière traduction ne permet pas de rendre compte de la pression que ce regard peut exercer, ni surtout de souligner le fait que, même en me trouvant sous le regard désapprobateur de l'autre, je parviens à agir autrement que de la manière qui est attendue de moi. On se trouve en fait toujours sous le regard de l'autre, mais il ne produit plus l'effet qui était le sien dans les sociétés non fonctionnellement différenciées.

¹⁴¹ On notera d'ailleurs une analyse intéressante sur la manière dont, par exemple dans le monde antique, la société « pourvoyait un ordre hiérarchique », par lequel des places particulières étaient attribuées aux hommes, tout en tolérant « un niveau considérable de mobilité » (N. Luhmann, « La malice du sujet et la question de l'homme », *op. cit.*, p. 4).

produit de ce point de vue une théorie de l'évolution sociale beaucoup plus circonstanciée et complète que la théorie hayékienne.

On soulignera à nouveau pour terminer sur ce point qu'il ne s'agit pas pour Luhmann de rendre compte – contrairement à ce que propose la théorie hayékienne, ou encore à ce que Luhmann décrit comme le « premier volet » de la théorie durkheimienne de l'individu – d'un phénomène de diminution du contrôle social via lequel l'être humain gagnerait *une* autonomie, qui plus est croissante, par rapport à la société, mais via lequel il gagne *son* autonomie. D'une part, son constat des sociétés modernes est différent : la société n'exerce plus de contrôle social sur l'être humain. De ce point de vue, on peut dire que l'être humain est conçu comme totalement autonome. D'autre part, Luhmann n'entend pas se pencher sur la manière dont l'être humain serait *devenu* autonome, c'est-à-dire comment, de complètement déterminé, il aurait gagné une autonomie. Il explique seulement comment il est devenu *complètement* autonome. Il ne semble pas exclure l'idée que l'autonomie soit le fruit d'une évolution mais ne semble pas s'atteler à cette étude. Il nous semble que Luhmann s'épargne là un certain nombre de difficultés que la conception hayékienne de l'individu notamment rencontre dès lors qu'il s'agit de prouver l'apparition de ce dernier. On peut en effet se demander comment l'on peut prouver que l'être humain a été à un moment de l'évolution sociale totalement déterminé socialement dans son comportement.

1.2.2. Aux sources de la différenciation fonctionnelle des rôles.

Nous proposons de reconstituer, sur la base des éléments d'analyse de la pensée luhmannienne, une théorie explicative de cette différenciation des rôles, et corrélativement de l'apparition de l'individu. Ce phénomène a été rendu possible, selon Luhmann, grâce à une différenciation entre interaction et société, qui s'est elle-même particulièrement développée grâce à l'apparition de la technique de l'imprimerie. Comme nous le verrons, ce n'est autre qu'une explication du processus de différenciation fonctionnelle lui-même que nous proposons de présenter en fait ici, étant entendu que cette dernière s'est accompagnée d'une différenciation de rôles.

a. Sortir de l'ordre de l'interaction : le rôle de l'écriture.

Pour expliquer le phénomène de diminution du contrôle social dont rend compte Luhmann, il faut revenir sur les conditions dans lesquelles s'exerçait ce contrôle social dans les sociétés précédant les sociétés fonctionnellement différenciées. Comme nous l'avons déjà

indiqué, la morale exerçait ce contrôle. Or, selon Luhmann, cette dernière n'est en mesure d'exercer cette pression sur le comportement des êtres humains qu'au sein des *interactions* :

« Tant que l'on ne recourt au langage que de manière orale, et par conséquent tant qu'on l'emploie seulement au sein d'*interactions* en présence les uns des autres, une pression sociale prévaut alors suffisamment pour que l'on soit amené à dire plutôt ce qui plaît que ce qui déplaît et pour étouffer toute communication de refus »¹⁴².

On soulignera ici les éléments de la citation qui nous permettent de défendre l'interprétation que nous venons d'avancer. Luhmann décrit dans ce passage un état de la société dans laquelle les êtres humains ne communiquent qu'au sein d'interactions, c'est-à-dire en présence physique les uns les autres. Ils n'y entretiennent donc de relations sociales qu'en co-présence. La pression sociale est exercée par le regard approuvateur ou désapprouvateur d'autrui : c'est lorsque nous nous trouvons directement sous le regard d'autrui que le jugement évaluatif, positif ou négatif, qu'il porte sur nous est à même d'exercer un contrôle sur notre comportement. Luhmann articule ainsi l'une à l'autre l'idée de contrôle social et de co-présence physique. La première étape de l'évolution sociale qui permet à l'être humain d'échapper au contrôle social consiste donc dans le développement d'un autre type de relation sociale que l'interaction, et cela passe par l'apparition d'un nouveau médium de communication, autre que l'oralité.

De ce point de vue, Luhmann insiste sur le rôle de l'écriture mais surtout sur celui de l'imprimerie. L'analyse des différents « médias de dissémination » (*Verbreitungsmedien*) apparus au cours de l'évolution sociale est cruciale pour comprendre comment s'est produite la différenciation fonctionnelle. Ces médias sont des outils qui « déterminent et augmentent le nombre des destinataires d'une communication »¹⁴³. Tandis que la communication orale ne se déroule que si les participants à la communication¹⁴⁴ sont présents les uns aux autres, la communication écrite n'implique pas cette co-présence pour se réaliser. Cette dernière communication est ce qui permet à l'individu de sortir de l'ordre de l'interaction et explique que se dessine un autre type de relation sociale non caractérisée par la co-présence des participants : c'est dans l'écriture que la différenciation entre interaction et société trouve sa source. C'est pour cette raison qu'elle permet de penser une forme de relation sociale dans le cadre de laquelle ne s'exerce pas de contrôle social. La communication par écrit rend possible

¹⁴² N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [1997], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, I, 2, § 2, p. 204 (nous traduisons et soulignons).

¹⁴³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, II, §2, p. 202

¹⁴⁴ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., IV, 7, p. 209 [221] ; *Die Gesellschaft der Gesellschaft I*, op. cit., II, 5, p. 249.

une « activité sociale solitaire »¹⁴⁵ : on peut très bien être physiquement seul tout en communiquant avec autrui. Or, dans le même passage, Luhmann indique que la solitude permet à l'être humain de « se prélasser ou de se prêter à des actions que l'on n'accomplirait jamais en présence des autres »¹⁴⁶, c'est-à-dire, d'agir à l'encontre des attentes sociales normatives en vigueur, et qui peuvent exercer une contrainte dans le cadre de l'interaction. La question se pose cependant de savoir comment les êtres humains peuvent échapper au contrôle social au sein de l'interaction elle-même.

b. de la différenciation interaction-société à la différenciation fonctionnelle de rôles.

Luhmann insiste sur le fait que « les médias de communication que sont l'écriture et l'imprimerie ne sont plus spécifiquement liés à l'interaction et permettent précisément pour cette raison une différenciation des systèmes d'interaction spécifiques au sein de la société »¹⁴⁷, c'est-à-dire fonctionnellement différenciés. Ces médias rendent cette différenciation possible, dans la mesure où ils permettent d'échapper à la pression que l'interaction peut exercer. Pour rendre compte de ce phénomène, Luhmann met en évidence ce qu'il nomme une « technique du fait accompli » :

« L'écriture (et à plus forte raison l'imprimerie) a rendu possibles des procédés (*Vorgehensweise*) que l'on pourrait rassembler sous l'appellation de techniques des *faits accomplis* [en français dans le texte allemand]. On soutient au préalable par écrit des positions et des opinions que l'on ne serait pas, autrement, en mesure d'embrasser ou de défendre dans l'interaction elle-même. Si les thèses [de Luther] n'avaient pas été affichées aux portes de l'église, il n'y aurait pas eu de Réforme, sans affichages de prix, il n'y aurait pas de ventes sans frictions. Dans les interactions suivantes, on peut alors se référer à ce qui est écrit, parler de ce qui est écrit, et l'utiliser comme moyen, surtout si l'on veut provoquer un conflit »¹⁴⁸.

Dans ce passage, par conflit, Luhmann entend la capacité de décevoir une attente formée par certains individus à l'égard d'autres : nous sommes en mesure de dire « non » à cette attente, et donc d'y contrevenir. Or, l'idée est que, pour soutenir la contradiction dans l'interaction, celui qui y procède se réfère à une communication passée lors de laquelle il est parvenu à se prononcer à l'encontre de l'opinion en vigueur : il a déjà dit non, ce comportement

¹⁴⁵ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, 10, 6, p. 503 [581] : « Au cours de l'évolution a émergé un domaine qui a préparé la voie à une conduite solitaire, exempte d'interaction, mais sociale et qui s'est imposée finalement avec des effets sociaux et sémantiques d'une grande portée. C'est le domaine de l'écriture et de la lecture »

¹⁴⁶ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, 10, 6, p. 502 [580].

¹⁴⁷ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, X, 6, p. 492-493 [568]. Traduction modifiée.

¹⁴⁸ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, X, 6, p. 504 [582-583]. Traduction modifiée.

contrevenant existe donc d'ores et déjà, et ce, *via* la communication écrite. Ce qui importe ici, c'est de montrer comment les êtres humains en viennent progressivement à adopter des comportements plus variés qu'ils n'en adoptaient auparavant, et surtout, qui contreviennent aux attentes existantes : c'est parce que le conflit, que provoque l'adoption de ces comportements, est soutenu par l'écriture. C'est dans cette capacité d'entrer en conflit que se trouve la source de la différenciation en sous-systèmes fonctionnels, c'est-à-dire de multiples contextes, relativement auxquels se forment des attentes de comportements différenciées, et qui ne correspondent pas nécessairement aux différents contextes spatio-temporels dans lesquels évoluent les êtres humains.

Un autre exemple de conflit mis en exergue permet de mieux comprendre la manière dont l'écriture, qui alimente un potentiel de conflictualité, rend possible la sous-différenciation fonctionnelle. Il est d'ailleurs convoqué dans une section de *Die Gesellschaft der Gesellschaft* consacré au processus de différenciation fonctionnelle via lequel est advenue la société fonctionnellement différenciée. Cet exemple permet en effet de penser la manière dont la science a pu prendre son autonomie vis-à-vis de la religion, au point de constituer un sous-système fonctionnel distinct. Grâce au fort soutien de l'imprimerie dont a bénéficié la science au 16^e siècle, cette dernière est parvenue selon Luhmann à prendre ses distances vis-à-vis de la religion, dans la mesure où elle a pu soutenir des positions qui allaient à l'encontre des convictions religieuses. La science a pu alors, à l'encontre de la religion, « conquérir avec emphase le concept de nature », déclencher des « conflits spectaculaires » (Luhmann pense notamment à ceux qu'ont provoqué les théories de Copernic et Galilée), revendiquer la liberté d'exercer une attitude sceptique et d'« exercer sa curiosité pour produire des innovations »¹⁴⁹. Le scientifique, qui peut alors s'opposer à ce qu'enseigne l'Église, en viendra ainsi à adopter des comportements différents selon qu'il est croyant ou scientifique. Au fur et à mesure, différentes attentes contradictoires en viendront donc, du fait que des comportements variés apparaissent, à se former.

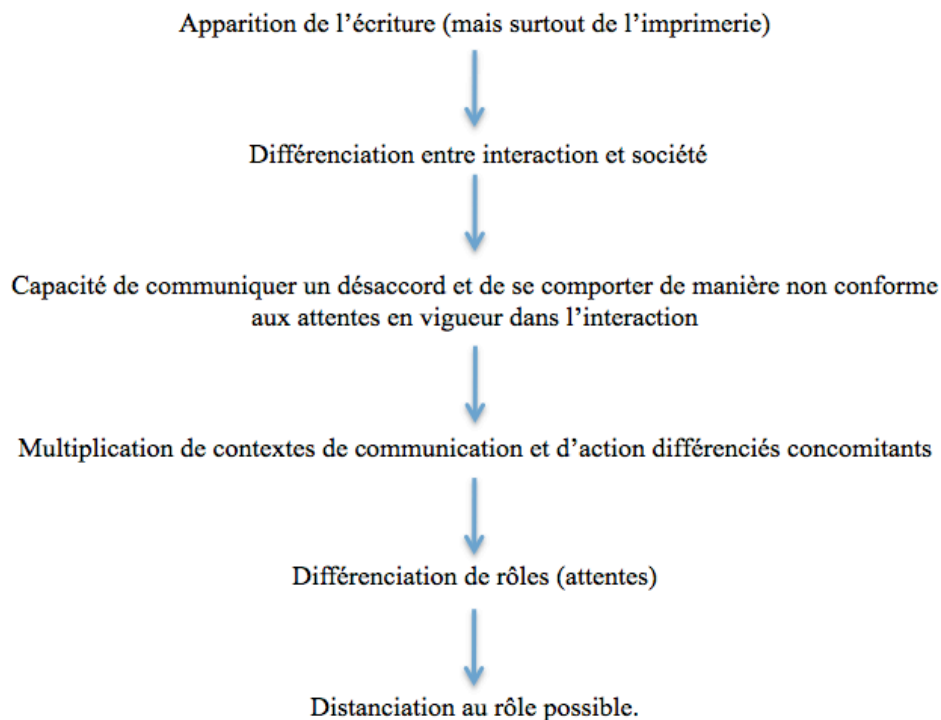
L'adoption, soutenue par l'écriture et l'imprimerie, d'une plus grande diversité de comportements a ainsi rendu possible la différenciation de sous-systèmes fonctionnels, et, corrélativement, l'adoption par un même individu de multiples rôles.

Faisons remarquer que Luhmann tend à tenir l'invention de l'imprimerie pour le moment décisif de cette évolution sociale, et de ce processus corrélatif de diminution, et même de suppression, du contrôle social. Les épisodes de conflits sociaux forts que sont la

¹⁴⁹ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, II, 4, §8 p. 713.

Réforme ainsi que les conflits entre science et religion sont particulièrement mis en exergue car ils coïncident avec l'apparition et le développement de l'imprimerie (à la fin du XV^e siècle). Dans quelle mesure ? L'impression permet à l'écrit d'être beaucoup plus diffusé et donc reçu : « Deux mille ans après que l'alphabet fut entré en usage, l'imprimerie participe d'une énorme extension de la diffusion (*Verbreitung*) de l'écriture »¹⁵⁰. L'impression réalise « une révolution de la communication au sein de la société (*Revolutionierung der gesellschaftlichen Kommunikation*) »¹⁵¹.

Schéma récapitulatif des étapes de l'explication luhmannienne
du phénomène de diminution du contrôle social



Ces éléments d'analyse du phénomène de diminution du contrôle social n'épuisent cependant pas les réflexions luhmanniennes sur la notion d'individu. En effet, Luhmann a pour souci de critiquer une certaine conception de l'individu qui semble, au premier abord, se déduire des analyses que nous venons d'évoquer. Selon cette conception, l'individu se

¹⁵⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., I, 2, §6, p. 291.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 292.

suffirait à lui-même, au sens où il ne serait pas nécessaire de tenir compte des conditions sociales de son action. Il ne s'agit pas de réflexions seulement adjointes à son étude des conditions d'apparition de l'individu moderne, mais bien des réflexions qui touchent à la notion d'individu elle-même.

1.2.3. L'individu autonome contre l'individu indépendant.

Luhmann se défend d'une conception de l'individu qui en ferait un être qui, fondamentalement, serait capable d'agir sans l'aide de son environnement social. On pourrait, selon cette conception, rendre compte de la possibilité de l'action elle-même sans se référer à son environnement social. Or, insister sur le fait que l'individu est à la source de ses actions, au sens où il n'est plus déterminé socialement, peut, à première vue, mener à l'idée que l'individu pourrait agir indépendamment de cet environnement : de l'idée que l'être humain serait autonome vis-à-vis de ce dernier, on en déduirait qu'il serait indépendant.

Cet aspect de son analyse constitue le point de rupture fondamental avec une pensée de l'individu comme celle d'Hayek. Luhmann entend en ce sens produire une conception proprement *sociologique* de l'individu qui ne fait pas fi de la dette que ce dernier contracterait vis-à-vis de la société dans l'environnement de laquelle il évolue. C'est d'ailleurs ce qui explique, comme nous allons le voir, pourquoi Luhmann se réclame précisément de la pensée durkheimienne, et non par exemple de celle d'un auteur comme Spencer.

a. Retour sur la référence à Durkheim

L'intérêt de Luhmann pour Durkheim ne se limite pas à sa conception de l'individu que ce dernier, selon lui, défend et dont nous avons rendu compte dans la précédente section. Ce qui l'intéresse en outre, c'est que ce premier aspect de sa pensée de l'individu se combinerait, chez le sociologue français, avec une critique d'une autre conception de l'individu. Cette dernière conception consiste à considérer l'individu comme, selon les mots de Luhmann, « s'auto-constituant ». Or, c'est bien l'une des conséquences que l'on pourrait tirer, au premier abord, de la conception de l'individu qui fait de ce dernier la *source* de ses actions. Et c'est à cette déduction que Luhmann se refuse. La critique de cette conception de l'individu est déjà formulée dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social* et Luhmann se réclame déjà de Durkheim sur ce point. Mais c'est dans l'article du 6^e volume de *Soziologische Aufklärung* consacré à la notion d'individu que le sociologue allemand explicite le plus sa critique ainsi que l'idée que l'on trouverait chez Durkheim une

critique analogue à la sienne : il y aurait d'une part, chez ce dernier, une conception de l'évolution sociale qui concède à l'être humain une marge de manœuvre plus grande dans ses actions, une forme de liberté liée à la diminution progressive de la pression sociale qui s'exerçait jusqu'ici sur lui ; d'autre part la critique de ce qui est nommé dans ce même texte « individualisme », et qui correspond à la seconde conception de l'individu évoquée.

Il nous faut souligner ici une singularité de la lecture de Durkheim que propose Luhmann dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social*. Le sociologue allemand affirme lui-même que le problème durkheimien qu'il entend mettre au jour dans cette introduction, le problème de l'ordre social propre aux sociétés modernes caractérisées par une diminution du contrôle social, n'aurait pas été *exactement* formulé dans ces termes par Durkheim lui-même. La tension au sein de la pensée durkheimienne qu'il s'attache à mettre en exergue, et que nous avons restituée plus haut, en fournissait de ce point de vue la preuve : Durkheim n'aurait lui-même pas cherché jusqu'au bout à rendre compte de la manière dont des personnes pouvant entreprendre des actions de leur choix, c'est-à-dire, jouissant d'une autonomie peuvent former un ordre social. Luhmann prétend quant à lui traiter ce problème précis au sein de sa propre théorie sociale. La question se pose alors de savoir pourquoi Luhmann souhaite à tout prix inscrire sa pensée dans la continuité des analyses de Durkheim. Ce geste interprétatif se comprend dès lors que l'on resitue cette lecture au sein du projet luhmannien qui entend désolidariser l'une de l'autre ces deux conceptions de l'individu que nous venons de mentionner.

Comment cette critique de l'individu-indépendant intervient-elle chez Durkheim ? Elle consiste à montrer que les individus, sans « action proprement sociale », ne peuvent produire un ordre social.

C'est principalement le chapitre consacré à l'idée de « solidarité contractuelle » dans de *De la division du travail social*, chapitre dans lequel Durkheim critique la sociologie individualiste de Spencer, qui nous intéressera ici. Durkheim prend Spencer comme un adversaire de plein droit, car il aurait lui aussi cerné un processus social de différenciation des fonctions qu'exercent les individus, et par là d'individualisation. Mais, fort de cette idée, Spencer tâcherait de montrer comment une harmonie des intérêts individuels pourrait se produire sur la base de la poursuite, non contrainte, par chaque individu, de son intérêt individuel. Selon Durkheim, Spencer avancerait que l'instrument de l'échange rendrait cette harmonie possible. Les « sociétés supérieures » tendraient ainsi à « avoir pour base unique, suivant M. Spencer, le vaste système de contrats particuliers qui lient entre eux les

individus »¹⁵². La « société ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail ». À cela, Durkheim oppose la nécessité d'une « action proprement sociale »¹⁵³. Par l'emploi de cette expression, ce dernier se réfère à la manière dont la société vient « régler cet échange », et veut souligner que ces contrats particuliers à eux seuls ne peuvent pas constituer une base solide des sociétés modernes : le contrat « ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale »¹⁵⁴. L'instrument du contrat, et, par suite, la seule recherche par chacun de son intérêt individuel, ne suffiraient pas à constituer un fondement à part entière de l'ordre social. Pour cette raison, Durkheim met en avant les conditions non contractuelles du contrat : il s'agit de la réglementation, manifestation de la force contraignante de la société, et sans laquelle ces contrats particuliers, loin d'être source d'harmonie, seraient bien plutôt source de conflit.

On comprend alors pourquoi Luhmann insiste, dans le passage consacré à Durkheim dans l'article de *Soziologische Aufklärung* précédemment cité, sur le fait que ce dernier critiquait une conception qui conçoit les individus modernes comme « individus qui s'auto-constitueraient »¹⁵⁵. Durkheim souligne là le fait qu'il faut pleinement prendre en compte la manière dont la société agit sur eux, et donc la manière dont l'action individuelle est, au moins sous certains aspects, constituée socialement, c'est-à-dire, déterminée socialement. S'il était besoin de le repreciser, il ne s'agit pas pour Durkheim d'indiquer que, pour Spencer, aucune réglementation sociale ne serait pas nécessaire. Il s'agit plutôt de critiquer l'idée que l'action humaine pourrait, sous ses aspects non réglementés, c'est-à-dire propres à l'individu et non ses aspects sociaux, être à la source de l'ordre social. Pour le dire autrement, Durkheim s'attaque à l'idée que l'ordre social pourrait ne pas reposer essentiellement sur la réglementation sociale contraignante, mais pourrait détenir une autre source de plein droit : les actions individuelles considérées d'après leurs aspects non contraints. Durkheim critique une telle possibilité, et défend l'idée qu'il est toujours nécessaire de saisir la réglementation qui intervient dans la production de cet ordre, pour rendre compte de cet ordre lui-même. En ce sens, il est nécessaire de tenir compte de ce qui vient réglementer l'action, c'est-à-dire, ses aspects sociaux. C'est dans cette perspective qu'il en vient notamment à souligner les formes d'exercice de contrôle social individualisées propres aux sociétés modernes et auxquelles Spencer n'aurait pas été sensible. Remarquons brièvement ici que Durkheim tend parfois à

¹⁵² É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, p. 180. Nous nous contenterons ici de rappeler les aspects principaux de la discussion durkheimienne des thèses de Spencer mais produiront un examen plus approfondi de ces passages dans le premier chapitre de la troisième partie de la thèse.

¹⁵³ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, §1, p. 180.

¹⁵⁴ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, 7, p. 193.

¹⁵⁵ N. Luhmann, « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », *op. cit.*, II, p. 129.

forcer le trait et à affirmer que, pour Spencer, l'ordre social ne repose pas sur la contrainte. Mais il s'agit souvent d'un simple effet rhétorique : Spencer *tend* à nier l'importance de la contrainte, car il ne fonde pas l'ordre social seulement et essentiellement sur cette contrainte exercée par la société. L'autonomie acquise au fur et à mesure de l'évolution sociale ne permet donc pas, pour Durkheim, de considérer que l'être humain se suffirait à lui-même pour vivre en société. Il faut tenir compte des « composantes sociales de l'action » nécessaires pour que ce vivre-ensemble soit possible¹⁵⁶, c'est-à-dire la manière dont l'être humain est constitué socialement.

De cette idée qu'une action proprement sociale constitue une condition essentielle de l'ordre social, Durkheim déduit sa conception de la société comme « réalité *sui generis* », telle qu'il la défend dans *Les règles de la méthode sociologique*, c'est-à-dire comme possédant des propriétés que ne possède aucun des membres de la société et qui, pour cette raison, lui sont propres (Luhmann semble interpréter Durkheim de cette manière) : il s'agit bien de rendre compte de ce que la société apporte « en propre » et que l'individu, de lui-même, ne peut fournir. C'est la force contraignante de la société que Durkheim met en avant dans cette idée de réalité *sui generis*. Un passage de la fin des *Règles de la méthode sociologique*¹⁵⁷ relie en effet explicitement ces deux idées. Il défend l'idée qu'il est nécessaire de pleinement tenir compte de la contrainte que la société exerce sur ses membres. Il s'attaque alors notamment à la conception de Spencer, et également de ceux qu'il nomme « les économistes » et qui tendent à minimiser le rôle de cette contrainte. Insistant sur cette réglementation, sur cette force contraignante, il souligne la nécessité de reconnaître une réalité spécifique, une « réalité *sui generis* » à la société. Cette réalité s'atteste du fait que, laissés à eux-mêmes, sans cette action proprement sociale, les individus seraient incapables de produire un ordre. Pour pouvoir prouver qu'il s'agit bien d'une réalité *sui generis*, encore faut-il montrer que les individus sont incapables de produire cette force contraignante. Dans le cas contraire, on pourrait toujours montrer que cette force est celle des individus eux-mêmes. Cela reviendrait d'ailleurs à considérer que les individus en viendraient alors en fait à s'auto-constituer là encore. Dans ce même passage, Durkheim s'attaque pour cette raison également aux théoriciens du contrat social : Hobbes et Rousseau auraient bien cerné la nécessité de cette contrainte sociale. Mais ils conçoivent cette force contraignante comme le produit d'un

¹⁵⁶ C'est en ce sens que Luhmann indique que Durkheim refuserait d'envisager l'hypothèse que la production de la socialité pourrait être imputée aux individus dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social* (N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, IV, p. 16).

¹⁵⁷ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, chapitre V, section 4. Nous nous y sommes amplement rapportés, en première partie, dans le chapitre sur les passions.

contrat général, social, que tous les individus auraient passé. Durkheim souligne alors, comme nous l'avons vu dans la première partie de la thèse¹⁵⁸, la contradiction qu'il y a à concevoir des individus produisant volontairement une force destinée à les contraindre¹⁵⁹. Aussi la société peut-elle être dite détenir une réalité spécifique.

C'est en ce sens que, pour Durkheim, l'individu ne se suffit pas à lui-même, et qu'il faut tenir compte de la composante sociale de son action : sans cette composante, les individus ne parviendraient pas à produire un ordre social. Il s'agit là, pourrait-on dire, des conditions sociales de l'action sans lesquelles un ordre social serait impossible.

b. L'inscription de l'entreprise luhmannienne dans la continuité des analyses de Durkheim : l'étude des conditions sociales de l'action.

Luhmann entend de son côté également s'opposer aux conceptions individualistes entendues dans le second sens évoqué dans l'introduction à cette sous-section. Or, il est remarquable que Luhmann se réclame explicitement de Durkheim lorsqu'il s'oppose aux théories qui font perdurer cette conception, en particulier lorsqu'il s'oppose aux théories économiques. Prenons pour exemple l'article paru en 1985 dans *Soziologische Revue* cité dans la première partie de la présente thèse. Rappelons qu'il y offre une recension d'Annales qui se présentent comme un ensemble de volumes parus entre 1982 et 1985 sous le titre *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie*, destinés à fonder une « nouvelle économie politique ». Dès la première ligne, il s'inquiète du renouveau et de l'importance croissante dans le champ des sciences sociales d'analyses qui sont produites par les « théories individualistes », les théories consacrées au calcul opéré à partir des seules préférences individuelles, ou les théories contractualistes. Or, à ce moment précis, Luhmann se réclame de la pensée de Durkheim pour montrer comment, de manière générale, la sociologie a pu s'opposer à de telles conceptions. Il rappelle alors que, selon une telle perspective, ce ne sont pas « les individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus ». Comment Luhmann critique-t-il l'idée que l'être humain s'auto-constituerait ?

C'est à ce niveau qu'il faut tenir compte de la relation de Luhmann à Parsons. Comme il le précise dans ce même texte, Parsons aurait mis pleinement en évidence, dans la continuité des travaux du sociologue français, l'idée que, dans la « constitution de l'action

¹⁵⁸ Voir partie I, chapitre 3.

¹⁵⁹ On ne peut pas, sans se référer à ce passage, comprendre le commentaire de la pensée durkheimienne que propose Luhmann dans l'article « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum » (*op. cit.*, p. 129-130). Il y traite en effet de la critique durkheimienne de la théorie contrat.

individuelle intervient toujours une composante culturelle ou sociale»¹⁶⁰. Sur la base des développements de *De la division du travail social*, Parsons aurait ainsi insisté sur cette composante sociale constitutive de l'action individuelle, de manière à critiquer une conception individualiste qui tendrait à comprendre cette action en partant de l'individu lui-même. Luhmann insiste particulièrement sur ce point dans son commentaire de Parsons, que l'on trouve par exemple dans ses cours d'introduction à la « théorie des systèmes ». Ce dernier aurait, dans la continuité du sociologue français, critiqué une conception individualiste de l'action, mais d'une manière différente. Parsons mettrait en exergue les *conditions sociales de l'action*, sans lesquelles cette dernière ne serait tout simplement pas possible. Nous ne reviendrons pas dans le détail sur cette thèse sur laquelle nous nous sommes déjà penchés dans le chapitre sur la complexité. Il existe des « prescriptions sociales »¹⁶¹, un ensemble de normes qui interviennent nécessairement lorsque nous agissons et dont il faut tenir compte pour expliquer l'action. Luhmann présente ces derniers, dans son commentaire de Parsons, comme « quelque chose qui ressemble aux fondements non contractuels du contrat »¹⁶² : le sociologue étasunien entendrait ainsi, tout comme Durkheim, rendre compte des conditions sociales de l'action. C'est pour rendre compte de cela que Parsons, dans la continuité des analyses de ce dernier, aurait insisté sur le fait que la société est d'abord une unité morale, c'est-à-dire, sur le fait qu'elle repose sur l'existence d'un ensemble de normes.

Luhmann développe sa théorie des systèmes sociaux, comme théorie des *systèmes*, dans cette perspective précise, comme nous l'avons vu du reste dans la précédente partie, et c'est ce qui l'autorise à inscrire son approche dans le sillage de la critique durkheimienne que nous avons exposée dans cette section. L'idée centrale de sa théorie des systèmes selon laquelle il y aurait des systèmes sociaux qui se différencieraient des êtres humains au point que ces derniers se trouveraient dans l'environnement de ces systèmes répond à ces préoccupations : il s'agit de montrer que l'on ne peut pas, pour rendre compte de la possibilité de l'action humaine elle-même, partir des seules ressources dont disposent à eux seuls les êtres humains. Il y a donc bien *autre chose* que ces êtres humains, les systèmes sociaux. C'est d'ailleurs vraisemblablement dans cette perspective précise que Luhmann se réclame, dans son introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social*, de l'idée durkheimienne selon laquelle le « social est un monde de faits autonomes »¹⁶³, pour le dire autrement : une réalité *sui generis*. Luhmann s'inscrirait dans la continuité des travaux de

¹⁶⁰ N. Luhmann, « Neue Politische Ökonomie ... », *op. cit.*, p. 115.

¹⁶¹ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, *op. cit.*, I, 2, p. 21.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, IV, p. 16.

Durkheim en insistant quant à lui sur le fait que, sans société, les individus ne pourraient pas agir.

c. Comment tenir les deux bouts ?

Cependant, il faut mettre en évidence la difficulté à laquelle Luhmann est alors confronté. Il ne lui est en effet pas possible de s'inscrire dans la continuité directe de la pensée durkheimienne sur l'individu.

Luhmann s'attache à penser l'apparition d'un « individualisme radical », c'est-à-dire, d'une suppression du contrôle social dans les sociétés fonctionnellement différenciées. Or, la critique durkheimienne de la seconde conception de l'individu (pensé comme individu indépendant) souligne l'exercice d'une contrainte sociale sur l'être humain. La formulation durkheimienne de la critique de l'individu-indépendant semble conduire nécessairement à envisager l'exercice d'une contrainte sociale sur l'individu de manière générale. Rappelons-le, cette critique conduit nécessairement à envisager l'existence d'une « composante sociale de l'action », c'est-à-dire la manière dont l'être humain est déterminé socialement. Il est donc difficile pour Luhmann d'inscrire sa propre critique développée à l'encontre de la conception de l'individu-indépendant dans le sillage de celle de Durkheim. S'inscrire dans la continuité directe de ce dernier le conduirait à reconnaître l'exercice d'une contrainte sociale s'exerçant sur les individus.

Mais Luhmann entend bien se réclamer de la tradition durkheimienne, c'est-à-dire, d'une tradition qu'il tient pour véritablement « sociologique ». Pour ce faire, l'auteur entend déconnecter l'une de l'autre deux idées solidaires chez Durkheim : d'une part, la critique d'une conception de l'individu qui en ferait un être auto-suffisant, et dont l'analyse des comportements pourrait faire abstraction de la société dans laquelle il évolue ; d'autre part, l'idée que la société exercerait une pression sur lui.

Le premier pas théorique consiste à montrer que ce projet de désolidarisation de ces deux idées se trouve chez Durkheim lui-même. La stratégie argumentative de Luhmann consiste à montrer que cette désolidarisation était déjà *en germe* chez ce dernier. Cela expliquerait pourquoi, en dernière instance, notre auteur soulignerait le fait que Durkheim, dans sa formulation de la possibilité de l'ordre social, tendrait, certes sans le faire très clairement, à tenir compte de cette diminution du contrôle social exercé sur les membres de la

société.¹⁶⁴ Cette lecture de la pensée de Durkheim permet à Luhmann de continuer à s'inscrire dans la tradition durkheim-parsonienne. Son projet de désolidarisation des deux idées que nous venons d'évoquer peut ainsi faire sens.

Reste à savoir comment Luhmann procède pour *réaliser* cette désolidarisation. Nous soulignerons ici le déplacement que réalise Luhmann dans sa présentation de la conception de l'individu-indépendant : comme nous l'avons vu, ce dernier entend critiquer cette conception en mettant en exergue les conditions sociales sans lesquelles l'action ne peut advenir. En posant d'abord la question des *conditions* sociales de l'action, Luhmann parvient à désolidariser l'une de l'autre, dans un premier temps au moins analytiquement, l'idée de « composante sociale de l'action » de celle de « condition sociale de l'action ». Or, il s'agira bien pour Luhmann de penser les *conditions sociales non déterminantes de l'action* : l'individu des sociétés modernes ne peut en aucun cas être considéré, même partiellement, comme un « être social », au sens où du social agirait en lui. Mais il serait néanmoins possible de montrer qu'il ne peut pas agir *sans* la société, et en ce sens ne peut pas s'auto-constituer.

d. Le réinvestissement de la notion de rôle.

La critique luhmanienne de la conception de l'individu comme individu-indépendant permet en partie de comprendre pourquoi Luhmann conserve la notion de rôle et même la met en exergue.

À certains égards, l'effort que fournit Luhmann pour conserver cette notion dans son entreprise théorique pouvait surprendre. Pourquoi la question de la conservation de cette notion se pose-t-elle ? Nous avons vu que Luhmann insiste, pour rendre compte du phénomène de diminution du contrôle social, sur les attentes de rôles dans son explication, c'est-à-dire les attentes individualisées, relatives aux comportements des êtres humains dans ce qui les différencie les uns des autres. Cependant, il rend plutôt compte, dans sa description du phénomène de distance au rôle, d'un phénomène de distance à *tout type* d'attente

¹⁶⁴ On fera remarquer ici que, Luhmann, sur ce point, s'oppose à la lecture parsonienne de Durkheim. Luhmann, dès le début de son introduction à *De la division du travail social*, se réfère explicitement au commentaire de Parsons. Or, lorsqu'il indique quel problème Durkheim s'attache à résoudre dans *De la division du travail social*, ce dernier met, semble-t-il, totalement de côté cette idée d'un affranchissement de l'individu par rapport à la société. S'il insiste sur l'idée d'individualisation, ce n'est que pour souligner l'idée de production de différences individuelles entre les membres de la société, comme nous l'avons du reste souligné plus haut. Mais il découple totalement cette idée de celle d'un affranchissement de l'individu vis-à-vis d'une pression que la société exercerait sur lui. C'est en ce sens qu'il peut insister autant, dans *The Structure of Social Action*, dans les longs chapitres consacrés à Durkheim, sur la notion de contrôle social chez Durkheim. Ce contrôle s'exercerait dans les sociétés modernes, comme il l'indique dans l'article « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems » de manière différenciée. On comprend dès lors pourquoi le texte introductif de Luhmann s'imposait.

normative, quelle qu'elle soit. Il ne semble donc pas nécessaire d'insister sur ces attentes individualisées pour penser ce phénomène, d'autant que cette notion d'attente, comme nous l'avons déjà évoqué, intervient avant tout, dans les études sociologiques de l'époque, pour rendre compte d'un phénomène de contrôle social individualisé. Il pourrait sembler donc d'autant plus prudent d'éviter son emploi.

On comprend cependant pourquoi cette notion de rôle est centrale pour Luhmann, lorsque l'on tient compte de son problème des conditions sociales de l'action, et corrélativement, de la conception proprement « sociologique » de l'individu qu'il défend. Pour cela il faut rappeler que l'auteur retient, des approfondissements parsoniens sur cette notion, l'idée qu'un rôle consiste d'abord en un faisceau d'attentes et tend à souligner cette idée. Or, comme nous l'approfondirons plus loin, ces attentes permettent aux individus de résoudre le problème de la double contingence exposé dans le chapitre sur la complexité : grâce à la formation et à la stabilisation de ces attentes, au moyen desquelles nous procédons à une sélection au sein des comportements possibles d'autrui, le comportement futur de ce dernier ne nous est pas totalement imprévisible. Nous sommes ce faisant en mesure d'agir. Les attentes de rôles sont de ce point de vue des attentes individualisées, c'est-à-dire, spécifiques au comportement particulier d'un être humain par rapport à un autre, et constituent à ce titre des conditions cruciales de l'action humaine : nous avons besoin de pouvoir former des attentes relatives au comportement concret d'un individu pour pouvoir agir, et non seulement des attentes très générales. Luhmann entend ainsi réhabiliter la notion de rôle. Mais il le fait, comme nous l'avons vu, de manière à ce qu'elle ne soit pas envisagée dans le cadre d'une étude des formes d'exercice individualisé du contrôle social, et qu'elle soit compatible avec l'individualisme radical qu'il défend¹⁶⁵.

¹⁶⁵ C'est d'ailleurs dans cette optique qu'il semble retravailler la séquence notionnelle parsonienne évoquée plus haut (valeur-normes-collectivités-rôles). Luhmann propose une autre séquence qui prend le contre-pied de cette dernière : personne-rôle-programme-valeur. Luhmann n'entend pas décrire là différentes formes de contrôle social. Cette séquence notionnelle ne saurait en aucun cas rendre compte de formes du contrôle social allant du plus abstrait au plus concret. Luhmann prend même le contre-pied de cette démarche. Ce qui nous intéressera particulièrement ici est la distinction entre les notions système psychique, personne et rôle qu'il produit. Luhmann précise que, dans la mesure où l'individu n'adopte pas un rôle en particulier, mais plusieurs, on ne peut identifier système psychique et rôle. Voir sur ce point en particulier N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VIII, 11, p. 379-385 [428-436]. Luhmann convoque très souvent ce couplage, depuis au moins *Rechtssoziologie* (*op. cit.*, II, 5, p. 85-89), jusqu'à *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (*op. cit.*, II, 4, 2, p. 771). L'individu ne peut pas se définir par un rôle qu'il jouerait. En outre, comme il n'est pas tenu d'agir selon les attentes de ses différents rôles, c'est-à-dire, comme il peut échapper à la pression que ces attentes pourraient, il faut produire une autre distinction : celle entre système psychique et personne. La personne consiste dans l'ensemble des attentes qui sont adressées à l'individu. L'individu n'étant plus contraint d'agir selon ces attentes, il est en mesure de « prendre de la distance » par rapport à elles, d'agir à leur encontre, et donc ne se définit plus ultimement par elles : il est bien autre chose que ce que ces attentes comprennent. On voit que la réélaboration de la séquence notionnelle parsonienne repose sur une remise en cause de la théorie parsonienne du contrôle social individualisé : elle découle de la position « radicalement individualiste » de Luhmann.

e. La réhabilitation conditionnelle de la notion de contrôle social

Ces analyses critiques de la conception de l'individu-indépendant permettent enfin de comprendre pourquoi Luhmann n'invalide pas purement et simplement l'emploi de la notion de « contrôle social » dans une étude des sociétés modernes. Cette démarche pourrait surprendre au vu de sa conception de l'individu comme être totalement autonome. On comprend cependant cette démarche luhmannienne de réhabilitation et non de simple rejet de la notion lorsque l'on saisit que ce qui est en jeu est de penser la dépendance fondamentale de l'être humain vis-à-vis de son environnement social. Or, la notion de contrôle social permettait jusqu'ici (chez Durkheim et Parsons) de penser cette dépendance, sans parvenir cependant à penser véritablement l'être humain comme *individu*, c'est-à-dire comme être autonome.

Pour cette raison, Luhmann en vient à *redéfinir* cette notion pour la rendre opératoire au sein de sa théorie. Ainsi, dans l'article « Einfache Sozialsysteme » qui se trouve dans le deuxième volume de la série *Soziologische Aufklärung*, Luhmann entend réhabiliter cette notion en la débarrassant de toute connotation qui renverrait à l'exercice d'une contrainte ou d'un contrôle social déterminant sur l'être humain. Dans la section 5 de l'article, intitulée « Contrôle social », Luhmann s'attaque ainsi non pas à l'emploi de la notion elle-même, mais aux « anciennes théories du contrôle social »¹⁶⁶ qui recourent, pour la définir, aux notions de « pouvoir (*Herrschaft*), de répression, de conformité ou d'internalisation » et pense ce contrôle social comme une « compression des pulsions qui autrement seraient déchaînées (*Zurechtstutzen freier Triebe*) »¹⁶⁷. Or, c'est bien le phénomène d'individualisation, c'est-à-dire, de diminution du contrôle social dans les sociétés modernes, sur lequel insiste Luhmann en début de section, qui conduit à rejeter cette conception de la notion de contrôle social¹⁶⁸, et à la réélaborer.

¹⁶⁶ N. Luhmann, « « Einfache Sozialsysteme » [1975], in *Soziologische Aufklärung 2*, Springer Fachmedien Wiesbaden, Darmstadt, 1991, p. 21-38, ici p. 30.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ On notera d'ailleurs qu'en note de cette section, Luhmann se réfère à l'ouvrage de Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen* (Klett, Stuttgart, 1971), pour souligner ce phénomène d'individualisation. Or, dans cet ouvrage, Krappmann entend réhabiliter la notion de rôle de manière à pouvoir envisager un type de socialisation de l'être humain tout en tenant compte de son individualité, de sa capacité à agir à l'encontre d'attentes de rôles qui lui sont adressées. Il s'agit là d'une critique de la conception de la socialisation présentée par D. Wrong dans son article critique à l'encontre de la notion de rôle (« The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », *op. cit.*).

f. Théorie des systèmes sociaux et théorie de l'individu : une rencontre heureuse

Au terme de l'analyse de la théorie de l'individu que développe Luhmann, on fera remarquer dans quelle mesure sa théorie systémique constitue selon lui un modèle adéquat pour élaborer la théorie radicalement individualiste qu'il propose. L'auteur considère que sa théorie des systèmes fondée sur la différence entre système et environnement propose, en raison même de cette différence qu'elle conceptualise, un modèle particulièrement heureux pour penser l'individualisme radical qu'il défend.

Rappelons que les systèmes sociaux, comme il le formule dans *Systèmes sociaux*, se caractérisent par leur différence d'avec les êtres humains, et ne peuvent pas, pour cette raison, être composés d'êtres humains (caractérisés principalement comme système psychiques) – qui se trouvent dans l'environnement de ces systèmes – mais de communications. Cette idée est corrélative, pour Luhmann, de celle selon laquelle ces systèmes produisent et reproduisent leurs propres éléments, et ce, selon leur logique propre. Les opérations des systèmes sociaux ne peuvent pas être produites par les systèmes psychiques. Une influence directe de ces derniers est exclue.

Or, cette position permet, selon Luhmann, de reconnaître *réciroquement* aux êtres humains une autonomie vis-à-vis des systèmes sociaux, qui se trouvent eux-mêmes, inversement, dans l'environnement des systèmes psychiques. Dans *Systèmes sociaux*, en particulier dans le chapitre « Interpénétration » consacré aux relations que les êtres humains entretiennent avec les systèmes sociaux, Luhmann indiquera qu'en le plaçant dans l'environnement des seconds, « de plus grandes libertés sont concédées à l'être humain en relation à son environnement [i. e. les systèmes sociaux], en particulier ils ont la liberté d'adopter des comportements irrationnels et immoraux »¹⁶⁹. Dans *Einführung in die Systemtheorie*, on trouve une affirmation qui fait directement écho à celle que nous venons de rapporter :

« je me sentirais personnellement dans tous les cas bien plus à l'aise dans l'environnement de la société que dans la société. Si je m'y trouvais, d'autres individus liraient alors mes pensées et les réactions biologiques ou chimiques des autres feraient se mouvoir mon corps, pour lequel j'avais conçu de tout autres projets. Cela signifie que la différence entre système et environnement permet également d'envisager la possibilité d'un *individualisme radical* au sein de l'environnement du système, un individualisme que la conception de l'homme qui fait de celui-ci une partie de la société, c'est-à-dire, la

¹⁶⁹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., X, 6, p. 265-266 [289], traduction modifiée

conception humaniste, qui fait de l'homme un élément ou une fin de la société, n'est pas en mesure de penser »¹⁷⁰.

Pourquoi invoquons-nous cet aspect de la pensée luhmannienne dans le cadre de sa critique de l'individu-indépendant ? Comme nous l'avons suggéré plus haut dans la présente section, la théorie luhmannienne, en tant que théorie systémique, s'inscrit dans la continuité des développements durkheimiens sur cette réalité *sui generis* que constitue la société vis-à-vis des êtres humains. Il considère de ce point de vue partager avec ce dernier l'idée que le social consisterait en un « monde de faits indépendants »¹⁷¹. Or, Luhmann retourne ici la pensée durkheimienne comme un gant : cette réalité *sui generis* de la société, ou, pour employer un vocabulaire luhmannien, des systèmes sociaux, loin de faire signe vers la contrainte ou le contrôle que la société exercerait sur nous, conduit bien plutôt à envisager l'autonomie de l'être humain, son affranchissement de tout contrôle social.

En conclusion de cette étude des développements luhmanniens sur l'individu, on précisera que cette réflexion sur les conditions sociales de l'action, et, corrélativement, sa critique de la conception de l'individu-indépendant constitue le marqueur d'une incompatibilité fondamentale des deux projets qui sous-tendent les analyses hayékienne et luhmannienne de l'individu. En effet, comme nous l'avons vu, les développements d'Hayek sur l'individu participent d'un projet politique de préservation de cette individualité. Ce projet implique donc que l'appareil étatique notamment soit en mesure de produire ou de supprimer intentionnellement des règles de conduite qui favorisent ou constituent un obstacle à la liberté des individus. Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la complexité, la mise au jour des conditions sociales de l'action conduit Luhmann à mettre à mal l'idée que nous pourrions produire intentionnellement de telles règles de conduite.

1.3. Une reformulation du problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente

Le constat relatif aux sociétés modernes que dressent les deux auteurs conditionne, comme nous l'avons annoncé, leurs analyses des phénomènes d'auto-organisation. Leur description des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre répond en effet à l'exigence de penser un autre fondement à l'ordre social que le contrôle que la société peut ou

¹⁷⁰ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., V, 2, p. 256-257, nous soulignons.

¹⁷¹ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., IV, p. 16.

pourrait exercer sur les êtres humains. Aussi, les deux théoriciens *formulent* le problème de l'ordre social de manière à pouvoir mettre en évidence cet autre fondement. C'est en dernière instance leurs analyses du phénomène de diminution du contrôle social que nous avons restituées qui commandent cette formulation.

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction à la présente partie, Hayek et Luhmann en mettent à l'épreuve la formulation originale du problème de la possibilité de l'ordre social, c'est-à-dire principalement hobbesienne : ce problème de l'ordre social naît du constat que l'être humain est, d'une manière ou d'une autre, « réfractaire à la vie commune » (nous reprenons ici une expression de Durkheim que ce dernier emploie dans les *Règles de la méthode sociologique* pour décrire la position hobbesienne ainsi que la sienne propre¹⁷²). Il serait pour cette raison nécessaire de l'y contraindre pour qu'un ordre social soit possible, dans la mesure où, sans cette contrainte, les hommes entreraient en conflit les uns avec les autres. Cette contrainte est alors pensée comme une condition essentielle de cet ordre. Nous reviendrons en détail sur ce point en 3^e partie. Hayek et Luhmann se livrent à une discussion critique de cette position, en mettant pour ce faire en évidence le phénomène de diminution de contrôle social propre aux sociétés modernes.

Les analyses des deux auteurs présentent de ce point de vue une proximité patente : tous deux reformulent le problème de l'ordre social au prisme de la notion d'*attente*. Ce faisant, il s'agit, d'une part, de penser un autre fondement de l'ordre social que les normes ou règles de conduite, d'autre part, de repenser le rôle que ces dernières peuvent encore jouer dans la production de l'ordre social, de manière à penser un fondement alternatif à celui que la contrainte peut constituer. Nous préciserons, dans le cadre de cette section, dans quelle mesure les deux théoriciens, même s'ils le posent différemment, traitent bien, tout comme Hobbes, du problème de l'ordre social entendu comme cohabitation pacifique.

1.3.1. Hayek : la coïncidence des anticipations comme manifestation de l'ordre social.

L'argument mobilisé par Hayek à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste conduisait nécessairement selon lui, comme nous l'avons vu, à repenser les fondements de l'ordre social : l'ordre d'une société complexe, société au sein de laquelle est préservée une situation de liberté, ne peut pas découler uniquement ni essentiellement des règles de conduite contraignantes que sont notamment les règles du droit. Il y a un « reste » dont il faut pouvoir rendre compte, et qui explique pourquoi l'ordre social ne peut pas, ultimement, être produit

¹⁷² E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, V, 4, p. 213.

intentionnellement¹⁷³. L'ordre social ne peut donc pas être synonyme de règles contraignantes. Ces analyses sont solidaires d'une étude du phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale. La complexité de l'ordre des sociétés modernes qui en découle conduit en effet à trouver un autre fondement que les règles contraignantes. Hayek, dans cette perspective, est amené à formuler le problème de l'ordre social, de manière à rendre compte de mécanismes de production d'ordre qui interviennent indépendamment de ces règles.

De ce point de vue, Hayek accorde au moment définitionnel de la notion d'ordre une importance majeure. Il considère en effet que l'élaboration définitionnelle adéquate de la notion d'ordre constitue une étape décisive dans l'élaboration de sa théorie de l'ordre spontané. Aussi, le deuxième chapitre de *Droit, législation et liberté*, ouvrage, comme nous l'avons déjà précisé, consacré explicitement à l'analyse des phénomènes d'auto-organisation, est dédié principalement à cette notion. Dans la section définitionnelle, Hayek qualifie cette dernière comme « le concept central autour duquel tournera la discussion dans ce livre [i.e. le livre d'ouverture de *Droit, législation et liberté*] »¹⁷⁴. C'est la distinction qu'opère Hayek entre d'un côté « ordre fabriqué » et de l'autre « ordre mûri » ou « ordre spontané » qui se voit généralement accordée une grande attention, distinction à laquelle du reste l'auteur lui-même consacre de longs développements. Mais ce dernier entend fournir dans un premier temps une définition précise du dénominateur commun aux deux termes de la distinction¹⁷⁵.

L'idée que nous défendons est que la définition qu'y fournit Hayek, centrée sur la notion d'*attente*, et la formulation du problème de l'ordre social qui en découle, tiennent explicitement compte de ce produit de l'évolution sociale qu'est la situation de liberté. Hayek pose le problème de l'ordre social d'une manière qui lui permet de rendre compte de cette diminution du contrôle social.

¹⁷³ Voir Partie I, chapitre 2.

¹⁷⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, I, 2, « Le concept d'ordre », p. 120.

¹⁷⁵ L'article de Michel Bourdeau « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », (*Archives de Philosophie*, tome 77, cahier n° 4, 2014, p. 663-687. URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-4-page-663.htm), par exemple ne se penche que peu sur la définition hayékienne de la notion d'ordre alors même que l'article prend cette dernière pour objet principal de son investigation. L'article d'Adel Bouraoui, (« Hayek, l'« ordre spontané » et la complexité. », *Revue économique*, vol. 60, 2009, pp. 1335-1358. URL : www.cairn.info/revue-economique-2009-6-page-1335.htm) se penche plus sur la notion mais envisage seulement cette dernière au prisme de celle de régularité. Selon lui, Hayek défendrait l'idée que notre capacité à former des attentes justes reposerait sur les régularités au sein du monde social. Nous avons cependant souligné qu'Hayek entendait définir l'ordre sans le référer aux règles de conduite qui précisément, comme nous l'avons vu, introduisent des formes de régularité dans le monde social, c'est-à-dire, dans les conduites humaines. Certaines ambiguïtés des passages de textes d'Hayek qu'il cite autorisent cette lecture, à condition cependant que l'on s'en tienne à ces seuls passages pour élaborer la définition hayékienne de l'ordre.

a. La définition hayékienne de la notion d'ordre.

Plusieurs arguments peuvent être convoqués pour défendre cette idée.

Premièrement, l'*emploi* du terme même d'ordre (qu'il emploie dans ce texte dans un sens d'abord très général, non spécifiquement social) est motivé en dernière instance, comme l'indique Hayek au début de la section définitionnelle, par le souci de distinguer la notion d'ordre de celle de loi. Il s'agit d'abord là, semble-t-il, de revenir sur l'argument décisif à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste que nous avons restitué dans le chapitre 3 de la précédente partie. Il souligne alors : « ce fut en fait d'abord entièrement en vertu de considérations méthodologiques que je fus conduit à reprendre l'usage du concept impopulaire d'« ordre » »¹⁷⁶. Hayek entend mettre en évidence les limites que rencontre la raison humaine lorsqu'elle tente d'expliquer et de prédire des phénomènes sociaux complexes propres aux sociétés modernes. L'auteur se réfère ainsi explicitement en note à son article sur la théorie des phénomènes complexes. La notion d'ordre vient de ce point de vue prendre la place centrale jusqu'ici accordée à celle de « loi ». Ce dernier concept renvoie en fait à celui de régularité sur lequel nous avons insisté dans le chapitre sur la complexité : déceler des lois dans les phénomènes sociaux, c'est mettre au jour des régularités¹⁷⁷. Employer le concept de loi ne suffit pas lorsque l'on entend produire une théorie des phénomènes complexes : il ne suffit pas de se référer aux lois qui régissent la production de ces phénomènes, et que nous sommes en mesure de connaître, pour en produire une explication. On ne se réfère ce faisant qu'aux aspects généraux de ces phénomènes. Les règles de conduite contraignantes introduisent, au sein des sociétés modernes, ces formes de régularités dans les comportements humains. On ne pourra pas produire, en invoquant ces dernières, une explication de détail des phénomènes sociaux, en l'occurrence son ordre. Cela implique également que nous ne pourrons pas connaître l'ordre des sociétés modernes dans le détail, car il y a des inférences auxquelles nous ne pourrons pas procéder.

En outre, la *définition* de la notion d'ordre tient compte de cette exigence de ne pas identifier règle et loi. Elle permet d'abord de ne pas identifier immédiatement le problème de l'ordre à celui des règles contraignantes. L'ordre, indique-t-il, se manifeste alors dans l'« ajustement des intentions et des attentes quant au comportement d'autrui est la forme en

¹⁷⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « Le concept d'ordre », p. 120, n.1.

¹⁷⁷ F. A. Hayek, « La théorie des phénomènes complexes », in *Essais de philosophie...*, op. cit., X, p. 83.

laquelle l'ordre se manifeste dans la vie sociale »¹⁷⁸. On fera remarquer ici que la traduction française de *Droit, législation et liberté* aide peu à cerner l'importance que revêt, dans la théorie hayékienne, la notion d'attente, traduction du terme anglais *expectation*, dans la mesure où le terme y apparaît peut comme tel. On notera par exemple que, quelques pages plus loin, Hayek insiste une fois encore sur l'idée de « coincidence of expectations »¹⁷⁹. Mais l'expression est traduite, dans l'édition française, par « coïncidence des comportements présumés »¹⁸⁰. Surtout, le terme *expectation* n'est pas systématiquement traduit par le même terme en français. Outre l'occurrence que nous venons de citer, ce même terme est certes traduit par celui « attente », mais également par « anticipation »¹⁸¹ ou encore « pronostic »¹⁸². Comme le laisse entendre Hayek dans la section définitionnelle sur le terme d'ordre, il importe cependant de pouvoir repérer clairement la notion dans le corpus hayékien. Le terme d'attente n'est pas défini par Hayek dans ce passage, mais on remarquera que c'est l'idée de prévision qui intéresse avant tout l'auteur. Il s'agit, pour ce dernier, de penser les conditions sous lesquelles il nous est possible de réaliser les objectifs que nous nous fixons, Hayek insistant sur les conditions d'une action *réussie* au sein du monde social dans ce passage : « nous ne pouvons poursuivre efficacement nos objectifs que si les prévisions que nous pouvons faire des actions des autres, et sur lesquelles reposent nos plans, correspondent à ce que ces actions seront effectivement »¹⁸³. Il s'agit de savoir à quelles conditions nos attentes ne se voient pas déçues, et donc à quelles conditions nos plans individuels n'échouent pas.

On notera enfin, pour clore l'analyse de cette définition, qu'Hayek hésite à identifier purement et simplement l'ordre social avec cette coïncidence des attentes, et tend à présenter cette dernière comme une *manifestation* de cet ordre¹⁸⁴. Un premier élément d'explication que l'on peut avancer est qu'il ne faut pas oublier qu'Hayek entend distinguer deux types d'ordre : les ordres spontanés et les ordres construits, c'est-à-dire intentionnellement produits. Or, dans le second cas, construire intentionnellement un ordre social ne peut pas consister à coordonner directement les attentes des agents elles-mêmes, mais à coordonner leurs actions seulement.

¹⁷⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Le concept d'ordre », p. 122. Nous modifions la traduction française qui traduit presque systématiquement le terme « expectation » par prévisions ou d'autres termes proches mais peu fidèles au texte anglais sur ce point.

¹⁷⁹ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982, I, 2, « The two sources of order », p. 38.

¹⁸⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Les deux sources d'ordre », p. 126.

¹⁸¹ Voir F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations est assurée par la délimitation de domaines protégés ».

¹⁸² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Le concept d'ordre », p. 121.

¹⁸³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Le concept d'ordre », p. 122.

¹⁸⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Le concept d'ordre », p. 122

b. Le rôle secondaire des règles de conduite.

Cette définition de la notion d'ordre au prisme de la notion d'attente permet à Hayek d'envisager une autre source d'ordre que les règles contraignantes. On peut même affirmer qu'Hayek tend souvent à secondariser le rôle de ces dernières dans la production de cet ordre. L'auteur, lorsqu'il évoque la manière dont cet ordre peut se produire, se réfère ainsi, au sein même de ce chapitre dédié à une étude générale de la notion d'ordre, au chapitre consacré explicitement et centralement aux mécanismes du marché¹⁸⁵, et non aux règles de conduite (et à la manière dont celles-ci apparaissent). Cette indication confirme que la notion d'attente est bien exploitée pour pouvoir envisager des mécanismes de production d'ordre opérant indépendamment des règles de conduite. Comme nous le verrons, Hayek tend à souligner l'importance de processus d'ajustement réciproque des attentes des agents – dans lequel consiste ce qu'Hayek nomme le jeu de catallaxie, le jeu du marché – pour rendre compte de cette coïncidence des attentes.

On aperçoit donc que la notion d'attente intervient précisément pour tenir compte de l'existence de ce mécanisme alternatif aux règles de conduite qui intervient pour produire l'ordre social. La question se pose cependant de savoir quel rôle peuvent encore jouer ces règles. Nous verrons par la suite que la réponse hayékienne à cette question n'est pas univoque et nous tâcherons d'en cerner les raisons. Pour le moment, nous pourrions nous contenter d'affirmer que les règles de conduite permettent de former des attentes touchant, non pas aux comportements concrets des autres agents, mais seulement à leurs aspects généraux. C'est en ce sens que l'on peut en effet comprendre pourquoi Hayek considère que « les règles de conduite servent à augmenter la prévisibilité des situations », mais n'y « parviennent pas en déterminant un état de choses particulier et concret, mais en déterminant seulement un ordre abstrait permettant à ses membres de déduire, des détails connus d'eux directement, des anticipations qui ont de bonnes chances de se trouver vérifiées »¹⁸⁶. Nous examinerons par le menu, dans les prochains chapitres, ce passage précis où Hayek explicite la spécificité du rôle de ces règles dans la sécurisation des attentes.

¹⁸⁵ Voir F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 2, « Les deux sources d'ordre », p. 126 : « Nous examinerons plus tard (voir Deuxième partie, chap. 10) comment se réalise cette coïncidence des attentes ». Traduction modifiée.

¹⁸⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations est assurée par la délimitation de domaines protégés », p. 253.

c. De la coïncidence des attentes à la cohabitation pacifique.

La question se pose cependant de savoir si Hayek ne modifie pas ici le sens même du problème de l'ordre social. Le problème de savoir comment se produit une coïncidence de nos attentes équivaut-il en effet à problème de l'ordre social compris comme cohabitation pacifique ? De ce point de vue, on peut se demander si Hayek ne tient pas un problème proprement économique pour un problème social général. Faisons en effet remarquer que cette idée de coïncidence des attentes intervient dans un texte antérieur de théorie économique « Economics and Knowledge »¹⁸⁷, et est mobilisée pour traiter des questions de réalisation de ce qu'Hayek nomme équilibre. L'insistance sur les mécanismes du marché dans *Droit, législation et liberté* ne fait de ce point de vue que renforcer ce soupçon.

Hayek entend cependant bien traiter le problème de l'ordre social entendu comme cohabitation pacifique, et problématise en fait précisément, comme nous le verrons, le rapport entre ordre économique et ordre social. Ainsi, dans le chapitre sur l'ordre de marché Hayek affirme-t-il que « l'ordre de marché » « rend possible la conciliation pacifique des projets divergents »¹⁸⁸. Nous indiquerons ici de manière liminaire que la coïncidence des attentes est ce qui permet aux individus de réaliser leurs objectifs. Les mécanismes permettant cette réalisation rendent possible du même coup une conciliation de ces derniers, puisque cette réalisation implique que les actions des uns ne font pas obstacle à la réalisation des objectifs des autres.

1.3.2. Luhmann : L'ordre comme réduction de la complexité

La position de Luhmann relative au rôle que l'exercice d'un contrôle social pourrait détenir au sein sociétés modernes, et en particulier dans la production de leur ordre, est plus radicale encore que celle d'Hayek : dans la mesure où la société ne peut plus exercer de contrôle social sur les êtres humains, son ordre ne peut plus reposer sur ce dernier. Cela conduit Luhmann à repenser le rôle des normes dans les sociétés modernes, car elles en viennent à être, sous leur aspect normatif, c'est-à-dire, injonctif, source de conflit. Il s'agit, d'une part, de relativiser leur importance, d'autre part, de repenser leur fonction. C'est dans

¹⁸⁷ F. A. Hayek, « Economics and Knowledge » [1937], in *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, §4, p. 41. Il s'agit là d'une allocution présidentielle prononcée devant le London Economic Club le 10 novembre 1936, publiée initialement dans la revue *Economica*.

¹⁸⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Bien que n'étant pas une unité économique, la Grande Société est principalement soudée par ce qu'on appelle communément les relations économiques », p. 541.

cette perspective que Luhmann reformule le problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente.

a. Critique de la centralité des normes : la critique adressée à Durkheim et Parsons

Dans l'un des chapitres centraux de *Systèmes sociaux*, qui porte sur les structures des systèmes sociaux, Luhmann prend Durkheim et Parsons – le second s'inscrivant directement dans la continuité des travaux du premier selon Luhmann – pour adversaires directs et explicites¹⁸⁹ et y critique, en l'occurrence, le fait que leurs théories sociales sont « centrées sur des normes¹⁹⁰ ». La formulation luhmannienne du problème de l'ordre social découle directement de cette critique. Aussi, nous l'explicitons ici.

Comme nous l'avons souligné, Luhmann pointe l'existence d'une tension au sein de la pensée de Durkheim. Mais il va plus loin et analyse en outre les effets que les normes, précisément dans leur dimension normative, c'est-à-dire injonctive, ont dans les sociétés modernes : il met en évidence, dans l'introduction à la traduction allemande de *De la division du travail social*, les « aspects polémogènes de la morale¹⁹¹ », c'est-à-dire, la source de conflit qu'elle constitue au sein des sociétés modernes, et que Durkheim tend à ignorer. C'est certes d'abord à la centralité de la *morale* que Luhmann, dans son introduction à l'œuvre de Durkheim, s'attaque principalement. Néanmoins, comme nous l'avons alors indiqué, la notion de norme y est étroitement liée à celle de morale. En outre, ce qui est en jeu dans cette critique de la centralité des normes dans le traitement du problème de la possibilité de l'ordre social, c'est avant tout l'importance que Durkheim a accordée à la pression, au contrôle social, que la société exerce sur les êtres humains. Or, la morale est bien ce qui, selon ces théories, confère leur *force* injonctive aux normes.

Cette diminution du contrôle que la société exerce sur les individus implique que ceux-ci adoptent des comportements qui, non seulement diffèrent d'un individu à un autre, mais qui, en outre et surtout, peuvent différer d'un moment à l'autre chez un même individu : leurs modes de vie sont caractérisés par la variabilité entendue en ce double sens. Les membres d'une société ne peuvent plus, pour cette raison, s'accorder sur la manière dont chacun doit se comporter. Un passage de l'article « Normen in soziologischer Perspektive¹⁹² »

¹⁸⁹ Précisons que, dans cette œuvre, Durkheim et Parsons font partie de ces quelques auteurs que Luhmann cite dans le corps même du texte, et non en note.

¹⁹⁰ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre 8, p. 391 [444]. On indique entre crochets la pagination allemande originale.

¹⁹¹ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, p. 21.

¹⁹² N. Luhmann, « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*

tire la conclusion de ce constat : « les normes des uns mène à la déception de celles des autres¹⁹³ ». Ce consensus sur ce que les uns et les autres doivent faire n'est possible que lorsque les conditions de vie des êtres humains présentent une constance, c'est-à-dire, ne sont pas susceptibles de se modifier d'un moment à l'autre. Sans cela, les normes et la morale sont, selon Luhmann, sources de conflit. L'auteur semble considérer qu'un consensus sur les normes caractérisait les sociétés précédant les sociétés fonctionnellement différenciées, et ce dans la mesure précise où un contrôle social s'exerçait sur eux. N'étant plus déterminés socialement, les individus ont donc la possibilité d'agir d'une manière non conforme aux attentes que les uns et les autres peuvent former. Il ne peut plus, pour cette raison, y avoir de consensus sur les normes entre les êtres humains dans ces sociétés, une manière partagée de voir le monde qui permettrait à ces derniers de s'accorder sur ce que les uns et les autres doivent faire.

On fera remarquer ici que Luhmann tend à distinguer deux aspects du conflit : d'une part, comme nous l'avons vu indiqué plus haut, le conflit consiste pour Luhmann d'abord en une simple déception d'attentes relatives au comportement d'un être humain, ce dernier s'« opposant » à ces attentes, et il s'agit là d'un désaccord ; d'autre part ce conflit peut conduire au conflit entendu dans le sens d'altercation, qui peut découler de cette déception. D'ailleurs, Luhmann utilise en fait souvent deux termes différents pour décrire ces deux phénomènes : *Konflikt* et *Streit*¹⁹⁴. C'est dans ce dernier sens que la morale est source de conflit : l'ordre social compris comme cohabitation pacifique semble de ce point de vue en danger. La société moderne est fondamentalement une société conflictuelle, si l'on entend le terme de conflit dans le sens de *Konflikt*. La question est donc de savoir comment le *Konflikt* ne se développe pas nécessairement en *Streit* au sein des sociétés modernes.

On pourrait ici se demander si cette explication suffit : en effet, la morale ne pourrait-elle pas, en raison même du contrôle social qu'elle exerce, opérer comme facteur de consensus sur les modes de vie et de comportement ? Il faut donc préciser que, dans la perspective luhmannienne, l'évolution sociale, qui se caractérise par cette réduction du contrôle social exercé sur les individus, est irréversible. Dans la mesure où, dans la société moderne, les êtres humains détiennent, pour reprendre une expression durkheimienne, « une liberté de mouvement », ils auront la possibilité de ne pas suivre les normes que d'autres

¹⁹³ N. Luhmann, « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁹⁴ Voir par exemple le passage de l'article « Ethik als Reflexionstheorie der Moral » (in N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, II, p. 370) où Luhmann développe l'idée selon laquelle la morale serait de « nature polymogène » dans les sociétés modernes ; ou encore l'interview dans laquelle Luhmann se prononce, entre autres, sur la morale « Beobachter im Krähenest » : <https://www.youtube.com/watch?v=qRSCKSPMuDc>

suivent ou les enjoignent de suivre, et ne pourront pas être contraints à les suivre. Dans cette situation, au lieu de me conformer à ce qu'autrui m'enjoint de faire, notamment en me manifestant du mépris, j'entrerai bien plutôt en conflit potentiellement violent avec lui, car je décevrai les attentes qu'il forme à mon égard. La morale, et corrélativement, les normes, ne peuvent plus exercer le contrôle qu'ils exerçaient jusqu'ici.

Pour cette raison, Luhmann affirme, à l'encontre de Durkheim, que la morale et les normes ne peuvent plus fournir l'ultime « explication de la facticité ou de la possibilité pure et simple de l'ordre social ¹⁹⁵ ». L'ordre social des sociétés modernes ne peut plus fondamentalement reposer sur les normes : ces dernières consistent désormais en des injonctions sans force et y sont pour cette raison en tant que telles, c'est-à-dire injonctives, bien plutôt porteuses de conflit. Il s'agit donc, pour Luhmann, de mener à bien ce projet d'élucidation des conditions de possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes, c'est-à-dire, de penser jusqu'au bout comment un ordre social est possible alors que les êtres humains jouissent d'une autonomie. Ce projet est au cœur de la théorie sociale de Luhmann jusque dans ses œuvres tardives ¹⁹⁶.

b. Du concept de norme à celui de généralisation des attentes.

Dans le prolongement de cette critique de la pensée durkheimienne, Luhmann s'attache en premier lieu à introduire le « concept de normes dans une position secondaire et dérivée ¹⁹⁷ ». Ce faisant, il s'agit pour Luhmann d'envisager d'autres candidats que les normes et la morale pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social. Nous nous proposons ici de

¹⁹⁵ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 391 [444].

¹⁹⁶ Il faut se demander si cette dernière touche bien la cible qui est la sienne dans son introduction au texte de Durkheim. Luhmann critique le sociologue français dans la mesure où ce dernier accorderait un rôle central à la morale, dans sa dimension précisément injonctive, car il passerait outre la dimension polémique de cette dernière. Cependant, pour que la critique touche pleinement sa cible, il faudrait que le moment de la description durkheimienne du phénomène de diminution du contrôle social exercé de manière homogène par la conscience collective mette en évidence un phénomène de disparition de l'exercice du contrôle social, comme cela est le cas pour Luhmann. Il faudrait que l'exercice homogène, indifférencié sur tous les membres de la société, du contrôle social par la conscience collective ait au moins, selon Durkheim, faibli jusqu'à sa disparition. Mais pour Durkheim, la conscience collective, dans ce moment précis de la description, n'en vient pas à découvrir entièrement la conscience individuelle. Une forme d'exercice homogène du contrôle social se maintient dans les sociétés modernes selon ce dernier : celle-ci n'ayant pas disparu, les normes qui enjoignent à des comportements homogènes ne peuvent être sources de conflit. Luhmann pourrait répondre que, pour Durkheim, il est nécessaire, pour qu'un ordre social soit possible, que d'autres formes de contrôle social, cette fois-ci différencié, individualisé, s'exercent. Aussi, la théorie durkheimienne n'échappe pas à sa critique. Il n'en demeure pas moins que, si l'on s'en tient à la description durkheimienne du phénomène de diminution du contrôle social et que l'on envisage sérieusement l'argument luhmannien, toutes les normes ne sont pas nécessairement, en tant que normes, porteuses de conflit. C'est seulement en adoptant la prémisse luhmannienne selon laquelle le phénomène de diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale aboutit à un épuisement de ce contrôle et est en outre irréversible, que l'on peut mettre en évidence la dimension possiblement polémique de toute norme. Luhmann ne l'explique pas dans ce texte, alors qu'elle est cependant centrale.

¹⁹⁷ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 8, section XIII, p. 391 [444].

mettre au jour et d'expliciter le geste théorique qui permet selon nous, au moins en partie, d'expliquer comment Luhmann parvient à produire ce déplacement.

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, Luhmann prend pour « problème de base » de sa théorie sociale le problème de la réduction de la complexité, qui n'est autre que le problème de la possibilité de l'action elle-même : comment agir si le monde social nous est totalement imprévisible ? Au moins jusqu'à *Systèmes sociaux*, Luhmann considère que ce problème se résout par la formation, mais aussi par la généralisation et, ce faisant, la stabilisation de nos attentes relatives au comportement des autres. Une attente résulte d'une sélection d'un « répertoire de possibilités d'après lesquelles on peut mieux et surtout plus rapidement s'orienter »¹⁹⁸. La notion d'attente suppose qu'une sélection au sein d'un ensemble de comportements possibles soit opérée, c'est-à-dire, pour utiliser les termes de Luhmann, qu'une « réduction de la complexité »¹⁹⁹ ait lieu. Une attente généralisée est, quant à elle, une attente qui vaut « avec une certaine indépendance des événements concrets auxquels elles se réfèrent²⁰⁰ ». Par là, Luhmann indique que ces généralisations impliquent certes une indétermination (de par la généralisation qu'elles impliquent, elles laissent plus ou moins indéterminé le contenu de ce qui est, ce faisant, anticipé), mais qu'elles permettent avant tout et par cela même une stabilisation de ces attentes (et l'indétermination ne peut dépasser un certain niveau, sans quoi nous ne pourrions à proprement parler nous attendre à quoique ce soit en particulier). De la sorte, ces attentes ne se voient pas déçues et modifiées à chaque instant et permettent aux individus de ne pas vivre dans un monde social totalement incertain²⁰¹. Ces attentes généralisées constituent pour Luhmann les « structures » des systèmes sociaux²⁰². Cette reformulation du problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente permet à Luhmann de déplacer le « problème fondamental [...] du concept de norme au concept de généralisation²⁰³ ».

Or, dans cette perspective, les normes sont conçues comme seulement l'un des types d'attentes pouvant structurer les systèmes sociaux. Luhmann exploite la distinction, proposée

¹⁹⁸ N. Luhmann., *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre « Sens », section IX, p. 142 [140].

¹⁹⁹ Le terme de « réduction » dans cette expression détient plusieurs acceptions articulées entre elles. Nous nous en tenons ici à cette idée de formation des attentes, pour le présent propos. Voir sur ce point le chapitre sur la complexité de la présente thèse.

²⁰⁰ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chap. « Structure et temps ».

²⁰¹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 365 [412-413].

²⁰² Par ces structures, les systèmes sociaux, composés selon Luhmann d'événements que sont les « communications », peuvent reproduire ces mêmes éléments. Grâce ces attentes généralisées, les systèmes sociaux parviennent à connecter (*anschiessen*) les unes aux autres ces communications, et ne disparaissent pas sitôt cette communication produite. Voir sur ce point, N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre « Structure et temps ».

²⁰³ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 392 [445]. Voir également sur ce point l'article « Wie ist soziale Ordnung möglich? », in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*, *op. cit.*, III, p. 208.

par Johan Galtung dans l'article intitulé « Expectations and Interaction Processes²⁰⁴ », entre attentes normatives et attentes cognitives. Le critère de distinction de ces attentes consiste dans ce que Luhmann appelle la « disposition à apprendre » (*Lernbereitschaft*). Ce qui différencie ces deux types d'attentes, ou plus précisément ces deux « modélisations » des attentes, c'est la manière dont elles réagissent à ce qui les déçoit, à ce qui les contredit. Dans la situation où une attente, lorsqu'elle est déçue, ne se modifie pas et se maintient, on appellera cette attente normative. Dans le cas où, étant déçue, elle se modifie et s'adapte à la nouvelle situation, on la désignera comme attente cognitive. En ce sens, ce second type d'attente se caractérise par une « disposition à apprendre » que ne détient pas la première : elle s'adapte à la nouvelle situation. Cette distinction correspond selon Luhmann à la « dichotomie ontologique absolutisée » entre ce qui est, l'être (*Sein*), et ce qui doit être, le devoir (*Sollen*)²⁰⁵. Une attente étant normative dans la mesure où elle ne se modifie pas lorsqu'elle est contredite, on comprend qu'elle enjoint celui qui a contrevenu à cette attente à modifier son comportement de manière à ne plus la contredire. L'attente cognitive se modifie, et s'adapte à ce qui est, c'est-à-dire, au comportement qui contredit cette attente : celui qui contredit cette attente n'est pas enjoint de modifier son comportement. En ce sens la notion de norme est-elle un concept second et dérivé par rapport à celle de généralisation.

Cette reformulation du problème de l'ordre social en termes de formation et de généralisation des attentes doit permettre, selon Luhmann, de fournir une solution plus satisfaisante au problème de la possibilité de l'ordre social, solution dont Durkheim n'aurait pas disposé à son époque : « s'il ne s'agit pas pour nous d'ignorer la réalité ou la pertinence des questions relevant de la morale, on s'intéressera à des concepts comme ceux de généralisation symbolique²⁰⁶, d'accord sélectif (*selektives Akkordieren*), de réduction de la complexité sociale, de code de communication²⁰⁷ ». Grâce à la reformulation de ce problème, Luhmann peut ainsi ne plus se référer aux normes pour penser la possibilité de l'ordre social. En outre, ce geste théorique lui permet de se distinguer, au moins analytiquement, au sein de la notion d'attente normative elle-même, la dimension normative, c'est-à-dire, injonctive, que revêt une norme et l'attente qu'elle constitue. Ce geste permet en effet d'envisager les normes d'abord et avant tout comme des attentes stabilisées, puisque c'est au prisme de la formation et de la généralisation des attentes qu'elles sont étudiées par Luhmann. Cette précision est

²⁰⁴ J. Galtung, « Expectations and Interaction Processes », *Inquiry*, 2, 1959, p. 213-234.

²⁰⁵ N. Luhmann, « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., p. 37.

²⁰⁶ La formation et la stabilisation des attentes consistent en une généralisation symbolique pour Luhmann.

²⁰⁷ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und moral. Durkheims Theorie », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., pp. 17-18.

importante, car l'auteur ne refuse pas tout rôle aux normes, en particulier aux normes juridiques, dans la réalisation de l'ordre social moderne.

On fera remarquer que Luhmann semble réinvestir ici la notion parsonienne d'attente²⁰⁸, à l'encontre même cependant de la conception parsonienne de cette dernière et qui insiste particulièrement sur la dimension normative des attentes. Si la distinction entre attente normative et attente cognitive n'est pas absente de la pensée parsonienne, c'est cependant sur le premier type que Parsons tend à concentrer son attention²⁰⁹. Luhmann parvient à relativiser l'importance des attentes normatives, et à se concentrer sur ces dernières d'abord et avant tout comme des attentes, dans la mesure où il prend pour problème de base celui de la formation et de la stabilité des attentes.

c. Du problème de la généralisation des attentes au problème de la cohabitation pacifique.

Avant d'analyser la manière dont cette reformulation permet précisément de résoudre adéquatement ce problème de la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes, il faut se demander si Luhmann ne *déplace* pas ce problème plutôt qu'il ne le résout. Au premier abord, on pourrait en effet penser que l'auteur n'affronte pas réellement le problème de la possibilité de l'ordre social compris comme celui de la résolution, ou du moins de l'atténuation, des conflits, au sein d'une société, problème qui est bien celui qui animait l'analyse durkheimienne. Rappelons cependant que Luhmann situe la cause principale du conflit, au sein des sociétés modernes, dans les normes et la morale elles-mêmes. Rendre compte de la possibilité de l'ordre social au sein de ces sociétés revient ainsi à montrer comment, notamment, ce dernier ne repose plus fondamentalement et en dernière instance sur des normes. Le problème de la réduction de la complexité, ou du surpassement de la contingence, n'est certes pas équivalent à celui de l'atténuation des conflits, mais permet d'entrevoir des solutions à ce second problème : il s'agira ainsi pour Luhmann de découvrir comment les attentes comportementales peuvent se généraliser sans que, pour autant, l'on doive immédiatement se référer à la dimension ou modélisation normative qu'elles peuvent présenter.

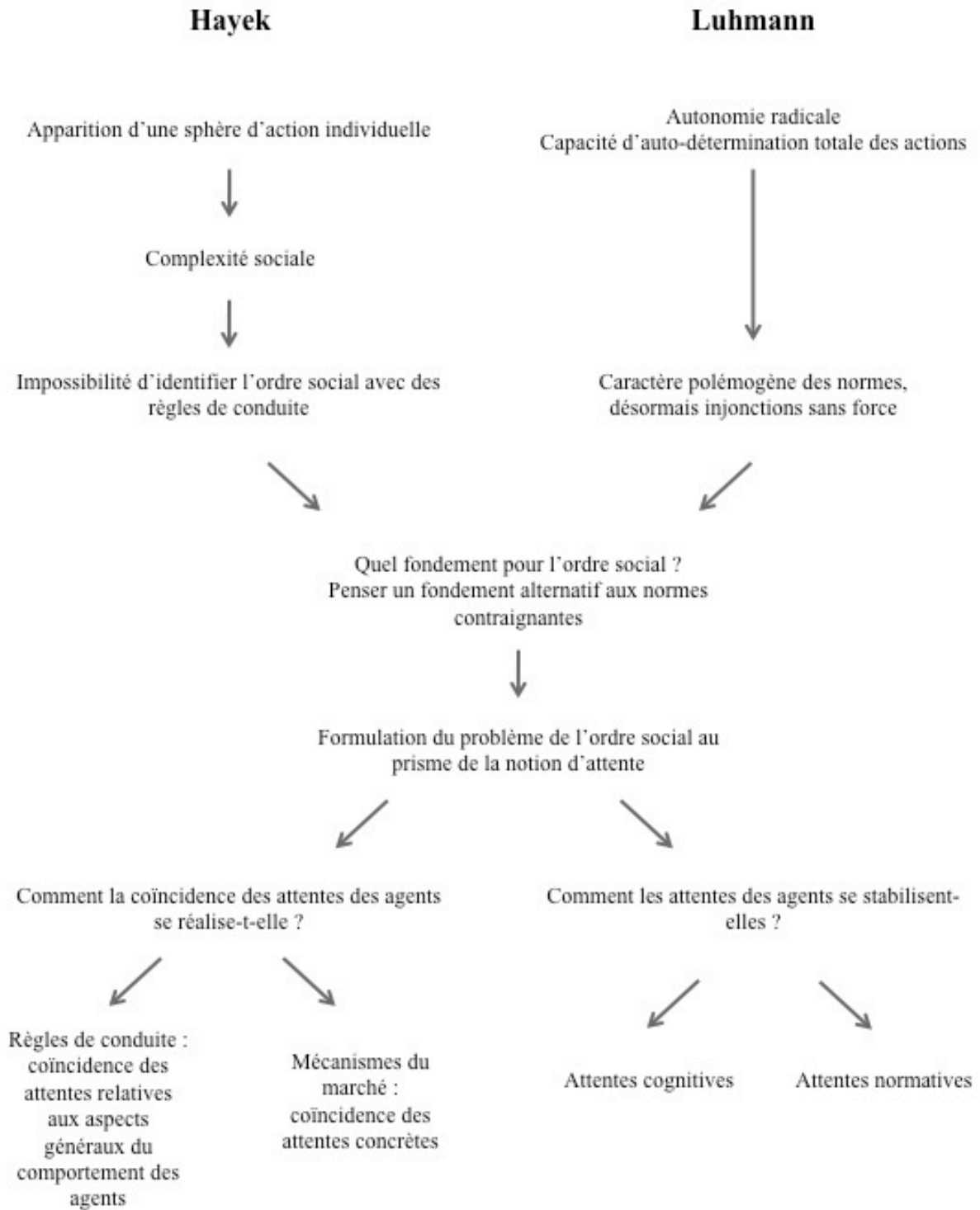
Hayek et Luhmann se proposent ainsi de mettre en œuvre tous deux des programmes de recherche sur les conditions de l'ordre social moderne qui à certains égards sont très

²⁰⁸ Luhmann est même d'avis que Parsons lui-même qui aurait le premier reformulé le problème hobbesien de l'ordre social au prisme de la notion d'attente.

²⁰⁹ L'article de J. Galtung insiste particulièrement sur ce point.

similaires. Les deux théoriciens entendent montrer comment un ordre social est possible sans faire reposer ce dernier essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social et procèdent également tous deux dans cette perspective à une reformulation du problème de l'ordre social qui puisse tenir compte de cette exigence. Pour Hayek, cette reformulation consiste à penser l'ordre, qui ne peut pas reposer essentiellement sur des règles de conduite contraignantes, comme une situation de coïncidence des attentes formées par les agents. Pour Luhmann, cette redéfinition, opérée également au prisme de la notion d'attente, permet d'envisager un autre candidat que les normes pour penser la possibilité de l'ordre social et également d'étudier les normes elles-mêmes d'abord et avant tout comme des attentes. Leurs analyses des mécanismes d'auto-organisation dans laquelle nous proposons à présent d'entrer permettront de saisir comment ils réalisent ce programme de recherche.

Schéma récapitulatif du chapitre



Chapitre 2

Les mécanismes de production d'ordre au sein de l'économie de marché

Nous proposons à présent d'entrer dans les analyses hayékienne et luhmannienne des mécanismes de production non intentionnelle d'ordre proprement dits. Nous nous pencherons dans un premier temps sur leurs investigations des mécanismes de production d'ordre au sein de l'économie de marché. Pourquoi privilégier ces analyses dans le cadre de notre étude des théories de l'auto-organisation de ces auteurs ? Ces derniers entendent tous deux montrer dans quelle mesure et comment l'économie de marché peut être source d'ordre au sein des sociétés modernes. Leurs analyses de ces mécanismes manifestent et participent de ce point de vue le plus remarquablement du projet théorique qu'ils ont en partage et que nous avons mis en lumière dans le précédent chapitre : rendre compte de la manière dont un ordre social, qui ne repose pas essentiellement sur un contrôle social, c'est-à-dire une pression déterminante, exercé(e) par la société sur les êtres humains, est possible. Or, le marché constitue bien pour ces auteurs une source non contraignante d'ordre social.

Cette entreprise implique de ne pas appréhender les phénomènes économiques exclusivement à l'aune d'un problème considéré habituellement comme relevant en propre de l'économie, c'est-à-dire, notamment, le problème de l'allocation des ressources. Les deux auteurs envisagent les relations d'échange au sein de cette économie de marché en les resituant au sein de la société dans son ensemble¹, ce qui signifie, pour eux, deux choses : d'une part, cerner ce que les phénomènes économiques nous apprennent sur la société, en l'occurrence sur la société moderne² ; d'autre part, déceler comment l'économie de marché peut constituer une source d'ordre social. Sur ce dernier point, une analyse circonstanciée de l'emploi de la notion d'ordre chez ces deux auteurs doit intervenir : leur étude des mécanismes propres à l'économie de marché vise bien, en effet, à rendre compte de la possibilité de l'ordre social, entendu comme cohabitation pacifique, et il nous faudra le mettre en évidence.

Hayek et Luhmann entendent donc mettre au jour des mécanismes, source d'ordre social, qui ne produisent pas de contrôle social, ni n'en véhiculent. Les auteurs tendent dans cette perspective à souligner la dimension purement *cognitive* de ces mécanismes. Nous

¹ Voir notamment sur ce point la préface à *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, où Luhmann insiste sur le caractère inepte de l'opposition « société-économie », qui conduit à distinguer des « aspects économiques » d'une part, et des aspects « sociaux » d'autre part (N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* [1988], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, préface, p. 8).

² N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, préface, p. 10.

indiquerons ici deux aspects communs à cet égard particulièrement frappants de leurs analyses de ces mécanismes envisagés dans leur dimension cognitive.

D'une part, tous deux accordent une importance non négligeable à la formation d'*attentes* au sein de cette économie de marché, et rendent en fait tous deux compte de mécanismes de formation d'attentes. Nous avons précédemment montré que la notion d'attente permettait à ces auteurs d'envisager la manière dont un ordre social peut ne pas reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social : elle leur permet d'envisager un autre candidat que les règles de conduite contraignantes (pour Hayek) ou encore les normes soutenues par la morale (pour Luhmann) pour penser la possibilité de l'ordre social. Or, on remarquera dès à présent qu'ils optent tous deux pour une conception avant tout cognitive de ces attentes, au sens où la formation d'attentes consiste fondamentalement pour eux en une opération cognitive, le terme d'attente étant d'abord envisagé comme synonyme de prévision ou encore d'anticipation. De ce point de vue, même chez Luhmann, qui pense les attentes également sous leur forme normative, le geste qui permet de distinguer les attentes cognitives des attentes normatives consiste à envisager d'abord l'attente comme une opération cognitive de sélection des comportements possibles.

D'autre part, ces auteurs insistent tous deux – Luhmann seulement jusque dans les années 1980 – sur le rôle des prix et ceux-ci sont pensés, dans le cadre de leurs théories respectives, d'abord et avant tout comme sources ou vecteurs d'*information*.

Les approches luhmannienne et hayékienne se distinguent cependant l'une de l'autre sous de nombreux aspects. Soulignons ici que ces divergences expliquent qu'il est souvent impossible de réaliser une confrontation directe de ces dernières. On indiquera ici deux divergences majeures que présentent leurs analyses des mécanismes de production d'ordre : d'une part, leurs descriptions des mécanismes du marché entendent certes rendre compte de la formation d'attentes, mais les *types* d'attentes analysés diffèrent d'une théorie à l'autre. D'autre part, ils considèrent certes tous deux que ces mécanismes de formation d'attentes sont également producteurs d'ordre social, mais conçoivent différemment la manière dont cette formation d'attentes s'accompagne d'une réalisation de cet ordre.

Dans ce chapitre, nous expliciterons dans un premier temps dans quelle mesure l'économie de marché fait, chez ces deux auteurs, l'objet d'une attention particulière dans leur étude des phénomènes d'auto-organisation : elle constitue, comme nous l'avons annoncé, un objet d'étude privilégié pour rendre compte de mécanismes de production d'ordre propres au

sociétés modernes, c'est-à-dire de mécanismes non contraignants. Nous nous pencherons ensuite sur leurs théories respectives des mécanismes de production d'ordre.

2.1. L'économie de marché : une source fondamentale de l'ordre des sociétés modernes.

Ce qu'Hayek et Luhmann nomment tous deux « économie de marché » représente selon eux un objet d'étude privilégié pour penser les mécanismes de production d'ordre propres aux sociétés modernes. L'analyse de l'économie de marché constitue en effet pour ces deux auteurs une porte d'entrée particulièrement heureuse pour envisager la manière dont un ordre social est possible, sans pour autant reposer essentiellement sur un contrôle social exercé sur les êtres humains. Nous expliciterons dans ce premier moment la manière dont cette idée se manifeste chez ces deux auteurs. Ces derniers envisagent, chacun à leur manière, l'économie de marché, considérée comme l'ensemble des échanges marchands au sein d'une société, comme une source fondamentale d'ordre au sein des sociétés modernes.

Nous procéderons à l'exposition de cette idée, partagée par les deux théoriciens, de la manière suivante :

1. nous montrerons tout d'abord que, pour ces auteurs, l'économie de marché constitue un produit de l'évolution et consiste en une économie propre aux sociétés modernes
2. puis que le type d'échanges qui la caractérise manifeste, selon eux, cette diminution du contrôle social propre aux sociétés modernes, dans la mesure où il n'impose, en lui-même, aucune contrainte sur les individus
3. enfin, que l'économie de marché est une source d'ordre social à part entière.

Comme nous le verrons dans cette section, cette proximité ou ce point de contact entre les deux entreprises théoriques transparait dans la lecture que ces auteurs proposent de certains textes d'Adam Smith. Ils considèrent en effet que ce dernier aurait posé le problème de l'ordre social dans une veine similaire à la leur, ou, du moins, que l'on trouverait chez Smith des éléments d'analyse pertinents qui inviteraient à formuler ce problème dans ces termes. Et même plus encore : selon eux, Smith, entendrait, au sein de ses analyses de l'économie de marché, fournir des éléments de réponse à ce problème. Précisons qu'il ne s'agira pas pour nous ici d'évaluer la pertinence ou la fidélité des lectures de Smith proposées par Hayek et Luhmann, mais d'utiliser leur commune interprétation comme un révélateur de leurs affinités théoriques.

2.1.1. L'économie de marché comme caractéristique des sociétés modernes

Hayek et Luhmann présentent l'économie de marché comme une économie propre aux sociétés modernes. Les deux auteurs ne situent cependant pas les « débuts » de l'économie de marché au même moment, tout comme – nous l'avons vu dans le précédent chapitre – ils ne situent pas non plus l'apparition de la société moderne au même moment. Ils se positionnent de ce point de vue différemment au sein d'un débat historique important touchant à la question de savoir quand apparaît, à proprement parler, cette forme d'économie. L'enjeu de l'analyse sur ce point est, pour ces deux auteurs, de faire coïncider l'apparition de cette dernière avec celle de la société moderne elle-même.

a. Hayek : l'apparition de l'économie de marché au sein du monde gréco-romain

L'économie de marché est, selon Hayek, une économie propre à la société moderne³. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, l'auteur considère que l'individu (dont l'apparition coïncide pour lui avec celle de la modernité) est né au sein du monde gréco-romain, dans la mesure où la propriété privée a elle-même été instituée pour la première fois à cette époque⁴. C'est à ce moment qu'apparaît également selon lui l'économie de marché. Hayek a conscience des difficultés qu'une telle assertion pose, au vu du débat historique susmentionné.

Dans le chapitre 10 de *Droit, législation et liberté*, qui est consacré très explicitement à ce qu'il nomme l'« ordre de marché », Hayek met par exemple en évidence un lien fort entre « Grande Société » et cet « ordre de marché »⁵, c'est-à-dire l'ordre produit par le marché. Hayek prétend trouver l'expression « Grande Société » chez Smith lui-même. Elle servirait selon lui, chez le philosophe écossais, à qualifier la société moderne. Hayek emploie par ailleurs l'expression « ordre de marché » pour se référer à l'idée d'un ordre économique. De ce point de vue, il préfère éviter l'emploi de ce terme « économique » pour plusieurs raisons. La raison qu'il nous importe de relever ici est la suivante : Hayek, emploie de préférence le

³ Voir notamment F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, Épilogue, « Règles coutumières et ordre économique », p. 895. L'auteur y affirme que « le passage à l'économie de marché » coïncide avec le passage « à la société ouverte », c'est-à-dire pour Hayek, la société moderne.

⁴ Hayek se réfère sur ce point à un historien antiquisant très renommé pour défendre sa position : « Comme l'écrivait un spécialiste hautement respecté (et qui n'a sans aucun doute pas de préjugés favorables envers l'ordre de marché), « le monde gréco-romain était essentiellement et précisément un monde de propriété privée, que celle-ci consiste en quelques arpents ou en les immenses domaines des sénateurs et des empereurs romains, un monde de manufactures et de commerce privés » (Finley, 1973, 29) ». Il cite là l'ouvrage *An Ancient Economy* (Chatto and Windus, Ltd, London, 1973)

⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société pluraliste, sans hiérarchie commune de fins particulières », p. 533.

terme de marché afin de mettre l'accent sur un type d'économie particulier. Il s'agit notamment de souligner l'importance du rôle qu'y joue l'échange. De ce point de vue, l'ordre de marché a pour synonyme la « catallaxie »⁶. Ce terme aurait selon lui été tiré du « verbe grec *katallattein* (ou *kattallasein*) qui signifiait originellement », entre autres, « échanger »⁷. Le terme *catallaxie* permet de caractériser en propre l'économie de marché⁸. Or, Hayek considère que cette dernière apparaît au sein des sociétés modernes. Il fournit, dans *La présomption fatale*, des précisions sur le moment de l'apparition historique de cette économie et situe alors les débuts de ce qu'il nomme « processus de marché »⁹ aux alentours du VIII^e siècle avant notre ère. Ces débuts correspondent à l'époque où, selon Hayek, « les fondements propres à la civilisation moderne furent établis ». Ces derniers apparurent en effet selon lui « pendant l'Antiquité, dans les régions qui entourent la mer Méditerranée »¹⁰.

Il analyse d'ailleurs dans cet ouvrage de manière plus fine le type d'échange qui caractérise cette économie de marché. Car, en effet, il faut se demander ici dans quelle mesure l'idée d'échange peut être invoquée pour rendre compte de l'apparition d'une économie de marché. Le phénomène de l'échange en lui-même, le fait de donner une chose et d'en recevoir une autre en retour, ne caractérise pas l'économie de marché en propre. L'auteur considère lui-même que les êtres humains ont procédé à des échanges bien avant l'apparition des processus de marché. Dans cette perspective, l'apparition de l'économie de marché ne se caractérise d'ailleurs pas essentiellement par la rupture (partielle ou complète) avec une économie de subsistance, même si elle implique cette rupture. L'économie de subsistance consiste en un mode de production et de consommation de biens qui n'implique pas l'échange de ces derniers (on déduit de cette définition la capacité pour l'unité sociale, qui vit de cette économie de subsistance, de ne dépendre d'aucun échange). La rupture avec l'économie de subsistance s'amorce, au cours de l'évolution sociale, avec l'étape de la sédentarisation, c'est-à-dire de la formation de tribus : la sédentarisation n'est possible que si se met en place l'échange, même limité à quelques biens seulement, des tribus les unes avec les autres. La

⁶ On notera sur ce point que le terme de « catallaxie » désigne chez Hayek autant l'ordre produit par l'économie de marché que l'économie de marché elle-même.

⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Nature de l'ordre de marché », p. 532.

⁸ On remarquera ici qu'Hayek préfère éviter l'emploi d'expression « économie de marché ». En effet, l'autre raison pour laquelle Hayek n'affectionne pas le terme « économie » pour rendre compte de cette économie de marché est qu'une « économie proprement dite est une organisation, dans le sens technique qu'[il a] donné à ce mot – c'est-à-dire un agencement délibéré d'un seul organe collectif pour l'emploi de moyens connus (...) » (*ibid.*, p. 531). Hayek entend bien montrer qu'une telle organisation du marché est impossible. Toutes ces précautions rhétoriques n'enlèvent rien au fait que l'auteur entend bien rendre compte de ce que l'on entend habituellement par « économie de marché ». Du reste, il utilise lui-même cette expression. Voir notamment *Droit, législation et liberté*, op. cit., III, 18, « Confusion morale et délabrement du langage », p. 847.

⁹ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., 3, « L'expansion de l'ordre dans l'inconnu », p. 57.

¹⁰ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., 2, « La liberté et l'ordre étendu », p. 42.

raison en est que les unes les autres peuvent alors se fournir réciproquement ce qu'elles ne parviennent pas à trouver sur leur territoire (ce qui implique d'ailleurs une forme de spécialisation de chaque tribu). Comment identifie-t-on, selon Hayek, les débuts de l'économie de marché proprement dite ? En première réponse à cette question, nous indiquerons que l'auteur tend tout d'abord à insister sur une « grande expansion du commerce »¹¹ se produisant selon lui au VIII^e siècle avant notre ère.¹²

Avant de considérer comment Luhmann formule une hypothèse à certains égards similaire à celle d'Hayek, nous mentionnerons le débat historiographique important au sein duquel ce dernier se positionne, et qui porte sur la question de savoir comment caractériser l'économie de la Grèce antique. Ces indications nous donneront d'ailleurs l'occasion de préciser l'enjeu de ce positionnement pour Hayek.

Nul doute en effet que l'auteur avait connaissance du débat historiographique entre « primitivistes » et « modernistes », amorcé à la fin du XIX^e par Karl Bücher et Edouard Meyer¹³. Les enjeux de ce débat étaient explicitement politiques. Les modernistes, dont Meyer fut la figure de proue, considéraient pouvoir décrire l'économie antique au moyen de catégories servant à la description de l'économie de marché caractérisant leur propre époque, ce à quoi les primitivistes s'opposaient. Hayek avait vraisemblablement connaissance de ce débat, puisqu'il cite dans le texte Moses I. Finley, qui était l'un des plus importants représentants du courant primitiviste, et qui en outre avait dirigé un ouvrage exclusivement consacré à cette controverse elle-même¹⁴. Hayek tend certes à ne pas mettre en avant ces travaux des primitivistes. Cette relative occultation (il ne cite Finley que sur l'aspect de sa pensée qui ne remet pas son interprétation de l'économie hellénique en cause) s'explique aisément, puisqu'Hayek semble plutôt pencher pour une interprétation moderniste de l'économie antique. Il semble néanmoins prévenir, dans ses travaux, certaines objections que ces derniers pourraient lui opposer.

¹¹ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., 3, « L'expansion de l'ordre dans l'inconnu », p. 57. Hayek indique lui-même en effet que le commerce s'est développé depuis des millénaires dans *La présomption fatale* (op. cit., « L'évolution du marché : commerce et civilisation », p. 57).

¹² Si Hayek n'utilise pas l'expression d'« économie de marché », il entend rendre compte, dans le chapitre où il rend compte de l'expansion du commerce de « l'évolution du marché », et affirme, pour décrire le monde méditerranéen de l'époque, que « la vie dans les grands centres de culture était devenue pleinement dépendante d'un fonctionnement de marché régulier » et parle également de l'« établissement d'un processus de marché » (F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., 3, « L'expansion de l'ordre dans l'inconnu », p. 57).

¹³ Voir sur ce point l'ouvrage de Moses I. Finley qui rassemble les textes fondateurs de ce débat : *The Bücher-Meyer Controversy*, Arno Press, New-York, 1979.

¹⁴ *Ibid.*

Ce débat touchait donc à la question de savoir si l'économie antique pouvait être considérée comme une économie de marché. Plusieurs questions se posent concernant cette économie antique, et nous en évoquerons deux dans le cadre de cette sous-section. Premièrement, le monde grec antique est-il le théâtre de nombreux transferts ? Sur ce point, Meyer, moderniste, soulignait l'importance des liens économiques au sein du fonctionnement de la cité, tandis que Bücher insistait sur le fait que l'économie était uniquement destinée à une production domestique visant à satisfaire les besoins de la famille, de l'*oikos*. De ce point de vue, si nombreux transferts il y a, ces derniers se réalisent d'abord *entre* cités. Il s'agit des transferts outre-mer. En second lieu, cette économie rompt-elle fondamentalement avec l'économie de subsistance ? Les primitivistes le nient, et le prouvent en invoquant le faible nombre de transferts au sein de la cité elle-même.

Relativement à ces questions, il semblerait qu'Hayek retienne, même si ce n'est qu'en partie seulement, la leçon donnée par les primitivistes, sans pour autant renoncer à l'idée qu'une économie de marché se serait développée dès l'Antiquité. Lorsqu'il insiste sur la « grande expansion du commerce » qui caractérise l'Antiquité, il insiste ainsi particulièrement avant tout sur le « commerce à longue distance »¹⁵, c'est-à-dire entre cités. Mais il met en évidence le fait que l'existence d'échanges s'accompagne d'une rupture au moins partielle avec l'économie de subsistance. Il tend pour cette raison à insister sur la dépendance de la cité elle-même vis-à-vis de l'extérieur (et non des foyers les uns vis-à-vis des autres au sein de cette cité)¹⁶. Lorsqu'il décrit le processus de sédentarisation des êtres humains (phase de l'évolution sociale correspondant à l'apparition de la « communauté sédentaire » qui succède à la vie en « petite bande » et précède la « société ouverte »¹⁷), Hayek indique certes que les foyers au sein d'un groupe ou « emplacements » (pour reprendre la terminologie hayékienne) procèdent à très peu d'échanges. Mais il considère néanmoins, comme nous l'avons vu, que des échanges avec les autres emplacement sont nécessaires à leur survie, et que, même à ce niveau, ils impliquent une rupture avec l'économie de pure subsistance : « Sans l'existence des importations, même si elles ne constituaient qu'une fraction insignifiante de ce qui était effectivement consommé dans chaque emplacement concerné, il aurait été impossible pour ceux qui y sont venus de s'installer, de subvenir à leurs besoins, ou de se multiplier »¹⁸.

¹⁵ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « Le commerce est plus ancien que l'État », p. 63.

¹⁶ Voir notamment F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « Le commerce est plus ancien que l'État », p. 64 : « la vie des Athéniens de son époque [celle d'Aristote] dépendait du commerce du blé ».

¹⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Epilogue, « La stratification des règles de conduite », p. 892.

¹⁸ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « La densité d'occupation du monde a été rendue possible par le commerce », p. 59. On pourrait à bon droit demander à Hayek ce qui caractérise la phase sociale succédant à

Hayek n'entend cependant pas non plus identifier à tout prix l'économie de l'Antiquité à l'économie de son époque. Il entend d'abord y trouver les « linéaments », ou premiers jalons, de l'économie de marché¹⁹. L'enjeu de cette entreprise d'interprétation historique n'est cependant pas des moindres, comme cela apparaîtra clairement à la toute fin de cette section. Il importe à Hayek de cerner ces linéaments au sein du monde antique. Comme nous l'avons vu, Hayek fait coïncider l'apparition de la propriété privée avec celle de la liberté individuelle et considère que cette dernière s'accompagne nécessairement d'un nouveau fondement de l'ordre social. Or, c'est le marché qui, selon lui, constitue cette nouvelle source d'ordre social. Il lui importe ainsi de montrer que cette dernière est bien à l'œuvre dès le moment où apparaît la liberté individuelle.

On fera remarquer de ce point de vue qu'Hayek n'accorde pas une signification essentiellement temporelle ou historique à l'idée de modernité, lorsqu'il traite de « sociétés modernes ». Cette modernité, caractérisée par la préservation de liberté individuelle et l'existence de processus de marché, apparaît certes à un moment historique déterminé, mais ne se réalisera pleinement que plusieurs siècles après cette première apparition de la liberté et de ces processus de marché à l'Antiquité. En outre, elle ne se réalisera qu'après une phase d'interruption au sein de ce qu'Hayek nomme « processus d'évolution culturelle »²⁰. C'est sans doute l'une des raisons qui explique pourquoi Hayek emploie souvent les termes de « Société ouverte » ou de « Grande Société » plutôt que l'expression « société(s) moderne(s) » : cette modernité n'est pas pleinement réalisée au moment de son apparition et peut connaître des phases d'interruption. Il s'agit d'abord d'un modèle de société plus ou moins accompli (et, rappelons-le, qu'il s'agit pour Hayek de défendre précisément parce qu'il peut être mis en danger). Aussi, convient-il d'éviter l'expression « société moderne » qui comporte en lui-même une connotation historique trop forte.

b. Luhmann : économie de marché *versus* économie de subsistance

Luhmann tend également à présenter l'économie de marché comme une économie propre aux sociétés modernes, mais ne situe pas les débuts de ce type d'économie au même moment.

la phase de la communauté sédentaire si, lors de cette dernière phase, une rupture avec la pure économie de subsistance est déjà amorcée.

¹⁹ Ainsi, s'il présente par exemple la division du travail comme une caractéristique propre à ce qu'il nomme « Société ouverte », il n'insistera pas sur l'existence d'une division du travail au sein de la cité grecque elle-même. La division du travail au sein d'un groupe est corrélative d'échanges au sein de ce même groupe et non entre groupes sociaux.

²⁰ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, op. cit., 3, « Le commerce est plus ancien que l'État », p. 64.

Dans un passage de *Soziale Systeme*²¹, où il rapporte l'enseignement délivré par la théorie économique et se réfère explicitement Adam Smith, Luhmann met l'accent sur la différence entre économie de marché et économie de subsistance. Cette distinction intervient pour mettre en évidence un « changement social »²². Il insiste alors sur le fait que l'économie, au cours de l'évolution sociale, se transforme, lorsque « l'activité de production (*produktive Arbeit*) ne relève plus (ou du moins plus seulement) de l'économie domestique, mais se voit connectée à l'économie via le mécanisme monétaire »²³. Luhmann souligne ici un moment de l'évolution sociale où l'activité de production réalisée par un foyer en vient à ne plus pourvoir seulement aux besoins du foyer, dans la mesure où il n'est alors plus possible pour ce foyer de se passer d'échanges. L'économie de subsistance, au contraire, implique que les membres du foyer ne dépendent pas essentiellement de l'échange avec l'extérieur pour subvenir à leurs besoins.

Dans *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Luhmann sera conduit à modifier légèrement, ou du moins à préciser, sa définition de l'économie de subsistance : il insistera seulement sur cette idée de *dépendance*, plutôt que sur l'idée, initialement concomitante, que le foyer, en régime d'économie de subsistance, ne produit que ce qui est nécessaire à la consommation au sein de ce dernier. En effet, Luhmann tient alors compte du fait, qu'avant l'apparition de l'économie de marché, des échanges se réalisaient déjà, et il entend ainsi souligner la spécificité des échanges au sein de l'économie de marché. Il souligne le fait que ces échanges en contexte d'économie non marchande (échanges consistant en des échanges de surplus de production – mais non produits en vue de l'échange – ou de produits de luxe) ne répondaient pas à des *besoins* des foyers eux-mêmes. Ainsi, lorsqu'il explicite ce qu'il entend par économie de subsistance dans *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Luhmann précise, dans le chapitre consacré à la notion de marché, que « les besoins y sont plus ou moins satisfaits au moyen des activités de ceux qui ont ces besoins, c'est-à-dire, au sein du foyer [...] Les besoins qui ne parviennent pas à être satisfaits de la sorte ne parviennent pas à se développer. Certes, on peut procéder à des échanges des biens produits en surplus ou des biens de luxe ; mais leur pénurie ne porterait pas atteinte à la fonction que remplit cette économie »²⁴. L'économie de marché repose certes sur des échanges, mais ne se caractérise pas ultimement par ces derniers. Pour Luhmann, l'économie de marché n'est pas apparue dans l'Antiquité, comme

²¹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., 6, 7, p. 293 [324].

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ N. Luhmann, « Der Markt als innere Umwelt des Wirtschaftssystems », in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, III, p. 97.

Hayek le prétend. Elle apparaît au moment de la différenciation fonctionnelle, qui s'est développée, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, notamment avec l'invention de la technique de l'imprimerie.

La rupture (au moins partielle) avec l'économie de subsistance qui, pour Luhmann, caractérise l'économie de marché coïncide selon lui avec l'apparition de l'économie monétaire. C'est d'ailleurs cet aspect-ci qui attire en fait particulièrement l'attention de l'auteur. Luhmann ne signifie pas par là que la monnaie n'existait pas dans l'Antiquité, mais seulement qu'elle ne remplissait alors pas une fonction économique : elle n'était pas utilisée à titre de moyen d'échange²⁵. L'économie de marché, caractérisée principalement comme économie monétaire, apparaît avec la sous-différenciation fonctionnelle du système économique.

On peut se demander alors pourquoi Luhmann insiste sur la distinction entre économie de marché et économie de subsistance (alors qu'*in fine*, c'est bien plutôt l'apparition de l'échange monétaire qui, selon lui, est déterminante pour penser cette particularité de l'économie de marché). D'une part, cette distinction est mobilisée pour supplanter une autre distinction d'après lui trop consacrée : celle entre l'économie de marché et l'économie planifiée. Pour Luhmann, l'idée même d'économie planifiée constitue une aberration²⁶. D'autre part, il entend s'inscrire dans la continuité d'une réflexion amorcée selon lui par Adam Smith. Nous indiquerons pour cette raison dans la prochaine sous-section certains éléments de la pensée de ce dernier qui, selon nous, vont dans le sens de la lecture proposée par ces auteurs.

Pour terminer l'analyse comparée des pensées d'Hayek et de Luhmann sur ce point, on soulignera que, pour ces deux auteurs, l'économie de marché se caractérise d'abord par l'apparition d'un certain type d'échange. Ils ne situent cependant pas l'apparition de ce nouveau type d'échange au même moment dans le temps. Comme cela apparaîtra clairement dans la suite de cette section, l'enjeu de cette détermination historique est le suivant : ils envisagent tous deux l'économie de marché comme une source d'ordre propre aux sociétés modernes. Aussi, il est nécessaire pour eux de faire coïncider le moment d'apparition de cette économie de marché avec celui auquel naît selon eux ce type de société.

²⁵ Luhmann cite d'ailleurs en note, dans l'article où il précise cette idée (« Geld als Kommunikationsmedium: Über symbolische und diabolische Generalisierung », in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, I, p. 235, n. 12), une note brève de Pierre Vidal-Naquet, parue en 1968 dans les *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, et intitulée « Fonction de la monnaie dans la Grèce archaïque » (Luhmann indique le titre « Fonction de la monnaie dans la Grèce ancienne »). Cette note recense un ouvrage d'un numismate anglais, C. M. Kraay, qui souligne le fait qu'à cette époque, la monnaie semble être plus un objet de commerce qu'un moyen de commerce.

²⁶ Nos développements dans le chapitre sur la complexité sociale en première partie permettent de rendre compte de sa position.

c. Adam Smith, économie de marché et évolution sociale

Comme nous l'avons annoncé, Hayek et Luhmann se réclament d'Adam Smith pour rendre compte d'une évolution sociale au cours de laquelle serait apparue une nouvelle forme d'économie. Nous proposons de cerner les éléments de la pensée smithienne qui peuvent soutenir cette lecture.

Les éléments d'analyse fournis dans *La richesse des nations* peuvent à cet égard être éclairants. Smith, dans cet ouvrage, se donne pour objet spécifique la richesse, et son économie politique consiste dans « l'étude de la nature et des causes de la richesse des nations »²⁷. Il tâche en effet d'y expliquer ce qui fait qu'une nation sera « plus ou moins bien pourvue de toutes les choses nécessaires ou commodes dont elle éprouvera le besoin »²⁸. Il considère alors que le « travail annuel » d'une nation est le fonds primitif qui fournit ces choses nécessaires ou commodes. Or, ce travail, par lequel sont produites ces choses nécessaires ou commodes, peut être divisé individuellement ou socialement : dans le premier cas, chacun produit lui-même l'ensemble de ces choses nécessaires ou commodes pour lui-même et sa famille (et il doit diviser son temps de travail en différentes tâches) ; dans le second cas, où le travail est divisé socialement, chacun ne produit que l'une ou du moins seulement certaines de ces choses et fournit à d'autres les produits de son travail en échange d'autres qu'il ne produit pas. Ces deux modes de division du travail caractérisent deux types de sociétés : « Chez les nations sauvages qui vivent de la chasse et de la pêche, tout individu en état de travailler est plus ou moins occupé du travail utile, et tâche de pourvoir, du mieux qu'il peut, à ses besoins et à ceux des individus de sa famille ou de sa tribu qui sont trop jeunes, trop vieux ou infirmes pour aller à la chasse ou à la pêche ». Il oppose alors ces nations sauvages aux « sociétés civilisées et en progrès »²⁹.

Hayek et Luhmann considèrent tous deux que Smith aurait théorisé une évolution sociale, ce que la distinction entre les « nations sauvages » et les « sociétés civilisées et en progrès » peut suggérer. Dans quelle mesure ces deux auteurs peuvent-ils considérer Smith comme un penseur de l'économie de marché ? Hayek et Luhmann n'insistent pas particulièrement, comme nous l'avons vu, sur l'idée de division sociale du travail dans leur description de l'économie de marché et de ce qui la caractérise en propre. Néanmoins, cette division du travail coïncide, selon Smith, avec une sortie au moins partielle d'une forme

²⁷ A. Smith, *La richesse des nations* [1776], traduction de G. Garnier revue par A. Blanqui, GF-Flammarion, Paris, 1991, t. 2, IV, ix, p. 775.

²⁸ A. Smith, *La richesse des nations*, *op. cit.*, Introduction, pp. 65-66.

²⁹ *Ibid.*, pp. 66.

d'économie de subsistance, et l'on saisit ainsi pourquoi Luhmann se réfère là à cet auteur. Hayek s'intéresse quant à lui d'abord au phénomène de l'échange qui accompagne cette division du travail. Comme nous le préciserons dans la prochaine section, Hayek considère que le *type* d'échange décrit par Smith dans le cadre de son analyse de la division du travail est caractéristique de l'économie de marché.

2.1.2. L'économie de marché et l'individu moderne

Hayek et Luhmann défendent tous deux l'idée que l'économie de marché manifeste une diminution du contrôle social au cours de l'évolution sociale – hypothèse que nous avons exposée dans le précédent chapitre – via laquelle est apparu l'individu moderne. L'économie de marché manifeste cette diminution dans la mesure où les échanges s'y déroulant n'imposent pas en eux-mêmes, selon ces auteurs, de contrainte aux agents participant de cette économie de marché.

a. Hayek : la poursuite par l'être humain de ses fins propres au sein du marché

Hayek insiste sur le fait qu'au sein de la *catallaxie*, les agents poursuivent des objectifs qui leurs sont propres, c'est-à-dire qui ne leur sont pas imposés par leur environnement social.

Pour soutenir cette idée, Hayek se réfère à la formule bien connue de Smith selon laquelle « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts »³⁰. Hayek indique que Smith, ce faisant, soulignerait le fait qu'au sein de la catallaxie, les hommes « poursuiv[e]nt leurs intérêts propres »³¹. Nous expliciterons ici les éléments de la pensée de Smith qui peuvent aller dans le sens de l'interprétation hayékienne. Le philosophe écossais avancerait cette idée dans le chapitre II du premier livre de la *Richesse des nations*, où il rend compte de la disposition ou du penchant à l'échange qui, selon lui, a donné lieu au phénomène de division du travail. Smith se demande dans ce chapitre comment les êtres humains, qui dépendent les uns des autres pour leur survie, parviennent à obtenir les uns des autres ce dont ils ont besoin. La manière la plus efficace pour obtenir d'un autre ce dont j'ai besoin pour ma survie, est, selon le philosophe, de m'adresser à son intérêt. C'est de ce point

³⁰ A. Smith, *La Richesse des nations*, traduction de G. Garnier, revue par A. Blanqui, GF-Flammarion, Paris, 1991, t. 1, I, 2, p. 82.

³¹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 536.

de vue qu'intervient la notion d'échange, qui implique, selon lui, celle de contrepartie : afin d'obtenir d'autrui ce dont j'ai besoin, il me faut lui offrir autre chose en contrepartie, de sorte qu'il trouvera un plus grand avantage à m'octroyer ce dont il dispose plutôt qu'à le garder pour lui. L'échange se réalise alors par un contrat, c'est-à-dire par un accord reposant sur la formulation d'une promesse engageant les échangistes à respecter les termes de cet accord. Il s'agit d'un moyen permettant à ces derniers de s'assurer qu'ils obtiendront bien ce qu'ils veulent obtenir d'autrui en contrepartie de la cession de ce qu'autrui veut obtenir d'eux. Mais surtout, le contrat, via la formulation de la promesse qu'il implique, permet de s'adresser à l'intérêt de l'échangiste : « Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-mêmes »³². De ce point de vue, l'échange n'implique pas, c'est-à-dire, ne suppose pas en lui-même, pour se dérouler, se réaliser, que les participants *poursuivent* d'autres intérêts que ceux qui leur sont propres, en l'occurrence notamment l'intérêt de l'autre échangiste : l'échange peut se réaliser alors même que chacun des échangistes procède à l'échange pour satisfaire son propre intérêt³³. Les échangistes peuvent très bien ne céder ce qu'ils possèdent uniquement parce qu'ils y satisfont ainsi leur propre intérêt. Sans cela, on ne comprendrait pas pourquoi, selon Smith, le moyen le plus efficace par lequel on peut obtenir d'autrui ce que l'on souhaite est de s'adresser d'abord à son intérêt et non à sa bienveillance. Il faut ici noter ici un premier déplacement de sens auquel procède Hayek dans sa lecture de Smith : tandis que ce dernier indique que l'échange peut se réaliser sans que les agents poursuivent autre chose que leur intérêt propre, Hayek indique qu'au sein de la catallaxie, les agents poursuivent leurs intérêts propres.

De cette affirmation de Smith, Hayek tire l'idée que les hommes, au sein du marché, poursuivent des *objectifs* qui leurs sont propres. Remarquons que, dans ce passage où il se réfère à et se réclame de Smith, Hayek prend pour synonymes les termes d'« objectif » (ce que nous poursuivons) et d'« intérêt » (ce qui constitue pour nous-mêmes un avantage personnel) : nous poursuivons des intérêts propres, *c'est-à-dire*, des objectifs qui nous sont propres. De ce point de vue, l'économie de marché manifesterait cette diminution du contrôle social qui caractérise la société moderne. En effet, comme nous l'avons indiqué dans le précédent chapitre, Hayek souligne le fait que les êtres humains y ont la liberté de suivre les objectifs qu'ils se fixent eux-mêmes, et qui, à ce titre, leurs sont propres, et non des objectifs

³² A. Smith, *La Richesse des nations*, *op. cit.*, t. 1, I, 2, p. 82.

³³ On précisera déjà ici (bien que l'objectif que nous poursuivons dans le présent chapitre ne soit pas de restituer fidèlement la pensée smithienne) que cela ne signifie pas pour autant pour Smith que l'échange pourrait se réaliser sur cette seule base.

communs qui leur seraient imposés par le groupe social dans lequel ils évoluent³⁴. Les buts que les uns et les autres y poursuivent y sont pour cette raison « grandement différents »³⁵, cette diversité étant le résultat de ce phénomène de diminution du contrôle social. Chacun suit ses objectifs propres et non des objectifs communs, dans la mesure où on le laisse libre de choisir ses propres objectifs et les moyens de les atteindre³⁶, c'est-à-dire de les fixer lui-même : il a la liberté de poursuivre ses objectifs propres. Dans quelle mesure cependant l'économie de marché peut-elle manifester cette diminution du contrôle social ? Hayek met en évidence (et selon lui dans la continuité de la pensée de Smith) qu'un échange peut se produire sans que nous poursuivions les mêmes objectifs, c'est-à-dire, sans qu'il y ait accord sur les buts que nous poursuivons et qui nous amènent à procéder à cet échange³⁷.

Cela signifie pour Hayek que le marché, pris en lui-même, n'impose aucune contrainte aux agents, et c'est en ce sens précis que le marché manifesterait cette diminution du contrôle social qui caractérise en propre les sociétés modernes. L'auteur tend en effet à souligner le fait que la catallaxie ne touche pas à la liberté des individus : dans l'ordre de catallaxie pris en lui-même, indique-t-il, « rien ne les empêche d'employer ce qu'ils savent par eux-mêmes, pour des buts choisis par eux-mêmes »³⁸. Le marché peut à ce titre constituer cette autre source, non vectrice ni productrice de contrainte, de l'ordre social. La prochaine sous-section consacrée à la pensée hayékienne permettra de mettre pleinement en lumière l'idée selon laquelle le marché serait source d'ordre.

³⁴ Si cependant une autorité ne vient pas limiter cette liberté en intervenant au sein du marché : cette intervention n'impose certes pas nécessairement des buts communs mais peut limiter l'éventail de choix des fins que les individus pourraient poursuivre.

³⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société pluraliste, sans hiérarchie commune de fins particulières », p. 536.

³⁶ On peut insister à nouveau ici sur le coup de force qu'opère Hayek dans l'interprétation de Smith. On ne peut, en effet, affirmer que Smith, dans la célèbre formule selon laquelle « ce n'est pas de la bienveillance... » indiquerait par là que les agents ne poursuivraient nécessairement que leurs intérêts propres. Cette idée conduirait en effet à considérer que les agents ne poursuivraient que des buts égoïstes au sein du marché. Cependant, c'est grâce à cette lecture qu'Hayek parvient à attribuer à Smith sa thèse qui lui est propre, selon laquelle les agents au sein de la catallaxie poursuivent les objectifs qui leur sont propres. Cette dernière affirmation qui, comme on l'a vu, repose elle-même sur un glissement conceptuel (qui tient pour équivalentes l'idée d'intérêt et celle d'objectif) permet d'ailleurs à Hayek de critiquer l'idée que les agents ne poursuivraient que des buts égoïstes. C'est donc paradoxalement en imputant à Smith une fausse affirmation (qui conduirait à lire Smith comme un promoteur de l'égoïsme, de la poursuite par chacun de son intérêt propre, c'est-à-dire égoïste) qu'il parviendrait à sauver Smith de cette lecture. Cet ensemble de trahisons interprétatives est bien entendu nécessaire pour qu'Hayek puisse se réclamer de Smith.

³⁷ Ainsi précise-t-il, lorsqu'il décrit le moment de l'apparition du troc ou de l'échange, que « Les parties n'avaient nul besoin de se mettre d'accord sur les objectifs que chacun avait en vue en décidant cette transaction » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, p. 534).

³⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 553. Indiquons en outre que, sans supposer cela chez Hayek, on ne comprendrait pas pourquoi Hayek considère que, dans la Société ouverte, ou grande société, on observe une « restriction de la contrainte *au seul appui* des règles négatives de juste conduite » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 537, nous soulignons), ces règles négatives étant, comme on l'a vu, les règles du droit.

Pour conclure sur ce point, on notera qu'Hayek dans ce passage de *Droit, législation et liberté*, décrit un certain type d'échange seulement, celui qui caractérise l'économie de marché proprement dite. Nous avons indiqué plus haut que l'auteur caractérisait les échanges propres à l'économie de marché en insistant sur leur plus grand nombre. Mais, il tend également et surtout à insister sur un autre aspect de ce type d'échange propre à l'économie de marché. Ce dernier y devient un échange proprement *économique*, ou *marchand*³⁹. Dans *La présomption fatale*, cette idée apparaît clairement. Hayek distingue en effet plusieurs types d'échanges. Plus précisément, il rend compte d'une évolution de l'échange :

« Au départ, les relations régulières impliquant des échanges de présents se sont probablement développées entre des familles ayant des devoirs mutuels d'hospitalité et reliées entre elles de manière complexe par les rituels de l'exogamie. La transition qui mène de la pratique consistant à offrir des présents à des membres de familles de cet ordre, à l'émergence de l'institution plus impersonnelle constituée par les "hôtes-courtiers" (qui parrainaient les visiteurs et leur procuraient la permission de rester assez longtemps pour acquérir ce dont ils avaient besoin), puis à la pratique consistant à échanger des objets à des taux déterminés par leur rareté respective fut sans aucun doute lente. Mais c'est dans la reconnaissance d'un minimum considéré encore comme acceptable, et d'un maximum au-delà duquel la transaction ne semblait plus valoir ce qu'elle coûtait, que les prix spécifiques des objets ont graduellement émergé. En conséquence, et d'une manière inévitable, les équivalences traditionnelles se sont modifiées rapidement pour s'adapter aux conditions nouvelles »⁴⁰.

Hayek définit l'échange économique ou marchand dans ce passage comme l'échange d'objets « à des taux déterminés par leur rareté respective ». Il rend compte de ce point de vue du rôle que jouent les prix dans cet échange. Cette intervention des prix implique que les échangistes aient la possibilité de refuser cet échange, si les termes de ce dernier ne leur

³⁹ Précisons que cette idée d'un échange proprement marchand n'est pas toujours aisée à discerner au sein de la pensée hayékienne, dans la mesure où cette dernière utilise le terme anglais « *trade* » pour caractériser les échanges ayant lieu avant ce moment de l'apparition des processus de marché proprement dits. Ce qui explique selon nous, si ce n'est cette confusion, du moins l'usage approximatif des concepts pour traiter ces échanges entre tribus est qu'Hayek tend à souligner l'importance des échanges dans le processus civilisationnel de sédentarisation. Or, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, Hayek tend, de manière générale, à souligner l'importance des facteurs proprement économiques dans tout processus d'évolution sociale. Cette stratégie argumentative participe de sa défense de la liberté des marchés. Pour cette raison, il ne gagnerait pas à produire une rupture constamment nette entre les types d'échanges propres à l'économie de marché que nous connaissons et les échanges réalisés entre les tribus. Mais cela a pour conséquence que l'on cerne parfois difficilement en quoi consiste la spécificité de l'économie de marché pour Hayek. Ses textes livrent néanmoins des indices, que nous solliciteront dans la prochaine section.

⁴⁰ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « La densité d'occupation du monde a été rendue possible par le commerce », p. 60.

conviennent pas (c'est-à-dire, dans sa forme aboutie, si les prix des objets proposés à l'échange leur paraissent trop chers, dans le cas d'un achat, ou trop bon marché, dans le cas d'une vente). En d'autres termes, ils ne sont pas contraints de procéder à cet échange. Ces échanges n'interviennent pas, comme cela était le cas dans le premier type d'échange décrit dans ce passage, dans le cadre d'obligations sociales, notamment entre plusieurs familles. Seul cet échange peut à cet égard être considéré comme un échange non contraint. De ce point de vue, Hayek souligne que le second type d'échange est le fait d'individus, et non pas de groupes : ce fait conforte selon lui l'idée que l'échange économique suppose une libération vis-à-vis de la pression que le groupe exerçait auparavant sur eux⁴¹.

b. Luhmann : quand les relations marchandes prennent le pas sur les relations morales

Luhmann défend également l'idée que l'économie de marché manifeste cette diminution du contrôle social qui, selon lui, conduit à une annulation de l'exercice de ce dernier. L'économie de marché révèle de ce point de vue un phénomène de rétrocession des relations morales vis-à-vis des relations marchandes.

Dans *Systèmes sociaux*, en particulier dans le passage évoqué précédemment où il se penche sur le système économique moderne, Luhmann se réclame explicitement d'Adam Smith pour affirmer que les relations marchandes y prennent le pas sur les relations morales :

« Les interpénétrations personnelles ont rétrocedé et de nouvelles formes d'interpénétration sociale comme le marché et l'organisation ont émergé [...]. On peut alors se dispenser de l'estime, l'évaluation des capacités de travailler et de la solvabilité suffit. Adam Smith écrit sa théorie économique sans l'inclure dans son œuvre majeure, sa théorie des sentiments moraux »⁴².

Ce passage se situe dans une sous-section du chapitre 6 de *Système sociaux* consacrée à l'évolution de la morale. Dans ce passage, Luhmann souligne le fait que l'apparition de l'économie de marché coïncide avec l'apparition d'une nouvelle forme de relations sociales. Soulignons ici à cet égard que la morale est d'abord pensée, de manière générale par Luhmann, comme une sorte de relation sociale⁴³, c'est-à-dire comme une forme de

⁴¹ Voir notamment sur ce point : F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « La densité d'occupation du monde a été rendue possible par le commerce », p. 61. Il souligne à cet égard l'importance de l'institution grecque du xenos « l'ami-invité, qui assurait l'admission et la protection de l'individu à l'intérieur d'un territoire étranger » (F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 3, « La densité d'occupation du monde a été rendue possible par le commerce », p. 60).

⁴² N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VI, 7, p. 293 [324], traduction modifiée.

⁴³ Et non comme par exemple, comme un système de normes.

communication. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il prétend développer une approche sociologique de la morale. Par « interpénétrations personnelles », Luhmann se réfère en effet à l'idée de morale, c'est-à-dire aux interactions morales, celles au sein desquelles les agents se manifestent les uns aux autres de l'estime ou de la mésestime, comme la suite de la citation le précise. Dans l'introduction de Luhmann à la traduction allemande de *De la division du travail social*, on trouve une idée allant dans le même sens que celle défendue dans la citation susmentionnée. Luhmann ne s'y réfère pas explicitement à Smith, mais aux représentants de ce qu'il nomme l'« économie politique », et parmi lesquels on peut compter Smith. Il y affirme que, selon ces derniers, « les interactions morales ont été largement remplacées par des interactions liées à des organisations et/ou à des prix »⁴⁴.

On fera remarquer que Luhmann s'attache explicitement dans ce passage (en note) à rendre compte, d'une manière originale, de ce qu'on a pu appeler « das Adam Smith Problem », expression qui a été rendue célèbre par August Oncken, grâce à son article de 1898 qui porte ce titre⁴⁵. Dans cet article, l'auteur rend compte d'un débat des commentateurs de son siècle, et qui tournait autour de la question suivante : la doctrine de la *Théorie des sentiments moraux*, fondée sur la sympathie, n'est-elle pas contradictoire avec la doctrine de l'*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* ? Cette dernière doctrine semblait, selon ces commentateurs, ou du moins certains d'entre eux, reposer sur une prémisse anthropologique toute autre, selon laquelle l'être humain serait mû exclusivement par l'égoïsme, et non plus par la bienveillance. Luhmann considère qu'il y a bien une évolution dans l'œuvre de Smith, mais qu'elle ne peut pas se penser dans ces termes. Selon lui, Smith se serait lui-même rendu compte que l'économie de marché manifesterait une diminution, et même une suppression du contrôle social au sein des sociétés moderne. C'est cela qui l'aurait conduit à défendre l'idée que la morale aurait « rétrocedé » par rapport aux relations marchandes. Et c'est en ce sens que, selon lui, Smith n'aurait pas inclus *La Richesse des nations* dans sa théorie des sentiments moraux.

Il nous faut ici expliciter certains éléments du passage de *Systèmes sociaux* que nous venons de citer, pour montrer que Luhmann traite bien ici d'un phénomène de diminution du contrôle social. En effet, dans quelle mesure peut-on considérer que c'est bien de cela qu'il s'agit ici ? Comme nous l'avons indiqué, Luhmann insiste sur le fait que, par morale (et en particulier chez Smith), il faut entendre les relations d'estime et de mésestime. Ce que souligne selon nous ici Luhmann, c'est que la notion de morale renvoie à l'idée de « contrôle

⁴⁴ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., VI, p. 22.

⁴⁵ A. Oncken, « Das Adam Smith Problem », *Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, vol. 1, 1898.

social ». Nos développements dans le précédent chapitre ont de ce point de vue mis en évidence la connexion intime que l'auteur noue entre les concepts de morale, de norme et de contrôle social. La morale, dans les sociétés non fonctionnellement différenciées confère aux normes leur force injonctive, c'est-à-dire, leur force contraignante. Si Luhmann insiste sur les notions d'estime et de mésestime pour rendre compte des relations morales, c'est donc pour mettre en évidence que ces dernières impliquent l'idée de contrôle social : au sein des interactions morales, chacun se trouve, via ces manifestations d'estime et de mésestime, « collé » au regard de l'autre. Les êtres humains, lorsqu'ils agissent sous le regard évaluateur des uns et des autres, se sentent ainsi tenus de faire de ce que les autres attendent d'eux, dans la mesure où ils recherchent l'estime de ces derniers. Dans quelle mesure cependant, selon Luhmann, les relations marchandes propres à l'économie de marché manifestent-elles une absence d'exercice du contrôle social sur les individus ? Pour le dire autrement, comment cette rétrocession de la morale se manifeste-t-elle ? En précisant ce point, nous pourrions en outre montrer que, dans ces passages précis où il insiste sur la rétrocession de la morale au sein de l'économie de marché, Luhmann souligne bien l'idée d'une absence d'exercice du contrôle social au sein de cette dernière.

1) Premièrement, dans un article que l'on trouve dans le premier tome de *Soziologische Aufklärung* et qui est consacré exclusivement au système économique, Luhmann se penche très explicitement et centralement sur le rapport de l'économie moderne à la morale, en distinguant plusieurs *types d'échanges*. Or, dans ce cadre précis, Luhmann insiste sur le fait que la morale exerçait auparavant un contrôle social, qu'elle n'exerce désormais plus. Il affirme ainsi que le marché « se passe des relations morales, via lesquelles s'exerce un contrôle évaluateur réciproque sur les personnes, et également de l'engagement moral que ces relations impliquent »⁴⁶. Dans ce passage, l'auteur indique que les relations marchandes se réalisent sans que la morale intervienne, et, en outre, que cette dernière exerçait auparavant sur les êtres humains un contrôle social, cet exercice impliquant l'existence de tout un ensemble d'obligations réciproques qui s'imposaient alors aux êtres humains. Il souligne ici le fait qu'un contrôle social s'exerçait sur eux au sein des relations morales, au sens où ces derniers n'étaient pas libres, dans les sociétés non fonctionnellement différenciées, d'échanger ce qu'ils souhaitaient avec qui ils le souhaitaient. Les êtres humains y étaient contraints de donner à certains ce dont ces derniers avaient besoin et de répondre à un

⁴⁶ N. Luhmann, « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung I* [1970], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991, III, p. 210.

don qui leur était fait par un contre-don, dans la mesure où ils étaient soumis à des obligations sociales. Luhmann se réfère en particulier à des travaux en ethnologie qui décrivent les relations d'échange dans les sociétés plus anciennes :

« Moultes descriptions ethnologiques nous ont appris que presque partout règne une sorte de contrainte institutionnalisée du don [...] qui a pour conséquence que les surplus économiques qui sont offerts comme cadeaux ou sont utilisés pour réaliser de célébrations festives ou encore pour venir en aide aux nécessiteux sont convertis en devoirs de gratitude, en pouvoir politique, en octroi d'une réputation publique ou d'un certain statut social »⁴⁷

Luhmann insiste dans ce passage sur les marques honorifiques, marques d'estime, dont bénéficient ceux qui procèdent à ces échanges. Il ne s'agit pas de dire par là que ces derniers seraient libres de procéder ou non à ces échanges, et de renoncer alors à ces manifestations d'estime : c'est bien plutôt la contrainte qu'exerce sur eux le regard évaluateur d'autrui qui les pousse irrésistiblement à procéder à ces échanges. Il oppose à ces relations sociales les « marchés » qui consistent en une « nouvelle forme d'emploi des surplus de production et de couverture des besoins »⁴⁸. Dans *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Luhmann insistera sur cette « progressive libération de l'échange »⁴⁹, qui n'est autre qu'une libération vis-à-vis de la morale, qui exerçait auparavant une contrainte sur les échangistes. Les individus procèdent alors à des échanges, non pas par crainte de l'opprobre, mais, comme la citation extraite de *Systèmes sociaux* et indiquée plus haut le soulignait, parce qu'ils sont solvables (ou qu'ils peuvent fournir un travail en échange d'un bien ou service obtenu). Il semblerait que Luhmann insiste ici sur le fait que les individus ont désormais la possibilité de procéder aux échanges pour leur seul *profit* : A a la liberté de refuser de fournir un bien à B si B ne paye pas le prix fixé pour ce bien ; réciproquement, B a la liberté d'acheter ou non ce bien (qu'il soit solvable ne le contraint pas à acheter ce bien). Cela implique qu'ils aient la possibilité de ne pas se prêter à un échange, notamment s'ils ne considèrent pas pouvoir en tirer profit⁵⁰, c'est-à-dire si cet échange ne leur semble pas avantageux. Ils sont libres de

⁴⁷ N. Luhmann, « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung 1*, op. cit., III, p. 208.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, op. cit., « Knappheit », III, p. 190.

⁵⁰ On notera par exemple l'insistance sur la « recherche du profit » dans sa description du système économique propre aux sociétés fonctionnellement différenciées dans l'article « Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System » [1984], in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, op. cit., III, p. 55-57.

procéder à un calcul coût-avantage⁵¹ auquel ils ne pouvaient pas procéder dans les sociétés non fonctionnellement différenciées, et d'agir en fonction des résultats de ce calcul.

2) En second lieu, comme nous l'avons indiqué dans le précédent chapitre, Luhmann retravaille la notion de norme au prisme de la notion d'attente, de manière à envisager les normes comme un type d'attentes seulement, mais, surtout, afin de mettre en évidence l'existence d'un autre type d'attentes : les attentes cognitives. Or, dans ce même chapitre du premier volume de *Soziologische Aufklärung*, Luhmann affirme que l'apparition de l'économie de marché s'accompagne d'un remplacement, du moins au sein du système économique, des normes (soutenues par la morale) par des attentes cognitives⁵². En ce sens, l'économie de marché manifeste une rétrocession de la morale. Il prend pour exemple la situation où les prix augmentent et déçoivent ainsi nos attentes. Luhmann affirme alors qu'alors, « on paie plus cher ou l'on s'abstient de payer, mais l'on ne qualifie pas ce changement comme une faute morale, qui autoriserait à ce titre que des sanctions soient prises et que l'on maintienne son attente relative à l'ancien prix »⁵³. Autrement, dit, nous n'estimons alors pas, dans ce cas, que les prix ne *devraient* pas changer, mais adaptons seulement nos attentes. Il remarque à cette occasion que les économistes recourent eux-mêmes à cette notion d'attente entendue dans son sens cognitif dans leurs propres travaux de théorie économique, preuve supplémentaire d'une prévalence de ces attentes au sein du système économique. Il se réfère alors en note à un ouvrage de Peter Machinek, *Behandlung und Erkenntniswert der Erwartungen in der Wirtschaftstheorie* [Le traitement des attentes au sein de la théorie économique et son apport épistémologique]⁵⁴ qui offre un aperçu synthétique de l'emploi de la notion d'attente au sein de la théorie économique. Notons que le système économique est

⁵¹ Cela n'enlève rien au fait que ce calcul lui-même dépend de conditions sociales, comme nous l'avons souligné dans le chapitre de la première partie consacrée à la notion de complexité chez Luhmann. Les développements sur la nécessaire formation d'attentes auxquels nous procéderons dans la dernière section, notamment les passages sur la « confiance dans la monnaie » du chapitre consacrée à la pensée de Luhmann permettront de mettre pleinement en évidence ce point. Ces développements de Luhmann sur le système économique conduiraient à interroger le rapport précis de Luhmann à la *rational choice theory*, ce que nous ne saurions faire ici. P. Watier semble de ce point de vue souligner les divergences fondamentales entre une perspective tenant compte de l'importance de la confiance et la rational choice theory (voir notamment P. Watier, « Confiance et sociabilité », *Revue des sciences sociales*, n° 29, 2002, pp. 108-115).

⁵² N. Luhmann, « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung I* [1970], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991, III, p. 212 et p. 229 n. 19. Luhmann entend rendre compte d'un système social dont les attentes « se spécialisent exclusivement en attentes cognitives » et qui peut ainsi ne plus reposer sur la morale. Voir également : N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts* [1981], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, pp. 152-153, n. 80, où Luhmann insiste sur le caractère exclusivement cognitif des attentes qui structurent le système économique.

⁵³ N. Luhmann, « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung I*, op. cit., III, p. 212.

⁵⁴ P. Machinek, *Behandlung und Erkenntniswert der Erwartungen in der Wirtschaftstheorie*, Ducker & Humboldt, Berlin, 1968.

de ce point de vue considéré par Luhmann comme un système paradigmatique pour penser le remplacement d'attentes normatives par les attentes cognitives dans les sociétés fonctionnellement différenciées. Dans sa description des attentes normatives dans *Systèmes sociaux*, il prendra pour exemples privilégiés des phénomènes économiques⁵⁵.

L'économie de marché manifesterait ainsi particulièrement bien cette suppression du contrôle social au sein des sociétés fonctionnellement différenciées.

2.1.3. Le marché comme source d'ordre

Hayek et Luhmann considèrent, enfin, que les relations marchandes constituent une source d'ordre social au sein des sociétés modernes, l'ordre social étant entendu ici au sens de cohabitation pacifique. Leurs analyses présentent cependant des divergences cruciales : chez Hayek, l'ordre social trouve dans l'économie de marché sa source *ultime* d'ordre, tandis que, pour Luhmann, le marché ne constitue qu'une source d'ordre parmi d'autres.

a. Hayek et le thème du doux commerce revisité

Au sein de la pensée d'Hayek, cette idée se manifeste particulièrement bien dans sa réappropriation du thème du doux commerce, thème qui souligne les effets pacificateurs de l'échange marchand. Nous identifierons tout d'abord ce thème avant d'explicitier la spécificité de la réappropriation hayékienne.

Le thème du doux commerce est un thème constitutif de la pensée libérale⁵⁶, et il n'est de ce point de vue guère étonnant que cet auteur s'inscrive dans cette tradition de pensée. Précisons en outre que ce thème ne peut qu'intéresser un penseur des processus de production

⁵⁵ Voir ainsi : N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VIII, 13, p. 396 [450] où Luhmann prend l'exemple de l'augmentation des prix pour souligner l'importance « des attentes sécurisées par la cognition » au sein des sociétés modernes.

⁵⁶ Sur ce thème du doux commerce et les différentes inflexions qu'il a subies, voir notamment les travaux de référence de Hirschman : A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts* [1977], traduction de P. Andler, PUF, Paris, 1997 et également « Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive or Feeble ? », *Journal of Economic Literature*, vol. 20, 1982, pp. 1463-1483 (traduction française, révisée et complétée par l'auteur : « Douceur puissance et faiblesse de la société de marché. Interprétations rivales de Montesquieu à nos jours », dans A. O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1984, pp. 11-42). Hayek indique cet ouvrage dans la bibliographie de *La présomption fatale*, et non dans le corps du texte (on notera à cet égard qu'Hirschman critique de manière virulente certaines thèses d'Hayek dans son ouvrage ; voir notamment, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, pp. 115 et 120 en note). Il ne pouvait cependant pas avoir connaissance de cet ouvrage lorsqu'il développe sa version du thème du doux commerce dans le second tome de *Droit, législation et liberté*, puisque ce dernier paraît en 1976. Pour un panorama récent sur ce thème, voir S. Pujol, « Un mythe libéral, une invention des Lumières : Le commerce comme remède à la guerre », *Lumen*, vol. 30, 2011, pp. 113-130, et également : O. Asbach (dir.) *Der moderne Staat und « le doux commerce »*. *Internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2014.

d'ordre non intentionnelle comme Hayek. En effet, ce thème souligne les effets non intentionnels du commerce⁵⁷. Il n'est cependant pas aisé à identifier comme tel dans les textes de l'auteur. Ce dernier ne cite pas Montesquieu, qui, on le sait, livre la première formulation philosophique élaborée de ce thème en énonçant que « c'est presque partout une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces (...) »⁵⁸. En outre, peu d'éléments bibliographiques permettent de cerner cette référence. Une dernière raison, qui explique que l'identification de ce thème du doux commerce n'est pas aisée dans ce chapitre de *Droit, législation et liberté*, est qu'Hayek produit un déplacement sur le sens même de ce thème. C'est semble-t-il d'ailleurs pour cette raison que jusqu'ici moins d'attention a été portée sur cet aspect de la pensée hayékienne. Ce thème n'en est pas moins pleinement exploité par l'auteur.

On en trouve les formulations les plus parlantes au sein du chapitre central de *Droit, législation et liberté* qui est consacré à l'ordre de marché ou catallaxie. Dans ce chapitre, Hayek entend rendre compte de la manière dont un ordre peut naître spontanément. Or, l'identification de ce thème est cruciale, car elle permet de cerner ce qu'Hayek entend par « ordre de marché ». Ce dernier consiste certes en un ordre produit par le marché, mais la question se pose de savoir ce qu'Hayek entend par « ordre » ici. Pour formuler la question autrement : comment Hayek pense-t-il la relation entre l'« ordre économique » et l'ordre social en général ? Il s'agit pour l'auteur de rendre compte de la production d'un ordre entendu au sens de cohabitation pacifique, et le marché en serait selon lui la source ultime. Comment cette idée apparaît-elle dans ce texte ?

Premièrement, il rappelle que le terme « catallactique » « a été tiré du verbe *katallein* qui signifiait originairement, et de façon éclairante, non seulement « échanger » mais aussi « admettre dans la communauté » et « faire d'un ennemi un ami »⁵⁹. Les mécanismes du marché sont ainsi les mécanismes par lesquels est produit l'« ordre pacifique » caractérisant la société moderne dans son ensemble. En outre, Hayek ne cite certes pas Montesquieu lui-même, ni n'utilise des expressions similaires à celles qu'emploie Montesquieu pour qualifier les effets du commerce⁶⁰. Mais, au sein de la section où il reprend ce thème, il cite le *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu* de Destutt de Tracy, en particulier le

⁵⁷ Voir sur ce point notamment C. Larrère, « Montesquieu et le « doux commerce » : un paradigme du libéralisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], numéro 123, 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 18 août 2015 (en particulier p. 14). URL : <http://chrhc.revues.org/3463>.

⁵⁸ Ch. S. de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Garnier Flammarion, Paris, 1979, t. 2, XXI-20, p. 62.

⁵⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Nature de l'ordre de marché », p. 532.

⁶⁰ Il cite cependant explicitement Montesquieu sur ce point précis dans *La présomption fatale*.

commentaire des chapitres XX et XXI de la quatrième partie de *De l'Esprit des lois*⁶¹. Il se réfère explicitement au commentaire de l'un des passages les plus célèbres de Montesquieu sur le doux commerce. Il cite en effet le passage suivant du commentaire de Tracy : « Notre vie toute entière est une suite perpétuelle d'échanges... [Le commerce] est la société elle-même »⁶².

Quel sens précis ce thème revêt-il dans la pensée hayékienne ? Voici comment l'auteur formule ce thème : « la Grande Société est principalement soudée par ce qu'on appelle communément les relations économiques »⁶³. D'une part, le commerce est compris comme un facteur de paix non pas d'abord au niveau des relations internationales entre Etats, comme cela est le cas dans la pensée de Montesquieu, mais bien au niveau des relations interpersonnelles elles-mêmes. D'autre part, le commerce n'apparaît pas comme *un* facteur de paix au sein de la société, mais bien comme *le* facteur de paix. On comprend d'ailleurs pour cette raison pourquoi Hayek cite plutôt le commentaire de Destutt de Tracy plutôt que Montesquieu lui-même : l'interprétation du premier produit elle-même sur ce thème un déplacement de sens proche de ce celui auquel Hayek procède lui-même. Ce dernier décline sa formulation de ce thème de plusieurs manières, notamment en affirmant que « l'interdépendance ou la cohésion des éléments de la Grande Société est purement économique »⁶⁴. Hayek reprend la citation de Destutt de Tracy, car il s'agit pour lui de montrer ce qui fait de la société *une* société. Sa cohésion provient, ne peut provenir, que des relations d'échange elles-mêmes. La société moderne est une société marchande, non seulement parce que tous ses membres participent à ces échanges, mais parce que la société ne peut être société que par ces échanges marchands. Selon Hayek, « c'est l'ordre de marché qui rend possible la conciliation pacifique des projets divergents »⁶⁵ et l'échange marchand constituerait le principe de la conciliation pacifique des objectifs au sein des sociétés modernes : « le point important à voir dans la *catallaxie*, c'est qu'elle rend compatibles et complémentaires des savoirs et des buts qui seront grandement différents d'une personne à une autre »⁶⁶. Non seulement l'échange économique peut-il se produire sans que les fins

⁶¹ De ce point de vue, on fera remarquer que, contrairement à ce que Philippe Némó a pu affirmer, Hayek avait bien pris en compte l'importance de l'une des branches du mouvement des Lumières français qu'est la branche « nettement libérale » représentée notamment par Destutt de Tracy et Condorcet. En effet, c'est bien du commentaire rédigé par Destutt de Tracy qu'il s'inspire pour remettre au goût du jour la « doctrine du doux commerce ». Voir l'introduction de Philippe Némó à *Droit, législation et liberté* (*op. cit.*, p. 29).

⁶² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Bien que n'étant pas une unité économique, la Grande Société... », p. 540.

⁶³ *Ibid.*, p. 539.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 540.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 541.

⁶⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société... », p. 536.

poursuivies par les membres de la société soient les mêmes, mais il permet également aux membres d'une société de vivre de manière pacifique, tout en poursuivant chacun leurs buts propres⁶⁷.

Précisons qu'Hayek doit répondre à une objection : nous ne poursuivons pas uniquement des objectifs ou fins dits économiques. Aussi, dans quelle mesure la catallaxie peut-elle produire une conciliation pacifique de l'ensemble des objectifs poursuivis par les individus au sein d'une société ? Hayek insiste sur le fait que « cela n'existe pas, les fins économiques »⁶⁸. Si nous participons aux échanges, c'est pour satisfaire à des « buts plus lointains qui sont toujours de nature non économique »⁶⁹. En ce sens, les mécanismes au principe de l'ordre de marché lui-même pourraient être au principe de l'ordre social en général, entendu comme ordre de cohabitation pacifique.

Reste à comprendre dans quelle mesure l'échange économique est capable de produire cet ordre pacifique. Tout d'abord, Hayek met en avant le fait que, par l'échange, les individus sont « interdépendants » les uns vis-à-vis des autres. L'idée d'interdépendance et celle de cohésion ne sont pas strictement équivalentes, mais, comme semble l'indiquer la citation précédente, la première est condition de la seconde. Les participants de l'échange marchand dépendent les uns des autres, au sens où la réalisation, l'atteinte, des objectifs qu'ils poursuivent au sein du marché dépend de ce que les autres y vendent ou y achètent. Par exemple, lorsque j'achète du pain au boulanger, je contribue à la réalisation de son objectif qui est de vendre du pain. Dans cette mesure, par l'échange, les individus « peuvent être *utiles* les uns aux autres »⁷⁰. Par l'échange, chacun, poursuivant ses objectifs propres, « va promouvoir les entreprises de beaucoup d'autres hommes »⁷¹. Il faut alors comprendre comment les individus sont *effectivement* utiles les uns aux autres via cet échange, c'est-à-dire comment chacun parvient à réaliser les objectifs qui sont les siens dans, et surtout via, le jeu de catallaxie : il s'agit de comprendre, en d'autres termes, comment les uns et les autres en viennent à ne pas faire obstacle à la réalisation de l'objectif des uns et des autres, mais agissent bien de sorte qu'ils promeuvent, sans le vouloir, les objectifs des autres.

⁶⁷ Comme cela a déjà été précisé plus et le sera à nous plus loin, il ne s'agit pas pour Hayek de dire qu'un ordre social pacifique serait possible sans règles de droit (les règles protégeant la propriété de chacun, et obligeant chacun à respecter les contrats passés avec un tiers. Voir sur ce point F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, p. 254 et 558. Il nous faudra cependant envisager quel rôle jouent précisément ces règles dans la production de cet ordre.

⁶⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Bien que n'étant pas une unité... », p. 542.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 543.

⁷⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 535, nous soulignons.

⁷¹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société », p. 536.

Il nous faut ici apporter une précision nécessaire sur la fonction propre des règles de conduite dans la réalisation de cet ordre. Hayek a tendance à ne pas expliciter complètement cette fonction, mais nous tâcherons de le faire ici. Il s'agit là pour l'auteur de règles contraignantes qui limitent la liberté des individus, en excluant certaines actions comme le vol (mais qui, comme on l'a vu, laisse la possibilité pour ces derniers de fixer et poursuivre leurs propres objectifs). Elles constituent une condition *sine qua non* du jeu de catallaxie. En effet, sans elles, vraisemblablement aucun agent ne désirera échanger avec autrui. Grâce au droit, les agents peuvent former des attentes relativement au comportement des autres agents : ils seront assurés qu'autrui n'attentera pas à leur propriété, et paieront pour faire l'acquisition de ce qu'ils posséderont via cet échange. Ces attentes sont générales : elles ne portent pas sur ce que les uns et les autres feront concrètement (c'est-à-dire sur ce qu'ils achèteront ou vendront). Il ne s'agit donc pas pour Hayek de dire qu'un ordre social pacifique serait possible sans règles de droit. On aurait ainsi tort de comparer le marché hayékien à une sorte d'état de nature. Cela étant, il faut préciser que ces règles, selon Hayek, ne produisent l'ordre social moderne que de manière indirecte : elles n'en constituent, pour reprendre une expression durkheimienne, que « les conditions médiatees et lointaines ». Elles rendent possible le jeu de catallaxie qui, lui, est au principe de l'ordre social. Dans la mesure où il s'agit de règles abstraites, elles n'influencent cependant pas le jeu de catallaxie, qui en lui-même n'impose aucune contrainte et via lequel les objectifs particuliers des individus se voient conciliés. C'est en ce sens que l'on comprendrait pourquoi Hayek au début de *Droit, Législation et liberté* accorde une place centrale à la notion de règle lorsqu'il traite du concept d'ordre, mais présente dans le chapitre 10 l'ordre social comme un produit des échanges, un produit du jeu de catallaxie. Hayek peut ainsi considérer que c'est bien le marché qui rend possible la conciliation pacifique des projets divergents : c'est bien *ultimement* à lui qu'il faut attribuer la conciliation de ces objectifs différents poursuivis par les individus. Il faut se demander, pour finir sur ce point, pourquoi l'auteur n'explique pas cette articulation entre règles de conduite et jeu du marché du point de vue de leurs rôles respectifs dans la réalisation de l'ordre social. Cette articulation revient en fait à montrer que le jeu du marché n'opère pas véritablement sans s'appuyer sur la contrainte que ces règles de conduite produisent. Or, il s'agit bien pour Hayek d'envisager un autre fondement à part entière et de plein droit de cet ordre que celui que constituent ces règles. Pour ce faire, il faut montrer que ce fondement est capable, comme nous l'avons vu en tout début de cette partie, d'*opérer*⁷² indépendamment du premier.

⁷² Comme nous le verrons, cela ne revient pas nécessairement à affirmer que ce fondement serait à même de *produire* cet ordre indépendamment de tout exercice d'un contrôle social sur les individus.

Pour conforter sa position sur les effets du jeu du marché, Hayek se réfère là encore à Smith. Il est cependant plus difficile de trouver dans quels passages précis de l'œuvre de ce dernier Hayek trouve cette idée. La référence à Smith est de ce point de vue subtile. En effet, Hayek ne montre pas sous quelle forme la thèse d'une conciliation pacifique des objectifs par le jeu du marché est présente chez Smith, mais parvient néanmoins à se référer à ce dernier au détour d'une phrase dans le passage même où il reprend ce thème du doux commerce. On voit, en tout cas, qu'il est important pour Hayek de se référer à Smith dans les passages où il défend cette idée⁷³. Quelques pages plus loin, il montrera comment ces différents objectifs en viennent « effectivement » à se concilier, c'est-à-dire comment chacun parvient effectivement à réaliser ses objectifs propres. Il mettra alors en évidence le mécanisme des prix selon lui à l'œuvre dans la catallaxie et qui permet cette conciliation. Or, Hayek prétend trouver ce mécanisme chez Smith lui-même⁷⁴.

b. Luhmann : destituer la morale polémogène

Luhmann considère trouver également dans l'économie de marché une source d'ordre des sociétés modernes.

Pour cerner cette idée, il est utile de revenir sur la discussion du livre de Durkheim, *De la division du travail social*, que Luhmann propose dans l'introduction à laquelle nous nous sommes déjà amplement rapportés. Rappelons que, selon le sociologue allemand, au sein des sociétés modernes, la morale et les normes sont « polémogènes »⁷⁵, c'est-à-dire, y sont bien plus sources de conflit que productrices d'ordre. Les normes devenues désormais injonctions sans force sont devenues pour cette raison polémogènes : n'étant plus contraints par elles, nous entrons plutôt en conflit avec ceux qui nous enjoignent de nous comporter de telle ou telle manière. Comme nous l'avons indiqué, Luhmann entend convoquer d'autres candidats que la morale et les normes – qui auparavant trouvaient dans la première leur force contraignante – pour penser la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes. De ce point de vue, grâce à la reformulation de ce problème au prisme de la notion d'attente,

⁷³ Hayek affirme explicitement que Smith aurait envisagé la « Grande Société » (c'est-à-dire la société moderne dans son ensemble) comme un « ordre spontané » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., introduction p. 58) et qu'il aurait formulé l'idée que les mécanismes du marché rendraient possible cette Grande société (F. A. Hayek, « Le message d'Adam Smith », in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, op. cit., pp. 387-390, ici p. 388)

⁷⁴ Voir par exemple F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 9, « Analyse du jeu économique dans lequel seule la conduite des joueurs... », p. 463, où Adam Smith est présenté comme étant l'un des premiers à avoir mis en évidence « le principe de rétroaction négative » sur lequel Hayek fait reposer son explication de la réalisation de l'ordre produit par la catallaxie.

⁷⁵ Deuxième partie, chapitre 1, section 3.

Luhmann met en évidence une autre voie que la voie normative pour envisager comment cet ordre est possible. Les attentes cognitives se modifiant lorsqu'elles sont déçues, les êtres humains qui participent à la formation de ces attentes n'en viennent plus à exiger des uns et des autres qu'ils se comportent de telle ou telle manière, et ne suscitent ainsi plus de conflit. Ces attentes ne manifestent ainsi pas seulement un phénomène de diminution du contrôle social dans les sociétés modernes : elles sont en outre constitutives de relations pacifiques au sein de ces dernières.

Or, à la toute fin de cette introduction, Luhmann indique que Durkheim aurait occulté les ressources que l'économie de marché recèle pour penser la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes. Durkheim aurait ainsi selon lui, « au sein même d'une théorie qui traite pourtant de la relation entre division du travail et morale », occulté « le fait que presque tout travail significatif fait intervenir une médiation de l'argent et le fait que les interactions morales ont été largement remplacées par des interactions propres aux organisations ou par des interactions monétaires »⁷⁶. Or, ce que Durkheim aurait notamment occulté, c'est le rôle structurant des attentes cognitives au sein du système économique, qui, comme on le verra se constituent à l'aide des prix. L'ordre n'y repose plus sur des normes mais sur des attentes cognitives. Il s'agit là de la clef de l'argument luhmannien : non seulement les attentes cognitives font-elles signe vers cette suppression du contrôle social dans les sociétés modernes, mais elles rendent l'ordre social possible, précisément en ce qu'elles prennent la place des attentes normatives (soutenues par la morale). Luhmann semble ainsi prôner à l'encontre de Durkheim une forme de réhabilitation de l'économie, considérant que ce dernier ne se serait pas suffisamment intéressé à ce champ ou, pour reprendre ses termes, à ce sous-système social : ce champ doit faire, de la part du sociologue, l'objet d'une étude à part entière.

Il nous faudra ainsi rendre compte de la formation de ces attentes cognitives qui remplacent les normes et la morale.

Le système économique constituerait selon Luhmann un exemple paradigmatique pour penser ce remplacement. On précisera à cet égard qu'après la publication de *Systèmes sociaux*, Luhmann procède à la publication d'ouvrages consacrés aux différents sous-systèmes fonctionnels, qui sont apparus au cours de l'évolution sociale comme sous-systèmes différenciés et que sont l'économie, le droit ou encore l'art⁷⁷. L'ouvrage *Systèmes sociaux*

⁷⁶ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie », *op. cit.*, VI, p. 22.

⁷⁷ *Die Wirtschaft der Gesellschaft, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Das Recht der Gesellschaft, Die Kunst der Gesellschaft*. Précisons que, Luhmann avait, avant *Systèmes sociaux*, publié plusieurs ouvrages consacrés au

porte mal son titre, si l'on peut dire, puisque Luhmann, dans cet ouvrage, ne se penche pas sur les sous-systèmes sociaux différenciés eux-mêmes et sur ce qui les caractérise en propre : il y expose bien plutôt une théorie sociale générale, qu'il considère envisage alors comme un programme de recherche et, partant, comme un prélude à l'étude à chaque fois spécifique de ces systèmes fonctionnels. À cet égard, on ne peut négliger le fait que la première de ces études publiées à la suite de *Systèmes sociaux* est consacrée au système économique. Après avoir vigoureusement critiqué la place centrale accordée aux normes par ses prédécesseurs dans *Systèmes sociaux*, Luhmann publie en premier lieu un ouvrage consacré au système qui, selon lui, permet de montrer comment l'ordre social peut reposer sur des attentes cognitives.

Pour conclure cette analyse des convergences que présentent les pensées de deux auteurs relativement au rôle du marché dans la réalisation de l'ordre social, nous soulignerons les divergences profondes que présentent néanmoins ces deux approches sur cette idée. Luhmann ne prétend pas que la société serait soudée par des liens d'argent. Cela signifierait pour lui qu'un des sous-systèmes sociaux, le système économique, dominerait les autres sous-systèmes. Il s'agit cependant d'analyser comment le système économique contribue à l'ordre social général, c'est-à-dire, d'étudier les mécanismes spécifiques qu'il met en œuvre, de manière à déceler, par la suite, des mécanismes équivalents dans les autres sous-systèmes. En outre, Luhmann semble se refuser à se réappropriier explicitement le thème du doux commerce, dans la mesure où il n'entend pas défendre un projet politique spécifique (sa pensée systémique le conduisant à rejeter la possibilité même de former un projet politique réalisable). Or, le thème du doux commerce soutient avant tout une position politique libérale, qui vise à modifier ou, c'est selon, défendre un certain type d'ordre social existant.

système juridique. Nous nous référons ici à la série des ouvrages se présentant explicitement comme une série d'ouvrages consacrés à l'analyse de ces sous-systèmes différenciés et dont le titre se présente sous la forme générique « die/der/das X der Gesellschaft ». Nous n'indiquons ici que les ouvrages qui, sous ce titre, ont été publiés du vivant de Luhmann, et à la suite de *Systèmes sociaux*. Cette série, s'il était besoin de le rappeler, se conclue par l'ouvrage qui livre la théorie sociale générale de Luhmann sous sa forme la plus mûrie : *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.

Tableau récapitulatif de la section :

Le marché, source de l'ordre social des sociétés modernes qui ne repose pas essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social

	Hayek	Luhmann
L'économie de marché est une économie propre des sociétés modernes	Économie née à l'Antiquité, caractérisée d'abord par un fort développement des échanges	Économie monétaire, apparue avec la sous-différenciation de systèmes fonctionnels
L'échange marchand manifeste une diminution du contrôle social, car il n'impose pas de contrainte aux individus	L'échange est possible sans accord sur les fins concrètes poursuivies par les échangistes	L'échange libéré de la morale
L'économie de marché est source d'ordre	Conciliation des objectifs, i.e. réalisation des objectifs de chacun via le jeu de catallaxie	Remplacement des attentes normatives par des attentes cognitives

2.2. Hayek : coïncidence des anticipations et coïncidence des plans au sein du marché.

Nous nous pencherons, dans cette section, sur l'analyse hayékienne des mécanismes de production d'ordre opérant au sein du marché. Cette analyse soutient sa pensée du doux commerce, en montrant comment le marché parvient à produire les effets pacificateurs que cette pensée lui attribue.

Comme nous l'avons annoncé, Hayek défend l'idée que l'ordre, au sein de la société, advient dès lors que les individus ne se font pas obstacle les uns les autres, au sens où ils ne s'empêchent pas les uns les autres de réaliser les objectifs qu'ils poursuivent. La situation de paix est donc une situation où tous ou, du moins, la plupart des individus atteignent les objectifs qu'ils poursuivent. Comment cette situation est-elle rendue possible ? Hayek considère que les agents sont en mesure d'atteindre les objectifs qu'ils se fixent dès lors que les attentes qu'ils forment s'avèrent justes. De ce point de vue, si les attentes des individus ne sont pas déçues, alors leurs objectifs non plus : dans cette situation, les attentes des individus sont dites coïncider. Les mécanismes du marché permettent ainsi de rendre compte de cette coïncidence des attentes.

Le mécanisme, au fondement du « jeu de catallaxie », via lequel, selon Hayek, se réalise cette coïncidence ou concordance des attentes est ce qu'il nomme « mécanisme des prix »⁷⁸. Nous nous pencherons d'abord sur la description hayékienne de ce mécanisme. Nous interrogerons ensuite de manière critique l'équivalence que produit Hayek entre, d'une part, l'idée de concordance des anticipations et, d'autre part, l'idée de cohabitation pacifique.

2.2.1. Le mécanisme des prix

Dans ses développements sur l'ordre de marché dans *Droit, législation et liberté*, Hayek s'attache à articuler l'un à l'autre deux pans de son entreprise théorique qui, jusque là, faisaient l'objet d'analyses relativement parallèles : sa théorie des mécanismes de production d'ordre au sein du marché, d'une part, et sa théorie générale des ordres spontanés, de l'autre. La première a en effet d'abord été développée par Hayek afin de répondre à des questions relevant strictement de la théorie économique elle-même. Et l'auteur n'entendait alors pas produire l'articulation mentionnée. Nous expliciterons donc tout d'abord les enjeux auxquels répond cette théorie des mécanismes du marché au sein de la théorie économique elle-même avant de restituer et discuter l'analyse hayékienne du mécanisme des prix.

a. Position du problème au sein de la théorie économique : comment approcher l'équilibre ?

L'ambition première que poursuit Hayek dans ses développements sur les mécanismes du marché est d'élaborer une analyse qui jusqu'ici aurait été selon lui écartée par la théorie économique. Cette analyse tendrait à montrer *comment* l'équilibre peut être atteint, ou plus précisément approché, au sein du marché⁷⁹. L'auteur entend montrer comment, au sein du marché, la somme des offres individuelles des vendeurs en vient à égaler la somme des demandes individuelles des acheteurs. L'équilibre correspond à une situation où les agents économiques parviennent à mener à bien les plans qu'ils poursuivent au sein du marché (vendre ou acheter tel bien ou service).

⁷⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « La concordance des anticipations est... », p. 561.

⁷⁹ Voir notamment F. A. Hayek, « Économie et connaissance » [1937], *Cahiers d'économie Politique*, vol. 2, n° 43, 2002, pp. 119-134 (URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-119.htm) : « Dans les présentations habituelles de l'analyse de l'équilibre, la question de savoir comment celui-ci est déterminé apparaît généralement comme résolue. Mais, si nous y regardons de plus près, il est évident qu'il n'existe pas de preuve véritable de cette détermination » (VII, p. 127). Cette critique hayékienne préfigure à cet égard la critique et les analyses développées par l'économie évolutionniste à l'égard des tenants de l'économie classique. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à l'article suivant : E. Debray, « L'économie évolutionniste : une forme spécifique d'évolution ? », in *Les Mondes darwiniens*, Ph. Huneman, Th. Heams, G. Lecointre, M. Siberstein (dir.), Syllepses, Paris, octobre 2009, pp. 957-974.

L'auteur considère qu'au moins deux raisons permettent d'expliquer pourquoi cette explication n'a pas été entreprise. Il récuse leur bien-fondé, et parvient ainsi à montrer la nécessité de rendre compte des processus via lesquels se réalise l'équilibre.

D'une part, les théories classiques de l'équilibre présupposent selon Hayek que les agents économiques sont omniscients⁸⁰. De ce fait, elles considèrent que la réalisation de l'équilibre ne pose pas véritablement problème puisqu'elle consiste à résoudre une équation qu'il serait possible d'établir et de résoudre, sans même devoir considérer comment les agents au sein du marché réalisent cet équilibre⁸¹. Dans cette perspective, pour que l'équilibre soit réalisé, il suffirait de le calculer. Hayek souligne, à l'encontre d'une telle hypothèse, la complexité des phénomènes sociaux et en particulier des phénomènes économiques. Il est impossible de procéder à une telle équation, dans la mesure où il nous est impossible de collecter l'ensemble des données nécessaires pour procéder à un calcul adéquat. En ce sens est-il nécessaire de rendre compte des processus concrets, à l'œuvre, et corrélativement non intentionnels, grâce auxquels un tel équilibre peut être réalisé.

D'autre part, les théories classiques de l'équilibre tendent à ne pas tenir compte des constants changements, qui plus est imprévisibles, qui se produisent au sein du marché. Ces changements constants expliquent d'ailleurs pourquoi nous ne pouvons à chaque fois qu'*approcher* l'équilibre (dans la mesure où ce dernier est constamment perturbé). Or, la prise en compte de ces phénomènes de changement invite d'autant plus à envisager la manière dont un équilibre peut se réaliser. En raison de ces changements, le problème de la réalisation de l'équilibre n'est pas seulement un problème théorique. Si tel était le cas, il serait nécessaire de produire l'abstraction théorique suivante pour pouvoir le poser : envisageons le monde économique sans présupposer que l'équilibre y est atteint. Une telle position, que ne partage pas Hayek, amènerait à considérer que l'équilibre serait toujours déjà réalisé, et que seul le théoricien poserait, contre l'évidence empirique, la question de sa possibilité. Pour l'auteur, le problème de la réalisation de l'équilibre est un problème pratique qui resurgit constamment. Pour cerner ce problème, il est nécessaire d'introduire une perspective temporelle dans l'analyse du marché, au sens où il faut se rendre sensible aux constants changements qui s'y produisent, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de l'auteur, aux « changements des

⁸⁰ F. A. Hayek, « Économie et connaissance », *op. cit.*, VII, p. 127 : « L'argument généralement utilisé à cette fin est l'hypothèse d'un marché parfait où chaque événement devient connu instantanément à chaque membre ».

⁸¹ F. A. Hayek, « L'utilisation de l'information dans la société » [1945], traduction de Véronique de Mareuil, *Revue française d'économie*, vol. 1, n° 2, 1986, pp. 117-140 (URL : http://www.persee.fr/doc/rfeco_0769-0479_1986_num_1_2_1120). Voir également la révision de cette traduction par Emmanuel Martin (URL : <http://www.librefrique.org/?q=node/272>). Voir en particulier la première section.

circonstances particulières de temps et de lieu »⁸² qui y adviennent⁸³. Hayek renchérit d'ailleurs en soulignant que « les problèmes économiques viennent toujours et seulement du changement »⁸⁴. Ce problème doit même pour Hayek être résolu au jour le jour, car ces réajustements sont constamment nécessaires. Précisons que ces changements peuvent être la conséquence d'événements eux-mêmes exogènes au marché, mais également endogènes. Par exemple, considérons qu'une matière première comme l'étain soit désormais disponible en moins grande quantité qu'auparavant au sein du marché, et que son prix augmente en conséquence. Ce changement peut résulter d'un événement climatique, empêchant par exemple momentanément l'accès à des mines d'étain, mais également du fait qu'un agent entreprend de fabriquer et de mettre en vente un nouveau type d'objet, et qu'il emploie à cette fin de l'étain.

Hayek procède pour ces raisons à une élucidation des mécanismes du marché via lesquels les individus parviennent à réaliser les objectifs qu'ils poursuivent. La question est de savoir comment les objectifs poursuivis par les individus en viennent à ne pas être systématiquement déçus. Par la suite seulement, il en viendra à montrer que cette élucidation permet de résoudre le problème de l'ordre social compris comme cohabitation pacifique. Pour montrer comment ces objectifs se réalisent, il est nécessaire, tout d'abord, selon Hayek, d'approfondir le sens de la notion d'équilibre : l'équilibre suppose que les attentes formées par les agents et correspondant à ces objectifs (les agents, lorsqu'ils poursuivent un objectif, s'attendent également à ce qu'ils l'atteignent) ne soient elles-mêmes pas systématiquement déçues. L'équilibre n'est ainsi pas autre chose que cette situation où les attentes des agents coïncident. Hayek entend pour cette raison rendre compte de la manière dont les agents sont en mesure de former des attentes justes au sein du marché. Pour que le maximum de plans poursuivis y trouvent une issue favorable, il est nécessaire que les attentes formées par les agents soient justes. Ainsi, Hayek en vient à poser la question suivante : comment « faire en sorte que le plus grand nombre possible d'anticipations se trouvent confirmées »⁸⁵ ? Ces précisions sur les attentes permettent, remarquons-le, de faire du problème de la réalisation de

⁸² F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*, section 5.

⁸³ Ce souci de la dimension temporelle est présent dès les premiers écrits d'Hayek. On notera cependant que, dans ces premiers, Hayek se penche sur les changements prévisibles (Hayek prend l'exemple le changement de prix de la course facturée par un chauffeur de taxi au cours de la journée, la course étant plus chère la nuit que la journée). Voir par exemple F. A. Hayek, « Intertemporal Price Equilibrium and Movements in the Value of Money » [1928], in R. McCloughry (dir.), *Money, Capital and Fluctuations. Early Essays*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

⁸⁴ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*, section 4.

⁸⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « Dans un ordre dynamique des activités seules certaines anticipations peuvent être protégées », p. 246.

l'équilibre un problème purement cognitif. Hayek insiste lui-même sur le fait qu'il s'agit là d'un problème d'utilisation de la connaissance (ou, comme il le reformulera plus tard⁸⁶, d'information). La formulation en termes d'attentes est de ce point de vue cruciale : il s'agira bien d'utiliser les informations adéquates pour former des attentes elles-mêmes adéquates.

b. Elucidation du « mécanisme » des prix et explication de principe

Avant d'entrer dans l'analyse hayékienne du mécanisme des prix, il nous faut apporter quelques précisions sur le statut de cette dernière. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre consacré à la notion de complexité, Hayek ne peut procéder, pour répondre à la question « comment l'ordre social est-il possible ? », qu'à une « explication de principe ». Cela signifie qu'il n'entend pas (ni ne peut) rendre compte de la manière dont *telle* situation d'équilibre particulière peut-être réalisée, mais comment, de manière générale, une situation d'équilibre peut être produite⁸⁷. Cette explication n'exclut donc pas toute forme de prédiction, comme nous l'avons indiqué. Mais elle ne permet pas de prédire quel type d'équilibre sera produit, étant données certaines conditions de départ déterminées (notamment dans la mesure où il n'est pas possible, selon Hayek, de déterminer ces dernières dans le détail). On pourra cependant par exemple, en déterminant le *type* de conditions qui permet au mécanisme des prix de réaliser un ordre, de prédire, si ces conditions ne sont pas présentes, que cet ordre ne se réalisera pas. Nous ne pouvons ainsi procéder, en s'appuyant sur ce type d'explication, qu'à un type de prévision négative, comme nous l'avons déjà du reste indiqué dans le chapitre sur la complexité. On remarquera qu'Hayek, dans l'article où il développe le plus sa position sur ce point, convoque un exemple illustrant directement le type d'explication et de prédiction relatif à l'ordre de marché : « si les prix de toutes les marchandises sont fixées par la loi et que la demande augmente par la suite, les gens ne pourront pas acheter à ces prix les marchandises dans les quantités qu'ils souhaitent »⁸⁸. L'auteur souligne ici que la réalisation par chacun de ses objectifs n'aura pas lieu si l'on intervient au sein du marché pour y fixer les prix de certaines marchandises.

Nous soulignerons ici cependant d'ores et déjà l'une des difficultés que rencontre la démarche explicative d'Hayek. Comme nous l'avons souligné, ce dernier souligne la liberté dont les agents jouissent au sein du marché, dans la mesure où ce dernier, pris en lui-même,

⁸⁶ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Préface, p. 48.

⁸⁷ Hayek insiste ainsi sur le fait que, traitant de phénomènes complexes, on ne peut prédire que l'avènement d'une « sorte de phénomènes plutôt qu'à un événement particulier » (F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », *op. cit.*, VII, p. 46).

⁸⁸ F. A. Hayek, « Des degrés d'explication », *op. cit.*, VII, p. 46.

ne leur impose aucune contrainte. Cette liberté implique donc que l'on ne pourra pas déterminer, concernant ce qu'Hayek appelle le « mécanisme du marché », de lois, qui consistent en énoncés de la forme « si... alors... » et qui impliquent, qu'étant donné certaines conditions, certains événements auront *nécessairement* lieu. Hayek indique d'ailleurs lui-même dans *La présomption fatale* notamment que « les événements économiques ne [peuvent] être expliqués par des événements antécédents jouant le rôle de causes déterminantes »⁸⁹. Mais il entend bien produire une explication. C'est le sens même du terme « mécanisme » qu'il faudrait interroger dans l'analyse de l'auteur. C'est d'abord dans un but explicatif que l'auteur semble l'utiliser, mais il ne le définit pas⁹⁰. Il évite ainsi, de manière générale, d'employer des termes renvoyant au vocabulaire de la causalité, et entend le terme de mécanisme d'abord au sens vague de « processus » - terme qu'il emploie d'ailleurs également à maintes reprises.

c. Une explication peu approfondie

En préambule de l'analyse de ces mécanismes, on notera qu'Hayek consacre en fait peu de développements à cette dernière. Cela est particulièrement surprenant, dans la mesure où la description de ces mécanismes constitue le cœur de la théorie hayékienne de l'auto-organisation⁹¹ : c'est bien l'étude de ces mécanismes qui, ultimement, permet de défendre la plausibilité d'une production spontanée de l'ordre social.

En outre, Hayek semble parfois esquiver cette tâche. A titre d'exemple, on prendra la sous-section « Le jeu de catallaxie », consacrée, dans le chapitre 10 de *Droit, législation et liberté*, à l'ordre de marché et en particulier à ces mécanismes. Hayek annonce dès l'abord deux effets du « jeu de catallaxie » au début de cette section consacrée à la description de ce jeu et de ses effets : il annonce vouloir y analyser « comment le fonctionnement du marché conduit, *non seulement* à la création d'un ordre, mais aussi à un grand accroissement du fruit que les hommes tirent de leurs efforts »⁹². On s'attend alors à ce que, dans la suite de la section, l'auteur procède à une explication propre à chacun de ces phénomènes (la création d'un ordre et l'accroissement des richesses), ou du moins à ce que l'explication de l'un

⁸⁹ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 6, p. 135.

⁹⁰ Le terme de mécanisme est en outre utilisé pour souligner la dimension non intentionnelle de l'ordre produit.

⁹¹ On notera en outre que la littérature secondaire sur Hayek consultée sur ce point n'entre pas véritablement dans l'élucidation précise de ces mécanismes à partir des éléments textuels livrés dans les ouvrages de l'auteur. L'exemple le plus significatif est sans doute l'ouvrage, par ailleurs très utile et éclairant sur les travaux de l'école autrichienne en économie, de Thierry Aimar : *Les apports de l'école autrichienne d'économie. Subjectivisme, ignorance et coordination*, Paris, Vuibert, 2005.

⁹² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 545, nous soulignons.

permette en même temps celle de l'autre, et que l'auteur indique alors dans quelle mesure ces explications se conditionnent l'une l'autre. Le fait est cependant que les éléments d'explication avancés ne servent explicitement à ne rendre compte que de l'accroissement des richesses et non de la production d'un ordre. C'est dans une autre section que l'on trouve les éléments d'explication pertinents, restitués en un paragraphe⁹³.

En tout et pour tout, nous n'avons ainsi pu nous aider que de ce paragraphe, de l'article « L'utilisation de la connaissance dans la société », et de quelques indications éparses⁹⁴ pour expliciter ce mécanisme et son rôle.

d. Un processus d'apprentissage par essais et erreurs à l'aide des prix

En quoi consiste ce processus via lequel une coïncidence des attentes peut être réalisée ? La subtilité de l'analyse d'Hayek consiste à montrer que ce processus consiste en un processus d'acquisition d'informations, mais qu'il nous est cependant impossible de détenir, d'accéder à toute la connaissance ou toute l'information nécessaires pour pouvoir produire intentionnellement cette coïncidence des attentes des différents individus. L'univers social dans lequel ces individus évoluent est en effet un univers social fondamentalement incertain, notamment pour l'une des raisons mentionnées préalablement, en l'occurrence la complexité des phénomènes du marché.

Hayek introduit deux principes explicatifs pour rendre compte de la production de cette coïncidence des attentes. Ces deux principes tiennent compte de la limitation des capacités cognitives des agents au sein du marché.

D'une part, Hayek met en évidence un processus d'apprentissage par essais et erreurs. Dans la mesure où les agents ne disposent que d'une connaissance limitée au sein du marché, l'ajustement des attentes les unes aux autres ne peut pas être réalisé *d'emblée* : cet ajustement considéré comme *résultat* (les attentes ajustées les unes aux autres, et donc concordantes) ne peut se produire que via un *processus* d'ajustement réciproque, c'est-à-dire d'adaptation de

⁹³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « La concordance des anticipations est réalisée moyennant l'échec de certaines d'entre elles », voir notamment p. 561.

⁹⁴ C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles certains commentateurs tels que Th. Aïmar considèrent qu'il faut se référer à un autre principe d'explication que celui fourni par les développements d'Hayek sur le mécanisme des prix pour rendre compte de la réalisation de la coïncidence des attentes au sein du marché. Voir notamment sur ce point Th. Aïmar, « Commentaire sur "économie et connaissance" de F. H. Hayek. », *Cahiers d'économie Politique*, vol. 2, n° 43, 2002, p. 105-118 (URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-105.htm). Son ouvrage sur l'école autrichienne en économie ne mentionne pas, pour cette même raison, ce mécanisme. Nous ne partageons pas cette lecture, et ce, pour plusieurs raisons que nous aurons l'occasion d'expliquer par la suite. La première que nous invoquerons ici est qu'Hayek présente ce mécanisme des prix comme un processus menant à la coïncidence des attentes des agents, et qu'il faut donc rendre compte de la pensée hayékienne, au moins tenir compte de ces indications, quitte à affirmer que son entreprise explicative échoue.

proche en proche des attentes des agents, sur la base des réussites et échecs qu'ils y expérimentent, et non d'une prévision parfaite de ce que les autres agents feront. Autrement, on présupposerait que les agents seraient omniscients. On ne peut donc partir, pour rendre compte du mécanisme, que de la manière dont les agents économiques forment eux-mêmes leurs attentes et, surtout, en viennent à les corriger. Le marché est ainsi fondamentalement un lieu d'expérimentation.

D'autre part, l'auteur souligne le rôle joué par les prix, pensés d'abord et avant tout comme vecteurs d'information. C'est dans cette mesure que le mécanisme des prix peut consister, selon Hayek, en un « mécanisme de communication de l'information »⁹⁵. Les prix livrent cependant une information limitée. L'auteur insiste en effet sur « le peu de connaissance dont les participants ont besoin pour pouvoir prendre la bonne décision »⁹⁶ et également sur le fait qu'au sein du marché « seule l'information la plus essentielle est transmise, sous une forme abrégée »⁹⁷. Il nous faudra préciser en quoi consiste cette information, certes limitée, mais néanmoins accessible aux agents. Nous expliciterons la fonction de ces deux principes et surtout la manière dont ils sont articulés l'un à l'autre.

Un passage de *Droit, législation et liberté* synthétise particulièrement bien la théorie hayékienne du processus de réalisation de cette coïncidence des attentes, et introduit précisément ces deux principes :

« La concordance des anticipations qui rend possible aux diverses parties de réaliser ce qu'elles recherchent est en fait engendrée par un *processus d'apprentissage par essais et erreurs* qui implique nécessairement que certaines anticipations soient déçues. Le processus d'adaptation opère, comme les ajustements de n'importe quel système auto-organisé, par ce que la cybernétique nous a appris à appeler le « feedback négatif », ou rétroaction ; à savoir le fait que les réponses aux différences entre le résultat escompté et le résultat effectif des actions tendent à diminuer ces écarts. Il en découlera une coïncidence croissante dans les anticipations des diverses personnes, pour autant que les prix courants fournissent quelque indication sur ce que seront les prix futurs – c'est-à-dire aussi longtemps que, dans un cadre connu et assez stable, un petit nombre de données de fait se modifieront à chaque moment – et aussi longtemps que le *mécanisme des prix*

⁹⁵ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.* Voir également sur ce point F. A. Hayek, *La présomption fatale*, *op. cit.*, 6, « L'utilité marginale... », p. 134 et 136.

⁹⁶ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*

⁹⁷ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*, V.

opérera comme instrument de communication des informations, assurant que les faits connus par quelques-uns influent sur les prix des opérations des premiers informés »⁹⁸

On soulignera dès à présent une tension au moins apparente dans l'explication hayékienne. On peut en effet se demander si les deux principes susmentionnés, et que nous soulignons dans cette citation, ne se font pas concurrence dans l'analyse de ce processus d'ajustement. En effet, le premier principe suggère que l'individu ajuste en *apprenant* de ses erreurs, et le second quant à lui que le prix fournit une information permettant à l'individu de s'ajuster. Quel rôle doit-on conférer respectivement à ces deux sources d'information ? L'erreur fournit bien une information, au sens où elle indique à l'individu qui apprend de ses erreurs qu'il faut procéder autrement.

Afin de donner à voir comment se réalise ce processus d'ajustement, nous nous pencherons sur un exemple que livre Hayek dans l'article de 1937, « L'utilisation de la connaissance dans la société »⁹⁹. Pour rendre compte de la manière dont ce processus se déroule, l'auteur part, non d'une situation qui serait le résultat d'une abstraction logique, et que nous avons décrite plus haut, mais d'une situation réelle de désajustement des plans. Comme nous l'avons indiqué, pour Hayek, la question de savoir comment l'équilibre se réalise ou du moins s'approche, est une question concrète que les mécanismes du marché permettent au jour le jour de résoudre. Les agents sont constamment amenés à réajuster leurs attentes. Hayek prend alors tout naturellement pour exemple une situation de changement au sein du marché. Elle correspond à l'apparition d'une « nouvelle opportunité pour l'utilisation d'une matière première », c'est-à-dire, une situation où cette matière première en vient à être utilisée pour d'autres fins que celles pour lesquelles elle était jusqu'ici employée (par exemple la fabrication d'un nouvel objet) ou encore d'une situation de pénurie de cette même matière première :

« Fondamentalement, dans un système où la connaissance des faits pertinents est dispersée entre de nombreux agents, les prix peuvent jouer de telle manière qu'ils coordonnent les actions séparées d'agents différents [...]. Il est utile de s'arrêter ici un moment pour étudier un exemple banal et simple du rôle du système des prix, pour voir ce que précisément ce dernier accomplit. Supposons qu'apparaisse dans le monde une nouvelle opportunité pour l'utilisation d'une matière première, par exemple l'étain, ou qu'une des sources de production de l'étain ait disparu. Il importe peu pour notre propos - et il est significatif que cela importe peu - de savoir laquelle de ces deux causes a rendu

⁹⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « La concordance des anticipations est réalisée moyennant l'échec de certaines d'entre elles », p. 561, nous soulignons.

⁹⁹ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », op. cit.

l'étain plus rare. Tout ce que les utilisateurs d'étain ont besoin de savoir, c'est qu'une partie de l'étain qu'ils consommaient jusqu'alors est maintenant utilisée de manière plus profitable ailleurs et qu'en conséquence, ils doivent économiser l'étain. La plus grande majorité d'entre eux n'a pas même besoin de savoir où la demande supplémentaire est apparue, ou en faveur de quelle autre utilisation il doit y avoir réduction de l'offre »¹⁰⁰.

Il importe de réinsister ici, plus que ne le fait Hayek lui-même dans ce texte, sur le fait que ce dernier rend compte d'une situation de désajustement, et donc d'échec de certaines attentes. On ne comprendrait pas, autrement, pourquoi Hayek rendrait compte ici d'un processus par lequel les agents en viennent à ajuster leurs attentes. Selon lui, grâce au changement de prix résultant lui-même du changement des conditions du marché (le prix de l'étain augmentant quand il devient plus rare), un agent peut prendre connaissance du fait que l'étain est plus rare. Il sera ainsi conduit à modifier ses attentes (« j'économiserai l'étain ») de manière à ce que ses plans ne soient plus contrecarrés : il utilisera par exemple une autre matière première qui puisse se substituer à l'étain. On comprend donc à la fois que l'individu apprenne de ses erreurs (il ne parvient pas à acheter l'étain à tel prix, étain qui lui aurait permis, à ce prix, de fabriquer par exemple un objet à un certain coût, comme il s'y attendait), erreurs qui l'amènent à modifier ses attentes, et que le prix l'informe de ce qu'il doit faire pour réaliser les objectifs qu'il poursuit (il l'informe que l'étain est trop cher). Ce processus n'implique pas, comme on le voit, que les agents aient connaissance de *ce qui* a produit ce changement dans les conditions du marché. De ce point de vue, on constate d'ailleurs que l'information pertinente fournie par les prix ne dérive pas tant des prix eux-mêmes tels qu'ils sont définis à un moment déterminé, mais plutôt de leur changement¹⁰¹. C'est d'ailleurs de la sorte que les agents peuvent ajuster leurs attentes les unes aux autres. Grâce aux changements de prix, les agents sont ainsi informés du résultat de l'activité d'ajustement des autres agents, dans la mesure où elle leur est communiquée précisément par ces changements de prix (qui « signalent » alors la survenance de ces changements au sein du marché). Le simple fait d'être informés de ce changement lui-même leur permet d'ajuster leurs attentes. Pour reprendre l'exemple précédent, lorsqu'il ajustera ses attentes, et par conséquent ses plans, l'agent, économisant alors l'étain, et en utilisant une matière de substitution, provoquera un changement de prix, qui communiquera l'information relative au changement survenu au sein

¹⁰⁰ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*, V.

¹⁰¹ F. A. Hayek, « L'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.* ; *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 547.

des conditions du marché, ce qui permettra aux suivants d'ajuster également leurs attentes, etc..

e. Les rigidités imposées à l'adaptation libre des agents

Cette analyse des mécanismes du marché permet à Hayek de défendre sa position libérale, en suggérant une non-intervention radicale de l'Etat dans le jeu du marché. La défense de la liberté individuelle ne se limite pas, pour l'auteur, à la défense de l'institution des règles de conduite protégeant la propriété privée et fixant les conditions de sa cession (règles nécessaires, nous l'avons vu, pour que l'être humain jouisse d'un noyau de liberté individuelle).

Les prix, d'après l'analyse hayékienne, sont capables d'indiquer aux agents à quels ajustements ils doivent procéder pour réaliser leurs objectifs, dans la mesure où ils résultent eux-mêmes des adaptations antérieures des autres agents ou, du moins, de changements dans les conditions du marché (la découverte d'une nouvelle matière première, l'invention d'un nouveau procédé de fabrication, etc.). La concordance de leurs anticipations n'est ainsi possible que si les agents sont capables d'« adaptabilité »¹⁰², c'est-à-dire, si on ne les empêche pas de s'adapter aux nouvelles conditions du marché. Nous nous situons là au cœur de la défense hayékienne de son modèle libéral. Cette « adaptabilité » n'est possible que dans la mesure où l'on ne dicte pas aux individus quel comportement adopter ou ne pas adopter. Par exemple, indique Hayek, la « fixation politique »¹⁰³ du revenu de certains groupes introduit un facteur de « rigidité » dans les activités économiques, empêchant ainsi ce processus d'adaptation de jouer pleinement, puisqu'elle impose une limite à cette adaptation. Ce mécanisme des prix ne fonctionne en effet que dans la mesure où l'on intervient le moins dans le jeu de catallaxie. Ici, Hayek aurait non seulement montré qu'il est possible de faire converger les projets individuels des hommes laissés libres de poursuivre les fins qu'ils désirent poursuivre et d'employer les moyens pour atteindre ces fins, mais également que, pour ce faire, il faut, autant que faire se peut, préserver cette liberté. On remarquera que ces développements critiques à l'encontre de l'intervention au sein marché confortent l'idée que le marché pris en lui-même préserve ou, du moins, ne touche pas à la liberté individuelle. Les limitations à la liberté proviennent toujours des règles de conduite touchant à la propriété ou d'interventions au sein du jeu du marché. De ce point de vue, Hayek tient pour équivalentes

¹⁰² Hayek emploie également le terme d'« élasticité » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 5, « Dans un ordre dynamique... », p. 247).

¹⁰³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., III, 15, « Conséquences de la fixation politique des revenus des divers groupes », p. 776.

l'idée de préservation de la liberté du marché et celle de la préservation de la liberté des individus eux-mêmes.

2.2.2. Les mécanismes du marché : de l'information à la contrainte.

Nous soulignerons dans cette sous-section les insuffisances de l'explication hayékienne de la réalisation de la coïncidence des attentes, en procédant à une critique purement interne de la pensée de l'auteur. Il apparaît, lorsqu'on s'attache à comprendre ce qui guide véritablement les agents au sein du marché, que l'auteur accomplit un coup de force théorique : il présente la source de déception des attentes des agents comme un moyen pour la réalisation des objectifs des agents elle-même. Pour mettre au jour cette idée, nous reviendrons sur la fonction respective qu'Hayek assigne aux deux principes dans son explication.

a. Quelle information le changement de prix fournit-il ?

Nous nous demanderons dans un premier temps quel type d'information les prix sont en mesure de fournir dans ce processus d'ajustement des attentes. Précisons que nous n'envisageons ici que l'information qui, selon Hayek, est utile pour la réalisation de la coïncidence des anticipations.

Supposons pour le moment que les prix fournissent bien, comme l'affirme Hayek, une information aux agents. La question se pose de savoir de quel type d'information il peut s'agir. Si les prix, ou plus précisément leurs changements, communiquent, indiquent bien quelque chose aux agents, et en cela les guident, ils ne les informent pas d'autre chose que de l'existence d'un changement conduisant à l'échec de leurs attentes. La phrase « Il faut économiser l'étain », malgré sa formulation positive, n'énonce en fait qu'une information négative que le changement de prix fournit : « il ne faut plus acheter l'étain », dans la mesure où celui-ci, par exemple, est devenu si cher qu'il n'est plus avantageux de l'acheter pour celui qui l'achetait jusqu'ici. En outre, le prix n'informe pas positivement l'agent sur ce qu'il faut faire, mais seulement négativement sur ce qu'il ne faut plus faire. Cette idée n'apparaît pas très clairement dans les exemples qu'Hayek donne, dans la mesure où, dans ces derniers, il fait souvent référence aux biens de substitution auxquels les agents peuvent recourir pour remplacer les biens dont le prix a augmenté : par exemple, pour produire un objet, pour la fabrication duquel j'utilisais auparavant de l'étain, j'utiliserai désormais une autre matière première, comme l'aluminium. Aussi, le changement auquel procède l'agent paraît beaucoup

moins drastique que dans le cas où il devrait par exemple décider de produire un autre type d'objet (dans la mesure, par exemple, où sa fabrication ne peut se faire, dans l'état actuel des connaissances des procédés de fabrication de l'objet, qu'au moyen de l'étain). Mais même dans le cas où l'agent recourt à un bien de substitution, le changement de prix de l'étain ne livre pas positivement la solution à l'agent : celui-ci doit lui-même trouver ce par quoi il doit/peut remplacer l'étain.

On voit dès lors que le prix ne fournit pas d'autre information que celle que l'échec que connaît l'agent lui livre. Il faut alors envisager la manière dont l'agent peut apprendre de ses échecs. Nous proposons pour cela de nous pencher à présent plus avant sur l'autre pan de l'explication hayékienne, qui touche au processus d'apprentissage par essais et erreurs.

b. Un mécanisme d'« apprentissage » par essais et erreurs ?

L'autre voie pour penser cet ajustement serait, comme le suggère d'ailleurs Hayek lui-même, d'envisager la manière dont nous pourrions apprendre de nos erreurs sur le marché. Cette solution suppose cependant que nous ayons la possibilité de procéder à plusieurs essais, afin d'éliminer progressivement, au cours des essais, ceux qui sont infructueux. En ce sens peut-on parler d'apprentissage. L'idée de « feedback négatif » invoquée par Hayek pour rendre compte de ce processus semble particulièrement parlante.

Pour cerner les conditions d'effectivité de ce processus par essais et erreurs, il est utile de se pencher sur une étude d'Armen Alchian dont Hayek lui-même se réclame. Ce dernier prétend à cet égard que sa « vision actuelle de la nature évolutionniste de l'ordre économique tel qu'il se constitue est dans une grande mesure due à une féconde étude »¹⁰⁴ menée par le premier dans l'article « Uncertainty, Evolution and Economics Theory »¹⁰⁵. Rappelons que l'ambition première d'Alchian, dans cet article, est de remettre en cause l'idée que les agents au sein du marché chercheraient à maximiser leur profit. Il met à cet égard en avant, dès l'ouverture de l'article, l'incomplétude de l'information dont disposent les agents et le fait qu'ils ne peuvent former que des prévisions incertaines. Dès lors, il souligne que le succès d'un agent au sein du marché ne peut s'expliquer à partir d'une prévision qu'il aurait faite pour maximiser son profit. Par exemple, l'entreprise qu'il créera survivra ou non au sein du marché, mais cela ne pourra s'expliquer grâce à un calcul prévisionnel qu'il aurait réalisé : elle survivra, dans la mesure où elle sera adaptée à l'environnement que constitue le marché

¹⁰⁴ Voir notamment F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., III, Épilogue, « La discipline de la liberté », p. 901, n. 1.

¹⁰⁵ A. Alchian, « Uncertainty, Evolution and Economics Theory », *The Journal of Political Economy*, vol. 58, n° 3, 1950, p. 211-221.

(il y aura par exemple suffisamment de personnes intéressées par l'achat des biens que l'entreprise met sur le marché). En ce sens, le succès ou la faillite d'une firme s'explique avant tout par un processus de sélection naturelle : les firmes qui se maintiennent le sont parce qu'elles sont sélectionnées, c'est-à-dire, parce qu'elles sont mieux adaptées que d'autres à l'environnement du marché. Le principe de sélection naturelle s'oppose ici à l'idée que l'intention initiale de l'agent, et les calculs qu'il mettrait en œuvre pour réussir au sein du marché, pourraient expliquer son succès au sein du marché (l'introduction de ce principe implique que l'on s'oppose à l'idée que le succès s'expliquerait par le fait que l'agent aurait mis *intentionnellement* tel bien à vendre sur le marché). Le critère de sélection est, selon Alchian, la réalisation de profits. De ce point de vue, l'évolution économique se pense elle-même comme un processus d'essais et d'erreurs. L'entrepreneur ne réussit pas parce qu'il aurait été en mesure de prévoir, avant même d'avoir créé sa firme, que cette firme lui permettrait de faire des profits. L'une des questions que pose alors Alchian est la suivante : la réussite au sein du marché doit-elle être livrée au hasard le plus complet, ou les agents au sein du marché disposent-ils d'une sorte de marge de manœuvre (sans qu'on leur accorde néanmoins une capacité de prévision parfaite) ? C'est ainsi qu'il envisage notamment la possibilité pour les agents d'*apprendre* de leurs erreurs au sein du marché : cet apprentissage consiste à corriger ses objectifs, non sur la base d'une prévision de ce qui se passera au sein du marché, mais seulement sur la base des échecs que l'on y expérimente. En ce sens Hayek peut-il se réclamer d'Alchian lorsqu'il affirme introduire une perspective évolutionniste au sein de la théorie économique.

Or, il n'est pas inutile de considérer avec attention les réserves qu'avance Alchian lorsqu'il se penche sur cette possibilité d'apprentissage par essais et erreurs. Il considère que ce dernier n'est lui-même possible que si l'environnement au sein duquel ces essais sont menés ne change pas, au moment, du moins, où l'individu réalise ces essais. Sans cela, on ne pourrait se fonder sur le résultat des essais déjà réalisés pour déterminer ce qu'il faut faire ou, plus précisément, ce qu'il ne faut plus faire pour réussir au sein du marché. Or, l'article d'Alchian manifeste pour cette raison, semble-t-il, un réel embarras lorsqu'il envisage cette solution de l'apprentissage par essais et erreurs.

On fera remarquer que la position d'Hayek est relativement bancale sur ce point. En effet, l'introduction du principe d'apprentissage par essais et erreurs lui permet certes d'éviter d'accorder aux agents des capacités de prévision parfaite qu'ils n'ont pas. On soulignera à cet égard que, lorsqu'il entend rendre compte d'une situation de coïncidence des attentes, Hayek ne prétend nullement par là que les agents en viendraient et parviendraient à former des

attentes justes relativement aux événements se déroulant au sein du marché¹⁰⁶. S'il ne l'indique pas toujours explicitement, ces attentes correspondent seulement aux *objectifs* qu'ils poursuivent : l'individu poursuivant par exemple l'objectif consistant à vendre une certaine quantité de pain à tel prix le fait sur la base de l'attente qu'il vendra cette quantité de pain à ce prix. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Hayek prend véritablement au sérieux cette idée d'apprentissage par essais et erreurs : pour rendre compte de la coïncidence des attentes, on ne part pas de *prévisions que les agents formeraient sur les événements* se déroulant au sein du marché, mais des *prévisions relatives aux objectifs qu'ils poursuivent*. Cela implique de ne pas faire dépendre le succès ou la confirmation de ce dernier type de prévisions du premier type. Cependant, Hayek n'envisage pas véritablement les conditions dans lesquelles un tel apprentissage peut porter ses fruits. Il contourne même ces questions. L'auteur procède à deux stratégies de contournement.

D'une part, il présente le processus d'ajustement mutuel en recourant à l'image de la chaîne¹⁰⁷. Comme nous l'avons vu, Hayek considère que les agents s'ajustent de manière séquentielle aux modifications de prix qui résultent de la tentative d'ajustement des autres agents. De la sorte, l'auteur n'envisage pas, par exemple, la possibilité que les tentatives d'ajustement d'un agent se réalisant ultérieurement à celles d'un agent puissent en retour conduire le premier à se réajuster. En renonçant à l'image de la chaîne, image qui conduit à envisager que les changements se réalisent de manière unidirectionnelle, Hayek devrait en effet expliquer comment l'environnement des agents n'en vient pas à changer constamment en raison des opérations d'ajustement auxquelles les uns et les autres procèdent.

D'autre part, il ne semble en fait tout simplement pas envisager sérieusement cette solution.

1. L'intervention du rôle des prix est sur ce point particulièrement éclairant : on peut en effet tout à fait considérer qu'en présentant l'information qu'ils fournissent comme une information « positive » indiquant à l'agent ce qu'il faut faire, il ne soit plus nécessaire d'envisager la manière dont les agents peuvent apprendre de leurs (multiples) erreurs. En

¹⁰⁶ Hayek considère qu'un agent peut par exemple former l'attente générale selon laquelle les autres agents ne porteront pas atteinte à ce qu'il possède (dans la mesure où ils respectent les règles touchant à la propriété), mais il n'envisage pas la manière dont l'agent peut former des attentes justes relativement aux activités de production, d'achat et de vente des autres agents.

¹⁰⁷ Cette image sous-tend en effet sa description du mécanisme des prix, et dans *La présomption fatale* Hayek utilise le terme même de « chaîne » pour décrire le processus d'ajustement réciproque des attentes des agents : « L'information que les individus et les organisations peuvent utiliser pour s'adapter à l'inconnu est inéluctablement partielle, et se trouve véhiculée par des signaux (tels que les prix) au travers de longues chaînes d'individus : chacun de ces individus transmettant, sous une forme modifiée, une combinaison de flux de signaux abstraits de marché » (F. A. Hayek, *La présomption fatale, op. cit.*, 5, p. 106, nous soulignons ; voir également *ibid.*, p. 116).

mettant au jour, comme nous l'avons fait, la dimension seulement négative de l'information que – dans le cadre même de la pensée hayékienne – les prix livrent, s'ils en livrent bien une, on montre cependant qu'Hayek ne parvient pas véritablement à rendre compte du processus via lequel une coïncidence des attentes est rendue possible.

2. Enfin, et surtout, le moment d'échec que décrit Hayek dans sa théorie est consécutive d'un changement dans les conditions mêmes du marché. Il ne traite pas d'un processus d'apprentissage se réalisant sur la base des essais de l'agent au sein d'un environnement stable. Or, si cet échec apprend certes à l'agent que l'objectif qu'il poursuivait n'est pas réalisable au sein du marché (si tant est qu'à la suite de ce changement au sein du marché, celui-ci ne se modifie pas immédiatement), on ne peut cependant pas faire reposer un processus d'apprentissage par essais et erreurs sur la seule expérience d'échecs survenus à l'occasion de changements au sein du marché. De ce point de vue, Hayek ne rend pas véritablement compte de la manière dont les agents peuvent procéder à un apprentissage par essais et erreurs et, à l'occasion des erreurs commises, utiliser des informations qui leur permettraient de modifier leurs anticipations de manière à pouvoir effectivement atteindre les objectifs qu'ils se fixent, c'est-à-dire d'*ajuster* effectivement leurs attentes.

On voit donc, au terme de ces deux sections, qu'Hayek procède à un coup de force théorique dans son explication : présenter en fait la source de déception des attentes des agents, qui conduit ceux-ci à réajuster leurs plans, comme le moyen même de ce réajustement. Surtout, on saisit ici dans quelle mesure il s'agit d'un coup de force théorique. C'est du même coup la dimension idéologique du propos d'Hayek qui ressort ici. On fera remarquer à cet égard qu'Hayek insiste particulièrement sur le rôle positif des échecs au sein du marché dans des passages où il entend en fait répondre aux insatisfaits du jeu du marché.

c. Information *versus* contrainte ?

Pour conclure cette analyse critique sur le rôle des principes qu'Hayek invoque pour rendre compte de la réalisation de la concordance des attentes au sein du marché, nous souhaiterions revenir sur une hypothèse hayékienne centrale sur laquelle repose son analyse, à savoir que ce « jeu de catallaxie » n'imposerait, en lui-même, aucune contrainte aux agents.

Pour ce faire, nous reviendrons sur le moment, au sein de l'analyse hayékienne, où les agents procèdent aux opérations que l'auteur présente comme des opérations d'ajustement leur permettant de réaliser les objectifs qu'ils se fixent eux-mêmes. Hayek allègue que les agents, prenant connaissance, grâce au prix, de changements au sein du marché, décident alors d'ajuster, c'est-à-dire, de modifier leurs attentes. La question se pose cependant de

savoir *pourquoi* les agents prennent cette décision. Dans « De l'utilisation de la connaissance dans la société », l'auteur semble suggérer que les agents en viennent à ajuster leurs objectifs *pour* pallier ce déséquilibre lui-même. Ainsi, lorsqu'il traite de l'exemple de l'étain devenu plus rare, Hayek affirme : « les agents qui sont conscients du nouveau déséquilibre ainsi apparu le combrent avec d'autres ressources »¹⁰⁸. La formulation donne à penser que c'est la conscience même de l'existence du déséquilibre qui conduit les agents à procéder à un ajustement. Cette formulation laisserait penser que les agents procéderaient à des ajustements *pour* produire un ordre d'ensemble, c'est-à-dire cette coïncidence des anticipations. Or, on peut douter qu'Hayek affirme là que les agents cherchent à produire cet ordre, et qu'ils procéderaient à un ajustement dans ce but. Il pourrait ce faisant difficilement considérer que l'ordre du marché serait encore « spontané ». Cette formulation malencontreuse est selon nous symptomatique d'un évitement de la part d'Hayek : il contourne en effet la question de savoir pourquoi ces agents procèdent à ces ajustements, au sein du processus tel qu'il le décrit. Or, en creusant sa description, on peut aisément supposer que les agents qui réalisent ces ajustements y sont contraints.

Il faut tout d'abord ici revenir sur une indication importante fournie par Hayek : les agents échouent au sein du marché, ces échecs étant dus aux changements survenus au sein de ce dernier. Dans le cas où le prix de l'étain augmente, il n'est plus possible d'acheter, à ce moment, l'étain au prix auquel il était vendu jusqu'ici. L'agent en vient ainsi nécessairement à modifier son attente, ainsi que l'objectif correspondant : une contrainte s'exerce sur lui, au sens où il ne peut plus acheter l'étain au même prix qu'auparavant. Cela revient donc à dire qu'il n'est pas libre de modifier son objectif. L'on pourrait ici rétorquer, pour défendre la position hayékienne, que l'agent reste néanmoins libre, dans la mesure où il n'est pas contraint d'acheter de l'étain. Il peut en effet acheter une autre matière première, et c'est d'ailleurs ce que suggère Hayek lui-même. On peut néanmoins répondre à cette objection que le fait de la contrainte n'est alors pas moindre. Car, pour quelles raisons en viendrait-il en effet à recourir à une autre matière première ? Deux réponses sont envisageables : ou bien l'individu n'est plus en mesure d'acheter de l'étain devenu trop cher pour lui, ou bien il considère qu'il aura plus intérêt d'acheter une autre matière première moins chère. Le premier cas atteste de l'exercice d'une contrainte effective sur l'individu. Le second cas la manifeste certes de moins évidente. Il faut alors se demander pourquoi l'individu a plus intérêt à acheter une autre matière première moins chère. C'est sur ce point qu'il faut tenir compte du fait que

¹⁰⁸ F. A. Hayek, « De l'utilisation de la connaissance dans la société », *op. cit.*, V.

d'autres agents participent au jeu du marché, et que les uns et les autres sont fondamentalement en concurrence les uns avec les autres : les ventes des uns peuvent en effet conduire à la perte d'autres (cette perte pouvant être plus ou moins dommageable pour ces derniers). Ainsi, si je prends connaissance qu'un même produit peut être fabriqué indifféremment avec deux matières premières, et que l'une en vient à être moins dispendieuse que l'autre, c'est bien ceux qui utiliseront la moins dispendieuse qui auront le plus de chances de réussir au sein du marché, notamment parce qu'ils pourront de la sorte vendre ce bien moins cher. Je risque alors, si j'utilise la matière première la plus dispendieuse, de ne pas vendre mes biens, et la prise en considération de ce risque exerce de la sorte sur moi une contrainte.

Remarquons que, sur ce point, loin de nous éloigner de la pensée hayékienne, nous nous en rapprochons en fait. En effet, Hayek insiste lui-même dans d'autres textes sur la « pression » ou même la « contrainte »¹⁰⁹ que la concurrence exerce sur les participants au sein du jeu du marché. Précisons ici que ces développements hayékiens sur la concurrence n'en viennent pas à mettre à mal notre hypothèse d'interprétation selon laquelle, pour Hayek, le marché n'exerce pas, en lui-même, de contrainte sur les agents. L'existence de ces développements nous amène bien plutôt à cerner une tension au sein de sa pensée elle-même. Cette dernière n'envisage pas, en effet, que cette pression exercée par la concurrence implique par là même que les ajustements auxquels les agents procèdent soient eux-mêmes contraints. La preuve en est qu'Hayek ne l'invoque pas dans son explication des phénomènes d'ajustement au sein du marché lui-même.

L'analyse hayékienne révélerait ainsi malgré elle le fait que le marché exerce une contrainte sur les agents. Nous n'avons par pour prétention ici de montrer que le marché exerce effectivement une contrainte. Nous nous en tenons ici à une critique purement interne, et nous indiquerons dans le prochain paragraphe l'intérêt que présente une telle analyse. Nous précisons ici seulement qu'une telle position sur les effets de contrainte du marché n'implique pas, pour être valide, que l'on puisse montrer que le marché constitue la *source* de cette contrainte (on pourrait à cet égard simplement considérer qu'elle en *véhicule* une, et placer ultimement cette source dans les règles touchant à la propriété), mais seulement que le marché en exerce une.

Ces objections à l'encontre de l'hypothèse hayékienne relative à la liberté des agents au sein du marché s'inscrivent dans la continuité de nos précédentes critiques. En effet, il est

¹⁰⁹ Voir notamment sur ce point F. A. Hayek, « La concurrence comme procédé de découverte », in *Nouveaux essais...*, *op. cit.*, 5, p. 281.

apparu qu'Hayek ne parvenait pas véritablement à rendre compte de la manière dont, via le mécanisme des prix, les agents pouvaient accéder à des informations leur permettant d'ajuster véritablement leurs attentes. Ces critiques permettent ainsi du même coup de se demander pourquoi il est si important pour l'auteur de présenter le processus qu'il décrit comme un processus de traitement de l'information par les agents. Nous avons souligné que cette insistance sur le caractère cognitif des processus du marché s'articulait intimement avec la volonté de rendre compte de processus ou mécanismes non contraignants. Or, il transparaît ici que cette insistance permet en fait même à Hayek d'occulter les contraintes s'exerçant au sein du marché (ou, c'est selon, l'empêche d'en tenir compte), contraintes que l'analyse à laquelle nous venons de procéder dans cette sous-section permet de révéler en approfondissant de manière purement interne la théorie hayékienne de la réalisation de la concordance des anticipations : il appert, au sein même de la pensée d'Hayek, que si les agents en viennent à modifier leurs attentes et par là même les objectifs qu'ils poursuivent au sein du marché, ce n'est pas parce qu'ils y trouvent des informations pertinentes mais parce qu'ils y sont contraints.

2.2.3. De la coïncidence des anticipations à la cohabitation pacifique : un raccourci conceptuel malencontreux

Nous venons ainsi de montrer que l'analyse hayékienne ne parvenait pas à rendre compte de la réalisation de la coïncidence des attentes au sein du marché. Un autre aspect de la théorie hayékienne de l'ordre spontané pose selon nous problème : les mécanismes du marché, tels qu'il les décrit, pourraient-ils, même s'ils parvenaient à réaliser cette coïncidence des attentes, constituer une source d'ordre entendu au sens de cohabitation pacifique ? Notre investigation critique entend, dans ce second moment, interroger cette articulation que produit Hayek entre, d'une part, l'idée de coïncidence ou concordance des anticipations et, d'autre part, celle de cohabitation pacifique.

Le raisonnement hayékien ne tient que si l'on occulte le fait que ce dernier procède en fait là à un *glissement* conceptuel et qui porte précisément sur la notion d'ordre. Ce glissement conceptuel consiste précisément à prendre pour équivalentes ces deux acceptions du terme d'ordre : l'idée de coïncidence des anticipations des agents et l'idée de conciliation pacifique des projets ou objectifs individuels. Ce glissement est décelable dans les développements hayékiens eux-mêmes.

Il nous faut interroger l'enchaînement déductif qu'opère Hayek. Accordons ici à Hayek l'idée que le jeu de catallaxie, tel qu'il le décrit, rendrait possible une *coïncidence des anticipations*, et qu'il réaliserait par là une *concordance ou conciliation des objectifs*, au sens où les individus parviendraient à atteindre les objectifs qu'ils se sont posés. Le glissement conceptuel consiste à tenir pour tenir équivalentes l'idée de concordance des anticipations des agents et celle de conciliation *pacifique* des objectifs.

Afin de mettre au jour ce glissement conceptuel en tant que tel, nous soulignerons tout d'abord une contradiction interne au sein de la pensée d'Hayek, puis soulèverons une question que ce dernier évacue au moyen de ce raccourci conceptuel et qui touche précisément aux effets possiblement polémogènes du jeu de catallaxie.

a. Une contradiction interne

Selon Hayek, les individus parviennent à vivre en situation de cohabitation pacifique dès lors qu'ils parviennent à réaliser au sein du marché les objectifs qu'ils poursuivent. Cette réalisation dépend selon l'auteur d'un processus d'apprentissage par essais et erreurs. Dans cette perspective, il faut cependant dès lors considérer que le mécanisme du marché produit nécessairement deux effets contraires : une conciliation pacifique et du conflit.

En effet, le jeu de catallaxie consiste en un apprentissage par essais et erreurs et implique en ce sens que les agents échouent au sein du marché. Cette idée se traduit par le fait que la concordance des anticipations ne se réalise que si certains révisent leurs anticipations passées : en prenant connaissance des prix, j'en viens en fait à modifier mes anticipations. En conséquence, cette modification peut m'amener à revoir à la baisse les objectifs que je m'étais fixés. La participation au jeu de catallaxie ne suppose donc pas satisfaction *immédiate* pour tous de leurs objectifs. Des échangistes verront leurs espérances déçues. Si la cohabitation pacifique consiste en une situation où les agents réussissent leurs plans, alors l'échec de ces plans doit nécessairement déboucher sur une situation de conflit.

On pourrait objecter à cette critique que cet apprentissage, au cours duquel les espérances des individus se voient déçues, est une condition nécessaire de cette conciliation pacifique, et, qu'à ce titre, la situation de conflit qui en résulte consiste en une *phase*, c'est-à-dire, ne constitue qu'un *moment* d'un processus menant *in fine* à cette conciliation. De ce point de vue, le jeu du marché serait le *pharmakon* de l'ordre social, poison et remède à la fois. Néanmoins, l'on sait qu'Hayek insiste constamment sur les changements imprévisibles mais surtout constants survenant au sein du marché, et le conflit resurgirait à chaque déception occasionnée par ce type de changement.

b. La question des inégalités évacuée (1) : formulation de la critique

Nonobstant cette première critique, on fera remarquer que ce qu'Hayek présente comme la situation d'arrivée, c'est-à-dire, la situation résultant de ce processus d'apprentissage par essais et erreurs, peut très bien consister en une situation d'inégale réussite au sein du marché (et l'auteur lui-même considère que les agents ne réussissent pas également au sein du marché). L'idée de processus d'apprentissage par essais et erreurs, non seulement implique qu'au moins certains des échangistes verront leurs espérances déçues, mais n'exclut pas non plus que ce processus produise de fortes inégalités. Or, on peut se demander si cette inégale réussite au sein du jeu du marché peut constituer un danger pour le lien social lui-même.

Hayek ne traite pas cette question. Son étude des effets pacificateurs du commerce fait en effet tout d'abord fi d'une étude sur les dangers qu'une inégale réussite au sein du jeu du marché pourrait constituer pour le lien social. On pourrait même affirmer qu'à cause du glissement conceptuel sur la notion d'ordre que nous avons souligné, Hayek ne perçoit pas, et même occulte, cette question. Mais nous irons plus loin encore : ce glissement lui *permet* en fait d'évacuer cette question. Une fois que l'on affirme que le jeu de catallaxie produit un ordre social pacifique, dès lors les inégalités produites par ce même jeu ne sont plus perçues comme un danger pour la cohésion sociale.

Les développements d'Hayek sur sa critique de la notion de justice sociale confortent d'ailleurs cette idée : il y prend bien en compte le fait que tous ne pourront pas, de manière égale, réaliser leurs objectifs au sein du jeu de catallaxie. La formulation de cet argument critique à l'égard de la notion de justice sociale montre qu'il n'y voit cependant pas un danger pour le lien social lui-même. Certains devront revoir leurs objectifs à la baisse et d'autres non, et il n'y a pas lieu de procéder à une quelconque redistribution. Ces développements sur la notion de justice sociale encadrent les développements sur le jeu de catallaxie. En effet ces derniers sont produits au sein de la seconde partie de *Droit, législation et liberté* intitulée « Le mirage de la justice sociale », et le chapitre 10 sur la catallaxie suit directement les chapitres 8 et 9 sur la notion de justice sociale. Rappelons en quoi consiste cet argument :

« dans un tel système où chacun est libre d'utiliser ce qu'il sait pour atteindre ses propres objectifs, le concept de justice sociale est nécessairement vide et dénué de sens, parce que, dans ce système, la fixation des revenus respectifs de différents individus ne dépend de la

volonté de personne, et personne ne peut empêcher que ces revenus dépendent en partie de circonstances fortuites ». ¹¹⁰

Hayek s'attaque à la pertinence de l'emploi de la notion de justice sociale, mobilisée pour critiquer le mode de répartition des biens matériels réalisée par les seuls mécanismes du marché. Invoquer la justice sociale conduit à soutenir que cette répartition ne doit pas dépendre de ces seuls mécanismes, car elle serait, autrement, injuste. Selon Hayek, cette injustice, invoquée par les auteurs auxquels il s'attaque, consisterait dans le fait que les agents n'obtiendraient pas des résultats proportionnels à leur mérite au sein du jeu du marché. Il nous importe peu de discuter, tout autant le sens qu'Hayek confère à cette idée de justice sociale, que la pertinence des contre-arguments qu'il avance. Nous soulignerons seulement la nature des arguments qu'avance Hayek pour critiquer tout projet de redistribution des ressources au sein du marché, de manière montrer qu'il occulte complètement la question du danger que les inégalités pourraient constituer pour le lien social lui-même. Dans la mesure où ce jeu de catallaxie est un mécanisme non intentionnel et ne peut être qu'un mécanisme non intentionnel, personne ne peut, d'une part, selon Hayek, être tenu pour responsable de ces résultats. Il n'y a donc pas lieu, à proprement parler, de « rectifier » ses effets par une quelconque redistribution : les plus riches, n'étant pas responsables de cet état de fait, n'ont pas à payer pour cela. D'autre part, si l'on laisse les agents fixer eux-mêmes les objectifs qu'ils poursuivent, c'est-à-dire, si l'on opte pour une économie non dirigée, dès lors, on ne peut évacuer une source de hasard dans la détermination, via le jeu du marché, du revenu de ces agents : ces derniers n'obtiendront de toute façon pas un revenu proportionnel à leur mérite. Or, ces deux arguments ne valent que dans la mesure où l'on n'envisage pas la question du danger que peut constituer les inégalités pour le lien social lui-même.

c. La question des inégalités évacuée (2) : une question connue d'Hayek

Il n'est nullement question pour nous de montrer ici dans quelle mesure ces inégalités de revenu peuvent effectivement constituer un danger pour le lien social. Il ne s'agira pas pour nous d'analyser précisément la manière dont des inégalités peuvent être source de conflit, mais plutôt de montrer qu'Hayek *évacue* bel et bien une question dont il avait sans aucun doute pleinement connaissance à son époque. Cela conforte d'ailleurs notre hypothèse selon laquelle le glissement conceptuel évoqué plus haut permet à Hayek d'occulter cette question. Il s'agit moins ici de mettre au jour ce glissement conceptuel fallacieux (ce que nous avons du

¹¹⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 9, « L'inapplicabilité du concept de justice aux résultats d'un processus spontané », p. 459.

reste fait dans la précédente sous-section) que de mettre en évidence le fait que ce glissement s'accompagne d'effets d'occultation et, surtout, *permet* à l'auteur de procéder à ces occultations. Par là même nous mettons en évidence une question qui, semble-t-il, met Hayek en difficulté.

Cette question du danger que peuvent constituer les inégalités sociales pour le lien social est traitée explicitement par des auteurs qu'il prend très explicitement comme adversaires directs, comme Rousseau dans son *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, mais également par des auteurs avec lesquels il prétend lui-même, par ailleurs, entretenir de fortes affinités, tels que John Rawls ou encore Wilhelm Röpke. Hayek évacue ainsi totalement une question posée très ouvertement à son époque, et le raccourci conceptuel sur la notion d'ordre mis en évidence constitue l'opérateur de cette évacuation.

Il faut ici évoquer une autre raison expliquant pourquoi Hayek évacue cette question. Comme nous venons de le suggérer, l'auteur libéral entretient des affinités avec ces deux derniers auteurs, au sens où il les considère lui-même également comme « libéraux ». On pourrait considérer qu'Hayek tendrait en fait ici plutôt à éviter d'entrer dans des discussions qui le conduiraient à se positionner explicitement à l'encontre de ces derniers. Il faut en effet tenir compte du contexte politique dans lequel ces écrits s'inscrivent. On rappellera qu'Hayek fut l'un des fondateurs de la Société du Mont Pèlerin, envisagée à l'époque comme une « académie internationale de philosophie politique »¹¹¹, et dont l'objectif était de « mettre en relation des intellectuels (au sens large, il s'agit d'écrivains, de journalistes, de patrons et surtout d'économistes universitaires) hostiles au socialisme, partant du principe qu'au fondement de toute évolution sociale ou politique résident des transformations intellectuelles antérieures »¹¹². L'une des ambitions poursuivies par Hayek était alors de fédérer les défenseurs du libéralisme contre les tenants de ce qu'il nomme « collectivisme » ou « socialisme ». Il s'agissait avant tout pour lui de se trouver des alliés, des alliés contre un adversaire commun. Hayek tend ainsi, de manière générale, à privilégier les convergences entre sa position et celles positions d'autres auteurs libéraux¹¹³, et, bien souvent, il ne discute pas les aspects des autres positions libérales sur lesquels il est en désaccord. Il évacuerait cette

¹¹¹ R. M. Hartwell, *A History of the Mont-Pelerin Society*, Liberty Fund, Indianapolis, 1995, p. xiv.

¹¹² F. Denord, Le prophète, le pèlerin et le missionnaire [La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs], *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, 2002, p. 9-20, ici p. 15. L'auteur s'appuie là sur l'article d'Hayek, «Les intellectuels et le socialisme» ([1949], *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, op. cit., p. 271-294) qui précise ce rôle joué par les intellectuels dans une société.

¹¹³ Voir notamment, sur cette attitude hayékienne, les développements de Serge Audier dans *Néolibéralisme(s)* (Grasset, Paris, 2012) dans les passages consacrés à Hayek.

question, car, en la traitant de front, il en viendrait à se froisser avec ces auteurs, et surtout à souligner des lignes de fracture au sein du mouvement libéral, alors qu'il sait qu'il a besoin de « faire poids ». Rappelons ici que Röpke était, avec Hayek, co-fondateur de la Société du Mont Pèlerin.

Mais l'on peut également faire l'hypothèse que cette question du danger que les inégalités peuvent poser gêne en fait Hayek, dans la mesure où la prendre au sérieux l'amènerait sans doute à réexaminer sa critique de tout interventionnisme étatique dans le jeu du marché. Or, Rawls et Röpke préconisent tous deux une forme de redistribution.

Dans, sa *Théorie de la justice* – qu'Hayek cite pourtant à plusieurs reprises dans *Droit, législation et liberté* pour s'en réclamer – consacrée à la justification du second principe de justice, Rawls explique ainsi que si l'inégalité sociale est trop grande et si ceux qui se trouvent au bas de l'échelle sociale ne bénéficient d'aucun avantage, ils n'auront aucune raison de coopérer, ce qui fait que tous les partenaires sociaux seront perdants dans une semblable configuration. Les plus riches ou les mieux dotés socialement auront donc nécessairement intérêt à ce que les moins bien dotés et les plus pauvres coopèrent et, pour cela, il faut nécessairement que ces derniers trouvent un avantage à la coopération. Il s'agit là de la réponse par le *maximin* à l'argument libertarien du *maximax* (maximum maximal) qui dirait que ceux qui, au moyen de leurs dons naturels, de leurs talents, de leur capital déjà accumulés peuvent concentrer dans leurs mains toute la richesse sociale, ne sont pas tenus de redistribuer quoi que ce soit à ceux qui ont socialement échoué. Mais on a alors affaire, dans ce dernier cas, à une stratégie totalement risquée en termes de jeu, puisque, si l'on perd, on ne dispose d'aucune compensation quelconque. C'est la contrepartie d'une telle règle du jeu où le gagnant rafle tout et où le perdant perd tout. Röpke est quant à lui un ardent défenseur d'une réduction des inégalités entre les plus riches et les plus pauvres. Il considère en effet que les inégalités extrêmes constituent un obstacle à la cohésion des communautés. Il plaide ainsi ouvertement en faveur de l'hégémonie des « classes moyennes », et défend dans cette perspective un impôt très progressif ainsi que l'instauration de lourds droits de succession¹¹⁴.

¹¹⁴ Voir sur ce point Serge Audier dans *Néolibéralisme(s)*, *op. cit.*, pp. 596-597 et l'interview « Le néolibéralisme : unité, diversité, divergences » (*op. cit.*). Depuis les années 1940, Röpke soutient qu'une société saine doit reposer sur des « classes moyennes » disposant « d'une propriété et d'un revenu modestes ou moyens », et faisant montre de « vertus civiques » (W. Röpke, *Au-delà de l'offre et de la demande*, Les Belles Lettres, Paris, 2009, p. 61). Audier rappelle qu'à l'époque de Röpke, « le capitalisme contemporain, notamment aux États-Unis, se caractérise par une explosion des inégalités et par la captation des richesses dans les mains d'une infime minorité » (*Néolibéralisme(s)*, *op. cit.*, pp. 596-597). Il se réfère alors aux travaux de E. Wollf (*Top Heavy*, The New Press, New York, 1996), de Th. Piketty et E. Saez (« Income Inequality in the United State, 1913-1998 », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. CXVIII, n°1, 2003, pp. 1-39) et de P. Krugman (*L'Amérique que nous voulons*, Flammarion, 2008, Paris).

On peut ainsi affirmer qu'Hayek avait connaissance de travaux évoquant les risques que peuvent constituer les inégalités économiques pour le lien social lui-même. On peut alors à juste titre considérer que sa réappropriation du thème du doux commerce, mais surtout le raccourci conceptuel sur la notion d'ordre sur laquelle cette réappropriation repose, lui permet en fait d'évacuer cette question. On pourrait même risquer ici une hypothèse sur les motivations qui ont pu pousser Hayek à développer une théorie générale de l'ordre spontané, et surtout, dans ce cadre, à articuler ses travaux économiques sur les questions de coordination des plans des agents à une théorie générale de l'ordre spontané pensé comme cohésion sociale : cette articulation, qui consiste à mettre en avant les effets pacificateurs des processus de marché opérant librement (c'est-à-dire sans intervention étatique dans le jeu du marché), aurait été produite par l'auteur pour devancer, anticiper les critiques qui mettraient en avant les effets politiques négatifs que le marché, laissé libre, peut produire, en l'occurrence la source de conflit qu'il peut constituer. Elle le fait, et c'est cet aspect qui véritablement pose problème, en évacuant *a priori* la nécessité de se pencher sur le contenu de ces critiques, et par là même d'y fournir une réponse.

d. Revenu minimal et réduction des inégalités : précisions, nuances ou tensions au sein de la pensée hayékienne ?

Nous ne saurions conclure sur ce point sans faire mention de deux aspects de la pensée hayékienne qui semblent, au premier abord, nuancer l'idée que cette dernière aurait occulté cette question du danger des inégalités au sein du marché : d'une part, ses développements sur le revenu minimum ; d'autre part, ses indications sur l'évolution des inégalités au cours des deux derniers siècles.

Hayek défend et présente en effet un projet d'instauration d'un « revenu minimum garanti, ou d'un niveau de ressources au-dessous duquel personne ne doit tomber », pensé comme une « protection contre le dénuement extrême »¹¹⁵. Ce dernier est présenté comme une adaptation de la « loi sur les pauvres » aux « conditions modernes »¹¹⁶, dans *Droit, législation et liberté*, mais également déjà dans *La constitution de la liberté*. Or, dans ce dernier ouvrage, Hayek indique lui-même que l'introduction du revenu minimum garanti s'impose « ne serait-ce que dans l'intérêt de ceux qui entendent être protégés contre les

¹¹⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 9, « Justice sociale » et liberté selon le droit », p. 493.

¹¹⁶ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., chap. 19, 1 « Assistance publique et assurance obligatoire », p. 285.

réactions de désespoir des nécessiteux »¹¹⁷ : l'auteur souligne ici explicitement les dangers que la situation misérable dans laquelle certains peuvent se trouver représente, ces derniers pouvant, dans une telle situation, s'en prendre à ceux qui possèdent plus qu'eux. Sortir les nécessiteux de la misère, et par là prévenir une production d'inégalités telles que certains ne puissent plus du tout subvenir à leurs besoins, est considéré par Hayek comme une mesure indispensable pour préserver la paix sociale. Cette mesure ne contredit pas, selon Hayek, le principe de non-intervention au sein du jeu du marché, dans la mesure où ce minimum serait « fourni hors marché » : il ne correspond pas à une fixation des revenus individuels par une autorité politique, mais est accordé à ceux qui ne sont pas en mesure de participer au jeu du marché (notamment, mais pas seulement, ceux qui se trouvent en situation de chômage). L'octroi de ce revenu n'interfère donc pas avec le mécanisme impersonnel du marché, au moyen duquel les ressources sont allouées aux individus via la participation de ces derniers au jeu du marché. Les démunis se trouvent, lorsqu'ils bénéficient de ce revenu, « hors jeu », et c'est à ce titre qu'ils peuvent en disposer.

On ne saurait considérer cependant qu'Hayek défend ce projet de revenu minimum dans *Droit, législation et liberté* pour répondre à la question des inégalités soulevée plus haut. En effet, l'idée que le revenu minimum préserverait le lien social, si elle est évoquée dans *La constitution de la liberté*, n'apparaît plus dans *Droit, législation et liberté*. En outre, soutenir cette idée dans ce dernier ouvrage amènerait Hayek à se contredire ouvertement, dans la mesure où il en viendrait à montrer qu'ultimement ce ne sont pas les réseaux d'argent qui soudent la société moderne. On se souvient en effet que ces derniers ne sont pas présentés seulement comme *un* facteur de paix, de cohésion sociale, mais comme *la* source ultime de cohésion sociale. Considérer qu'ils pourraient également représenter une source de conflit reviendrait ainsi à introduire une tension dans sa pensée. Il est par ailleurs difficile de considérer que ces ajouts constitueraient des nuances, c'est-à-dire des corrections, à son propos sur les effets de cohésion propres au commerce. En effet, ces développements sur le revenu minimal garanti sont produits dans le même volume de *Droit, législation et liberté*, et interviennent même dans le texte précédant l'exposition du thème du doux commerce. En ce sens peut-on affirmer que sa thèse du doux commerce lui permet d'occulter cette question des inégalités. On fera tout de même remarquer, pour finir sur ce point, que ces considérations sur le revenu minimal n'introduisent pas moins une tension au sein de la pensée hayékienne. Ces développements sur le revenu minimum garanti entrent en effet en *contradiction* avec la

¹¹⁷ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., chap. 19, 1 « Assistance publique et assurance obligatoire », p. 285.

critique de l'idée de justice sociale¹¹⁸ : dans ses analyses critiques de l'idée de justice sociale, Hayek considère qu'il n'y a pas lieu de corriger les effets du marché (et l'argument ne précise pas si ces effets doivent être eux-mêmes corrigés hors du marché ou en son sein).

Le second aspect de la pensée hayékienne qui retiendra notre attention touche à son analyse de certains effets du jeu du marché lui-même, effets qui ressemblent fort à des effets de redistribution non intentionnels au sein du marché, et opérés par le jeu du marché lui-même. En effet, dans ce chapitre, Hayek en vient à préciser que la participation au jeu de catallaxie ne suppose certes pas qu'à tous les coups on y gagne, c'est-à-dire, qu'immédiatement on y gagne tous. Mais, tôt ou tard, on y gagne. Il insiste sur cette distinction entre les effets immédiats et les effets sur le long terme du jeu de catallaxie :

« ce bilan positif ne se réalisera que si les effets immédiats, généralement plus visibles, sont systématiquement ignorés et que la politique suivie mise sur la probabilité que, à long terme, tout le monde bénéficiera de la mise en œuvre de toutes les opportunités »¹¹⁹.

Reste à savoir ce que signifie cette idée selon laquelle « tout le monde bénéficiera de la mise en œuvre de toutes les opportunités ». Hayek semble par là mettre au jour un mécanisme spontané de redistribution des gains du jeu de catallaxie. La première manière de comprendre cette idée est la suivante : les individus bénéficieraient non pas en même temps, mais tour à tour, des bénéfices de ce jeu de catallaxie. Hayek formule cette idée de la manière suivante :

« Ceux dont la position se trouve rabaissée et qui s'en plaignent en sont là pour avoir couru les mêmes chances par qui d'autres se trouvent maintenant favorisés, et dont eux-mêmes précédemment avaient bénéficié »¹²⁰.

Cependant, il ne semble pas qu'Hayek emprunte véritablement cette voie. Il indique lui-même que ce sont souvent les mêmes qui gagnent et les mêmes qui perdent¹²¹. Mais il envisage une autre voie par laquelle cette redistribution s'opère : avec ce jeu de catallaxie, même les « perdants » y gagnent, de sorte que le jeu de catallaxie ne produit pas d'inégalités trop fortes entre les participants. En effet, ce jeu est non seulement producteur d'ordre, mais, comme nous l'avons précisé plus haut, également un « jeu créateur de richesse (et non pas ce que la

¹¹⁸ Nous rejoignons sur ce point l'analyse de Gilles Dostaler dans *Le libéralisme de Hayek* (La découverte, Paris, collection « Repères », 2001, voir notamment pp. 105, 109 et 111).

¹¹⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « En jugeant les adaptations à des situations inchangées... », p. 556.

¹²⁰ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Des règles de juste conduite... », p. 566.

¹²¹ Voir notamment : F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté, op. cit.*, II, 10, « Le but de la loi devrait être d'améliorer également les chances de tous », p. 572. Hayek reprend ainsi à son compte l'expression « à ceux qui ont, l'on donnera ».

théorie des jeux appelle un jeu à somme nulle), c'est-à-dire qu'il conduit à un accroissement du flux de biens et des chances pour tous les participants de satisfaire leurs besoins »¹²². Le jeu de catallaxie provoque la mise en concurrence des agents économiques, ce qui les amène donc à toujours rechercher de nouvelles « possibilités plus favorables en vue de répondre à leurs besoins »¹²³. Par exemple, un producteur s'efforcera de réaliser sa production de la manière la moins dispendieuse possible, ce qui lui permettra ainsi de vendre ses produits moins chers que les autres producteurs du même produit¹²⁴ ; il s'efforcera de trouver de nouvelles ressources, de trouver des conditions d'échange moins dispendieuses, etc... Or, Hayek considère qu'il s'agit là d'une source de progrès économique qui profitera indirectement à tous, enrichira tous les agents, voire même les plus pauvres. L'auteur défend là, en d'autres termes, la théorie du ruissellement. Il en vient ainsi même à affirmer que « dans l'ensemble, il paraît vraisemblable que – contrairement à une croyance largement partagée – ce qui depuis deux siècles a le plus contribué à relever la situation des groupes au plus faible revenu, non seulement en valeur absolue mais aussi relative, ce fut l'enrichissement général qui a tendu à augmenter le revenu des échelons inférieurs plus fortement que celui des échelons élevés »¹²⁵.

On peut donc se demander, à partir de ces éléments, si Hayek n'avait finalement pas perçu les dangers qu'une inégale réussite au sein du jeu du marché, du jeu de catallaxie, pourrait constituer pour le lien social lui-même. D'ailleurs, on pourrait au premier abord penser que ces développements *précisent* le propos d'Hayek sur les effets du marché : cette redistribution semble consister en un effet du jeu du marché lui-même. Il ne s'agirait donc pas là d'un retour en arrière pour l'auteur. Ce dernier distingue cependant clairement l'un de l'autre les deux effets du jeu de catallaxie : il est producteur d'ordre *et* il est un jeu créateur de richesses. Pour finir sur ce point, on avancera une objection à l'encontre des arguments qu'invoque Hayek pour défendre sa théorie du ruissellement. Les principes libéraux qu'il expose – limiter la contrainte au seul exercice des règles abstraites de conduite – n'ont jamais été appliqués tels quels au cours de l'histoire. Aussi, la solution qu'il propose est difficilement vérifiable : d'autres règles en sus de ces quelques règles abstraites ont toujours été appliquées. Si au cours de l'histoire ce type de situation politique a déjà été fortement approché¹²⁶, Hayek souligne lui-même le fait que, durant ces deux derniers siècles, ces principes ont connu un fort

¹²² F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 546.

¹²³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « En jugeant les adaptations à des situations inchangées... », p. 556.

¹²⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 550.

¹²⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., II, 10, « Le jeu de catallaxie », p. 573.

¹²⁶ Voir F. A. Hayek, *La route de la servitude*, op. cit., I « La route abandonnée », p. 18.

recul au sein des sociétés occidentales¹²⁷. À ce titre, il ne peut invoquer une évolution du revenu des individus au cours des deux derniers siècles pour défendre cette solution. Enfin, Hayek ne précise pas comment cette redistribution s'opère.

Au terme de cette analyse, la théorie hayékienne des mécanismes non intentionnels de production d'ordre semble ainsi pécher sous plusieurs aspects. Les analyses des mécanismes du marché ne fourniraient ainsi pas de réponse satisfaisante à la question de savoir comment l'ordre social est possible sans pour autant reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social. Hayek n'invoque cependant pas que les mécanismes du marché dans son analyse des conditions de l'ordre social. Il souligne également le rôle des règles, et nous nous pencherons dans le prochain chapitre sur son analyse du rôle et des mécanismes de production de ces dernières.

2.3. Luhmann : réflexivité des attentes et neutralisation de la morale

Comme nous l'avons annoncé, Luhmann formule le problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente. Aussi invite-t-il lui-même à envisager la manière dont nos attentes comportementales se stabilisent (c'est-à-dire, en viennent, selon les termes de l'auteur, à être « sécurisées ») pour saisir comment cet ordre est possible. Nous emprunterons pour cette raison cette voie pour entrer dans l'étude luhmannienne des mécanismes de production de l'ordre social. Il nous faudra analyser précisément dans quelle mesure cette analyse participe pleinement d'une étude des mécanismes de production d'ordre entendu au sens de cohabitation pacifique.

Les développements luhmanniens sur la formation des attentes comportementales au sein du système économique doivent être resitués dans son projet théorique de mise au jour des conditions sociales de l'action. C'est ainsi le problème de la réduction de la complexité, tel que nous l'avons exposé dans la première partie, qui guide d'abord et avant tout son analyse.

Cette étude de la formation des attentes au sein du système économique nous permettra en outre de souligner l'existence d'une évolution au sein de la pensée de Luhmann : le problème même de la réduction de la complexité, en vient, au sein de cette pensée, à être traité différemment à partir de la fin des années 1980. L'analyse de la formation des attentes au sein du système économique nous situe au cœur, sinon d'un revirement de la pensée

¹²⁷ Voir notamment F. A. Hayek, *La route de la servitude*, *op. cit.*, I « La route abandonnée », pp. 22-26.

luhmannienne, du moins d'un déplacement notable au sein de cette dernière. L'auteur concentre en effet, dans cette perspective, de plus en plus son attention sur le rôle que joue le « médium monnaie » au sein du système économique. Nous verrons que ce sont d'ailleurs ces derniers développements qui fournissent les éléments de réponse les plus pertinents pour résoudre, au sein de la pensée luhmannienne, le problème de la possibilité de l'ordre social.

Dans cette double perspective, nous nous pencherons sur les deux versants de l'analyse luhmannienne des mécanismes de production d'ordre au système économique : d'une part, son analyse de la formation des attentes via les prix, d'autre part, son étude des mécanismes de production de la confiance dans la monnaie.

2.3.1. La réflexivité des attentes

Nous repréciserons dans un premier temps en quoi consiste ce problème de la réduction de la complexité, et la manière dont il se pose au sein des sociétés modernes. Nous présenterons ensuite le principe général de la réflexivité des attentes que convoque Luhmann pour rendre compte de la formation des attentes. Cela nous permettra ensuite d'éclairer son analyse de la formation des attentes au moyen des prix au sein du système économique.

a. Agir dans un monde social essentiellement contingent

Nous rappellerons ici succinctement certains éléments d'analyse convoqués dans la première partie de la thèse. Les analyses de la formation des attentes fournissent, selon Luhmann, des éléments de réponse au problème de la réduction de la complexité. Ce problème n'est autre que le problème de la possibilité de l'action au sein du monde social. L'auteur définit la complexité sociale, on le sait, comme un « nombre inquiétant de possibilités », en l'occurrence, de possibilités de comportements que les êtres humains sont susceptibles d'adopter. Ce que veut pointer Luhmann dans cette définition, c'est un obstacle à l'action elle-même. Il souligne le caractère menaçant, potentiellement invivable, que ces multiples possibles présentent. Comment peut-on en effet agir s'il est à tout moment possible pour les autres d'agir de multiples manières différentes ? Dans ce cas, le comportement des uns et des autres est pour chacun totalement imprévisible. Cette multitude de possibilités, comme nous l'avons vu, rend impossible l'action, en raison de l'incertitude qu'elle occasionne. L'incertitude entendue au sens de l'imprévisibilité conduit à une incertitude au sens d'une disposition d'esprit qui empêche l'action. Luhmann affirme ainsi que l'action humaine au sein du monde social ne peut avoir lieu que si cette complexité est « réduite ».

Réduction signifie tout d'abord sélection, en l'occurrence sélection d'un de ces possibles pour ce qui est de mon propre comportement. C'est ce problème qu'il s'agit en l'occurrence de résoudre : comment en vient-on soi-même à sélectionner telle ou telle possibilité de comportement plutôt qu'une autre, c'est-à-dire, à agir ? La notion de réduction comporte un second sens, et la mise au jour de ce second sens permet de cerner les conditions de la réduction entendue dans sa première acception : Luhmann se réfère par l'emploi de ce terme, « réduction », à l'idée de formation d'attentes, grâce auxquelles le monde social peut nous être moins complexe, dans la mesure où nous sélectionnons, délimitons alors, un « répertoire de possibilités ». Nous évacuons alors, dans notre appréhension du monde social, certaines possibilités de comportement.

Il nous faut en outre préciser les modalités de la réduction de cette complexité au sein des sociétés modernes, c'est-à-dire, fonctionnellement différenciées. Comme nous l'avions déjà souligné dans la précédente partie, ce problème de la réduction de la complexité, s'il se pose pour tous les types de société à titre de problème de base de la théorie sociale en général, se révèle au sein des sociétés modernes. Luhmann souligne alors le fait que la réduction de la complexité ne passe pas, comme cela était le cas dans les sociétés plus anciennes, par une « exclusion » des possibles. L'auteur entend bien distinguer le mode de réduction de la complexité propre aux sociétés modernes et celui qui est propre aux sociétés les précédant. Dans ces dernières, la réduction de la complexité, qui passe par la formation d'attentes, repose sur une exclusion de possibles. L'exclusion des possibles suppose que l'individu ne peut agir autrement qu'il n'agit effectivement au moment où il agit. En ce sens, elle consiste en une réduction des « variantes comportementales possibles »¹²⁸. Pour le dire autrement, l'individu est déterminé par son environnement social à agir de la manière dont il agit, et cela explique par exemple la relative rigidité des structures juridiques propres aux sociétés non fonctionnellement différenciées. La réduction de la complexité caractéristique des sociétés modernes ne repose pas, quant à elle, sur une exclusion de ces variantes comportementales, dans la mesure où la société n'exerce plus de contrôle social sur lui. C'est ce qui explique que le problème de la réduction de la complexité se révèle au sein des sociétés modernes : la nécessité d'opérer la réduction des possibles s'y constate pleinement (dans la mesure où les multiples possibilités de comportements n'y sont pas exclues). Elle se constate notamment lorsque l'on observe la forte variabilité dans le temps des comportements humains. Ces derniers ne sont pas déterminés par leur environnement social et ont donc la possibilité d'agir

¹²⁸ N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, op. cit., III, 1, p. 139.

autrement qu'ils n'agissent actuellement. Les sociétés modernes se distinguent ainsi par le fait que les êtres humains vivent désormais dans un monde social en soi contingent, et par là même incertain. Toute la question est ainsi de savoir *comment les êtres humains parviennent à agir dans un monde social qui constitue une constante et irrémédiable source d'incertitude.*

b. La spécificité de la compréhension luhmannienne du « problème des attentes » vis-à-vis de l'approche hayékienne

Il nous faut souligner ici les points de divergence entre les formulations qu'Hayek et Luhmann livrent de ce que nous nommerons le « problèmes des attentes » dans leurs analyses respectives des mécanismes du marché. Cela nous permettra notamment de montrer pourquoi leurs analyses sur les attentes sont difficilement comparables en tous points, et également quel est l'aspect précis de leurs théories sur lequel une confrontation peut être opérée.

Luhmann entend d'abord et avant tout traiter du problème de la *formation* des attentes. La mise en exergue du problème de la réduction de la complexité lui permet de montrer que cette formation ne va pas de soi. Hayek quant à lui ne considère pas que cette formation soit problématique en elle-même.

Cela étant, les deux auteurs se rejoignent en ce qu'ils entendent tous deux montrer comment au sein du marché des *attentes justes* en viennent à être formées. Mais cela n'efface en rien une divergence profonde entre les deux approches. En effet, Luhmann entend montrer comment les individus sont en mesure de former des attentes dont ils puissent garantir la justesse au moment où les attentes sont formées et souligne alors dans cette perspective la capacité des individus à former non seulement des attentes correspondant aux objectifs qu'ils poursuivent, mais également – et c'est sur ce point que les objectifs des deux auteurs se distinguent – des attentes relatives aux comportements des autres individus. Pour Hayek, les prix ne permettent ni n'ont pour fonction de rendre possible une anticipation de ce que les autres feront au sein du marché. Comme cela est apparu dans la section sur la théorie hayékienne, c'est vraisemblablement la prise en compte de la complexité du monde social, entendue dans le sens précis que cet auteur lui donne, qui conduit ce dernier à rejeter cette possibilité. Si la formation d'une attente juste relativement à l'objectif que je poursuis dépendait de la formation d'attentes justes sur les comportements des autres participants, il faudrait présupposer que les agents pourraient former une attente relative aux comportements de tous les participants au marché (dans la mesure où, comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à la notion de complexité, les actions des agents y sont « systématiquement connectées » : je ne pourrai former une attente relativement aux achats auxquels procèdera

l'individu B que si, par ailleurs, je forme également une attente relativement au nombre d'items X que A mettra en vente à tel prix, etc...). Or, cela est impossible selon Hayek. On fera remarquer que Luhmann tend, dans son analyse de la formation des attentes au sein du système économique, à évacuer le problème posé par la complexité des phénomènes sociaux entendu au sens hayékien. On pourrait se demander s'il pourrait, autrement, poser le problème des attentes dans les termes susmentionnés.

Quoi qu'il en soit, l'ambition, poursuivie par Luhmann, de rendre compte de la manière dont nous parvenons à former des attentes relativement au comportement d'autrui, et dont nous puissions garantir la justesse au moment de leur formation, découle directement du problème de la réduction de la complexité qu'il s'attache à mettre au jour.

Il faut ici préciser pourquoi il est, selon Luhmann, nécessaire de montrer comment nous parvenons à former des attentes dont nous pouvons garantir la justesse au moment de leur formation. Ce qui, à première vue, importe pour pouvoir agir semble, non pas tant de pouvoir *détenir la garantie* qu'elles soient justes, mais seulement d'en *être assuré*¹²⁹. En d'autres termes, on pourrait penser qu'une simple disposition psychologique pourrait suffire pour expliquer la possibilité de l'action. Néanmoins, comme cela apparaîtra plus loin, Luhmann semble considérer que, si nos attentes étaient souvent déçues, nous ne pourrions pas nous y fier. Il nous faudra alors comprendre comment l'auteur peut concilier cette exigence propre à sa théorie de la formation des attentes avec son analyse du critère de distinction entre attentes normatives et attentes cognitives. En effet, l'auteur, comme nous l'avons vu, considérait que ces deux types d'attentes se distinguaient quant à la manière dont elles réagissaient à leur déception. Luhmann envisage donc bien la possibilité, pour ces attentes, d'être déçues. Ces déceptions sont corrélatives de la contingence qui caractérise les sociétés modernes. Toute la difficulté consistera alors pour Hayek à rendre compte de la modification incessante de nos attentes mais également de leur fiabilité, c'est-à-dire, du fait que nous puissions nous reposer sur elles.

¹²⁹ Certains passages de *Systèmes sociaux* sont de ce point de vue particulièrement intéressants. Tout en soulignant l'« insécurité » qui caractérise les sociétés modernes, Luhmann souligne qu'au sein de ces sociétés « il faut traiter les êtres humains comme s'ils étaient fiables et en même temps préserver les attentes contre les déceptions. Enfin, on peut former des anticipations plus risquées si on peut obtenir la garantie que les déceptions demeurent des événements qui apparaissent ponctuellement et ne déclenchent pas des accumulations qui mettraient en danger la sécurité [des attentes] » (N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VIII, 1, p. 372 [420-421]).

c. La réflexivité des attentes comme principe de la formation des attentes

Afin de rendre compte de la formation de ces attentes, Luhmann souligne que, de manière générale, nous sommes amenés à former non seulement des attentes, mais également des « attentes d'attentes ». Il considère de ce point de vue que c'est seulement en procédant à ces dernières qu'il nous est possible de former des attentes relatives aux comportements d'*alter*, d'autrui. C'est sur ce point que Luhmann intègre des éléments propres à la psychologie sociale, en particulier des éléments de la pensée d'Herbert Blumer¹³⁰.

Il présente les développements les plus détaillés sur ce point dans *Systèmes sociaux*, en particulier dans une section du chapitre consacré à la notion de structure sociale¹³¹. Nous proposons d'en éclairer ici surtout les enjeux dans la mesure où ils n'apparaissent pas à la première lecture. L'auteur entend certes, premièrement, rendre compte de la manière dont nous sommes en mesure de former des attentes fiables, en particulier au sein des sociétés modernes. Mais il s'agit également pour lui de souligner une distance entre son approche et celle de Parsons elle-même. C'est de ce point de vue que la référence à Blumer fait le plus sens.

Toute la difficulté de l'explication que mène Luhmann réside dans le fait qu'elle réinvestit une intuition parsonienne. Le phénomène d'attente d'attentes consiste à former des attentes relativement aux attentes qu'*alter* forme lui-même. Cela implique une forme d'observation des attentes d'autrui (nous ne statuerons pas ici sur la question de savoir si nous *accédons* véritablement à ces attentes ou si nous en venons à les *imputer* seulement à *alter*). On peut à bon droit considérer que Luhmann intègre là des éléments de psychologie sociale, dans la mesure où il envisage le fait que l'être humain entretient avec les autres êtres humains une relation de nature spécifique, différente de celle qu'il peut entretenir avec d'autres choses (nous entendons l'expression de « psychologie sociale » en un sens large de ce point de vue)¹³². Or, c'est bien de Parsons dont Luhmann s'inspire sur ce point. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, dans la théorie parsonienne, les êtres humains sont contraints par les attentes que les uns et les autres forment à leur égard. Mais, pour que cette contrainte

¹³⁰ Indiquons que Luhmann considère que ces formes de réflexivité des attentes ont été traitées par d'autres auteurs, qui auraient également souligné l'importance structurante que revêtaient ces phénomènes au sein de la vie quotidienne. Voir notamment sur ce point N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 2, p. 35, où Luhmann cite les travaux sur l'empathie, mais se réfère également par exemple à la pensée de Max Weber. Nous choisissons de nous pencher plus spécifiquement sur le rapport de Luhmann à Blumer, dans la mesure où Luhmann consacre à la pensée de ce dernier des développements substantiels dans *Systèmes sociaux* sur la question de la formation des attentes.

¹³¹ N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, VIII, 8, pp. 365-369 [411-417].

¹³² Voir notamment N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, VIII, 8, pp. 367-368 [415] : « Aucune anticipation d'attentes ne se forme par rapport aux grandes oreilles, aux longs nez, au soleil et à la pluie ».

puisse s'exercer, encore faut-il que les individus puissent prendre connaissance de ces attentes. Ce sont les manifestations d'approbation et de désapprobation qui nous font connaître les attentes d'autrui, en même temps qu'elles exercent sur nous une contrainte. Parsons développe ainsi cette idée d'une observation des attentes des uns et des autres dans le cadre de l'analyse de l'exercice d'un contrôle social sur les individus. Et, de fait, Parsons privilégie la dimension normative (en l'occurrence contraignante dans son cas) à la dimension cognitive de ces attentes. On peut penser que Luhmann s'inspire de Parsons. On mesure cependant toute la difficulté à laquelle il est confronté, puisqu'il s'agit pour lui de se réapproprier cette idée parsonienne au sein d'une théorie qui entend évacuer le rôle de tout contrôle social dans son analyse des sociétés modernes.

C'est dans cette perspective que Blumer se présente comme un allié théorique. Sa théorie sociologique récuse toute position déterministe : l'environnement social ne détermine en aucune manière l'individu. Il récuse l'idée, notamment dans un article sur la pensée de George Herbert Mead (dans la continuité directe de laquelle il prétend inscrire sa propre entreprise théorique), que pourraient s'exercer des « facteurs déterminants »¹³³ sur lui, en particulier des facteurs sociaux, et donc, que le comportement humain découlerait nécessairement de facteurs qui l'affectent. On remarquera que, dans l'article de Blumer¹³⁴ auquel Luhmann fait lui-même référence dans cette section consacrée à ce phénomène de réflexivité des attentes¹³⁵, le premier distingue sa propre psychologie sociale d'autres approches de la psychologie sociale qui lui paraissent erronées. Il s'attaque en particulier à la pensée parsonienne, et à sa théorie des attentes sociales, notamment à sa théorie des attentes de rôle¹³⁶. Or, dans ce texte, Blumer critique le fait que cette pensée ne tient pas compte de la réalité empirique de l'association humaine, c'est-à-dire, de certains traits empiriques caractéristiques de cette dernière, en l'occurrence le fait qu'il s'agit d'un processus toujours en cours de réalisation. On comprend dans la suite du texte qu'il s'agit bien là encore pour lui, en soulignant ainsi ce caractère fondamentalement mouvant de l'association humaine, de critiquer toute idée de déterminisme, et de déterminisme social en particulier. Il tend dans

¹³³ Voir sur ce point H. Blumer, « Les implications sociologiques de la pensée de George Herbert Mead » [1966], in A. Cukier et É. Debray (dir.), *La théorie sociale de George Herbert Mead*.

¹³⁴ H. Blumer, « Psychological Import of the Human Group », in M. Sherif, M. O. Wilson (dir.), *Group Relations at the Crossroads*, New York, 1953 [réédité dans H. Blumer, *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1986. Nous nous référerons à cette seconde édition par la suite].

¹³⁵ Cet article est certes publié antérieurement au précédent texte sur la pensée de G. H. Mead, mais contient en germe, et formule de manière seulement moins tranchée cette critique du déterminisme.

¹³⁶ Blumer ne la présente pas comme telle mais la constellation conceptuelle visée laisse planer peu de doute sur ce point (H. Blumer, « Psychological Import of the Human Group », *op. cit.*, p. 106-108).

cette perspective à distinguer la manière dont les êtres humains répondent aux actions des autres (la notion de réponse étant d'abord à entendre au sens de réaction) de celle qui prévaut entre des objets¹³⁷. Il s'agit d'abord et avant tout dans ce texte de mettre en évidence la manière dont l'être humain, en tant qu'être humain, répond à son environnement, ou, plus précisément, agit véritablement. Il considère à cet égard que l'être humain est capable de procéder à un « *taking into account* » (littéralement : tenir compte ou prendre en compte). Blumer se réfère là au fait que l'être humain est capable de résister à l'effet de l'exercice de certains facteurs sur lui, dans la mesure où son action fait intervenir un « processus réflexif », ou ce qu'il appelle encore « interprétation ». Il s'agit ni plus ni moins de la capacité d'agir consciemment. Blumer ajoute que lorsque deux êtres humains ont affaire l'un à l'autre, ils tendront non seulement à tenir compte l'un de l'autre, mais également à tenir compte du fait que l'autre tient compte de lui également. Cela conduira notamment à cerner le sens qu'autrui attribue à sa conduite : chacun tendra à déceler ce que l'autre a l'intention de faire, en interprétant ses actions. On fera remarquer que ce n'est pas tant la dimension réflexive de ce « *taking into account* » qui intéresse Blumer, même s'il souligne ce phénomène. Peu après ce court passage consacré à ce phénomène, Blumer insistera d'ailleurs sur ce « *taking into account* » dans sa dimension individuelle et non réflexive, car il s'agit d'abord et avant tout de souligner le fait que l'action humaine ne consiste pas en un effet nécessaire de facteurs déterminants opérant sur sa conduite. Ainsi, il insistera sur le fait qu'en « tenant compte » de l'action d'autrui, l'être humain n'est pas « prédéterminé par cette action »¹³⁸. Ce « *taking into account* » permet ainsi à ce dernier de contrôler sa propre conduite, c'est-à-dire, notamment, de résister à l'effet que l'action d'autrui pourrait avoir sur lui. On comprend par exemple que, lorsqu'autrui me manifestera du mépris, ce mépris ne me déterminera pas à proprement parler à agir d'une certaine manière. Je serai cependant en mesure, à partir de cette manifestation de mépris, de cerner par exemple les attentes d'autrui à mon égard (Blumer indique que, via ce processus réflexif, je peux par exemple « cerner les attentes d'autrui sur la manière dont on devrait agir dans une situation donnée »¹³⁹). Mais cette action, et, plus précisément les attentes que j'y cernerai, n'auront pas d'effet déterminant ou contraignant sur ma conduite lorsque je les observerai.

¹³⁷ Dans ses textes ultérieurs, Blumer tendra même à critiquer cette notion de réponse elle-même, en rejetant le couple stimulus-réponse, qui présupposerait selon lui que le comportement de l'être humain consisterait en un effet de facteurs déterminants s'exerçant sur lui.

¹³⁸ H. Blumer, « Psychological Import of the Human Group », *op. cit.*, p. 106.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 107

On cerne ici tout l'intérêt de la référence à Blumer dans ce texte : Luhmann peut s'appuyer sur son analyse pour défendre l'idée que la prise en compte de l'attente d'autrui ne s'accompagne pas nécessairement de l'exercice d'un contrôle social sur l'individu. Plus encore : l'*identification* des attentes d'autrui en tant que telle implique pour Blumer une annulation de tout effet déterminant que ces attentes pourraient avoir sur l'être humain. Nous n'entendons pas assimiler ici les théories de Blumer et de Luhmann, ni les enjeux propres à ces dernières. Le second insiste néanmoins, dans ses développements sur la réflexivité des attentes, sur cette idée d'auto-contrôle qu'implique selon lui ce phénomène de réflexivité des attentes.

La référence à Blumer ne permet cependant pas de cerner les particularités propres à ce phénomène d'attente d'attentes. Or, pour Luhmann, c'est d'ailleurs la capacité de former des attentes d'attentes qui manifesterait le mieux cette capacité d'auto-contrôle chez l'individu. Indiquons que, dans *Rechtssoziologie*, il produit une distinction entre deux phénomènes : le fait d'*apprendre* ce qu'autrui attend de nous, et le fait de *s'attendre* à ce qu'il attend de nous¹⁴⁰. Nous apprenons ce qu'autrui attend de nous sur la base de l'observation de ce qu'il fait. En revanche, la formation d'une attente d'attente ne consiste pas dans ni ne s'appuie sur l'observation de ce qu'il fait. Ce que souligne ici le sociologue allemand, c'est que « s'attendre à » ne signifie pas « observer ». Or, il considère que Parsons n'aurait pas rendu compte du second phénomène. De ce point de vue, pour Luhmann, former des attentes d'attentes implique que nous ne soyons pas déterminés à agir par ce qu'autrui fait. Si ce que fait autrui, en l'occurrence (et Luhmann semble bien avoir cela en tête) ses manifestations d'estime ou de mépris, ne nous détermine pas agir, n'exerce pas un contrôle sur nous, nous sommes en mesure de passer outre l'observation de cette action, et de former des attentes d'attentes. Nous ne réagissons pas de manière automatique, immédiate, à ces manifestations, mais sommes en mesure de nous contrôler : nous passons outre ce qu'autrui a pu jusqu'ici *faire*, pour accéder aux attentes qu'il forme à notre égard, mais qu'il n'a pas encore exprimées comme telles. En ce sens, Luhmann tend d'ailleurs à souligner la dimension *tacite* de ce phénomène de réflexivité.

La question se pose alors de savoir dans quelle mesure la formation d'attentes d'attentes résout le problème mis en évidence plus haut. Luhmann entend montrer comment il nous est possible d'agir dans un monde social contingent, ce qui implique, pour ce qui est des attentes qui rendent possible cette action : rendre compte de la modification incessante de nos

¹⁴⁰ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 2, p. 33.

attentes, c'est-à-dire, du fait qu'elles soient constamment déçues, mais également de leur fiabilité, c'est-à-dire, du fait qu'il nous pouvons nous reposer sur elles. L'attente d'attente se forme, non pas sur la base d'une observation des actions qu'autrui a effectivement réalisées, mais de l'attente qui les précède. Cette attente réflexive permet ainsi de résoudre deux difficultés. D'une part, elle permet à Luhmann de ne pas tomber dans un cercle logique, consistant à affirmer qu'alter et ego pourraient former des attentes – qui leur permettent à tous deux d'agir – sur la base de l'observation d'actions déjà réalisées par autrui et présentant déjà une forme de régularité. D'autre part, elle permet notamment à l'agent de modifier ses attentes avant même que celles-ci ne soient déçues par l'action d'autrui. En ce sens, ses attentes demeurent-elles fiables : notamment dans le cas des attentes cognitives, dont la déception, on l'a vu, s'accompagne d'une modification de ces dernières, les attentes déçues *ne* correspondent en fait *plus* aux attentes sur lesquelles il s'appuie désormais pour agir. Si les agents formaient leurs attentes sur la base des actions présentes et passées d'autrui, indique Luhmann, les systèmes sociaux se formeraient « comme de simples chaînes réactives dans lesquelles chaque événement en appelle un autre de façon plus ou moins prédictible. Un tel système deviendrait vite incontrôlable : il lui faudrait procéder à des corrections en se fondant sur des événements déjà devenus irréversibles. La réflexivité de l'attente permet en revanche de procéder à des corrections (et même de lutter pour des corrections) au plan de l'attente elle-même »¹⁴¹. Il ne serait pas possible, sans cette réflexivité des attentes, de former des attentes fiables, car cette formation aurait en fait toujours lieu trop tard.

Au terme de cette analyse des développements luhmanniens sur la réflexivité des attentes, plusieurs questions restent sans réponse. Comment en venons-nous à accéder à ce à quoi autrui s'attend, et ce, avant même qu'il n'ait agi ? Dans quelle mesure ces attentes d'attentes permettent-elles de former des attentes relativement au comportement d'autrui ? Nous tâcherons de trouver une réponse à ces questions au sein de l'analyse luhmannienne de la formation des attentes cognitives au sein du système économique.

d. La réflexivité des attentes : un phénomène psychologique ?

Avant d'envisager la manière dont les attentes se forment au sein du système économique, il est nécessaire de répondre à une objection qui pourrait être faite à Luhmann, que ce dernier anticipe, et qui touche à la nature des attentes qu'il fait intervenir dans son analyse des systèmes sociaux.

¹⁴¹ N. Luhmann, *Système sociaux, op. cit.*, VIII, 8, p. 367 [414], traduction modifiée.

En quoi cette objection consiste-t-elle ? Luhmann développe sa théorie des attentes pour montrer ce en quoi consistent les conditions sociales de l'action et comment elles peuvent être produites. Il souligne de ce point de vue, comme nous l'avons vu, que l'être humain ne peut trouver en lui les ressources de sa propre action. Or, pour résoudre ce problème, l'auteur met en évidence l'importance des attentes comportementales qui se forment au sein des systèmes sociaux. La question se pose de savoir s'il parvient ainsi bien à rendre compte des conditions *sociales* de l'action. Ces attentes semblent en effet bien d'abord consister en un phénomène psychologique, dans la mesure où l'on considère que c'est l'être humain qui forme ces attentes.

De ce point de vue, l'idée de « réflexivité » des attentes est cruciale. Tout d'abord, les attentes réflexives ne peuvent pas être considérés comme des phénomènes *seulement* psychologiques, dans la mesure où il n'est pas possible de former une attente d'attente sans attendre l'attente d'alter. C'est en ce sens qu'il faut considérer cette approche comme une approche relevant de la psychologie *sociale*.

Luhmann va encore plus loin en montrant que les attentes réflexives ne peuvent certes pas se former sans que les êtres humains participent à leur formation, mais qu'elles ne sont pas du tout des phénomènes psychologiques, mais bien *uniquement* des phénomènes sociaux. Luhmann entend ici tracer une frontière nette entre le psychologique et le social, conformément à son ontologie sociale que nous avons esquissée à la fin du chapitre sur la complexité¹⁴², et selon laquelle les êtres humains se trouvent dans l'environnement des systèmes sociaux. Il conçoit alors l'attente d'attente comme un phénomène « émergent »¹⁴³. Dans quelle mesure une attente d'attente peut-elle consister en un phénomène social au sens où l'entend Luhmann ? On peut reconstruire l'argumentation de la manière suivante : ce phénomène d'attente d'attentes suppose que deux « systèmes psychiques » (pour reprendre la terminologie luhmannienne) au moins prennent part à ce phénomène. Aucun de ces deux systèmes psychiques n'est capable, à lui seul, de réaliser une attente d'attente. Ces deux systèmes doivent nécessairement se rapporter, l'un et l'autre, à l'attente de l'autre. Une attente d'attente consiste donc en un phénomène social et non psychique. Si Luhmann intègre des éléments de « psychologie sociale » dans sa théorie, c'est au sens où ces attentes d'attentes ne peuvent, certes, pas se former sans la *participation* des êtres humains, des systèmes psychiques, mais consistent elles-mêmes en des phénomènes sociaux.

¹⁴² Partie I, chapitre 2.

¹⁴³ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, VIII, 8, p. 366 [413].

2.3.2. le rôle des prix dans la formation des attentes

a. La formation des attentes cognitives au sein du système économique, une explication... expédiée.

Nous rendrons ici compte de l'analyse luhmannienne de la formation des attentes cognitives au sein du système économique. L'auteur insiste sur le rôle des prix dans la formation et la modification de ces attentes.

On peut d'ailleurs former l'hypothèse qu'il s'inspire sur ce point de la pensée hayékienne. Luhmann ne s'y réfère certes pas explicitement, mais l'on peut supposer que ce silence s'explique avant tout par les divergences profondes qui séparent les perspectives des deux auteurs. Luhmann ne tient pas à faire d'Hayek un allié théorique. Cela étant, on peut aisément montrer qu'il s'inspire de la pensée de ce dernier pour élaborer une théorie de la formation des attentes au sein du système économique. Plusieurs raisons peuvent de ce point de vue être avancées.

Premièrement, il souligne le fait que les prix sont des vecteurs d'information, et cela lui permet, tout comme Hayek, de faire intervenir des mécanismes de nature purement cognitive dans son explication de la formation des attentes. Précisons ici qu'Hayek est sans doute le premier théoricien à avoir formulé de manière explicite l'idée que les prix communiquent de l'information au sein du marché.

En second lieu, il ne fait nul doute que l'auteur avait connaissance d'un ouvrage de Jochen Röpke daté de 1977, *Die Strategie der Innovation*¹⁴⁴, ouvrage qui met en relation étroite la pensée hayékienne de la coordination par les prix au sein du marché avec la théorie luhmannienne de la réduction de la complexité. Il faut faire remarquer ici que Röpke prétend y rendre compte de développements que Luhmann aurait produit sur le phénomène de réduction de la complexité au sein du système économique, alors que ceux-ci n'avaient pas encore été écrits par Luhmann lui-même¹⁴⁵. Il force ainsi la pensée luhmannienne. En outre, il produit certains amalgames dans son analyse des théories des deux auteurs : il attribue à Luhmann lui-même la thèse hayékienne selon laquelle les prix véhiculent des informations (alors que le sociologue n'avait à l'époque, semble-t-il, pas encore formulé cette idée). Nous pouvons cependant tout à fait considérer que cet ouvrage, qui, certes malgré lui, *invite* en fait Luhmann lui-même à exploiter des éléments de la pensée hayékienne, ait pu l'influencer, ou

¹⁴⁴ J. Röpke, *Die Strategie der Innovation*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977.

¹⁴⁵ De ce point de vue, Röpke se réfère d'ailleurs à des textes consacrés à l'analyse luhmannienne d'autres sous-systèmes sociaux et non du système économique lui-même.

du moins que ce dernier ait eu connaissance de ce type de rapprochement à son époque. À cet égard, il est utile de savoir que le sociologue Dirk Baecker a préparé une thèse de doctorat sur les marchés sous la direction de Luhmann de 1982 à 1986. Baecker semble avoir beaucoup échangé sur des questions de théorie économique avec son directeur. Or, il cite le livre de Röpke dans un ouvrage¹⁴⁶ qui constitue très vraisemblablement la publication de son manuscrit de thèse¹⁴⁷. Luhmann, comme nous le verrons, fait jouer aux prix, tout comme Hayek, un rôle fondamental dans la formation d'attentes justes. Leurs approches ne sont cependant pas les mêmes. Outre les divergences que présentent leurs approches du « problème des attentes » (et que nous avons exposées plus haut), les prix interviennent différemment, pour l'un et l'autre de ces auteurs, dans la formation des attentes.

Avant d'envisager la manière dont les attentes comportementales peuvent, selon Luhmann, se former au sein du système économique, il nous faut attirer l'attention sur la manière dont cette idée de réflexivité des attentes s'est élaborée au sein de sa pensée. Nous avons indiqué, dans la section précédente, que l'auteur avait déjà convoqué cette idée de réflexivité des attentes dans des textes antérieurs à *Systèmes sociaux* (ouvrage qui expose, pour la première fois et de manière circonstanciée, le programme général de la théorie sociale de Luhmann) en particulier dans des textes consacrés au droit¹⁴⁸. Cela signifie que l'auteur emploie dans un premier temps cette idée pour rendre compte de la formation d'attentes *normatives*. Même s'il emploie alors déjà, dans ces ouvrages, la distinction entre attente cognitive et attente normative, l'auteur met en exergue ce phénomène de réflexivité des attentes pour rendre compte d'abord et avant tout compte d'attentes normatives. Nous analyserons cet aspect de la pensée de Luhmann dans le prochain chapitre consacré au droit. Dans *Systèmes sociaux*, l'auteur s'efforce de produire une analyse de ce phénomène de réflexivité des attentes qui permette de rendre compte à la fois de la formation des attentes normatives mais également de celle des attentes cognitives. Néanmoins, il nous semble que l'auteur a rencontré certaines difficultés à adapter un principe initialement exploité pour rendre compte de la formation d'attentes normatives, et le rendre opératoire au sein d'une analyse qui entend avoir une portée explicative plus large.

Les textes consacrés à l'élucidation de la formation d'attentes cognitives dans *Die Wirtschaft der Gesellschaft* manifestent particulièrement bien l'embarras de l'auteur. Le

¹⁴⁶ D. Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

¹⁴⁷ Dirk Baecker a en effet réalisé, comme nous l'avons indiqué, une thèse de philosophie sur les marchés, et remercie dans la préface à cet ouvrage la *Studienstiftung des deutschen Volkes* pour la bourse de thèse que celle-ci lui a allouée.

¹⁴⁸ Voir notamment N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, *op. cit.*, II, 1, p. 33-35 ou encore « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, I, p. 30-31.

système économique, structuré, comme nous l'avons indiqué, essentiellement par des attentes cognitives, constitue bien un objet d'étude privilégié pour rendre compte de la formation de ce type d'attentes. Mais force est de constater que Luhmann échoue dans son analyse. Son article de référence sur ce point, « Preise [Des prix] », constitue la preuve cet échec. Nous exposerons ce qui, dans ce texte, permet de le cerner.

Il faut tout d'abord faire remarquer que Luhmann a publié deux versions différentes de ce texte. Il le publie une première fois en 1983 sous le titre « Das sind Preise. Ein soziologisch-systemtheoretischer Klärungsversuch » dans la revue *Soziale Welt*¹⁴⁹, puis une seconde fois en 1987 dans l'ouvrage compilant un ensemble d'articles sur le système économique, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Dans la première version de l'article publiée en 1983, soit une année avant la parution de *Systèmes sociaux*, l'explication qu'il livre fait totalement fi des analyses – qu'il a pourtant déjà développées à l'époque – que l'on trouve dans ce dernier ouvrage sur la réflexivité des attentes et sur le rôle de cette dernière dans la formation des attentes comportementales. Ainsi Luhmann affirme-t-il :

« Les prix doivent, dans le cadre de cette théorie, être saisis comme des informations nécessaires aux processus de communication. Ce concept caractérise tout d'abord non pas les paiements qui ont effectivement eu lieu dans le cadre d'échanges (les sommes monétaires payées), mais les informations sur les paiements en argent auxquels on peut s'attendre, et en particulier sur les paiements en argent dont on pense pouvoir bénéficier en contrepartie de la cession de biens rares. Il va de soi que de telles attentes (comme de manière générale tout type d'attente) ne peuvent être établies (*festgelegt*) sans tenir compte des expériences de paiements déjà réalisés. Dans cette mesure, les paiements qui, de fait, ont été réalisés (*getätigte*) jouent un rôle important dans la formation des attentes. La fonction des prix et le fait qu'ils permettent de s'orienter tiennent cependant à leur généralisation, qui, quant à elle, dépend d'une quantification monétaire »¹⁵⁰.

Luhmann affirme dans cet extrait que les attentes se forment, au sein du système économique, sur la base de l'observation de paiements déjà réalisés. Si Luhmann indique, en début de citation, que le concept de prix ne caractérise pas les paiements qui ont déjà effectivement eu lieu, et y oppose les attentes de paiements, ce n'est pas pour dire que ces dernières se formeraient sans référence à ces paiements. Il s'agit seulement de déterminer ce qui, dans ces paiements, constitue une information pertinente pour former des attentes et c'est de ce point de vue que les prix jouent un rôle. Ce qui permet de former des attentes, ce n'est

¹⁴⁹ N. Luhmann, « Das sind Preise. Ein soziologisch-systemtheoretischer Klärungsversuch », *Soziale Welt*, vol. 34, 1983.

¹⁵⁰ N. Luhmann, « Preise », *op. cit.*, III, p. 18.

pas d'observer que tel bien particulier A et tel bien particulier A' de la même catégorie ont été vendus, mais d'observer à quel prix ils ont été vendus. De la sorte, on pourra former des attentes relatives au prix auquel les autres biens appartenant à la même catégorie que celle des biens A et A' seront vendus. C'est le prix lui-même qui permet d'ailleurs de produire une généralisation (de manière générale, les biens appartenant à la catégorie du type du bien A sont vendus à tel prix), généralisation qui, elle-même, rend possible la formation d'une attente. L'observation d'un paiement *particulier* ne permet pas de former une attente relativement aux paiements futurs.

Cette explication ne tient pas compte des réquisits – exposés plus hauts – auxquels la formation d'attente doit répondre au sein d'un monde social, caractérisé, dans le cas des sociétés modernes, par son essentielle contingence. Or, Luhmann ne fait pas intervenir, dans la version de cet article, le phénomène d'attente d'attentes. C'est seulement dans la version ultérieure qu'il le fait intervenir. On pourrait, à ce niveau de l'analyse, considérer que Luhmann, n'ayant pas encore publié *Systèmes sociaux*, n'avait pas encore envisagé cette idée de réflexivité des attentes comme une idée véritablement opératoire pour rendre compte de la formation d'attentes cognitives, mais qu'il serait revenu sur cette position dans la seconde version, après la rédaction de son œuvre maîtresse. Rien n'empêche en effet, de ce point de vue, d'envisager la seconde version plus satisfaisante que la première, et de ne pas considérer l'explication finale que produit Luhmann comme un échec.

Il faut alors tout d'abord préciser ici que les amendements qu'apporte Luhmann à son texte ne constituent pas véritablement un prolongement des analyses sur la réflexivité des attentes dans *Systèmes sociaux*, au sens où ils ne représentent pas un approfondissement interne à la pensée luhmannienne elle-même. C'est semble-t-il pour une toute autre raison que Luhmann revient sur la première version. Il semble en effet bien plutôt, d'une part, répondre là à une objection que Dirk Baecker lui adresse dans son ouvrage de 1988 (qui est certes paru en même temps que *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, mais dont Luhmann avait vraisemblablement au moins parcouru le contenu avant sa publication). D'autre part, il ne fait qu'intégrer, en réponse à cette objection, des éléments d'analyse qu'il trouve dans la pensée de Baecker. Ce dernier, dans son ouvrage de 1988, critique le livre de Luhmann consacré au système économique en général, mais c'est avant tout la première version du texte « Preise » qu'il incrimine. Il est nécessaire de rendre compte de ces lectures croisées réalisées en amont de la publication respective des deux ouvrages, car la date de leur publication pourrait laisser penser qu'ils ne se sont pas lus respectivement. Cette prise en compte permet en tout cas de comprendre pourquoi Luhmann cite l'ouvrage de Baecker dans le sien propre. Ce dernier

reproche à Luhmann de ne pas avoir tenu compte d'un phénomène d'« observation d'observation ». S'il ne nomme pas ce phénomène de « réflexivité des attentes », il semble cependant s'inspirer fortement des développements de Luhmann sur ce phénomène dans *Systèmes sociaux*. En effet Baecker insiste sur le fait que nous ne pouvons pas nous reposer sur l'observation d'opérations (de paiement) pour former nos attentes, dans la mesure où il s'agit là d'un « savoir *ex post* ». Il affirme que « la substitution des attentes aurait, dans ce cas, systématiquement lieu trop tard »¹⁵¹. Il insiste dans le même passage sur le fait que « la rupture avec le passé se renouvelle quotidiennement et de manière soudaine »¹⁵². Il faut donc observer comment les autres observent le marché (avant qu'ils n'aient agi) pour pouvoir former des attentes selon Baecker. Ce dernier semble donc à cet égard faire jouer Luhmann contre Luhmann, puisqu'il trouve cette idée de réflexivité dans le texte de ce dernier. Luhmann, de ce point de vue, semble lui-même non seulement répondre à cette objection dans la seconde version de son article, mais également y intégrer des éléments d'analyse qu'il trouve dans le texte de son élève.

Le simple fait d'intégrer des éléments d'analyse d'un autre auteur ne constitue certes pas en lui-même la preuve d'un échec. Mais la manière dont Luhmann procède à cette intégration est particulièrement problématique. Premièrement, il ne fait qu'ajouter des indications supplémentaires à ce texte, sans véritablement le réécrire, en l'occurrence sans supprimer le passage que nous venons de citer, alors même que ce dernier présente, pour les raisons exposées, de fortes insuffisances. Deuxièmement, les ajouts sont particulièrement peu importants, et à eux seuls peu éclairants :

« À l'aide des prix, on peut s'informer sur les attentes de paiement, on peut donc observer comment les autres observent le marché, et l'on peut, en particulier, à l'aide des changements de prix, reconnaître des tendances ».

Dans cet extrait, Luhmann ne semble pas préciser en quoi consiste cette observation d'observation, et surtout, dans quelle mesure elle informe sur les attentes de paiement des autres et rend ainsi possible la formation d'attentes. L'indication supplémentaire (« on peut, en particulier, à l'aide des changements de prix... ») n'est pas présentée comme un approfondissement de la première idée, mais comme une idée supplémentaire. De ce point de vue, on peut d'ailleurs considérer qu'une tendance s'observe à partir... des paiements effectivement réalisés. Luhmann semble ainsi bien plutôt ici réaffirmer son hypothèse de départ, qui ne faisait pas mention du phénomène de réflexivité des attentes. L'auteur cite alors

¹⁵¹ D. Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, op. cit., 5, 1, pp. 199-200.

¹⁵² *Ibid.*, p. 200.

certes en note l'ouvrage de Baecker lui-même, mais il n'encourage pas véritablement le lecteur à y chercher des indications supplémentaires, dans la mesure où il ne cite aucun passage de l'ouvrage en particulier.

Il faut, pour finir sur ce point, préciser qu'il semble en fait inutile de consulter l'ouvrage de Baecker pour compléter l'analyse luhmannienne sur le rôle des prix dans la formation des attentes au sein du système économique. En effet, Baecker, même s'il fait intervenir un phénomène impliquant une forme de réflexivité, ne traite en fait pas le même problème que Luhmann. Il considère en effet que les êtres humains qui forment des attentes au sein du marché ne peuvent en aucun cas se « reposer » sur ces attentes, et même, selon l'auteur, le savent. Il ne cherche pas, contrairement à Luhmann, à rendre compte de la formation d'attentes dont les agents pourraient avoir la garantie qu'elles sont justes (ou du moins avoir l'illusion qu'elles le sont). Or, il s'agit là d'une condition minimale que la formation des attentes doit remplir selon Luhmann, sans quoi, les individus ne seraient pas à même d'agir dans le monde social.

Pour toutes ces raisons, on peut à bon droit considérer que Luhmann échoue à rendre compte, dans ce texte sur les prix, de la formation d'attentes relatives aux comportements d'autrui au sein du système économique. Précisons que ce texte sur les prix est le seul au sein duquel l'auteur procède à cette analyse¹⁵³. Il faut cependant creuser le sens de cet échec de l'explication luhmannienne. Cet échec relève-t-il d'une incapacité de l'auteur en particulier à rendre compte de la formation des attentes comportementales relatives aux opérations de paiement ? Il semblerait que Luhmann, sans pour autant toujours présenter l'idée explicitement comme telle, ait bien plutôt fini par considérer que cette formation d'attentes, qui plus est d'attentes justes, au sein du système économique est impossible.

b. Indécidabilité et robustesse

Cette dernière idée n'est en effet pas aisément décelable, même si elle transparaît dans le chapitre « Der Markt als innere Umwelt des Wirtschaftssystems [Le marché, environnement interne du système économique] ».

Elle n'est pas facilement identifiable, dans la mesure où Luhmann dans ce même chapitre, réaffirme qu'« à l'aide d'un prix, on peut observer, si à tel prix, une opération de paiement sera réalisée ou non, et ainsi obtenir des informations supplémentaires »¹⁵⁴. Il

¹⁵³ Dans une correspondance privée, D. Baecker lui-même nous a confirmé que Luhmann ne s'était par la suite plus jamais risqué à une telle analyse.

¹⁵⁴ N. Luhmann, « Der Markt als innere Umwelt des Wirtschaftssystems », *op. cit.*, IX, p. 118.

renvoie en outre à la section sur le rôle des prix qui se trouve dans le chapitre dont nous venons de faire mention, ce qui laisse penser qu'il ne revient pas sur la position défendue dans ce dernier. Mais, dans la continuité immédiate de ce passage, Luhmann entend approfondir le phénomène d'« observation d'observation » qu'il avait introduit dans le chapitre sur les prix. Or, il souligne que cette observation, à laquelle nous procédons nécessairement au sein du marché, conduit à l'impossibilité de former des attentes comportementales. Nous proposons de retracer les étapes de l'analyse luhmannienne sur ce point.

Les prix, selon l'auteur, rendent cette observation d'observation possible, dans la mesure où nous sommes grâce à eux en mesure de savoir que les autres observent également ces prix. Cette observation, au premier abord, fournit les moyens de former des attentes. Luhmann indique ainsi que, lorsqu'il traite de ce phénomène, « la question reste : paiera-t-on ou non [un bien vendu] à tel prix ? ». Néanmoins, l'auteur souligne que, dès lors que nous entendons « observer le futur »¹⁵⁵, nous sommes confrontés à de véritables paradoxes qui empêchent la formation d'attentes :

« Lorsque tous les prestataires (*Anbieter*) supposent que l'on paiera, pour un bien, un prix qui leur sera avantageux, cette supposition est fautive, car elle mène à une surproduction. Lorsque tous les prestataires supposent que l'on ne paiera pas, pour un bien, un prix qui leur sera avantageux, cette supposition est vraie, car elle ne mène pas à une production. »¹⁵⁶

Pour saisir ce que Luhmann souligne ici (lui-même n'explicitant que très peu cette idée), imaginons que le prix d'un bien A vendu sur le marché augmente. L'ensemble des prestataires ou producteurs de biens observeront cette augmentation, c'est-à-dire, observeront une « tendance » au sein du marché (pour reprendre une hypothèse précédemment avancée par Luhmann dans le chapitre sur les prix) qu'ils interpréteront de la manière suivante : la demande de ce bien va en s'accroissant, et les prestataires de ce bien s'y « retrouvent » au sens où l'on peut supposer qu'ils le produisent dans la mesure où cette production leur est avantageuse. À ce titre, chacun des prestataires de biens qui observent cette augmentation de prix se dira que, s'il parvient à produire et vendre ce bien au même prix, il lui sera avantageux de le faire. Chacun des prestataires observe cette augmentation du prix, mais sait que d'autres également observent cette augmentation. Chacun pourrait, en première analyse, considérer que les autres voudront donc également entreprendre la fabrication de ce produit et sa mise en

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 119.

vente, et s'abstenir lui-même pour cette raison de le fabriquer, dans la mesure où chacun en déduira qu'ils seront alors trop nombreux à le vendre au prix auquel ils veulent le vendre. Néanmoins, chacun sait que les autres sont en mesure de procéder à la même déduction que la leur. Chacun pourra alors en déduire qu'il lui sera avantageux de fabriquer ce bien (puisqu'il en déduira qu'ils s'abstiendront de le fabriquer). Mais sachant que les autres procéderont à la même déduction, etc. Dans cette situation, via l'observation d'observation, tous savent que si tous supposent qu'ils pourront vendre ce bien à un prix avantageux, cette supposition est fautive, car elle mène à une surproduction. Et tous savent que si tous supposent qu'ils ne le vendront pas à un prix avantageux, cette supposition est vraie, car elle ne les amène pas à fabriquer ce bien (et tous le savent). L'observation de l'observation à laquelle ils procèdent ne leur permet cependant précisément pas de trancher la question de savoir ce que les autres supposent. Comme ce passage de Luhmann semble le suggérer, le phénomène d'observation d'observation ne peut mener à la formation d'attentes que dans la mesure où elle conduit chacun à *calculer* ce que les autres ont l'intention de faire. Mais, précisément parce que nous procédons à ces observations d'observations, il nous est impossible de nous reposer sur un tel calcul et de former des attentes sur lesquelles nous serions en mesure de nous reposer pour prendre la décision d'agir de telle ou telle manière (produire et vendre tel bien dans ce cas). C'est en effet pour cette raison que Luhmann insiste sur l'indécidabilité que suscite cette observation d'observation : « Ces décisions étaient-elles vraies ou fausses ? Il est impossible de trancher la question (*die Frage ist unentscheidbar*). Elles étaient vraies et deviendront fausses si d'autres la prennent aussi [...] *De futuris contingentibus*, il n'est pas possible de produire des hypothèses vraies ou fausses, ce dernier ne suscite que de l'indécidabilité (*Unentscheidbarkeit*) »¹⁵⁷. Le phénomène d'observation d'observation constituerait alors en fait un obstacle, et même, un obstacle supplémentaire, à la formation d'attentes elle-même.

On voit qu'en fait Luhmann semble ici bien plutôt renoncer à l'idée qu'il serait possible de former des attentes relativement aux opérations de paiements des uns et des autres au sein du système économique. La seule « stratégie » viable à laquelle peuvent recourir les participants de ce système consiste dans ce que Luhmann nomme « robustesse (*Robustheit*) ». Elle consiste à « disposer de ressources, afin de pouvoir être encore en mesure de produire, même lorsque les prix sont moins élevés »¹⁵⁸. Ce que Luhmann souligne ici, c'est la capacité de pouvoir participer au système économique, même en cas de coup dur, c'est-à-dire dans le

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 119-120.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

cas où nous aurions pris les mauvaises décisions de production et de vente. Il s'agit en fait de trouver des moyens de parer à l'imprévisible.

On peut se demander, par conséquent, si Luhmann n'est pas conduit à reformuler son problème de base, dès lorsqu'il renonce manifestement à rendre compte de la formation d'attentes relatives aux paiements particuliers : sans pour autant réfuter la pertinence du problème de la possibilité de l'action au sein du monde social, ni renoncer à le résoudre, Luhmann abandonnerait cependant l'idée, au moins dans l'analyse de certains sous-systèmes sociaux, que ce problème pourrait être résolu via la formation d'attentes relatives au comportement concret des individus (dans le cas du système économique, des attentes relatives aux opérations de paiement). *Die Wirtschaft der Gesellschaft* représenterait de ce point de vue le moment clef d'une évolution de la pensée luhmannienne.

La première question qui doit, dans ce cadre, être posée est la suivante : Luhmann en vient-il à renoncer purement et simplement à l'idée que ce problème se résoudrait par la formation d'attentes *en général* ? On pourrait en effet penser, à cet égard, que l'introduction à la même époque de la notion d'*autopoiesis*, et l'importance croissante que Luhmann lui accorde, seraient symptomatiques d'un « tournant » au sein de la pensée luhmannienne sur cette question de la formation des attentes et de son rôle dans la résolution du problème de la réduction de la complexité. Nous expliciterons dans la prochaine sous-section cette notion, ainsi que cette hypothèse de lecture de la pensée luhmannienne. Le sous-chapitre suivant consacré au médium monnaie nous permettra de réfuter cette hypothèse.

c. Un tournant autopoïétique ?

Nous préciserons dans un premier temps en quoi consiste l'idée d'autopoiesis et sa fonction dans la pensée luhmannienne, puis expliciterons le contenu de l'hypothèse que nous venons de mentionner.

Luhmann introduit dans les années 1980 cette notion d'*autopoiesis*, qu'il reprend, pour lui donner un contenu de sens à certains égards bien différents, aux biologistes Humberto Maturana et Francisco Varela¹⁵⁹, au sein de sa théorie des systèmes. La notion d'autopoiesis désigne, dès *Systèmes sociaux*, la reproduction de la communication au sein des sous-

¹⁵⁹ Voir sur ce point notamment N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, I, 2, p. 75 [60]. On pourra consulter avec profit l'avant-propos d'Eva M. Knodt à la traduction anglaise de cet ouvrage sur cette question de l'introduction du concept d'autopoiesis, initialement développé au sein de recherches en biologie, dans une étude sociologique, et les problèmes qu'une telle introduction peut poser : *Social Systems*, traduction de J. Bednarz Jr. et D. Baecker, Stanford University Press, Stanford, 1995, p. xxiii.

systèmes sociaux. Dans quelle mesure cette reproduction fait-elle l'objet d'une si grande attention au sein de la pensée de Luhmann ?

Cette reproduction est en fait un problème que les sous-systèmes sociaux doivent résoudre, par leurs propres moyens. Le problème de la reproduction de la communication n'est autre que le problème de la réduction de la complexité. Comme nous l'avons vu, le problème de la réduction de la complexité est celui de savoir comment il nous est possible d'agir dans un monde social totalement incertain. Nous avons vu que la notion de réduction détenait deux significations : elle consiste dans la sélection d'une action et dans la stabilisation des attentes comportementales. Le problème de la reproduction de la communication ne consiste qu'en une autre formulation du problème de la réduction de la complexité, mais se concentre sur le premier aspect de la réduction, à savoir, la possibilité de la sélection elle-même (comment en vient-on soi-même à sélectionner une action parmi les possibles actions qu'il m'est possible d'adopter ?). Dans cette perspective, il s'agit cependant toujours de comprendre comment notre action n'est pas constamment bloquée, et ainsi, selon Luhmann, se *reproduit*.

Pourquoi Luhmann traite-t-il, lorsqu'il emploie la notion d'autopoiesis, de reproduction de la communication et non de l'action ? Comme nous l'avons déjà souligné, Luhmann tend à souligner les conditions sociales de l'action. C'est son environnement social qui permet à l'être humain d'agir. Il n'est donc pas possible de rendre compte de la possibilité de cette action en faisant abstraction de l'environnement social qui la rend possible. Cette idée est corrélative, pour Luhmann, de l'idée que l'être humain ne peut trouver en lui-même les ressources de sa propre action. En ce sens l'auteur en vient-il même par considérer ce que nous appelons action que comme une attribution : il s'agit d'une forme d'abstraction simplificatrice. Par exemple, dire qu'un être humain réalise un paiement est une affirmation qui résulte d'une abstraction : nous ne considérons que l'être humain isolément, c'est-à-dire, abstraction faite de la relation sociale ou, pour le dire autrement, de la communication au cours de laquelle se réalise le paiement. Le paiement est une communication, mais est attribué de manière simplificatrice comme une action d'achat ou de vente aux êtres humains qui y participent. En ce sens, Luhmann continuera certes à employer le terme d'action (tout en la considérant pour ce qu'elle est lorsqu'on l'attribue seulement à l'être humain, en l'occurrence, une abstraction simplificatrice), mais privilégiera l'analyse de la reproduction de la communication, qui permet de se référer sans équivoque au système social lui-même qui, seul, permet à l'humain d'agir. De ce point de vue, le problème de la réduction de la complexité sera dénommé plus tard « problème de l'in vraisemblabilité de la communication » (qui peut se formuler de la manière suivante : comment une communication est-elle possible ?).

Dans *Systèmes sociaux*, Luhmann corrèle encore très étroitement l'idée de reproduction autopoïétique à celle de formation d'attentes. Les structures des systèmes sociaux, qui consistent en des attentes, rendent possible cette reproduction. Si « tournant autopoïétique » il y a, il ne se réalise certainement pas dans *Systèmes sociaux*. Cependant, par la suite, Luhmann tend à insister plus sur l'idée de reproduction de la communication que sur celle de formation des attentes. Les développements sur les attentes, de centraux qu'ils étaient dans *Rechtssoziologie* ou *Systèmes sociaux* par exemple, ne font pas l'objet de chapitres, ni même de sous-sections, dans *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. On pourrait dès lors penser que le sociologue renoncerait au problème de la formation des attentes. Et, de ce point de vue, la parution de *Die Wirtschaft der Gesellschaft* semblerait symptomatique de ce tournant – dont on trouvait seulement les linéaments au sein de *Systèmes sociaux*, qui introduit le concept d'autopoïésis, mais dont Luhmann prendrait pleinement acte à partir de la fin des années 1980. L'auteur abandonnerait-il l'idée que pourraient se former des attentes au sein des systèmes sociaux ?

Cette hypothèse, précisons-le, n'inviterait pas à considérer que Luhmann évacuerait alors le problème de la réduction de la complexité. Mais on estimerait alors que l'auteur déconnecterait totalement l'un de l'autre les deux aspects de la réduction de la complexité mis en évidence : il s'agirait de comprendre comment une réduction de la complexité serait possible, sans pour autant que les agents forment pour cela des attentes. Pour le formuler autrement. Il s'agirait de savoir comment nous sommes en mesure d'agir, de procéder à une sélection parmi différents comportements possibles, sans pour autant devoir pour cela former des attentes. Luhmann renoncerait à traiter de la réduction de la complexité entendue dans sa seconde acception.

Il faut ici tout d'abord faire remarquer que les notions d'attente et de stabilisation des attentes restent cependant explicitement centrales dans l'analyse de sous-systèmes comme celui du droit. Au moins pour ce qui est de ce sous-système, la réduction de la complexité coïncide avec ou, du moins, suppose la formation d'attentes. Mais en fait, même dans le cas du système économique, l'idée de formation des attentes ne semble pas totalement évacuée, même s'il est nécessaire de le déceler. Luhmann entend rendre compte, dans ce sous-système, de la formation d'un *autre type* d'attentes, comme nous le verrons plus loin.

Au terme de cette analyse, plusieurs questions restent donc en suspens.

1. Comme nous venons de le suggérer, si Luhmann ne renonce pas à rendre compte de la formation d'attentes au sein du système économique, en quoi ces attentes consistent-elles ?

2. Nous n'avons pas encore cerné comment un ordre social entendu au sens de cohabitation pacifique est réalisé ou peut être réalisé au sein de ce système. Il est difficile de comprendre comment le mécanisme de formation des attentes reposant sur les prix (dont, comme nous l'avons vu, Luhmann ne rend d'ailleurs pas véritablement compte) est également source de cohabitation pacifique. Tout ce que Luhmann affirme, c'est, comme cela a été présenté dans la première section de ce chapitre, que ce mécanisme *implique* que les relations morales, polymogènes, aient rétrocedé et aient laissé leur place aux relations de type proprement économique. Ce mécanisme est source d'attentes cognitives, qui ne peuvent consister en des injonctions, puisqu'elles se modifient lorsqu'elles sont déçues. La question est de savoir comment ce mécanisme lui-même est en mesure d'opérer. *Luhmann ne montre pas comment les relations morales rétrocedent effectivement.* Les développements luhmanniens sur le médium de la monnaie fournissent des éléments de réponse à ces deux questions.

2.3.3. La confiance dans la monnaie et rétrocession des relations morales

Luhmann invoque, parallèlement au mécanisme des prix, un autre type de mécanisme à l'œuvre au sein du système économique. Ce dernier semble d'ailleurs mieux remplir les objectifs de la théorie luhmannienne, à savoir : trouver un mécanisme qui puisse rendre compte de la formation d'attentes sur lesquelles nous soyons en mesure nous reposer, mais également de la réalisation d'un ordre social entendu au sens de cohabitation pacifique. Les développements de l'auteur sur les médias de communication généralisés au plan symbolique, en particulier ceux sur le médium de la monnaie, offrent selon nous des indications supplémentaires. Nous présenterons ici tout d'abord la spécificité de l'approche luhmannienne de la monnaie, considérée, dans le cadre de sa théorie, comme un médium de communication généralisé au plan symbolique (« *symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium* »). Nous analyserons ensuite le mécanisme évoqué lui-même.

a. Quelle approche de la monnaie ?

Luhmann entend mettre au jour des fonctions de la monnaie qui ont jusqu'ici, selon lui, peu attiré l'attention. Pour ce faire, il faut cesser d'envisager la monnaie de la manière dont, selon lui, on la conçoit « classiquement », c'est-à-dire, uniquement comme un moyen d'échange. Cette conception classique¹⁶⁰ insiste sur le fait que, grâce à la monnaie, on peut

¹⁶⁰ N. Luhmann pense vraisemblablement notamment à la conception smithienne des fonctions de la monnaie. Voir sur ce point A. Smith, *La richesse des nations, op. cit.*, t. 1, I, 3 « De l'origine et de l'usage de la monnaie », pp. 91-98.

« reporter le moment où l'on prendra la décision d'échanger » (je peux vendre un bien à un acheteur sans lui acheter en même temps ce qu'il vend lui-même). Elle permettrait à des individus d'entrer dans des relations d'échange avec d'autres sans qu'ils leur soit nécessaire de poursuivre des intérêts complémentaires (dans la mesure où les deux échangistes peuvent alors ne pas procéder à un échange *mutuel* de biens au moment de l'échange), et elle permet ainsi à une plus grande variété de biens d'être échangés¹⁶¹. S'il ne récuse pas la pertinence de cette analyse, il considère néanmoins qu'on ne peut s'en tenir à elle.

De ce point de vue, ce n'est d'ailleurs pas tant l'*instrument* d'échange en tant que tel qui intéresse Luhmann dans son analyse de la monnaie. C'est bien plutôt une certaine forme de *mécanisme*, qui conduit notamment certes à l'adoption de ce type d'instrument, mais qui surtout remplit deux autres fonctions, qui sont elles-mêmes distinctes tout en étant articulées l'une à l'autre. Cette idée de mécanisme donne son contenu à l'idée de médium de communication généralisé au plan symbolique¹⁶², et nous verrons ce qu'il rend possible. Nous convoquerons des éléments généraux de la théorie luhmannienne des média de communication généralisés au plan symbolique pour expliciter son analyse de la monnaie. Néanmoins, ces précisions se cantonneront à cette explicitation, et nous ne prétendons ainsi pas exposer cette théorie de manière circonstanciée. Ce mécanisme consiste, d'une part, en un mécanisme de production de la *confiance* dans la monnaie, d'autre part, en un mécanisme *d'acceptation*. La première fonction touche au problème de la formation d'attentes fiables, l'autre au problème de l'ordre social proprement dit. Nous les expliciterons l'une et l'autre.

La première fonction est difficilement décelable au sein de *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, mais l'est beaucoup mieux dans *Die Gesellschaft der Gesellschaft* où Luhmann développe pleinement sa théorie des média. Nous employons la notion de confiance ici, dans la mesure où Luhmann emploie lui-même cette expression de « confiance dans la monnaie (*Geldvertrauen*) »¹⁶³. Nous défendrons l'idée qu'il s'agit bien pour Luhmann de rendre compte de la formation d'un certain type d'attentes¹⁶⁴. L'auteur emploie souvent ce terme de confiance pour rendre compte de la formation d'attentes qui nous occupe ici, et il s'agit bien,

¹⁶¹ N. Luhmann, « Geld als Kommunikationsmedium: Über symbolische und diabolische Generalisierungen », in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, I, p. 230.

¹⁶² Luhmann donne peu de définitions de ce qu'est un médium de communication généralisé, et insiste souvent seulement sur les fonctions qu'il opère. Estelle Ferrarese cite de ce point de vue à juste titre un passage de *Macht* qui convoque cette idée de mécanisme dans son analyse des média (E. Ferrarese, *Niklas Luhmann. Une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris, 2007, 4, p. 153).

¹⁶³ N. Luhmann, « Preise », *op. cit.*, VI, p. 32.

¹⁶⁴ La notion de confiance se définit d'ailleurs au moyen de celle d'attente chez Luhmann. Voir sur ce point N. Luhmann, *La confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale* [1968], traduction de Stéphane Bouchard, Economica, Paris, 2006.

ici, d'expliquer la formation d'un certain type d'attentes. Pour mettre au jour cette idée, il faut se pencher sur la description détaillée de cette fonction dans *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Dans le chapitre consacré aux média de communication généralisés au plan symbolique, Luhmann souligne certes que ces derniers « n'ont pas pour fonction première de sécuriser les attentes contre leur déception »¹⁶⁵. Il souligne alors que c'est bien plutôt le droit qui a cette fonction. Cette affirmation n'exclue cependant pas que les media remplissent cette dernière, mais il faut saisir qu'ils la remplissent d'une manière particulière :

« Ils présupposent [...] le codage oui/non de la langue et assurent la fonction suivante : faire en sorte que l'on puisse *s'attendre* à l'acceptation (*Annahme*) d'une communication dans les cas où le refus de cette dernière est également vraisemblable »¹⁶⁶.

Nous expliciterons tout d'abord le sens de cette citation, en mobilisant l'exemple du médium monnaie. La communication, au sein du système économique, consiste dans l'opération de paiement (qui implique donc des actions d'achat et de vente). Le codage oui/non désigne la possibilité pour les êtres humains de réaliser ce paiement *ou non*. Luhmann fait ici référence au problème de la double contingence que nous avons exposé dans le chapitre sur la complexité, et qui insistait sur le fait que les êtres humains, considérés comme la source de leur action, peuvent agir de multiples manières différentes, et ici en l'occurrence renoncer à réaliser un paiement. Ce problème, nous l'avons vu, est bien un problème au sens où il ne consiste d'abord pas en une description d'une situation empirique. Néanmoins il se révèle particulièrement dans les sociétés fonctionnellement différenciés, où les êtres humains n'y sont plus contrôlés socialement : ils ont ainsi toujours la possibilité effective d'agir autrement qu'ils ne le font à un moment donné (et ont donc la possibilité d'agir de multiples manières différentes), au sens où ils n'y sont pas contraints socialement. Ils ne sont notamment plus contraints par le jugement évaluateur d'autrui, et ne sont ainsi pas tenus, par exemple, de procéder à un échange pour ne pas attirer l'opprobre public. La *possibilité* de refuser de payer est bien plus effective dans les sociétés fonctionnellement différenciées, et ne peut en aucun cas être exclue. Malgré cette source d'incertitude, la monnaie permet cependant que l'on puisse s'attendre à ce que, *de manière générale*, les uns et les autres procéderont à des opérations de paiement. Cela ne signifie pas qu'ils procéderont nécessairement à tels ou tels paiements, notamment lorsque d'autres leur proposeront d'acheter des biens. L'idée est que ce mécanisme conduit les individus à s'attendre à ce que d'autres fassent usage de cet instrument d'échange qu'est la monnaie. Et à ce titre, il les conduit à s'attendre à ce que les

¹⁶⁵ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., t. 1, 2, IX, p. 316.

¹⁶⁶ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., t. 1, 2, IX, p. 316, nous soulignons.

autres procèdent, à un moment ou à un autre, à des paiements (pour reprendre les termes de la précédente citation : à s'attendre à ce qu'ils acceptent de procéder à un achat). La déduction implicite à laquelle ils procèdent est en effet la suivante : pourquoi les autres emploieront-ils autrement cette monnaie s'ils ne la dépensent pas ? Cette attente rend elle-même la communication (l'action) qu'est le paiement possible, dans la mesure où elle consiste en une réduction de l'incertitude. Le type d'attente que ce mécanisme rend possible ne consiste donc pas dans l'attente de *tel* paiement en particulier, et en ce sens Luhmann ne pouvait-il pas les mettre sur le même plan que les attentes du droit¹⁶⁷.

Comment la seconde fonction est-elle présentée ? Luhmann l'explicite dans *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, notamment lorsqu'il expose ce qu'il nomme le problème de la rareté (*Knappheitsproblem*). Par rareté, il ne faut pas entendre, selon Luhmann, la simple pénurie, le fait qu'un bien existe en trop petite quantité pour satisfaire nos besoins, la simple carence¹⁶⁸. La rareté ne désigne pas la simple relation entre les besoins d'un être humain et les ressources que son environnement recèle. Pour Luhmann, la rareté ne désigne rien de « naturel », au sens où il faut faire intervenir une opération sociale pour en rendre compte : il envisage cette opération comme « la saisie (*Zugriff*) d'une quantité [de choses ou de ressources], à la condition que cette saisie limite la possibilité d'autres saisies »¹⁶⁹. Cette saisie, pour produire de la rareté, doit exclure, au même moment, la possibilité d'une saisie de ce même bien par d'autres (s'il n'en existe qu'un de la sorte), ou du moins limiter la possibilité de cette saisie (s'il existe d'autres biens du même type). On peut supposer que Luhmann fait référence à l'idée que ce qui fait l'objet d'une saisie conduisant à la rareté, ce sont des biens non partageables. Mais il entend définir la rareté, non pas en invoquant des propriétés de l'objet considéré comme rare, mais en se référant à une opération sociale. Sans

¹⁶⁷ L'introduction de ces considérations sur les attentes rend d'ailleurs la distinction luhmannienne médium/forme plus aisément compréhensible. Les précisions apportées par l'auteur sur ce point sont en effet parfois relativement obscures car elles sont très abstraites et reposent sur l'emploi de métaphores. Selon Luhmann, le médium et la forme sont « caractérisées » (et d'ailleurs non *définies* à proprement parler) par « un couplage lâche d'éléments » pour l'un, et par « un couplage rigide ce faisant plus fort » pour l'autre. Il recourt, pour expliciter sa pensée, aux exemples suivants : « il peut s'agir de l'eau, qui prend forme dans des vagues, ou une langue, qui prend forme dans des phrases, ou de l'attention, qui se laisse fasciner par quelque chose qui la retient » (N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, 9 « Medium und Organisation », I, p. 303). Le médium monnaie ne détermine pas la « forme » des paiements, c'est-à-dire qu'il ne rend pas possible la formation d'attentes relatives à des paiements particuliers (quand ils se réaliseront, sous quelle forme, dans quelles conditions). Les attentes rendues possibles par ce mécanisme ne déterminent pas ce que seront ces paiements.

¹⁶⁸ N. Luhmann, « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung I*, *op. cit.*, II, p. 207.

¹⁶⁹ N. Luhmann, « Knappheit », in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, I, p. 179. Luhmann considère également, sur ce point que l'emploi du terme « capture » que convoquent M. Aglietta et A. Orléan dans leurs travaux sur la monnaie serait opportun dans le cadre de cette analyse pour qualifier cette saisie.

cette saisie, cet objet, en lui-même, ne peut être en effet considéré comme rare. Le problème qui se pose dès lors, avec l'apparition de cette rareté, est celui de savoir pourquoi ceux qui ne procèdent pas à cette saisie se comportent, face à ceux qui procèdent à l'acquisition, « en simples spectateurs et se taisent »¹⁷⁰. Luhmann pose de ce point de vue la question suivante, qui ne fait que reformuler autrement le problème de la rareté : « Comment atteindre une solution pacifique à ce point invraisemblable et même faire en sorte que l'on puisse s'y attendre ? ». La monnaie rendrait cela possible selon Luhmann. Il précise ainsi :

« Parce que l'acquéreur paie pour faire l'acquisition de ce bien, les autres s'abstiennent de s'emparer violemment du bien acquis. La monnaie, dans le domaine qu'elle peut ordonner, désamorce la violence »¹⁷¹.

Luhmann souligne dans cette perspective l'importance d'un *mécanisme d'acceptation*, et ce n'est autre que le mécanisme de la monnaie qui intervient ici. L'idée est que ce mécanisme motive à accepter que la saisie d'un bien se fasse à la condition que l'on paye pour l'obtenir, et par là même à accepter que d'autres se saisissent de ressources qu'on ne peut pas, en raison de cette saisie, acquérir au même moment (les deux ne pouvant la posséder en même temps). C'est bien avant tout ce phénomène d'acceptation lui-même dont s'agit de rendre compte, le fait d'accéder à un bien en le payant devant lui-même être accepté par ceux qui ne s'en saisissent pas.

Pour finir sur la présentation de cette seconde fonction de la monnaie, on fera remarquer que Luhmann semble souligner ici une cause de conflit différente de celle que nous avons mise auparavant en évidence : la morale. Cela signifierait-il que la morale n'est plus, au moment où il écrit ce texte, considérée par l'auteur comme une source de conflit ? Ou Luhmann entend-il cerner plusieurs types de causes de conflit ? Si nous posons cette question, c'est parce que, vraisemblablement, elle embarrasse Luhmann lui-même. Ainsi, dans le chapitre de *Die Gesellschaft der Gesellschaft* consacré aux média de communication généralisés au plan symbolique, Luhmann revient sur le problème de la rareté. Précisons que dans ce même chapitre, l'auteur réaffirme que le problème de l'ordre social ne peut plus être résolu en invoquant une solution normative. Il est nécessaire, selon lui, de trouver un équivalent fonctionnel des normes auxquelles on se réfère habituellement pour penser les conditions de la « cohésion sociale »¹⁷². Il présente alors les média susmentionnés comme ce

¹⁷⁰ N. Luhmann, « Geld als Kommunikationsmedium: Über symbolische und diabolische Generalisierungen », in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, op. cit., IV, p. 253.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., t. 1, 2, IX, p. 316.

type d'équivalent fonctionnel. Revenant sur le problème de la rareté, Luhmann semble modifier le sens qu'il lui donne. Il réintègre ce problème au sein d'un autre problème, formulé de la manière suivante : « pourquoi devrait-on se mettre en position de spectateur, et accepter que les autres agissent tels qu'ils agissent ? ». Il indique plus loin que « le médium monnaie (*Geld*) assure que celui qui en fait l'expérience (*der Erlebende*) accepte que les autres fassent ce qu'ils veulent avec leur argent (*Geld*) ; ou même simplement fassent de l'argent avec de l'argent, sans savoir pourquoi ils le font »¹⁷³. Autrement dit, la question devient vraisemblablement, en raison de sa formulation très générale, celle de savoir pourquoi nous n'intervenons pas dans la vie d'autrui pour lui dire ce qu'il doit faire. Ici, Luhmann semble bien réaffirmer le problème de la dimension polymogène de la morale, et tâcherait d'expliquer comment nous en venons à nous abstenir de porter ouvertement un jugement évaluateur sur ce que fait autrui, et donc d'essayer de l'influencer dans ses choix de vie. Le mécanisme de la monnaie produirait dans cette perspective le type d'acceptation suivant : accepter que l'accès aux ressources se fasse via une opération de paiement, et, surtout, qu'il ne se réalise qu'à cette condition. Cela revient à accepter que la saisie ou la cession d'un bien ne se fasse que si l'acheteur est solvable, mais également uniquement si une personne souhaite acheter ce bien ou si une personne souhaite vendre ce bien. Le mécanisme conduit ainsi également à accepter que certains biens ne soient pas mis en vente et que les acheteurs n'achètent pas systématiquement/nécessairement ce qu'on leur offre à la vente. Cela implique que nous ne tâcherons pas de persuader autrui, notamment par des manifestations de mépris, de nous acheter un bien que nous mettons en vente. Pour le formuler autrement, le mécanisme de la monnaie conduit à accepter que les opérations de vente et d'achat ne soient soumises qu'à la seule restriction que ce mécanisme énonce, et qu'il n'y a pas à leur en imposer d'autres. Le mécanisme de la monnaie conduirait chacun à reconnaître que personne n'a à dicter aux uns et aux autres ce qu'ils doivent acheter ou vendre.

On notera ici la particularité du terme allemand que nous traduisons par le verbe « accepter ». Luhmann utilise certes le verbe « akzeptieren », mais également le verbe « hinnehmen » qui signifie certes accepter, mais au sens précis d'endurer, et peut même être traduit par le verbe, plus familier, « digérer ». Le mécanisme de la monnaie, en ce sens, conduit les participants au système économique à « digérer » le fait que les autres ne fassent pas ce qui leur paraît digne d'estime, et en ce sens le système économique peut-il être structuré par des attentes seulement cognitives : nous n'enjoignons pas autrui à faire ce que,

¹⁷³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., t. 1, 2, X, p. 348.

selon notre opinion, il devrait faire, mais considérerons que nos attentes doivent être modifiées lorsqu'elles seront déçues. C'est précisément dans cette perspective que, dans son introduction à la *De la division du travail social*, Luhmann soulignait déjà que le mécanisme de la monnaie avait pour effet de « neutraliser la morale dans les interactions »¹⁷⁴. C'est ainsi parce qu'elles reposent sur ce mécanisme de la monnaie que les relations marchandes sont pour Luhmann source d'ordre.

On voit ici que les fonctions de formation d'attentes comportementales et de réalisation de la cohabitation pacifique sont intimement liées. La question se pose cependant de savoir si la seconde dépend véritablement de la première. Si l'on ne parvenait pas à rendre compte de cette dépendance, il serait difficile de soutenir que le problème de l'ordre social consiste fondamentalement en un problème de formation d'attentes.

b. La description du mécanisme

C'est l'analyse des mécanismes de la monnaie qui, seule, peut nous permettre de répondre à cette question. Luhmann ne développe cependant pas ce point. Les éléments d'analyse ne sont pas inexistant, mais sont juste suggérés. Il renvoie notamment aux théories de la « pluralistic ignorance ».

Ce laconisme dans l'étude de ces mécanismes s'explique aisément : les éléments d'analyse convoqués sont les mêmes que ceux que l'auteur fait intervenir dans son explication de la formation des attentes normatives du droit. L'auteur a cependant peu intérêt de le mettre en avant ici, étant donné qu'il aspire, comme on l'a vu, dans ses travaux sur les média de communication généralisés au plan symbolique, à trouver une solution non normative au problème de l'ordre social. Mais ces mêmes indices que Luhmann livre dans son analyse des média nous invitent par là même à reconstruire une théorie de ces mécanismes à partir de sa description des mécanismes valant pour la formation des attentes normatives. Nous ne procéderons (et ne pourrons, en toute logique, procéder) à cette reconstruction qu'une fois ces seconds mécanismes élucidés. Nous reportons pour cette raison cette étude au prochain chapitre.

¹⁷⁴ N. Luhmann, « Arbeitsteilung und Moral », in *Die Moral der Gesellschaft*, op. cit., VI, p. 21.

Chapitre 3

Les mécanismes de production des normes juridiques

Les théories de l'ordre spontané d'Hayek et de Luhmann présentent, comme nous l'avons vu dans les deux derniers chapitres, de fortes affinités, tant du point de vue de la formulation du problème de l'ordre de social qu'elles proposent et qui sous-tendent ces théories, que pour ce qui est des analyses des mécanismes de production de cet ordre qu'elles développent. Rappelons que les deux auteurs se fixent pour objectif explicite de montrer comment un ordre social est possible sans pour autant reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social sur les êtres humains. Dans cette perspective, le précédent chapitre sur les mécanismes du marché a mis en exergue la manière dont, pour ces deux théoriciens, des mécanismes non contraignants pouvaient être à la source de cet ordre produit de manière non-intentionnelle.

Le présent chapitre entend, là encore en s'appuyant sur les analyses d'Hayek et de Luhmann, rendre compte des mécanismes de production de ce que ces deux auteurs nomment respectivement les « règles de conduite obligatoires »¹ et les « normes du droit ».

Leurs analyses des normes juridiques, de leur fonction et des mécanismes via lesquels ces normes sont rendues possibles manifestent quant à elles des divergences profondes :

1. D'une part, Hayek considère que les règles juridiques rendant possible l'ordre social peuvent être produites de manière intentionnelle. Certes, pour lui, ces règles ne peuvent être *créées* intentionnellement, mais une fois apparues, elles peuvent être modifiées ou reproduites². La position défendue sur ce point par Hayek est totalement solidaire de son projet politique. La production des règles en tant que telle ne pose pas problème. Ce qui importe pour lui est de savoir quel type de règle rend un ordre social possible, c'est-à-dire quel type de règle est fructueux. Il peut ainsi critiquer d'autres politiques effectivement mises en œuvre ou pouvant l'être et qui mettent à mal, en raison des mesures qu'elles appliquent, ses principes libéraux. Cette position est corrélée à sa *défense* d'un certain modèle de société. Pour Luhmann, en revanche, une telle production est inenvisageable. De ce point de vue, son approche consiste bien en une approche que nous qualifierons de sociologique, en tant qu'elle interroge de manière critique cette place du politique, c'est-à-dire ce que nous nommerons l'action politique : elle s'inscrit sous cet aspect notamment dans le sillage de l'approche

¹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, op. cit., I, 4, « Le droit est plus ancien que la législation », p. 187 : « Le droit, au sens de règles de conduite obligatoires, est certainement aussi ancien que la société ».

² Comme nous l'avons analysé dans la première partie, chapitre 2 du présent travail.

critique de Durkheim, que nous avons rappelée dans l'introduction de cette partie, sur la question de la *source* des normes du droit, et plus précisément des conditions de l'obéissance à ces dernières.

2. D'autre part, les analyses que ces deux auteurs proposent font état d'une divergence majeure entre leurs conceptions de l'individu : tandis que Luhmann revendique un « individualisme radical », selon lequel, au sein des sociétés modernes fonctionnellement différenciées, on assiste à une annulation de l'exercice du contrôle social, Hayek quant à lui considère que la sphère d'action de l'individu n'est pas totalement soustraite à un contrôle social s'exerçant sur lui. Cette dernière position est là encore cohérente avec le projet politique qui motive la théorie de ce dernier : il s'agit de défendre la liberté des individus vis-à-vis d'une (certaine) action étatique comprise comme source de contrainte. Les normes juridiques impliquent ou du moins sont respectées moyennant l'exercice d'un contrôle social. Tout l'enjeu pour Hayek est de montrer que cette contrainte, exercée par l'Etat qui, selon lui, fait respecter ces règles, doit être limitée à l'imposition de certaines règles de conduite. Il importe donc de montrer que l'État exerce une contrainte, c'est-à-dire une limitation de la liberté humaine. De la sorte, Hayek peut critiquer d'autres types d'intervention en les envisageant comme d'autres types de contrainte exercée. C'est bien là encore une position libérale qu'entend défendre Hayek, au sens où il s'agit d'abord et avant tout de défendre la liberté, et de limiter dans ce cadre les prérogatives contraignantes de l'État.

Force est donc de constater que leurs chemins se séparent pour ce qui est de leur analyse des normes juridiques et qu'une comparaison de leurs analyses des *mécanismes* n'est de ce fait pas envisageable. La première raison est toute simple : Hayek ne produit pas cette analyse. Mais même dans le cas où cette analyse aurait été réalisée, les deux approches se distingueraient fortement l'une de l'autre. Cette divergence touche, comme nous l'avons suggéré, à la question des conditions de l'obéissance à ces mêmes normes : elles peuvent être, selon Hayek, imposées intentionnellement à ces derniers. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ne procède pas à l'élucidation de mécanismes de production non intentionnelle de ces normes.

Nous étudierons tour à tour dans ce présent chapitre les analyses d'Hayek et de Luhmann.

3.1. Hayek : l'explication manquante des mécanismes de production des règles de conduite obligatoire ou l'adoption de l'hypothèse intentionnaliste

Hayek ne produit pas, à proprement parler, d'analyse des mécanismes de production des règles du droit. Nous nous pencherons sur cet aspect de sa pensée dans la présente section. Avant cela, il nous faut nous analyser en détail la fonction que, selon Hayek, ces règles remplissent dans la réalisation de l'ordre social lui-même.

3.1.1. Quel est le rôle des règles de conduite obligatoire dans la réalisation de l'ordre social ?

Nous soulignerons ici une ambiguïté présente dans la pensée hayékienne sur la fonction qu'il attribue aux règles de conduite obligatoires dans la réalisation de l'ordre social. Cette analyse permettra de revenir de manière critique sur sa conception des conditions de l'ordre social.

a. La formation d'attentes générales

La théorie hayékienne de l'ordre spontané est présentée, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, de la manière la plus aboutie et, en outre, de la façon la plus circonstanciée, dans *Droit, législation et liberté*. Or, c'est dans cet ouvrage qu'il présente les règles de conduite du droit et le jeu du marché comme les deux sources de l'ordre pacifique des sociétés modernes.

Dans les passages où il précise en quoi consiste le rôle des règles de conduite en le comparant à celui du jeu du marché, Hayek entend d'abord et avant tout réserver au jeu du marché un rôle déterminant dans la réalisation de l'ordre social. Aussi, le rôle des règles n'est, dans ces passages, déterminé que de manière *négative*. Hayek suggère que les règles permettent de protéger « certaines attentes »³. L'auteur précise, de ce point de vue, que ces règles ne peuvent « déterminer positivement quelles actions [les] personnes doivent accomplir »⁴. Il faut entendre ici le verbe déterminer en deux sens : d'une part, les règles du droit ne contraignent pas les individus à accomplir telle action particulière, c'est-à-dire à poursuivre tel objectif particulier en employant tels moyens particuliers ; d'autre part, et corrélativement, elles ne permettent pas de prévoir ce que les personnes feront « concrètement ». En ce sens avons-nous indiqué que les attentes en question n'étaient que

³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations... », p. 253, traduction modifiée.

⁴ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, II, 10, « la concordance des anticipations est réalisée moyennant l'échec de certaines d'entre elles », p. 560.

générales, tout comme le sont, pour Hayek, les règles qui sécurisent ces attentes. Il s'agit bien pour l'auteur de montrer que la coordination des attentes des individus ne peut *in fine* être réalisée par ces règles, mais seulement par le jeu du marché : à partir de ces règles générales, on ne peut en déduire ce qu'il faudrait faire pour atteindre les objectifs que l'on se pose, c'est-à-dire former des attentes justes nous permettant de les réaliser⁵. Les règles permettent de sécuriser des attentes relatives à des aspects généraux des actions des agents, c'est-à-dire, partagés par les actions de tous. Grâce aux règles de conduite, une régularité apparaît dans la conduite des agents : nous formons l'attente que, de manière générale, les agents n'attendent et n'attenteront pas à la propriété d'autrui. Cela n'implique pas que nous puissions savoir, à l'aide des règles générales de ce type, quel type de bien ils produiront en particulier, en quelle quantité, ce qu'ils achèteront, etc... Pour former des attentes justes nous permettant d'atteindre les objectifs que nous nous fixons, il est nécessaire de faire intervenir en outre le mécanisme des prix⁶. La détermination du rôle des règles n'est ainsi que négative : Hayek considère qu'elles *ne* peuvent sécuriser *que* des attentes générales, c'est-à-dire relatives à des aspects abstraits que présentent les actions de l'ensemble des membres de la société en question. Et il s'agit avant tout de défendre l'idée que les règles ne constituent pas une condition essentielle de l'ordre social : le processus d'ajustement mutuel des attentes des agents dans lequel consiste le jeu de catallaxie constitue à titre de processus d'ajustement *libre* une source de plein droit de cet ordre.

Indiquons ici que, dans ces passages, on comprend cependant difficilement, à partir des seules indications fournies par Hayek, dans quelle mesure les règles contribuent bien *positivement* à la réalisation de la coïncidence des attentes. Si le jeu du marché, selon Hayek, permet aux agents de former des attentes relatives aux actions particulières qu'ils entreprennent et aux objectifs qu'ils poursuivent et réalise ainsi cette coïncidence des attentes, dès lors à quoi ces règles servent-elles ? Le jeu du marché semble suffire. Dans le précédent chapitre, nous avons certes restitué une fonction possible des règles vis-à-vis du jeu du marché dans la réalisation de l'ordre social. Il s'agissait cependant de comprendre alors

⁵ Nous ferons remarquer à nouveau ici cependant que le jeu du marché ne permet cependant pas aux agents de former des attentes relativement aux actions concrètes que poursuivent les autres individus. Cette position est cohérente avec sa critique de l'omniscience des agents au sein du marché.

⁶ Il faut noter que l'analyse de Th. Aïmar sur ce point ne tient pas compte du fait que, pour Hayek, les règles ne peuvent à elles seules produire la coïncidence des attentes dont ce dernier cherche à rendre compte dans son analyse du jeu de catallaxie, et en ce sens en vient-il à attribuer aux règles de conduite elles-mêmes ce rôle dans la coïncidence des attentes (*Les apports de l'école autrichienne d'économie. Subjectivisme, ignorance et coordination, op. cit.*). L'article de Michel Bourdeau ne semble pas non plus tenir compte de la spécificité du rôle des règles de conduite et de celui du marché dans la réalisation des attentes des agents : M. Bourdeau, « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek. », *Archives de Philosophie*, tome 77, cahier n° 4, 2014, p. 663-687 (URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-4-page-663.htm).

comment il était possible de concilier deux idées défendues concurremment par l'auteur et qui pouvaient sembler au premier abord contradictoires : d'une part, l'idée que, sans règles, l'ordre social ne serait pas possible ; d'autre part, l'idée que le marché constituerait la source de cet ordre. Pour dissoudre cette apparente contradiction, il faut envisager que les règles constituent une condition du jeu du marché lui-même, c'est-à-dire, de la participation des agents à ce jeu qui, quant à lui, rend *ultimement* possible l'ordre social au sein des sociétés modernes. Nous avons ainsi pu déterminer une fonction des règles de manière à ce que leur fonction propre apparaisse, et surtout dans quelle mesure cette fonction s'articule à celle du jeu du marché. Mais nous avons également indiqué les difficultés que cette interprétation présentait : elle ne permettait pas de penser la manière dont les règles de conduite pouvaient, dans cette perspective, constituer une condition certes nécessaire mais non essentielle de l'ordre social. Il semble de fait difficile de penser, dans une perspective hayékienne, l'articulation précise entre la fonction du droit et celle du jeu du marché.

Mais, en outre, il semblerait que l'auteur hésite en fait à faire du jeu du marché une source pleine et entière de ce dernier. Pour le dire autrement, dans certains passages l'auteur semble en fait faire de ces règles elles-mêmes la source essentielle de cet ordre.

b. La fonction ambiguë des règles de conduite

Nous préciserons ainsi dans quelle mesure la pensée hayékienne présente une ambiguïté relativement au rôle qu'elle accorde aux règles de conduite, et tâcherons d'en expliciter les raisons.

En effet, dans son œuvre majeure consacrée à l'exposition la plus circonstanciée de la notion d'ordre, *Droit, législation et liberté*, Hayek tend conférer aux règles deux fonctions différentes :

1. il leur attribue, d'une part, celle que nous venons d'exposer. Les règles se voient certes conférer un rôle dans la production de l'ordre social, mais seulement partiel, et même secondaire : ultimement, c'est le jeu de catallaxie qui réalise la coïncidence des plans, et par là même, selon l'auteur, la conciliation des objectifs poursuivis par les agents. Notons que, dans ce premier cas, la situation de cohabitation pacifique se comprend, nous l'avons vu, comme une situation au sein de laquelle les agents ne se font pas obstacle dans la *réalisation effective* des objectifs qu'ils poursuivent.
2. mais il tend également dans certains passages à attribuer aux règles une fonction beaucoup plus essentielle de production de l'ordre lui-même. Il en vient même à affirmer que « *seule* l'observance de règles communes [i.e. du droit] rend possible l'existence pacifique au sein

d'une société »⁷, c'est-à-dire que ces règles constituent la condition unique et donc essentielle de l'ordre. Dans quelle mesure les règles rendent-elles, dans cette perspective, cet ordre possible ? Il précise par la suite que les règles ont pour effet « d'assurer un ordre de paix » en délimitant des « domaines territoriaux ou de « propriété » »⁸. Il reprécise cette fonction plus loin dans l'ouvrage la fonction des règles touchant à la propriété. Il invoque alors l'image de la barrière, qui est de ce point de vue particulièrement parlante :

« La notion que « les bonnes clôtures font les bons voisins », c'est-à-dire que les hommes ne peuvent se servir de leurs connaissances pour parvenir à leurs objectifs, *sans se heurter les uns aux autres*, que si des frontières nettes peuvent être tracées entre leurs domaines respectifs de libre utilisation, est le fondement sur lequel toute civilisation connue s'est édifiée »⁹.

On voit, dans ce passage, que les règles rendent en elles-mêmes la cohabitation pacifique possible, dans la mesure où elles empêchent les agents de se heurter les uns aux autres. La situation de cohabitation pacifique est conçue alors légèrement différemment : il s'agit d'une situation où les agents ne s'empêchent pas mutuellement de *poursuivre* les fins qu'ils se sont fixés eux-mêmes. Ils ne se font pas obstacle dans la poursuite de leurs objectifs respectifs. Cette situation de paix est d'ailleurs également une situation de liberté pour Hayek (comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de la présente partie : ces règles constituent une condition de la liberté individuelle), de sorte que ce dernier en vient ainsi à affirmer que ces règles constituent « la seule solution que les hommes aient jamais découverte pour résoudre le problème de concilier la liberté individuelle avec l'absence de conflit ».¹⁰

c. L'évolution de la conception hayékienne de l'ordre social envisagée au prisme de l'emploi du terme d'« ordre ».

Comment rendre compte de cette tension entre les deux analyses de la fonction des règles au sein de *Droit, législation et liberté* ? Elle se comprend si l'on est attentif au fait que la conception hayékienne de ce qu'est une situation de cohabitation pacifique évolue au cours de son œuvre. Cette évolution se manifeste dans la compréhension qu'il donne au terme d'ordre lui-même, et qui évolue également.

⁷ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 4, « Le droit est plus ancien que la législation », p. 188. nous soulignons.

⁸ *Ibid.*, « Les enseignements de l'éthologie et de... », p. 194.

⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 5, « La coïncidence maximale des anticipations... », p. 254.

¹⁰ *Ibid.*

La conception de l'ordre social que défend Hayek dans *Droit, législation et liberté*, qui fait de la réalisation de la concordance des anticipations par le jeu du marché la condition de la cohabitation pacifique au sein des sociétés modernes correspond à une conception tardive de l'ordre chez l'auteur. Cette évolution au sein de la pensée de l'auteur expliquerait cette tension présente au sein même de cet ouvrage sur la fonction remplie par les règles de conduite.

Dans *La constitution de la liberté*, Hayek distingue l'idée de cohabitation pacifique de ce qu'il nomme « ordre ». Hayek utilise en effet d'abord la notion d'ordre pour penser uniquement ce qu'il nomme lui-même coordination, mais non pas l'idée de cohabitation pacifique. Il affirme alors que « le caractère ordonné de l'activité sociale se manifeste dans le fait qu'un individu peut mener à bien un plan d'action cohérent »¹¹, et souligne alors le rôle que la formation d'attentes justes remplit dans la réalisation de cette coordination. Chacun parvient ainsi à réaliser les plans qu'il se fixe, c'est-à-dire que les actions des autres ne l'empêchent pas de le faire (les autres agents en viennent par exemple à acheter la quantité de biens qu'il met en vente à tel prix). Dans le cadre de ces développements, Hayek insiste sur l'importance des processus d'ajustements réciproques spontanés des actions des agents. Cette notion d'ordre avait d'abord été exploitée au sein de la théorie économique, mais Hayek tend dans ce texte à envisager ce type de coordination dans le cadre d'une théorie sociale non strictement économique. Et c'est d'ailleurs bien dans ce texte qu'Hayek commence véritablement à développer une théorie générale de ce qu'il nomme « ordre spontané »¹².

Néanmoins, dans *Droit, législation et liberté*, Hayek en vient à articuler plus étroitement l'ordre entendu comme coordination et l'ordre entendu comme cohabitation pacifique. Le terme d'ordre est alors lui-même employé dans le cadre d'une analyse des conditions de la cohabitation sociale pacifique, comme l'adjonction, à laquelle procède alors Hayek dans cet ouvrage, du terme « pacifique » à « ordre » le prouve¹³.

Initialement, donc, l'auteur distingue clairement les questions de l'ordre social entendu au sens de cohabitation pacifique et celle de l'ordre social entendu au sens de coordination. Lorsqu'il traite d'ordre social dans *Droit, législation et liberté*, Hayek traite ainsi autant d'un ordre entendu comme coordination que d'un ordre entendu au sens de cohabitation pacifique,

¹¹ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, 10, 7, « L'ordre, sans commandements », p. 158.

¹² C'est d'ailleurs également à ce moment-là qu'il tend même à élargir la portée de son analyse, en envisageant l'ordre dans une acception très générale, et non pas seulement en cantonnant son emploi à l'analyse de phénomènes sociaux. Notons que cette volonté de produire une notion à ce point englobante l'amène d'ailleurs à produire une définition relativement obscure et peu éclairante de ce terme (voir sur ce point les indications fournies sur ce concept très général d'ordre dans *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, « Le concept d'ordre », pp. 120-121).

¹³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 10, « Une société libre est une société... », p. 533.

dans la mesure où, pour lui, la première mène à la seconde. Comme nous l'avons vu, le thème du doux commerce qu'il se réapproprie constitue l'opérateur de cette articulation, cette coordination trouvant sa source dans le jeu du marché. Or, c'est dans ce cadre précis que la cohabitation pacifique est pensée comme la situation où les agents réalisent les fins qu'ils poursuivent. C'est d'ailleurs cette définition qui lui permet de produire cette articulation conceptuelle.

	<i>La constitution de la liberté</i>	<i>Droit, législation et liberté</i>
Sens du terme « ordre »	Coordination	Coordination et cohabitation pacifique

L'ambiguïté que nous avons mentionnée s'expliquerait ainsi de la manière suivante : Hayek ne concevait pas initialement la cohabitation pacifique au prisme de la coordination d'activités telle que la réalise selon lui le jeu du marché. L'évolution de sa compréhension du terme d'ordre en serait le symptôme. La tension au sein de *Droit, législation et liberté* pourrait alors laisser penser qu'Hayek lui-même n'assume pas jusqu'au bout cette articulation intime qu'il produit entre, d'une part, l'idée de coordination et, d'autre part, celle de cohabitation pacifique. Cette intrication, comme cela est apparu dans le précédent chapitre, lui permet notamment de faire du marché la source ultime de l'ordre social des sociétés modernes. Il semblerait ainsi qu'Hayek n'assumerait en fait pas lui-même jusqu'au bout sa position sur la fonction de production d'ordre qu'il attribue au marché.

d. L'absence d'obstacle à la réalisation des fins des agents au sein du marché : une conception satisfaisante d'une situation de cohabitation pacifique ?

Cette tension nous invite ainsi à revenir sur la conception de la situation de cohabitation pacifique qui sous-tend l'analyse hayékienne des mécanismes du marché. Cette conception (selon laquelle une situation de cohabitation pacifique est une situation au sein de laquelle les agents parviennent à atteindre les fins qu'ils se fixent) permet d'attribuer au marché une fonction dans la réalisation de l'ordre social. Le marché permet la réalisation de ces fins particulières, ce que les règles de conduite ne sont pas en mesure de faire.

La question se pose cependant de savoir si une telle situation est réalisable en tant que telle. Nous avons indiqué que, dans le cadre même de la théorie hayékienne du marché (censé réaliser cette situation), les agents essuyaient constamment des échecs au sein du marché. Mais l'on peut, même sans tenir compte de la spécificité de cette théorie spécifique du marché, considérer que cette condition de réalisation de l'ordre social pacifique est trop

exigeante : si la réalisation de l'ordre social était indexée sur notre capacité à atteindre tous les objectifs que nous poursuivons, celui-ci ne se réaliserait sans doute pour ainsi dire jamais.

L'autre conception des conditions de l'ordre social, selon laquelle l'ordre pacifique consiste dans une situation où les individus ne se font pas individuellement obstacle les uns aux autres dans la poursuite des fins qu'ils cherchent à réaliser, est en revanche plus aisément envisageable. Et d'ailleurs, il s'agit bien *in fine* de rendre compte de cette situation lorsqu'on entend montrer comment un ordre social pacifique est possible : montrer comment le conflit ouvert entre les êtres humains, c'est-à-dire la situation où les êtres humains cherchent ouvertement à se rendre individuellement maîtres des uns et des autres, c'est-à-dire à leur imposer certaines manières d'agir, peut être si ce n'est complètement évité, du moins atténué pour qu'une situation sociale viable soit possible. Mais aborder les choses « seulement » ainsi, c'est renoncer du même coup à faire du marché une source d'ordre social pacifique comme le fait Hayek car on attribue aux règles de conduite une fonction essentielle dans la réalisation l'ordre social.

3.1.2. La production des règles de conduite obligatoires : l'explication manquante

Hayek esquivé en outre bel et bien l'analyse des mécanismes de production des règles de conduite obligatoires. Nous montrerons comment cette occultation se manifeste puis nous tâcherons d'en expliciter les raisons.

a. Une explication esquivée : la confusion entre processus de production et processus de sélection des règles

Dans les quelques passages où il entreprend d'expliquer l'apparition des règles de conduite, Hayek tend en fait à esquiver une analyse des mécanismes de production non intentionnelle des règles de conduite. On ne cerne pas, à leur lecture, comment peuvent apparaître ces règles qui consistent en des restrictions de liberté imposées indifféremment à tous les membres d'une société, c'est-à-dire en des actions ou pratiques auxquelles les agents sont contraints de renoncer (par exemple voler autrui) ou en des actions qu'ils sont contraints d'adopter (respecter les contrats privés qu'ils concluent les uns avec les autres). Cet évitement se mesure à l'aune d'une confusion qu'il tend à opérer entre le processus de *production* de ces règles et celui de leur *sélection* au cours de l'évolution sociale¹⁴ :

¹⁴ Un certain nombre de commentateurs ont de ce point de vue pu souligner cet aspect de la pensée hayékienne. Voir notamment : Aymar Thierry, « Commentaire sur "économie et connaissance" de F. H. Hayek. », *Cahiers d'économie Politique*, vol. 2, n° 43, 2002, pp. 105-118.

« Les structures formées par les pratiques traditionnelles des hommes ne sont ni naturelles au sens de biologiquement déterminées, ni artificielles au sens de produites par un dessein intelligent, mais elles sont le résultat d'un processus comparable au vannage ou au filtrage, guidé par les avantages différenciés acquis par des groupes, du fait de pratiques adoptées pour quelque raison inconnue et peut-être purement accidentelle »¹⁵

L'analyse d'un processus de production de règles de conduite permet d'expliquer pourquoi des agents en viennent à adopter ces dites règles, tandis que l'étude d'un processus de sélection permet de montrer pourquoi certaines règles se sont maintenues plutôt que d'autres au cours de l'évolution sociale¹⁶. Hayek se concentre lui, de manière générale, uniquement sur ce processus de sélection, qui ne peut cependant avoir lieu qu'une fois que ces règles ont été adoptées. On notera même dans ce passage que l'auteur semble en fait avouer lui-même ne pas pouvoir expliquer pour quelle raison des « pratiques [ont été] adoptées », c'est-à-dire ici un certains types de règles. En ce sens peut-on affirmer qu'il esquivé une telle explication.

b. Les raisons de l'occultation

Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour rendre compte de cette occultation. On pourrait tout d'abord simplement penser qu'Hayek lui-même considère cette entreprise comme inutile. Nous avons vu en effet dans la première partie de la thèse que, selon lui, les êtres humains n'étaient pas en mesure de *créer* intentionnellement des règles de conduite rendant possible un ordre social, en raison de la complexité caractérisant la société moderne. Néanmoins, ils sont capables, selon l'auteur, de modifier à la marge des règles déjà existantes ou de les reproduire une fois apparues. L'argument de la complexité soulignait en effet avant tout un obstacle cognitif à la création de ces règles : avant qu'une règle ait été effectivement créée, il n'est pas possible de savoir si elle rendra cet ordre possible ou non. Mais passé ce moment de leur première apparition, nous sommes en mesure de produire ces règles de manière intentionnelle. Les règles qui rendent l'ordre social des sociétés modernes complexes sont déjà apparues. Il n'est donc plus besoin de rendre compte de leur production spontanée,

¹⁵ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « Le processus d'évolution culturelle », pp. 881-882.

¹⁶ Cette confusion entre l'idée sélection et celle de production des normes le conduit à cet égard à produire des affirmations pour le moins obscures : « l'homme adhéra à des règles qui lui avaient réussi mais dont il ne savait pas et ne pouvait pas savoir si elles étaient vraies au sens cartésien » (F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 1, « L'évolution corrélatrice de l'esprit et de la société... », p. 88). Hayek revient en effet dans ce passage à considérer que l'être humain en vient à adopter à des règles de conduite parce que celles-ci ont perduré contrairement à d'autres (dans la mesure où ceux qui ont, au cours de l'évolution sociale, adopté ces règles ont davantage « prospéré », ont mieux survécu que ceux ne les ayant pas adoptées).

puisque nous pouvons désormais les produire intentionnellement. Nous savons quelles règles rendent cet ordre possible, et nous n'avons plus qu'à les faire entrer en vigueur.

Mais l'on peut aussi considérer que cette tâche embarrasse Hayek. Même en supposant que nous sachions quelles règles peuvent rendre un tel ordre possible, la question se poserait néanmoins de savoir comment elles en viennent à être observées par les individus qui, en adoptant ces règles, rendraient cet ordre possible. Or, Hayek souligne constamment le caractère contraignant de ces règles¹⁷. Ces dernières ne consistent en rien d'autre qu'en des restrictions de la liberté individuelle elle-même, restrictions qui introduisent dans le comportement des êtres humains qui les subissent une forme de régularité. Cette insistance sur ce caractère du droit n'est guère étonnante étant donné le projet politique qu'il défend : il s'agit bien *in fine* de présenter l'action de l'État qui, selon lui, fait respecter ces règles, comme une action contraignante et, de ce point de vue, les règles que ce dernier fait respecter sont présentées comme contraignantes. Cependant, force est de constater que l'auteur n'interroge jamais la source de la force contraignante de ces règles. Il semble la situer d'emblée dans l'appareil étatique lui-même. Rendre compte des mécanismes par lesquels les individus sont effectivement amenés à adopter ces règles amènerait Hayek à se confronter à ses propres présupposés relatifs aux conditions de l'exercice de la contrainte qu'il attribue exclusivement à l'appareil étatique. Cette dernière objection ne tient certes que si l'on considère qu'une majorité d'individus doit, pour obéir à ces règles de conduite, y être contraint. En effet, dans le cas où une minorité seulement le serait, on pourrait considérer que l'appareil étatique disposerait de suffisamment de moyens pour faire plier cette dernière. Mais Hayek ne semble pas considérer qu'une minorité d'individus seulement doive être soumise à la contrainte. Ces règles sont présentées comme contraignantes en elles-mêmes, c'est-à-dire donc pour tous. Il faut en outre faire remarquer que dans *Droit, législation et liberté*, l'auteur insiste par exemple sur les mécontentements nombreux au sein du marché. Il en vient par ailleurs à considérer « qu'une proportion grandissante de la population du monde occidental » voient dans l'économie de marché « une structure arbitraire maintenue par quelques puissance malveillante »¹⁸. Or, à aucun moment Hayek n'envisage la possibilité pour les sujets de se révolter, de ne pas obéir à ces règles qu'il promeut particulièrement, c'est-à-dire celles

¹⁷ Voir par exemple : F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, II, 1, « Une société libre est une société pluraliste... », p. 537 ; I, 3, « La liberté ne peut être sauvegardée... », p. 160.

¹⁸ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La résurgence des instincts primordiaux refoulés », p. 902. Cela s'explique, selon Hayek, par le fait que la plupart des individus passe sa vie dans de grandes organisations et participe donc relativement au jeu du marché. Il ajoute que dans ces circonstances renaissent des « instincts innés pendant longtemps submergés » qui conduisent vraisemblablement les individus à contester les effets, selon l'auteur, bénéfiques du jeu du marché.

touchant à la propriété et qui rendent le jeu du marché possible. Cet aspect de sa pensée est de ce point de vue assez surprenant. À aucun moment ce dernier n'envisage la possibilité pour ces individus de se révolter, si ce n'est de casser, du moins de contester les lois touchant à la propriété, et qui les contraignent à participer à ce jeu du marché (c'est-à-dire, notamment, à ne pas accéder autrement aux biens d'autrui que par cession volontaire se réalisant via une transaction monétaire).

On voit donc qu'Hayek esquivait véritablement l'analyse des mécanismes contraignants via lesquels les règles de conduite obligatoires peuvent en venir à être obéies. On peut supposer que cette analyse le conduirait à investir des questions touchant à la source de l'autorité dont dispose selon lui l'appareil étatique, questions qui vraisemblablement l'embarrasseraient.

Au terme de cette étude de la théorie hayékienne de l'ordre spontané, nous reviendrons sur l'un des arguments clefs avancés par cette dernière pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste. Nous procédons à la discussion de ce point au terme de l'analyse de la théorie hayékienne de l'ordre spontané, dans la mesure où elle conduit à interroger le bien-fondé de la démarche d'ensemble de l'auteur. L'argument de la complexité était-il en effet si dirimant à l'encontre de cette hypothèse ?

Nous avons vu qu'Hayek distinguait la dimension abstraite de l'ordre social de sa dimension concrète, et considérait que les règles de conduite, qui peuvent selon lui être produites intentionnellement, ne pouvaient réaliser cet ordre que dans sa dimension abstraite et non concrète. De ce point de vue, Hayek fait intervenir un mécanisme supplémentaire à ces règles de conduite qui rendrait compte de la réalisation de l'ordre dans sa dimension concrète, et il s'agissait bien là d'un mécanisme de production non intentionnelle d'ordre. L'auteur définit l'ordre social, rappelons-le, comme la situation sociale au sein de laquelle se concilient les différents objectifs ou fins poursuivis par les individus (nous ne reviendrons pas ici sur notre critique de cette définition). Ces objectifs ou fins étant en très grand nombre et, qui plus est, se différenciant au sein des sociétés modernes, Hayek argue ainsi du fait que, pour concilier ces différents objectifs de manière intentionnelle, il faudrait pouvoir détenir une information sur chacun de ces objectifs. Il est certes, dans ce cadre théorique, impossible de déterminer intentionnellement ce que chacun doit faire pour voir ses plans se réaliser. Cela impliquerait de pouvoir prévoir l'effet de chacune des actions engagées sur la réalisation des plans des autres. Mais ce faisant, Hayek n'est conduit qu'à critiquer la possibilité de produire

intentionnellement *un* ordre en particulier, c'est-à-dire une des formes possibles de conciliation particulière des objectifs individuels parmi d'autres : nous ne pouvons pas prévoir cette dernière, et ainsi nous ne pouvons viser la réalisation d'une conciliation spécifique, particulière de ces objectifs.

Mais montre-t-il de la sorte qu'il est impossible de produire intentionnellement un ordre *en général* ? On pourrait très bien considérer que chacun sait ou pourrait savoir ce qu'il faut faire, ne serait-ce qu'à la lecture de la théorie hayékienne du marché, pour qu'un ordre en général puisse advenir. Nous pouvons le prévoir. On sait, si l'on s'en tient, là encore, au strict cadre théorique hayékien, qu'il faut adapter ses plans selon les indications fournies par les prix, et l'on peut prévoir que cette adaptation conduira à la réalisation de l'ordre. Et nous savons en outre que des règles de conduites touchant à la propriété sont nécessaires, et nous saisissons pourquoi. Nous savons ce qu'il est nécessaire de faire pour qu'un ordre social *en général* se réalise. En ce sens, la production intentionnelle d'un ordre en général ne pose pas de difficulté : nous pourrions produire un ordre social de manière intentionnelle, mais sans savoir quel ordre *particulier* se produira ainsi. On pourrait d'ailleurs affirmer qu'Hayek se trouve là pris à son propre piège, car ses développements sur ce qu'il nomme « explication de principe » menaient en fait sur la voie : son analyse des mécanismes du marché nous permettent bien de savoir ce que chacun doit faire pour réaliser, de manière générale, un ordre social. Cette analyse nous permettrait d'ailleurs de revenir de manière critique sur ces mêmes développements sur la complexité qui conduisait à décourager toute volonté d'envisager d'autres modalités de réalisation du vivre ensemble que celles que permettent selon lui les règles touchant à la propriété privée et l'économie de marché. On le sait, Hayek décourage ce type d'entreprise en soulignant notre incapacité à *créer* des règles de conduite qui, tout en préservant la complexité sociale et par là la liberté humaine, rendraient l'ordre social possible.

3.2. Luhmann : le mécanisme d'institutionnalisation au fondement de la validité des normes du droit

Comme nous l'avons indiqué au début de la présente partie, Luhmann s'évertue à trouver un autre candidat que les normes pour penser la possibilité de l'ordre social des sociétés modernes fonctionnellement différenciées. Au sein de ces dernières, les normes constituent en effet bien plutôt, en tant que telles, une source de conflit, dans la mesure où elles ne peuvent plus consister qu'en des injonctions sans force : exigeant d'autrui qu'il se

comporte de telle ou telle manière, c'est-à-dire lui prescrivant de procéder ou de ne pas procéder à telle action, nous provoquons de la sorte du conflit. De ce point de vue, le précédent chapitre permettait de comprendre dans quelle mesure l'auteur parvenait à envisager un autre candidat que les normes pour résoudre ce problème : le système économique est en effet structuré par des attentes qui ne sont pas normatives mais cognitives.

Luhmann n'envisage cependant pas que l'ordre social puisse ne plus du tout reposer sur des normes, c'est-à-dire que ces dernières ne seraient *que* source de conflit. Cela le conduirait autrement à considérer en particulier que le droit ne pourrait en aucun cas constituer un fondement de l'ordre social, et il semble bien exclure une telle perspective. Il nous faudra éclaircir cette difficulté apparente.

L'analyse que Luhmann propose des normes du droit, de leur fonction dans la réalisation de l'ordre social et de leurs mécanismes de production répond elle aussi à l'exigence générale que sa théorie sociale entend satisfaire : penser la spécificité des sociétés modernes. C'est d'ailleurs en ce sens que l'auteur affirme explicitement développer une *sociologie* du droit : il s'agit de penser le droit dans sa relation précise avec la société dans laquelle il vaut, c'est-à-dire, dans laquelle il est en vigueur¹⁹. Ce qui caractérise la société moderne est l'apparition de l'individu, c'est-à-dire le fait que l'être humain échappe désormais à tout contrôle que son environnement social avait pu jusqu'ici s'exercer sur lui. Son comportement présente ainsi une forme de variabilité dans le temps, dans la mesure où il peut adopter un mode de vie, et en conséquence agir différemment de la manière dont il agit présentement : il n'est plus déterminé à agir par son environnement social. En conséquence de cela, le droit se caractérise lui-même par une haute variabilité dans le temps qui manifeste sa dimension de contingence (sa variabilité découlant de sa possibilité d'être autrement qu'il n'est actuellement). Nous avons vu que la critique de l'hypothèse intentionnaliste chez Luhmann s'ancre ultimement dans cette analyse de la spécificité des sociétés modernes. Le volet critique de la pensée luhmannienne de l'auto-organisation repose ainsi en dernière instance sur cette analyse.

Mais il en va tout autant pour son versant constructif. Dans ce cadre, l'approche luhmannienne se singularise particulièrement dans son analyse des conditions de l'obéissance aux normes du droit, c'est-à-dire, pour reprendre l'un de ses termes, de la « validité » (en allemand « *Geltung* ») du droit. Elle refuse en effet de penser que cette obéissance reposerait en quelque manière sur l'exercice d'une contrainte sociale exercée sur les individus. L'auteur

¹⁹ Voir sur ce point le premier chapitre de N. Luhmann, *Rechtssoziologie* (*op. cit.*, p. 10-26)

désolidarise ainsi l'une de l'autre deux idées jusqu'à lui bien souvent étroitement associée pour penser le droit : l'idée de norme et celle de contrainte. De ce point de vue, Luhmann rend bien compte de mécanismes non contraignants de production des normes du droit, et la redéfinition de la notion de norme au prisme de celle d'attente joue à cet égard un rôle majeur. Là encore, comme nous le verrons, l'auteur insiste sur des mécanismes de nature cognitive. À l'idée de contrainte, Luhmann oppose l'idée d'« acceptation ». La sociologie luhmannienne est ainsi résolument une sociologie de l'acceptation. La validité des normes du droit ne résulte ainsi que d'une acceptation factuelle : nous ne nous opposons pas à ces normes mais nous ne sommes pas non plus contraints d'y obéir.

Nous montrerons tout d'abord que la tension au sein de la pensée luhmannienne des normes que nous venons d'évoquer n'est qu'apparente, puis nous envisagerons le mécanisme non contraignant de production des normes du droit qu'il décrit.

3.2.1. Normes et conflit : quel rôle pour les normes au sein des sociétés modernes ?

On l'a vu, les normes sont présentées par Luhmann comme polémogènes en tant que telles. Nous expliciterons ici à nouveau cet aspect de sa pensée pour ensuite montrer comment le sociologue parvient à attribuer aux normes du droit un rôle dans la réalisation de l'ordre social.

a. L'impossible consensus sur les normes au sein des sociétés fonctionnellement différenciées

Luhmann souligne que les normes, dans leur dimension normative, c'est-à-dire injonctive, sont au sein des sociétés fonctionnellement différenciées sources de conflit. Ce qui explique en dernière instance la dimension polémogène des normes, c'est l'absence de consensus possible parmi les individus sur ce que les uns et les autres doivent faire. Cette absence d'accord explique d'ailleurs, selon Luhmann, que les sociétés modernes soient le théâtre de nombreux conflits.

Il nous faut ici revenir sur le sens que l'auteur attribue à la notion de conflit. Nous avons distingué deux sens du terme « conflit » correspondant aux termes allemands « Konflikt » et « Streit »²⁰. D'une part, le conflit consiste pour Luhmann d'abord en une simple déception d'attentes relatives au comportement d'un être humain, ce dernier s'« opposant » ainsi à ces attentes, et il s'agit là alors d'un désaccord. D'autre part, ce conflit

²⁰ Voir le premier chapitre de la présente partie.

peut conduire au conflit entendu dans le sens de « conflit ouvert », d'altercation, qui peut découler de cette déception. Le conflit comme altercation semble bien découler du fait que les êtres humains en conflit « norment »²¹ les attentes dont nous venons de faire mention : ils ne s'attendent pas seulement de manière cognitive à ce que les autres agissent ou n'agissent pas de telle ou telle manière, mais ils considèrent d'abord et avant tout qu'ils « doivent » agir ou ne pas agir de la sorte. Or, exigeant d'autrui qu'il se comporte ou ne se comporte pas de telle ou telle manière lorsqu'il déçoit leurs attentes, ils provoquent ainsi l'altercation.

Dans *Systèmes sociaux*, Luhmann fait légèrement évoluer sa terminologie (par rapport à celle qui est en vigueur dans *Rechtssoziologie* par exemple) pour rendre compte de cette distinction, dans la mesure où il s'y réfère à cette dernière en utilisant respectivement les termes de « contradiction » et de « conflit », ce dernier signifiant alors « conflit ouvert »²². L'un des enjeux de cette distinction est de penser la possibilité de préservation de cette forme de conflit entendu comme contradiction, mais tout en pensant la manière dont elle peut ne pas nécessairement déboucher sur un conflit ouvert. Les développements sur la formation d'attentes *cognitives* au sein du système économique entendaient rendre compte de la manière dont le conflit ouvert pouvait être ainsi évité : lorsqu'autrui déçoit mes attentes, je n'exige pas de lui qu'il s'y conforme, mais je modifie le contenu de mes propres attentes.

De ce point de vue, il peut paraître étonnant, dans une perspective luhmannienne, de rechercher dans les normes une source d'ordre social. Les normes du droit sont d'ailleurs elles-mêmes à certains égards présentées par Luhmann comme sources de conflit dans leur dimension proprement normative²³. On pourrait ainsi considérer que les normes du droit, d'après ces seules indications, constituent une source inextinguible de conflit que les sociétés modernes doivent pouvoir accueillir. On comprendrait de ce point de vue pourquoi Luhmann affirme à plusieurs reprises que ces sociétés tolèrent dans une certaine mesure le conflit ouvert. Le surgissement de conflits ouverts constituerait le symptôme de cette absence de consensus. L'auteur va d'ailleurs même jusqu'à trouver une fonction positive au conflit ouvert, en l'occurrence une fonction de stabilisation des attentes²⁴. Ainsi indique-t-il dans *Rechtssoziologie*, dans une section consacrée au mécanisme de production des normes du droit :

²¹ N. Luhmann, « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, II, 1, p. 43.

²² N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre 9 « Contradiction et conflit », pp. 427-477 [488-550].

²³ Voir sur ce point N. Luhmann, « Recht und Konflikt », in *Ausdifferenzierung des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 92-112 et *Système sociaux*, *op. cit.*, chapitre 9, XIII, p. 397 [451] (« À cet égard, le droit n'est nullement seulement un moyen de résolution des conflits sociaux, mais d'abord et avant tout un moyen de production des conflits sociaux »).

²⁴ Voir notamment N. Luhmann, « Recht und Konflikt », in *op. cit.*, II, p. 98.

« Aujourd'hui la sociologie est tout à fait disposée à reconnaître que les situations où les attentes se voient contredites représentent un état normal d'un système social et même que ce dernier tolère [en son sein] un certain degré de conflit ouvert. Elle peut même les envisager comme une condition du maintien du système au sein d'un environnement excessivement complexe »²⁵.

Nous avons indiqué que tout l'enjeu de l'analyse des conditions de l'ordre social au sein des sociétés modernes était pour Luhmann de comprendre comment un conflit compris au sens de désaccord en venait à ne pas se développer en conflit ouvert. Or, la dernière citation ne doit pas mener en erreur : l'auteur entend bien penser les conditions de l'ordre social entendu avant tout comme une situation où le conflit ouvert est précisément évité. En outre, il envisage la possibilité pour les normes de constituer un fondement à part entière de cet ordre²⁶. Toute la question se pose de savoir comment les normes du droit permettent cet évitement.

b. Formulation du problème au prisme de la notion d'attente.

Juste après avoir concédé au conflit ouvert une place à part entière et même une fonction au sein des sociétés modernes, Luhmann insiste, dans ce même passage de *Rechtssoziologie*, sur le fait que la défense d'une telle position ne « dispense pas de rechercher, si ce n'est des solutions à ce problème du conflit, du moins les moyens permettant de l'atténuer »²⁷. Le geste théorique auquel procède Luhmann pour déceler une solution à ce problème est d'envisager les normes d'abord comme des attentes.

La situation de conflit découle, comme nous l'avons vu, d'une déception d'attentes. Aussi, l'une des manières de trouver une solution au problème du conflit consiste à envisager comment nos attentes peuvent n'être pas déçues²⁸. Le problème des normes que nous venons d'évoquer devient de la sorte un problème de stabilisation des attentes. Cette formulation permet d'abord d'envisager, comme nous le verrons, les normes dans leur dimension cognitive, c'est-à-dire comme des attentes. Là encore, Luhmann tend à insister sur la dimension purement cognitive du mécanisme qui conduit à la formation de ces normes. La redéfinition, sur laquelle nous nous sommes déjà penchés au début de cette partie, de la notion de norme au prisme de celle d'attente est le geste théorique qui rend une telle analyse possible.

²⁵ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 64.

²⁶ On doit être ici sensible aux nuances que Luhmann apporte lorsqu'il avance que le droit peut être source de conflit social. Dans le passage de *Systèmes sociaux* que nous avons précédemment cité en note, Luhmann indique bien que « le droit n'est nullement *seulement* un moyen de résolution des conflits sociaux » (nous soulignons).

²⁷ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 64.

²⁸ Dans la continuité directe du passage que nous venons d'évoquer, Luhmann insiste ainsi sur le fait que les attentes normatives doivent être orientées d'une manière qui leur « permette de réussir » (*Ibid.*, pp. 64-65).

3.2.2. Le mécanisme d'institutionnalisation

Luhmann dénomme le mécanisme de production des normes du droit, dont il fournit l'analyse la plus circonstanciée dans *Rechtssoziologie*²⁹ paru pour la première fois en 1972, un mécanisme d'« institutionnalisation ». Le choix de ce terme n'est pas anodin, car c'est bien là un concept parsonien qu'il réinvestit. Comme une note de cet ouvrage l'indique, Luhmann se positionne de manière critique vis-à-vis de la théorie parsonnienne de l'institutionnalisation³⁰. Il n'en reste pas moins qu'il est beaucoup plus aisé de comprendre les enjeux, même critiques, de l'analyse luhmannienne de ce mécanisme, mais également de saisir, positivement, le chemin qu'il emprunte, en se rapportant à la théorie de Parsons.

En effet, d'une part, il semble reprendre à Parsons l'idée que l'absence de consensus sur les normes, c'est-à-dire le fait (et même la possibilité) pour les uns et les autres de ne pas « normer » les mêmes attentes si l'on peut dire, de ne pas s'accorder sur ce que les uns et les autres doivent faire selon eux, peut déboucher sur un conflit ouvert, et qu'il faut cerner la manière dont ce problème peut-être résolu. D'autre part, c'est semble-t-il chez le sociologue américain qu'il trouve les jalons de sa reformulation de la notion de norme au prisme de la notion d'attente.

Il en vient dans cette perspective à envisager les normes du droit comme des attentes communes que forment les êtres humains sur la base de la production d'une fiction de consensus.

Nous nous pencherons dans un premier temps sur la théorie parsonnienne de l'institutionnalisation avant d'analyser le type de réappropriation qu'en fait Luhmann.

a. L'approche parsonnienne de l'institutionnalisation.

Dans ses développements sur ce qu'il nomme institutionnalisation, auxquels il procède dans *The Social System*, notamment dans une section intitulée « The Institutional Integration of Actions Elements »³¹, Parsons souligne qu'il est d'une importance capitale, pour reprendre

²⁹ On trouve également des éléments d'analyse sur ce mécanisme dans un article publié dans un ouvrage collectif consacré à la notion d'institution (N. Luhmann, « Institutionalisierung: Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft », in Helmut Schelsky (dir.), *Zur Theorie der Institution*, Bertelsmann Univ.-Verlag, Düsseldorf, 1970, pp. 27-41), dans l'article « Normen in soziologischer Perspektive » ([1969], in *Die Moral der Gesellschaft*, *op. cit.*, pp. 25-55), mais également dans *La légitimation par la procédure* ([1969], *op. cit.*). Luhmann affirme de ce point de vue (dans le texte daté de 1970) que le mécanisme d'institutionnalisation doit autant intervenir dans l'analyse des conditions de participation aux procédures décrites dans ce dernier livre que dans celle des modes de production du droit.

³⁰ N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, *op. cit.*, II, 4, p. 65, n. 73.

³¹ T. Parsons, *The Social System*, *op. cit.*, chapitre II, « The institutional integration of actions elements », pp. 36 et suivantes.

la terminologie de Luhmann, que les différents acteurs d'un même groupe en viennent à « normer les mêmes attentes ». Luhmann fait explicitement référence à ce passage dans sa note critique à l'encontre de Parsons dans *Rechtssoziologie*.

Nous avons souligné³² que, selon Parsons, les attentes que les acteurs forment dans le cadre d'interactions en venaient à devenir proprement normatives, c'est-à-dire dans le cadre de cette théorie, contraignantes. Elles le pouvaient, dans la mesure où l'observation ou la déception de ces attentes par les autres acteurs attiraient notamment l'approbation ou la désapprobation des premiers et étaient en ce sens « sanctionnées ». La question se pose cependant de savoir comment les acteurs en viennent à soutenir des attentes communes, c'est-à-dire comment les réactions par lesquelles ils sanctionnent les actions des uns et des autres peuvent être les mêmes. Il faut, en d'autres termes, que les acteurs orientent l'évaluation qu'ils feront des actions des uns et des autres à l'aune de « standards » fixant les conditions sous lesquelles ces actions appelleront leurs « réactions gratifiantes » (leur approbation) ou non. Parsons insiste alors sur le fait que cela n'est possible que si « la motivation des acteurs est intégrée à ces standards normatifs culturels ». Il faut, en d'autres termes, montrer qu'il y a en fait un « attachement » des acteurs à ces standards normatifs, qu'ils ont le sentiment que la conformité avec ce que ces standards présentent comme actions devant appeler une sanction positive soient considérées comme une « bonne chose », c'est-à-dire indépendamment de l'avantage que l'on pourrait soi-même trouver à agir conformément à ces standards. Cela revient à considérer que les acteurs éprouvent des « sentiments communs » qui « soutiennent » ce standard. Ces standards normatifs en viennent ainsi à être véritablement partagés par les acteurs. Ils évalueront de la même manière les actions des uns et des autres en fonction de ces standards normatifs. On retrouve là l'idée de consensus sur les normes que critiquait Luhmann : les acteurs s'accordent sur ce que les uns et les autres, selon eux, doivent faire. Parsons indique que c'est à cette condition que les acteurs peuvent véritablement constituer une « collectivité ». Parsons souligne alors là l'importance d'une forme d'« internalisation » de ces standards.

Dans cette même section, mais également dans un autre passage de l'ouvrage auquel Luhmann fait lui-même référence³³, Parsons indique que cette internalisation résout le « problème hobbesien de l'ordre » et que cette forme d'intégration permet notamment « de minimiser les conflits au niveau social »³⁴. Dans quelle mesure ? Parsons fait reposer la

³² Voir le premier chapitre de la présente partie.

³³ Voir sur ce point N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 65, n. 73.

³⁴ T. Parsons, *The Social System, op. cit.*, VII, « The Mechanisms of Social Control », p. 302.

possibilité de l'ordre social sur l'exercice d'un contrôle social sur les individus. Or, cette institutionnalisation rend, grâce à cette orientation évaluative commune de ces acteurs, ce contrôle social lui-même possible. Pour saisir ce point, on peut se rapporter au commentaire que Parsons propose de la pensée de Durkheim dans un ouvrage paru en 1937, *The Structure of Social Action*. C'est à l'occasion de la lecture de Durkheim que Parsons semble en effet élaborer cette réflexion sur l'institutionnalisation³⁵. En effet, dans son commentaire de la « théorie [durkheimienne] du contrôle social », Parsons souligne que, selon le sociologue français, « la source ultime du pouvoir qu'exercent les sanctions consiste dans ce sens commun d'attachement moral aux normes »³⁶. Ces normes ne sont autre que ces standards évaluatifs partagés. Sans accord sur ce qui doit être sanctionné positivement ou négativement, ces mêmes sanctions auraient, semble-t-il peu d'efficace.

Comme nous l'avons, Luhmann ne peut s'inscrire pleinement dans la continuité d'une telle approche, dans la mesure où, selon lui, les sociétés modernes se caractérisent par une annulation de l'exercice du contrôle social qui s'exerçait jusqu'alors sur les êtres humains et que cette annulation implique elle-même l'impossibilité de toute forme de consensus sur les normes parmi les êtres humains. Le sociologue allemand n'entend ainsi pas montrer comment ce dernier est possible. Néanmoins, l'absence de consensus, comme cela a été indiqué, pose bien un problème d'ordre qu'il s'agit de régler. Luhmann considérera que tout ce que l'on peut réaliser, tout au plus, est une *fiction de consensus* au sein des sociétés modernes fonctionnellement différenciées. En outre, les développements de Luhmann sur l'institutionnalisation trouvent en un sens leur point de départ dans la pensée parsonienne, car il reprend à cette dernière la notion d'attente pour l'envisager dans une perspective cependant différente : il s'agit d'abord de penser l'attente dans sa dimension cognitive, c'est-à-dire de se demander comment une attente peut se former et se stabiliser.

b. La fiction de consensus

Penchons-nous à présent sur l'analyse luhmannienne des mécanismes de production des normes du droit. Luhmann, et il s'agit là d'une originalité de son approche des normes du droit, rend compte de la formation d'une fiction de consensus, et c'est là le sens précis qu'il donne au terme d'institutionnalisation. Il retourne de ce point de vue la position parsonienne

³⁵ La section consacrée au phénomène d'institutionnalisation se réapproprie un certain nombre d'expressions et thèmes proprement durkheimiens (l'expression « sentiments communs » ou encore le thème de la désirabilité des normes que Durkheim développe dans *l'Éducation morale*)

³⁶ T. Parsons, *The Structure of Social Action* [1937], The Free Press, Glencoe Illinois, 1949, II, 10, « The Changing Meaning of Constraint », pp. 378-390, ici p. 385.

en affirmant que « la fonction des institutions réside [...] moins dans la réalisation d'un consensus que dans le fait qu'elles permettent de faire l'économie du consensus »³⁷. Cette fiction a une double fonction pour Luhmann : elle rend possible une stabilisation des attentes des êtres humains mais également un phénomène d'acceptation, qui expliquera pourquoi il est possible à ces derniers de vivre en situation de cohabitation relativement pacifique.

On notera que, dans ses développements sur ce point, Luhmann insiste sur les aspects purement cognitifs de ce mécanisme. De ce point de vue, il oppose cette dimension cognitive au caractère normatif que les normes qui résultent de ce mécanisme présentent. On le sait, sous cet aspect, les normes sont bien plutôt sources de conflit. Il s'agit en outre pour Luhmann d'envisager ce mécanisme comme un mécanisme fondamentalement non contraignant. Ainsi Luhmann affirme-t-il que même la dimension normative des attentes qui naissent de ce mécanisme importe peu selon lui :

« Du reste, ce mécanisme ne stabilise pas d'emblée des attentes spécifiquement normatives, mais d'abord tout simplement des hypothèses de continuité, et leur statut normatif ou plutôt cognitif n'est ici pas décisif »³⁸.

C'est d'abord seulement en tant qu'attentes que les attentes normatives sont abordées, c'est-à-dire, indépendamment de leur dimension normative. Dans une note où il distingue son approche d'autres pensées des institutions, Luhmann indique qu'il importe de procéder à une « stricte séparation analytique entre les mécanismes normatifs et les mécanismes d'institutionnalisation, car c'est seulement de cette manière que l'on peut faire ressortir la problématique de la formation du droit et de son évolution »³⁹. On remarquera ici que ces précisions sont apportées dans un passage de la section sur l'institutionnalisation où Luhmann insiste particulièrement sur le fait que ce mécanisme ne consiste en aucun cas en un mécanisme contraignant.

Pour comprendre comment nous en venons à former ces attentes, Luhmann part d'une situation d'interaction à laquelle participent plusieurs êtres humains. Il se concentre en particulier sur les conditions de prise de parole au sein d'une discussion s'entamant parmi les participants de cette interaction :

³⁷ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 67. Voir également N. Luhmann, « Normen in soziologischer Perspektive », in *Die Moral der Gesellschaft, op. cit.*, II, 2, p. 45 : « les institutions, et c'est là leur fonction, permettent de faire l'économie du consensus ».

³⁸ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 65, n. 73.

³⁹ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 65.

« Comme tous ne peuvent pas parler en même temps, la direction de la discussion incombe à l'un des participants ou à certains d'entre eux, participants qui parviennent à se placer au centre de l'attention et y faire entendre ce qu'ils communiquent. Au début, chacun a la liberté de protester, mais personne ne peut, dès lors qu'il veut, dans l'absolu, prendre part à des interactions, protester sans cesse de manière explicite contre tout ce qui est implicite. Lorsqu'il ne parvient pas à diriger lui-même la sélection des thèmes qui sont développés, il ne lui reste plus que deux possibilités : procéder à une protestation générale qui passe par la rupture de la relation ou accepter (*sich einlassen*) un consensus dont il suppose l'existence ainsi que les sélections que ce consensus implique, et dont l'histoire ne peut plus, quant à elle, être influencée que dans le détail. Le fait que la participation à l'interaction perdure conduira, qu'on le veuille ou non, à se représenter l'existence d'un consensus général, et les représentations obligent (*binden*), car les participants qui restent forment des attentes correspondantes. *Quid tacet consentire videtur*. C'est ainsi que la participation à l'interaction conduit à l'engagement des uns et des autres. On en vient à supposer ensemble, dans un premier temps sans l'articuler, l'existence d'évidences qui réduisent fortement la diversité des points de vue qui, en soi, sont possibles et peuvent être exprimés. C'est là-dessus que repose en principe le mécanisme de sélection que nous cherchions et qui restreint la diversité des projections normatives ».

Ce caractère pluriel de l'interaction, bien qu'évident puisqu'il s'agit précisément d'une interaction, une mise en présence de plusieurs êtres humains, est cependant particulièrement souligné par Luhmann. Il explique en effet qu'au sein de cette dernière, tous ne peuvent pas prendre la parole en même temps, sans quoi aucune discussion ne serait possible. Nous ne pourrions pas, en effet, accorder notre attention à tous les interlocuteurs. De ce point de vue, pour l'auteur, les limites propres à l'attention humaine impliquent qu'au sein d'une interaction, lorsque l'un d'entre eux prendra la parole, les autres en viendront à se taire. On fera remarquer ici que Luhmann semble considérer que la prise de parole par l'un ou quelques uns des participants seulement permet de résoudre ce problème de l'attention limitée. Mais cette prise de parole n'est pas envisagée comme problématique en elle-même. En d'autres termes, l'auteur n'envisage pas les conditions sous lesquelles certains participants se voient accorder une attention particulière. La nécessité de limiter la dispersion de l'attention des participants à l'interaction semble être observée spontanément par ces participants. La prise de parole par certains semble constituer une condition suffisante pour que les autres se taisent et leur accordent leur attention. En prenant la parole, ce ou ces participants définissent ainsi le thème de la discussion, délimitant par là même ce dont il pourra être question au cours de cette dernière. D'après ce qu'indique la fin de ce passage, celui ou ceux qui prennent la parole

expriment par là même leur point de vue sur le thème ainsi sélectionné, ce qui conduit les autres à momentanément ne pas exprimer leurs propres opinions ou perspectives sur le sujet. La question se pose de savoir, à ce moment de la reconstruction analytique de la formation des attentes dont Luhmann entend rendre compte, pourquoi ceux qui ne se sont pas exprimés dans ce premier temps ne communiquent pas leur désaccord avec le point de vue de ceux qui ont pu prendre la parole. L'élément explicatif est ici à tout le moins relativement obscur : c'est *pour* préserver l'interaction elle-même que les autres participants se taisent. Luhmann n'explique pas, ici, ce qui motive les participants à préserver cette interaction elle-même, ce qui rend l'explication quelque peu circulaire. Dans la suite de ce passage, Luhmann semble revenir sur cette explication, et invoque le fait que les participants présument l'existence d'un consensus. On peut déjà se demander comment les deux éléments explicatifs s'articulent l'un à l'autre. Quoi qu'il en soit, ceux qui acceptent la sélection ainsi opérée par ceux qui ont pu prendre la parole continuent ainsi à prendre part à l'interaction. Or, cette seule participation, qui implique les uns et les autres ne s'oppose pas à cette sélection, conduit à la formation d'une fiction de consensus : les uns et les autres en viennent à croire que les autres sont d'accord, c'est-à-dire, approuvent positivement la sélection ainsi opérée dans l'amorce de l'interaction. Cette sélection semble aller de soi pour tout le monde. C'est la participation silencieuse, c'est-à-dire non contestataire à cette interaction qui *in fine* conduit à la formation de cette fiction. Chacun part en effet du principe que « qui ne dit mot consent », c'est-à-dire qu'ils approuvent tacitement cette sélection. Il faut souligner dès à présent que, dans ce passage, Luhmann fait intervenir deux fois la croyance dans l'existence d'un consensus. Il semble considérer que la poursuite de l'interaction constitue une condition de la formation de cette fiction de consensus, mais avait bien indiqué plus haut que cette même fiction se produisait sans reposer nécessairement sur cette poursuite.

Cette croyance ou fiction conduit selon Luhmann à la formation d'attentes : de l'idée que les autres approuvent ce que le premier locuteur a pu annoncer, chacun en déduit qu'ils se comporteront conformément à l'opinion de ce dernier. On s'imagine que les autres, approuvant le point de vue de celui qui a pris la parole le premier, s'attendent à ce que les uns et les autres se comportent conformément à ce point de vue, cette opinion, au sens précis où l'on considèrera qu'ils estimeront que les autres doivent se comporter ainsi. Sur la base de la croyance susmentionnée, on parvient selon Luhmann à former des attentes relativement au comportement d'autrui. Ici l'idée de consensus, certes fictif, est cruciale pour comprendre comment on peut procéder à cette déduction : selon cette fiction, les individus s'accorderaient, conviendraient, sur ce que les uns et les autres doivent faire. Les attentes normatives ainsi

formées, d'après cette fiction, par les individus ne touchent pas seulement au comportement d'autrui, mais également à leur propre comportement : ils s'accordent ainsi sur ce qu'ils doivent faire eux-mêmes (et pas seulement sur ce que les autres doivent faire). De la sorte, on peut en déduire qu'ils agiront conformément à cet accord (s'ils en venaient à agir différemment des attentes ainsi constituées, on considérerait en effet qu'il n'y a pas accord).

On retrouve là le concept luhmannien clef d'attente d'attentes. Cette fiction de consensus permet de ce point de vue à l'auteur de trouver une solution au problème de la formation des attentes que nous avons exposé dans le précédent chapitre et qui s'énonce de la manière suivante : comment former des attentes sûres sur le comportement d'autrui sans s'appuyer sur ce qu'il a pu faire ? Nous ne pouvons pas, en effet, former nos attentes sur la base de l'observation d'une régularité dans le comportement d'autrui (dans la mesure où le comportement d'autrui présente une forte variabilité dans le temps au sein des sociétés modernes, et dans la mesure également où il ne pourrait précisément pas agir d'une telle manière sans avoir au préalable formé des attentes relatives au comportement des autres êtres humains). Nous ne pouvons pas non plus nous fonder sur la seule l'observation de ce qu'autrui fait ponctuellement pour former nos attentes, car nous aurions une base trop peu sûre pour nous assurer que son comportement présentera par la suite une forme de régularité. En ce sens, la formation d'attentes comportementales repose sur la formation d'*attentes* d'attentes, et non sur l'observation d'attentes, c'est-à-dire d'attentes que l'on attribuerait à autrui sur la base de la seule observation de ce qu'il fait. C'est grâce à la formation de cette fiction de consensus que nous nous référons aux attentes que nous leur imputons. On soulignera ici en outre que la référence à cette fiction de consensus évite à Luhmann de tomber dans un écueil dans lequel le type d'analyse auquel il procédait dans son étude de la formation des attentes au sein du système économique semblait être particulièrement propice. D'une manière ou d'une autre, comme on l'a vu, il s'agissait d'*accéder* à l'attente que l'autre se formait vis-à-vis de mon comportement futur. Mais en raison de la réflexivité cognitive dont nous sommes capables lorsque nous nous référons aux attentes d'autrui, le risque est grand d'être confronté aux dilemmes de calculabilité que nous avons exposés plus haut. Son analyse du mécanisme d'institutionnalisation décrit la manière dont nous leur *imputons* seulement ces attentes⁴⁰.

⁴⁰ Et l'on peut même affirmer que Luhmann, dans ces analyses sur la formation des attentes au sein du système économique, ne prend pas au véritablement au sérieux le problème de la double contingence constitutif de sa propre théorie : on ne peut pas accéder aux attentes d'autrui car cela reviendrait à accéder à ses intentions, manières de penser, etc. qui, si je pouvais y accéder, me permettraient de le me rendre moins imprévisible. La

À ce moment de l'explication, on rendrait ainsi compte, selon Luhmann, de la formation d'attentes sur les comportements d'autrui, rendue possible par la production d'une fiction de consensus. Mais cette fiction est ce qui explique également pourquoi, d'une part, nous agissons nous-mêmes conformément aux attentes que nous imputons ainsi aux autres, et, d'autre part, pourquoi nous ne nous opposons pas à ces attentes, c'est-à-dire pourquoi nous ne critiquons pas ouvertement la dimension accidentelle de leur formation, en défendant notre opinion personnelle sur le thème de discussion sélectionné au cours de l'interaction. Le sociologue invoque ici le « caractère d'évidence (*Selbstverständlichkeit*) »⁴¹ que, d'après cette fiction, ces attentes revêtent pour les autres pour rendre compte de ce phénomène d'acceptation. On remarquera que la formation de ces attentes ne correspond pas pour Luhmann à une *opinion intime* de ceux qui les forment : elle n'implique pas que ces derniers soient d'avis que les autres devraient agir de telle ou telle manière. Le phénomène d'acceptation dont rend compte Luhmann ici est donc à comprendre en un sens seulement négatif : on ne s'oppose pas, on ne proteste pas contre ces attentes. La « validité » des normes juridiques ainsi formées ne consiste en ce sens que dans le fait d'être en vigueur, c'est-à-dire d'être obéies et non contestées, et elles le sont simplement parce qu'elles sont acceptées⁴². *C'est en ce sens que les normes peuvent constituer une source ou un fondement de l'ordre social : le mécanisme par lequel sont formées ces attentes nous conduit par là même à ne pas exiger d'autrui qu'il agisse de telle ou telle manière. Ne nous opposant pas à ces normes, nous acceptons ce faisant qu'autrui agisse conformément à ces dernières et non pas conformément à ce que, selon notre opinion intime, nous considérons qu'il devrait faire.*

On voit ici que la formation de ces attentes coïncide ainsi avec un mécanisme d'acceptation des comportements correspondant à ces mêmes attentes : on s'attend *et* on accepte que les autres se comporteront (vraisemblablement) de telle ou telle manière. Le même mécanisme par lequel se forment des attentes relatives au comportement d'autrui rend également cette acceptation possible. Il faut ici faire remarquer que ce dernier phénomène conduit en outre à un maintien des attentes comportementales ainsi formées. En effet, en agissant conformément à cette fiction de consensus et en ne nous y opposant pas, nous ne contredisons pas, ainsi, les attentes que les autres ont formées relativement à notre

formation d'attentes qui permet l'action ne peut ainsi en aucun cas reposer sur l'*accès effectif* aux attentes d'autrui.

⁴¹ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 65.

⁴² Voir notamment sur ce point la manière dont Luhmann se positionne sur la question de la validité (*Geltung*) dans *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 67.

comportement. Ce phénomène d'acceptation accentue et fait perdurer en retour la fiction de consensus.

Nous avons indiqué que Luhmann répondait au problème de l'absence de consensus effectif sur les normes en reformulant ce problème au prisme de la notion d'attente. Et qu'il résolvait ce problème en montrant qu'il est possible de former des attentes qui ne soient pas déçues. On voit ici que les normes peuvent constituer un fondement de l'ordre social précisément dans la mesure où elles sont pensées, dans le cadre de la pensée luhmannienne, d'abord et avant tout dans leur dimension *cognitive* : c'est pour cette raison qu'elles peuvent ne pas correspondre à ce que les individus estiment intimement devoir être fait ou ne pas être fait. Elles consistent d'abord dans la sélection cognitive d'un répertoire de possibilités, c'est-à-dire dans une prévision. En outre, leur formation implique que chacun mette finalement de côté son opinion propre et ne cherche pas à l'imposer à autrui. Dans quelle mesure l'auteur considère-t-il qu'il est important que ces attentes ne soient pas (systématiquement) déçues ? Cette absence de déception constitue une condition essentielle de l'action au sein du monde social, problème majeur, comme nous l'avons vu, de la théorie sociale luhmannienne : l'individu doit pouvoir former des attentes fiables pour pouvoir agir. Mais il faut en outre souligner que ce mécanisme même par lequel sont formées et sont préservées ces attentes (sur lesquelles les individus pourront se reposer pour agir) est également celui via lequel est produit le phénomène d'acceptation susmentionné.

c. Retour sur le médium monnaie

On est ainsi en mesure de répondre à la question qui était restée en suspens à la fin du chapitre précédent, et qui touchait au mécanisme du médium monnaie. Nous avons indiqué que ce mécanisme conduisait à la formation d'attentes et également à un phénomène d'acceptation : il s'agissait de comprendre comment nous en venons, en l'occurrence, à accepter que l'accès aux ressources se fasse via une opération de paiement, et, surtout, qu'il ne se réalise qu'à cette condition. Cela revient, rappelons-le, à accepter que la saisie ou la cession d'un bien ne se fasse que si l'acheteur est solvable, mais également uniquement si une personne souhaite acheter ce bien ou si une personne souhaite vendre ce bien. Ce mécanisme d'acceptation conduisait ainsi les uns et les autres à reconnaître qu'ils n'avaient pas à dicter aux uns et aux autres ce qu'ils devaient vendre ou acheter selon ce qu'ils considéraient, d'après leur opinion personnelle, devoir être vendu ou acheté. La fiction de consensus correspondante correspondrait à la croyance selon laquelle tous les autres seraient d'avis qu'il faut utiliser la monnaie pour procéder à l'acquisition ou à la session de biens ou services. Sur

la base de cette fiction, nous nous attendrons à ce que la plupart fassent usage de la monnaie, et nous accepterons que l'acquisition et la session ne se fasse qu'à la condition que l'on paye le prix pour cela.

3.2.3. Les insuffisances de l'explication luhmannienne

Nous soulignerons ici certaines insuffisances propres à la pensée luhmannienne. Nous verrons qu'elles touchent de près au réquisit fondamental que tâche de satisfaire la théorie luhmannienne de l'ordre spontané et sur lequel nous n'avons cessé d'insister : rendre compte de mécanismes non contraignants de production d'ordre.

a. Penser la possibilité de la déviance par rapport aux normes (et de la modification du droit)

Luhmann souligne en particulier le fait que le mécanisme d'institutionnalisation ne consiste aucunement en un mécanisme contraignant. Ce qui est en grande part en jeu est de pouvoir penser la possibilité d'une déviance par rapport aux normes du droit et également la possibilité pour ces normes d'évoluer. Dans la continuité directe du long passage que nous avons restitué plus haut, le sociologue affirme ainsi :

« Il faut se garder de concevoir cette réduction institutionnelle comme le produit d'une contrainte (*Zwang*) sociale ou d'une détermination sociale. Elle a lieu tout simplement. Par la force des choses (*zwangsläufig*), elle se produit, mais elle n'opère pas au sens d'une contrainte qui exclurait toutes les autres possibilités. La variété des projections normatives reste en bonne part conservée, tout comme certaines possibilités de déviance et avant tout des possibilités changements se réalisant par l'adaptation à des circonstances changeantes »⁴³.

Nous avons vu dans le chapitre consacré à la notion de complexité que Luhmann insistait fortement sur la corrélation entre, d'une part, le phénomène de diminution du contrôle social au sein des sociétés modernes et, d'autre part, celui de la déviance et du changement social (la possibilité du second étant intimement liée à celle de la première). Nous nous concentrerons ici sur le phénomène de la déviance en particulier. Cette déviance s'exprime dans la variabilité du comportement des individus dans le temps (le changement social, qui consiste dans la variabilité des normes du droit dans le temps, étant selon Luhmann une conséquence de cette première variabilité).

⁴³ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 68.

Ce souci d'accorder une place au phénomène de la déviance par rapport au droit permet d'ailleurs de comprendre pourquoi Luhmann insiste sur le fait que le droit puisse être source de conflit. Cette idée ne va désormais plus de soi, au vu des développements sur l'institutionnalisation dont nous venons de rendre compte. En effet, le mécanisme d'institutionnalisation à la source du droit, en tant que tel, fournit bien une solution au problème de l'atténuation des conflits selon lui. Il faut trouver cette source polémogène ailleurs. Or, c'est le phénomène de déviance qui explique dans quelle mesure le droit peut être source de conflit : en agissant sans me conformer aux attentes normatives du droit, j'en viens à agir d'une manière qu'autrui n'acceptera pas nécessairement (en effet via le mécanisme d'institutionnalisation, nous ne sommes amenés à accepter que les comportements conformes aux attentes qui sont institutionnalisées). En ce sens ce dernier peut entrer en conflit ouvert avec moi. Dans quelle mesure le droit peut-il être cependant source de conflits ? Nous tâcherons d'explicitier ici la pensée de Luhmann à partir des quelques éléments qu'il fournit sur ce point. Ce dernier insiste sur le fait que le droit est un « moyen de production des conflits sociaux » dans la mesure où il est « un support des exigences, des revendications, des refus, précisément là où on s'attend à une résistance »⁴⁴. On le sait, les individus du groupe où les normes du droit sont en vigueur se figurent que tous les autres (ou presque tous, car ils observent bien que certains n'agissent pas conformément à ces normes) considèrent que les uns et les autres doivent agir conformément à ces normes, c'est-à-dire qu'il y a un consensus entre eux sur ces normes. Aussi, lorsqu'ils en viennent à entrer en conflit, dès lors qu'ils considèrent qu'ils agissent d'une manière ou d'une autre de manière plus conforme à ces normes que leur adversaire, ils revendiqueront être « dans leur bon droit », c'est-à-dire parleront au nom du droit, considérant qu'ils trouveront là un appui, un soutien dans le conflit dans lequel ils se trouvent.

La question se pose cependant de savoir comment un tel comportement déviant est en fait possible, dans le cadre même de la pensée luhmannienne. En effet, le mécanisme d'institutionnalisation semble évacuer la possibilité de toute déviance, c'est-à-dire semble exclure la possibilité d'une variabilité effective du comportement humain. La croyance dans le consensus sur les normes conduit, si n'est à la manière d'une contrainte, du moins infailliblement, à l'acceptation des attentes que nous imputons aux autres via cette croyance. La déviance doit cependant pouvoir être le fait de la plupart de ces mêmes individus qui, par ailleurs, se conforment à ces attentes, car c'est sur la possibilité d'une telle déviance que

⁴⁴ N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, chapitre 8, XIII, p. 397 [451].

repose l'argument que Luhmann formule pour défendre l'idée que ce mécanisme n'est pas contraignant. C'est sans doute en ce sens que Luhmann apporte la précision supplémentaire lorsqu'il décrit la formation de la fiction de consensus génératrice du droit :

« Leur persistance [i.e. des institutions] est garantie, tant que presque tous supposent que presque tous acquiescent ; ou peut-être même si presque tous supposent que presque tous supposent, que presque tous acquiescent »⁴⁵.

Luhmann semble suggérer la possibilité pour les individus de prendre une certaine distance avec cette croyance : le fait de supposer que presque tous les autres supposent que les autres acquiescent ne correspond pas au fait de supposer que les autres acquiescent. En ce sens, nous pouvons être conscient du fait que les autres n'acquiescent pas nécessairement eux-mêmes, et nous avons les moyens de ne pas nous laisser prendre par cette fiction de consensus. Mais l'on comprend cependant difficilement comment précisément cette fiction de consensus peut encore opérer.

Il s'agit là d'une véritable contradiction au sein d'une pensée qui tente de penser comment les individus qui, infailliblement, tendent à se conformer aux normes du droit peuvent néanmoins ne pas se conformer à ces dernières.

b. L'hypothèse du contrôle social sous-jacente : pourquoi agir en conformité avec cette fiction de consensus ?

Nous voudrions maintenant revenir sur l'idée centrale des développements luhmanniens sur l'institutionnalisation selon laquelle ce mécanisme n'est en aucun cas un mécanisme contraignant.

Nous avons indiqué que la production de la fiction de consensus qu'invoque Luhmann dans son analyse conduisait à un phénomène d'acceptation : on agit conformément aux attentes comportementales sur lesquelles, selon cette fiction, il y a consensus, et l'on ne proteste pas, on n'exprime pas son désaccord avec ce consensus supposé. On cerne cependant mal pourquoi les individus en viennent à agir conformément à cette fiction de consensus, et surtout ne contestent pas ce qui fait consensus dans cette fiction. En effet, on le sait, Luhmann rejette l'idée que ce mécanisme serait en lui-même un processus déterminant ou contraignant. Mais l'on ne saisit pas, dès lors, ce qui *motive* les individus à agir de la sorte. Or, les éléments qu'apporte Luhmann pour rendre compte de ce phénomène d'acceptation sont pour le moins problématiques.

⁴⁵ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 71.

Luhmann indique, après le long passage qui figure plus haut, que celui qui suggère d'agir autrement que selon le consensus ainsi supposé « s'expose » : « Celui qui reste sous le couvert de l'institution peut se sentir en sécurité. Celui qui ose s'en retirer est astreint à une présentation de soi dangereuse et peut risquer de perdre la face en se faisant rabrouer (*kann sich einer blamierenden Abfuhr aussetzen*) ». Luhmann considère que la perception de ce risque est ce qui « motive » l'individu à ne pas protester ce qu'édicte le consensus, et à agir en conformité avec ce dernier. Dans cette perspective, il prend cependant bien soin de distinguer l'idée de *motivation* de celle de *détermination* :

« Cette alternative [se taire et se sentir en sécurité ou protester et ainsi s'exposer] ne force (*erzwingt*) pas celui qui obéit – aussi peu que ne le fait le devoir (*Sollen*) normatif. Mais elle motive celui qui ne veut pas endurer les conséquences qui s'en suivraient à ne pas exprimer sa dissension (...) »⁴⁶.

La nuance qu'entend introduire ici Luhmann est cependant trop subtile. La formulation pour laquelle il opte d'ailleurs pour rendre compte de cette motivation non contraignante est d'abord trompeuse : elle donne l'impression que l'individu choisirait dans un premier temps de ne pas endurer les conséquences qui pourraient s'ensuivre pour lui d'une protestation, c'est-à-dire, qu'il ne procéderait pas à cette dernière parce qu'il aurait dans un premier temps fait ce choix. Le fait même de présenter ces deux attitudes (se taire ou protester) comme deux branches d'une véritable « alternative » comme le texte le suggère contribue à cette impression. Or, la question se pose de savoir si l'individu est en mesure de procéder à ce choix. Luhmann considère qu'il a bien quelque chose à perdre ici, et que la perte est trop importante pour qu'il procède à cette protestation.

En outre, il faut noter le type de danger qu'encourt celui qui s'expose, selon lui, ainsi : Luhmann indique que la « présentation de soi » de ce dernier qui peut être mise en danger. Or, il suffit de se pencher sur des passages de *Funktionen und Folgen formaler Organisation* dédiés à cette « présentation de soi » pour saisir que cette peur n'est autre que la peur d'attirer le regard méprisant d'autrui, regard qui conduirait celui qui s'y exposerait à former une image négative de lui-même. Cette peur est présentée, dans cet ouvrage, comme l'un des ressorts principaux de l'exercice du contrôle social, tel qu'il était en vigueur dans les sociétés non fonctionnellement différenciées. Ce qui est donc sous-jacent à cette analyse de l'institutionnalisation, c'est l'hypothèse de l'exercice d'un contrôle social. De ce point de vue,

⁴⁶ N. Luhmann, *Rechtssoziologie, op. cit.*, II, 4, p. 70.

l'acceptation « motivée » par la peur de mettre à mal l'image que l'on a de soi-même peut difficilement être considérée comme une acceptation non contrainte.

Pour conclure sur ce point, on notera d'ailleurs que Luhmann procède à un coup de force théorique dans l'élaboration même de sa théorie de l'institutionnalisation. En effet, l'auteur s'inspire fortement, comme nous l'avons suggéré dans le précédent chapitre, des théories de la « pluralistic ignorance »⁴⁷ pour penser ce mécanisme d'institutionnalisation. Luhmann se réfère par exemple à l'article de Richard L. Schanck, « A Study of a Community and Its Groups and Institutions Conceived of as Behaviors of Individuals »⁴⁸. Deux idées présentes dans ces théories attirent semble-t-il particulièrement son attention : d'une part, l'idée de fiction de consensus, d'autre part, les développements sur le rôle que joue le silence dans la préservation de cette fiction. Mais force est de constater que ces éléments sont mobilisés au sein de ce type de théories pour rendre compte de certaines formes paradoxales d'exercice de contrôle social. Le concept de « pluralistic ignorance » permet de décrire des situations où les membres d'un groupe adoptent certains comportements et les approuvent en façade dans la mesure où ils s'imaginent que les autres membres les approuvent véritablement ces comportements⁴⁹. Ces théories traitent d'une « spirale du silence », car cette croyance vient seulement du fait que personne ne s'exprime ouvertement sur ces comportements, et cette même croyance renforce la propension à se taire chez ceux qui forment cette croyance. Mais cette croyance exerce bien, dans le cadre de ces théories, une pression sur ceux qui la forment. Les travaux tendent en fait à montrer que ce contrôle social cesse de s'exercer dès lors que l'on brise cette spirale du silence.

L'approche luhmannienne qui entend rendre compte de mécanismes de production non contraignants des normes du droit n'est ainsi pas sans poser difficulté : elle ne permettrait pas de rendre compte des phénomènes de déviance qu'elle pensait pouvoir précisément expliquer

⁴⁷ Voir notamment N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., 8, VIII, p. 369 [417] ; *Rechtsoziologie*, op. cit., II, 4, p. 72.

⁴⁸ R. L. Schanck « A Study of a Community and Its Groups and Institutions Conceived of as Behaviors of Individuals », *Psychological Monographs*, vol. 43, n°2, 1932.

⁴⁹ Floyd H. Allport est le premier à employer, en 1924 dans l'ouvrage *Social Psychology* (Houghton Mifflin Company, Boston, 1924), cette expression de « pluralistic ignorance » pour désigner ces situations « où chacun pense être le seul à adopter des attitudes non conformistes » (T. M. Newcomb, *Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1950, V, 16, p. 608). On trouve d'ailleurs aussi chez ce dernier des développements sur ce qu'il nomme lui-même, dans un ouvrage publié 1933 intitulé *Institutional Behavior*, « fiction institutionnelle » et qui semble correspondre sous de nombreux aspects à ce que Luhmann nomme « fiction de consensus » (voir sur ce point T. M. Newcomb, *Social Psychology*, op. cit., V, 17, p. 627). Si Luhmann ne semble pas se référer directement aux travaux de cet auteur, T. Parsons cite l'ouvrage de 1924 notamment dans *Toward a General Theory of Action* (voir notamment dans la bibliographie de l'ouvrage p. 477) et le second dans sa conclusion de *The Social System* (op. cit.).

en rejetant l'idée que les normes du droit pourraient exercer une contrainte sur les individus. Elle serait en outre malgré elle vraisemblablement amenée à reconnaître l'exercice d'un contrôle social sur ces derniers pour rendre compte des aspects motivationnels de l'obéissance aux normes.

En conclusion de cette partie, nous dresserons le bilan de notre étude des théories hayékienne et luhmannienne de l'ordre spontané. Ces deux pensées s'attachent ainsi à montrer comment un ordre social est possible sans reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social. Nous avons pu mettre en évidence, au cours des deux derniers chapitres, des tensions ou difficultés que présentaient leurs analyses des mécanismes d'auto-organisation. Nous ne reviendrons pas ici dans le détail de ces analyses. La question qui se pose est de savoir si les arguments que nous avançons sont dirimants à l'encontre de leur position sur les conditions de l'ordre social qui sous-tend leurs analyses de ces mécanismes.

Il faut tout d'abord indiquer que nous avons certes rendu compte dans ce travail des deux pans de la théorie hayékienne de l'ordre spontané : l'analyse des règles du droit et de leur fonction et celle des mécanismes du marché. La théorie de la différenciation fonctionnelle de Luhmann exigerait néanmoins quant à elle de ne pas s'en tenir à ces deux champs de l'économie et du droit. En effet, il serait nécessaire, dans une perspective luhmannienne, de montrer comment chaque système fonctionnel résout à sa manière le problème de l'ordre social. En outre, il faudrait pouvoir s'assurer que les arguments que nous avons avancés touchent précisément cette hypothèse sur le contrôle social, et non pas seulement la théorie incriminée dans sa configuration particulière : pour le moment, on pourrait encore envisager amender tout d'abord sur certains points ces théories. Enfin, à ce stade, on peut encore envisager que d'autres stratégies théoriques puissent être mises en œuvre. Bref, il semble difficile d'incriminer la position hayékio-luhmannienne sur les conditions de l'ordre social en se rapportant seulement aux analyses des *mécanismes* que les deux auteurs livrent.

On pourrait alors s'engager dans une analyse critique des autres variantes que l'analyse de ces mécanismes ont pu prendre ou pourraient prendre. Ce travail, pour intéressant qu'il pourrait être, risquerait cependant de ne jamais véritablement à toucher à son but, même si les variantes ainsi analysées s'avéraient présenter elles-mêmes des insuffisances : il est toujours possible, tant que l'on s'en tient à l'analyse de ces mécanismes d'envisager d'autres mécanismes auxquels on n'aurait pas encore songé.

On peut cependant envisager de discuter cette position en se situant à un autre niveau : celui des prémisses qui sous-tendent cette position. C'est de ce point de vue, qu'il fait sens de confronter leur théorie de l'ordre spontané à celle des autres auteurs de notre corpus.

Avant d'entrer dans le dernier moment de notre investigation qui se penchera sur les théories durkheimienne, smithienne, pascalienne et spinoziste de l'ordre spontané, nous souhaiterions mettre en exergue un aspect commun des théories hayékienne et luhmannienne de l'ordre spontané qui s'est dégagé au cours de ce présent chapitre : ces deux approches traitent le problème de l'ordre spontané sous un angle d'abord et avant tout *cognitif*. En effet, les auteurs soulignent tous les deux, au sein de leur critique de l'hypothèse intentionnaliste qui sous-tend leurs analyses des phénomènes d'auto-organisation, les obstacles cognitifs que rencontrerait selon eux toute tentative de production intentionnelle de l'ordre social. En outre, ils envisagent le problème de l'ordre social – que leurs analyses des mécanismes dont ils rendent compte doivent résoudre – comme un problème également avant tout *cognitif*. Pour Hayek la réalisation des objectifs individuels que le jeu du marché est censé rendre possible repose d'abord sur la réalisation d'une coïncidence des attentes des agents, ces attentes étant considérées avant tout comme des anticipations, des prévisions. Pour Luhmann, d'une part, le problème de la réduction de la complexité, problème avant tout *cognitif*, est intimement lié à celui de l'ordre social ; mais, d'autre part, c'est par la formation d'attentes en leur fonds *cognitif* que les êtres humains parviennent à vivre ensemble de manière relativement pacifique, et c'est de ce phénomène d'acceptation qu'il s'agit de rendre compte. Enfin, les auteurs soulignent la dimension cognitive des mécanismes qui rendent l'ordre social possible : au sein du marché, les agents accèdent à des informations fournies par les prix et le mécanisme d'acceptation dont rend compte Luhmann repose sur la production d'un phénomène purement *cognitif*, une croyance dans laquelle consiste la fiction de consensus.

Cette constitution d'un paradigme *cognitif* est intimement articulée, dans les analyses que livrent Luhmann et Hayek, à leur position sur les conditions de l'ordre social. Nous aurons l'occasion de montrer que cette approche cognitive s'oppose en fait à une approche proprement affective qui est celle des auteurs dont nous apprêtons à examiner les théories de l'ordre spontané.

Troisième partie :
Les mécanismes affectifs de production
des normes contraignantes

Le champ exploratoire qu'Hayek et Luhmann circonscrivent pour penser les phénomènes d'auto-organisation doit être interrogé. Les auteurs dont nous convoquerons les analyses dans cette présente partie, Durkheim, Spinoza, Pascal et Smith, invitent de ce point de vue à envisager une autre voie que celle à laquelle Hayek et Luhmann ont cantonné l'étude des mécanismes de production non intentionnelle de l'ordre social : nous procéderons, dans cette perspective, à l'examen des mécanismes *affectifs* de production d'ordre.

S'engager dans cette voie ne permet pas seulement de compléter les analyses des deux premiers auteurs, ou d'envisager simplement un autre type d'analyse que celles qu'ils proposent : les approches respectives des deux groupes de penseurs de l'ordre spontané que nous distinguons ici doivent à certains égards être considérées comme *divergentes*. En effet, les tenants de l'analyse des mécanismes affectifs considèrent, contrairement à Hayek et Luhmann, que l'exercice d'un contrôle social constitue une condition essentielle de l'ordre social : pour eux, rendre compte de la manière dont l'ordre social est possible implique nécessairement de rendre compte de la possibilité de l'exercice d'un tel contrôle. Les mécanismes qu'ils font intervenir dans leur examen sont considérés pour cette raison comme essentiellement contraignants : il s'agit de mécanismes qui, littéralement, nous *affectent* et nous déterminent ainsi à agir d'une certaine manière. Hayek et Luhmann entendent d'abord quant à eux penser des mécanismes producteurs d'ordre non contraignants. Ces deux approches sont ainsi bien *concurrentes*. Dans cette perspective, l'analyse des mécanismes affectifs ne remplace pas seulement celle des mécanismes non contraignants auxquels Hayek et Luhmann accordent une place centrale dans leurs théories. Ce type d'analyse, si l'on adopte la perspective de leurs concurrents théoriques, *doit* se substituer à cette dernière.

La présente partie propose de procéder à un rapprochement des analyses de Durkheim, Spinoza, Pascal et Smith, de manière à mettre en exergue leur hypothèse commune sur les conditions de l'ordre social et sur le type de mécanisme qui, selon cette hypothèse, se trouve à sa source. Si tous les auteurs convoqués défendent cette hypothèse, Durkheim et Spinoza ont selon nous le plus contribué à l'explicitier et à l'argumenter. Nous procéderons ainsi à l'élucidation des tenants et aboutissants de cette position en nous appuyant sur les pensées de ces deux auteurs. Le premier chapitre de la présente partie y sera consacré. Une fois ces éléments de problématisation communs mis en évidence, nous investirons, dans un second chapitre, les analyses des mécanismes affectifs d'auto-organisation que proposent Pascal, Smith et Spinoza et qui s'inscrivent dans une telle perspective. Il ressortira de cette étude que le *désir d'estime* revêt une centralité explicative, dans la mesure où l'on peut à bon droit considérer qu'il constitue le ressort principal de l'exercice de ce contrôle social rendant

Le contrôle social collectif : fondement essentiel de l'ordre social

possible l'ordre social. Nous montrerons enfin que l'introduction d'un *principe de communication des affects* permet d'éclairer la manière dont ce désir d'estime parvient à jouer ce rôle.

Chapitre 1

Le contrôle social collectif : fondement essentiel de l'ordre social

Durkheim, Spinoza, Pascal et Smith ont en partage l'hypothèse sur les conditions de l'ordre social que nous venons de mentionner : l'exercice d'un contrôle social constitue une condition essentielle de l'ordre social. L'analyse des mécanismes de production d'ordre à laquelle nous consacrerons le prochain chapitre, découle ou, du moins, est étroitement articulée à cette hypothèse. Si ces auteurs semblent bien partager cette dernière, ils n'explicitent cependant pas tous l'argument qui la sous-tend. Nous mobiliserons pour cette raison les développements de deux auteurs qui, selon nous, ont particulièrement travaillé à l'élaborer : Durkheim et Spinoza. Nous entendons dans ce chapitre montrer dans quelle mesure l'exercice de ce contrôle social constitue une condition essentielle de l'ordre social, et dans quelle mesure cette position peut conduire à privilégier l'étude de mécanismes affectifs pour rendre compte de la possibilité de cet ordre.

L'argument en faveur de cette position s'énonce comme suit : il est nécessaire qu'un contrôle social collectif s'exerce sur les êtres humains qui, pour la plupart, sont soumis à leurs passions, afin que ceux-ci soient empêchés d'exercer les uns sur les autres un contrôle individuel.

Nous montrerons d'abord qu'en formulant cet argument, ces auteurs procèdent à une réappropriation d'une thèse hobbesienne, au sein de théories néanmoins critiques à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste. Puis, nous indiquerons dans quelle mesure l'adoption de cette hypothèse conduit à privilégier une analyse des mécanismes *affectifs* de production d'ordre. À cette occasion, nous reviendrons de manière critique sur les prémisses des théories de l'auto-organisation de Hayek et Luhmann. En effet, ces auteurs défendent une position adverse sur les conditions de l'ordre social. Nous nous demanderons si les théories de ces auteurs disposent de suffisamment de ressources pour contrer les arguments avancés par leurs adversaires théoriques. En d'autres termes, nous mesurerons l'une à l'autre ces deux positions.

1.1. Contrôle social collectif versus contrôle social individuel : le problème des passions

C'est sans doute Durkheim qui, parmi les penseurs de l'auto-organisation dont nous convoquons les analyses ici, a le plus contribué à mettre en évidence l'importance de l'exercice d'un contrôle social dans son analyse des conditions de l'ordre social et surtout à le

présenter comme une condition essentielle de l'ordre social. Sa discussion de la position de Spencer sur ce point nous permettra de mettre au jour le type d'argument qu'il défend.

Il fait particulièrement sens de se pencher sur ses développements critiques, car ils entendent tracer une ligne de démarcation critique entre deux conceptions de l'ordre spontané et de ses conditions de possibilité, qui correspondent aux positions défendues par les deux grands courants théoriques de l'ordre spontané que nous distinguons dans le présent travail. Partir de l'analyse durkheimienne permet ainsi d'ouvrir véritablement un débat au sein des théories de l'ordre spontané. À cet égard, l'analyse de la discussion durkheimienne de la position de Spencer dans *De la division du travail social* et dans *Les règles de la méthode sociologique* est utile à deux titres : d'une part, elle permet de saisir dans quelle mesure *il y a lieu* de produire un débat entre ces deux conceptions, débat que notre propre travail entend du reste alimenter ; d'autre part, et corrélativement, elle permet de révéler l'argument clef qui soutient la position que Durkheim défend dans le cadre de cette discussion.

Les analyses de Durkheim permettent en effet de comprendre ce qui *in fine* rend nécessaire l'exercice de ce contrôle, qu'il nomme encore « discipline sociale », et dont l'une des principales caractéristiques est qu'elle consiste en une contrainte collective exercée sur l'individu : c'est le fait que la plupart des êtres humains sont soumis à leurs passions. Spinoza semble bien s'engager dans une voie similaire. Comme nous le verrons, ses propres développements permettent quant à eux de répondre à une question laissée en suspens par Durkheim et que l'on formulera de la manière suivante : pourquoi cette soumission aux passions rend-elle *nécessaire* l'exercice d'un contrôle social ? Ces auteurs s'inscrivent, ce faisant, dans une perspective ouverte par Hobbes lui-même. Pour cette raison, nous exposerons dans un premier temps les arguments avancés par ce dernier.

1.1.1. Hobbes et la nécessité d'un pouvoir coercitif

Nous reviendrons dans un premier temps sur les éléments de la pensée hobbesienne exposée dans la première partie de ce travail, et qui touchent en particulier à l'hypothèse portant sur les conditions de l'ordre social que nous venons de mentionner. Le philosophe anglais insiste en effet particulièrement sur le fait qu'une contrainte doit s'exercer sur les êtres humains pour qu'un ordre social soit possible.

a. La nécessaire limitation du droit naturel de chacun

Il faut rappeler ici brièvement l'analyse hobbesienne des causes du conflit. À l'état de nature, où n'existe pas de pouvoir commun contraignant, les relations interhumaines se développent ultimement en guerre de chacun de chacun, du fait que les êtres humains ont droit sur toute chose, c'est-à-dire, dans la mesure où ils peuvent employer tous les moyens pour assurer leur conservation. Dans cette situation, chacun cherche notamment à se rendre maître des autres, c'est-à-dire à se soumettre ces derniers. En d'autres termes : il entreprend d'exercer un contrôle individuel sur leur conduite, de manière à ce que ces derniers agissent selon sa volonté. En ce sens les êtres humains sont dits être en conflit en l'état de nature. Lorsqu'un individu parvient à acquérir un contrôle sur les autres, il *détermine* leur conduite, dans la mesure où, au moment où il se les soumet, ces derniers ne peuvent agir autrement qu'ils ne le font. Si guerre il y a cependant, c'est que l'exercice de ce contrôle interindividuel pris en lui-même ne peut jamais être que temporaire, en raison de l'égalité de compensation qui prévaut parmi les êtres humains : il est alors impossible de sortir du conflit par le seul exercice de ce contrôle. L'exercice d'un contrôle individuel n'empêche pas la riposte, ni, de ce fait, la réactivation du conflit, c'est-à-dire la tentative de chacun de soumettre les autres à sa propre volonté lorsqu'il est lui-même dominé. La situation de guerre se caractérise par cette résurgence possible et menaçante, à tout moment, du conflit. Dans cette situation, lorsque l'on parvient à se soumettre autrui, on se trouve alors seulement en situation de *conflit violent* : il y a violence car l'on impose à autrui certaines manières d'agir et ce, à son encontre ; mais l'exercice de cette violence ne permet pas par elle-même d'empêcher la riposte, c'est-à-dire de mettre fin au conflit, et en ce sens, il s'agit bien d'une situation de conflit sans possibilité réelle de pacification. C'est alors à l'exercice de ce contrôle individuel que les êtres humains doivent renoncer, et procéder donc à une limitation de leur droit sur toutes choses, pour qu'une situation de paix s'établisse. Or, c'est bien le sens du « transfert de droits » dans lequel consiste le contrat social : il s'agit pour chacun de s'« ôter [du] chemin [de l'autre] »¹, de ne pas empêcher ce dernier de procéder à telle ou telle action ni, inversement, de le contraindre à faire telle ou telle chose. Hobbes considère que ce contrat ne peut cependant pas se réaliser sans que soit institué un pouvoir contraignant, et met à cet égard en évidence l'obstacle que constituent certaines passions humaines auxquelles certains individus sont en proie.

¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, I, chapitre 14, p. 130.

b. Le problème des passions.

Les passions de vaine gloire éprouvées par certains êtres humains viennent faire obstacle à la réalisation de ce contrat, et c'est dans cette perspective que Hobbes souligne la nécessité d'ériger un « pouvoir coercitif, pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions »². Hobbes souligne ici la nécessité de contraindre les récalcitrants au contrat. Précisons que ce qui pose problème, c'est bien, plus que le fait d'éprouver ces passions de vaine gloire, l'incapacité pour les êtres humains qui les éprouvent de les réfréner : ils sont en proie à ces passions, et ne peuvent suivre ce que la raison les enjoint de faire, en l'occurrence réaliser le pacte.

Ce pouvoir coercitif grâce auquel chacun sera effectivement amené à s'ôter du chemin de l'autre se distingue du pouvoir qu'à l'état de nature les êtres humains, individuellement (ou éventuellement, en petits groupes pour Hobbes), exercent les uns sur les autres. Par pouvoir, nous entendons, dans ce cas précis, l'*exercice* d'un contrôle ou d'une contrainte sociale : le pouvoir consiste à *faire faire* une chose à un être humain qui, à ce moment, ne peut agir autrement qu'il ne le fait. Hobbes distingue bien, de ce point de vue, deux types de contraintes : une contrainte de type individuel et une contrainte de type collectif. Ils diffèrent relativement à la source de la contrainte exercée : dans le premier cas, l'être humain individuel en constitue la source, dans le second, c'est le groupe social. Pour Hobbes en effet, c'est certes un homme ou une « assemblée » d'hommes qui exercent cette contrainte, mais cette dernière n'est possible que dans la mesure où tous « confie[nt] tout leur pouvoir et toute leur force (*strength*) à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, à une seule volonté »³. Tous cèdent à cet homme ou cette assemblée les moyens ou plutôt l'utilisation des moyens dont ils disposaient à l'état de nature et usaient pour se rendre maître de tous les autres. Celui qui exerce ce « pouvoir commun » détient ainsi plus de moyens que l'être humain seul, de sorte que les êtres humains du groupe en question ne peuvent trouver en eux seuls ce qui leur permettrait de riposter, et de retourner ce pouvoir s'exerçant sur eux. La source du second pouvoir est telle qu'elle permet d'envisager que ce pouvoir pourra sans peine s'exercer durablement sur les êtres humains, contrairement au premier type.

² Th. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., II, chapitre 17, p. 173.

³ *Ibid.*, p. 177.

Hobbes livre certes des éléments d'analyse cruciaux sur cette question des passions dans *Le Léviathan*, mais c'est principalement dans le *De Cive*⁴ qu'il problématise de la manière la plus explicite et incisive la nécessité de cette contrainte collective. Hobbes y montre que la reconnaissance de cette nécessaire contrainte conduit, *in fine*, à mettre à mal l'idée aristotélicienne selon laquelle l'être humain serait un animal politique. L'analyse des obstacles à la cohabitation pacifique que les êtres humains opposent eux-mêmes conduit tout d'abord le philosophe à défendre l'idée que la question des conditions de possibilité de l'ordre social *doit* être posée : on ne peut pas rendre compte de la possibilité de l'ordre social en se référant à une tendance naturelle en l'être humain à vivre en société, car cette tendance n'existe pas, ou du moins ne suffit pas à en rendre compte. Dans cette perspective, Hobbes défend que cet ordre ne peut être produit qu'artificiellement (en l'occurrence via la réalisation d'un contrat), mais également et surtout, qu'il ne peut advenir sans qu'une contrainte soit exercée sur des individus et qu'il s'agit là d'une condition essentielle de l'ordre social.

On soulignera sur ce point une difficulté ou ambiguïté de la pensée hobbesienne dont Durkheim et Spinoza tireront pleinement profit par la suite. Hobbes souligne d'abord, à l'encontre de la thèse aristotélicienne, l'existence de certains obstacles à la vie commune qui lui permettent de défendre sa position contractualiste, c'est-à-dire son artificialisme : il affirme que les êtres humains ne recherchent la compagnie de leurs semblables qu'en raison des avantages, de l'utilité, qu'ils peuvent en tirer pour eux-mêmes. Cela implique qu'ils tendent en fait plutôt naturellement à entrer en conflit les uns avec les autres⁵. Pour pouvoir vivre ensemble, ils doivent passer un pacte, passer par un artifice, via lequel chacun s'assure notamment de préserver sa propre vie. Mais il rend également compte d'obstacles, et il insiste alors sur les passions de vaine gloire ressenties par certains, qui rendent nécessaire l'institution d'une puissance contraignante. De ce point de vue, il s'oppose là moins à Aristote lui-même qu'au jus naturalisme de Grotius et à sa théorie du contrat, en soulignant, à l'encontre de ce dernier, que sans contrainte exercée sur certains, le pacte ne serait pas possible. Mais, pour soutenir son argumentation, Hobbes tend à montrer que les êtres humains, *de manière générale*, sont incapables d'eux-mêmes de passer et de respecter un contrat. Mais dès lors, on comprend mal comment l'auteur peut encore recourir à la solution du contrat pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social. En effet, si la mise en exergue de cette incapacité implique ou permet de montrer qu'une contrainte doit être exercée sur les individus

⁴ Th. Hobbes, *Du citoyen*, *op. cit.*, chapitre 1, note de la section 2 et chapitre V, §5.

⁵ On peut se référer sur ce point à la description hobbesienne de l'état de nature exposée dans le premier chapitre de la première partie.

pour qu'ils passent et respectent un pacte social, alors cela signifie que tous ou la plupart devraient être contraints. Mais pour cette solution du contrat soit viable, il est nécessaire, on le sait, qu'une majorité d'individus soit précisément capables de passer un contrat pour que la puissance contraignante instituée par son moyen soit suffisamment forte pour contraindre les récalcitrants au contrat. Hobbes risquerait alors, ce faisant, de se contredire.

On remarquera de ce point de vue que l'explicitation que Hobbes fournit sur ce point manifeste un certain embarras. En effet, dans une note explicative du premier chapitre, il explicite cette idée selon laquelle l'être humain ne disposerait pas naturellement de cette capacité à passer un contrat : ce dernier, affirme-t-il, n'est pas « né avec une certaine disposition naturelle à la société »⁶, c'est-à-dire une « solide capacité » à passer des contrats. Les enfants notamment, dit-il, sont incapables de passer et de respecter des contrats, c'est la « discipline qui rend l'homme propre à la société », le terme discipline traduisant le terme anglais « education ». Le terme « education » renvoie moins explicitement que le terme « discipline » à l'idée d'une contrainte exercée sur l'individu. On comprend pourquoi Hobbes évite d'ailleurs lui-même l'emploi de ce terme : si tous les êtres humains doivent en fait être contraints pour vivre en société, on comprend mal comment la solution du contrat serait encore valide. Le terme n'est cependant pas sans présenter d'ambiguïté lui-même, car il faut précisément savoir comment cette « education » est en mesure de rendre l'être humain capable de passer et de respecter des contrats. En outre, à la fin de ce passage, Hobbes en vient à se demander lui-même si la plupart des êtres humains, même une fois devenus adultes, ne sont pas en fait soumis à des passions qui les empêchent précisément de passer un contrat : « Et de là il appert que, puisque les hommes sont enfants lorsqu'ils naissent ; ils ne peuvent pas être nés capables de société civile ; et que plusieurs (*ou peut-être la plupart*) par maladie d'esprit, ou par faute de discipline, en demeurent incapables toute leur vie »⁷.

Hobbes défendrait ainsi l'idée que l'exercice d'une contrainte collective constitue une condition essentielle de l'ordre social, et ce dans la mesure où des êtres humains sont en proie à des passions, en l'occurrence des passions de vaine gloire qu'ils ne peuvent réfréner. Cette exposition de l'argumentation qui sous-tend la position hobbesienne sur la nécessité d'un « pouvoir commun » va nous permettre de mettre en évidence la démarche argumentative à laquelle procède Durkheim lui-même.

⁶ Th. Hobbes, *Du citoyen*, *op. cit.*, chapitre 1, p. 32.

⁷ Th. Hobbes, *Du citoyen*, *op. cit.*, chapitre 1, note de la section 2, nous soulignons.

1.1.2. La réappropriation durkheimienne : la critique de Spencer

En effet, on retrouve un type d'argumentation sous de nombreux aspects similaire au sein de la pensée de Durkheim. L'idée que la contrainte exercée par un groupe social sur l'être humain constitue une condition essentielle de l'ordre social est présentée explicitement dans *Les règles de la méthode sociologique*. L'auteur s'y réclame de Hobbes sur ce point, dans le cadre d'une discussion critique de la pensée de Spencer⁸. Il insiste également sur la nécessité de l'exercice d'un contrôle social à titre de condition essentielle de l'ordre social, à l'encontre d'auteurs qui eux, ne reconnaissent pas cette nécessité. Dans ce texte précis, il n'argumente pas plus avant cette position. La réappropriation de la position hobbesienne sur la nécessité de l'exercice d'un contrôle social et surtout, la reprise de l'analyse argumentative hobbesienne du rôle perturbateur des passions sont cependant manifestes dans la critique de la position spencérienne qu'il mène dans *De la division du travail social*. On précisera ici, en exergue de cette étude, que Durkheim connaissait très bien Hobbes, en particulier le *De Cive* sur lequel il donna un cours de préparation à l'agrégation au milieu des années 1890⁹.

a. La critique de Spencer dans la première édition de *De la division du travail social*

C'est dans la première édition de *De la division du travail social* que Durkheim développe pour la première fois de manière approfondie l'idée selon laquelle l'ordre social aurait pour condition essentielle l'exercice d'un contrôle social par la société sur ses membres. Ces développements prennent place dans le cadre d'une discussion de la position de Spencer qui est menée dans le chapitre « solidarité organique et solidarité contractuelle », auquel nous avons déjà eu l'occasion de faire référence dans la précédente partie. Nous préciserons ici l'analyse menée dans la deuxième partie de la thèse¹⁰. Durkheim critique l'idée défendue selon lui par Spencer selon laquelle l'harmonie des intérêts individuels pourrait reposer sur la poursuite, *non contrainte*, par chaque individu, de son intérêt individuel. Il souligne à l'encontre de cette position l'importance de ce qu'il nomme « discipline sociale »¹¹.

Selon Durkheim, Spencer avancerait l'idée que l'instrument de l'échange rendrait cette harmonie possible, en arguant du fait que « l'intérêt rapproche les hommes »¹². Durkheim n'explicite pas véritablement le contenu de la thèse qu'il décèle chez Spencer.

⁸ Voir sur ce point É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologie, op. cit.*, chapitre V, 4.

⁹ Voir l'ouvrage qui restitue les notes de ces cours prises par Marcel Mauss : É. Durkheim, *Hobbes à l'agrégation*, édition de J.-F. Bert, Editions EHESS, Paris, 2011.

¹⁰ Partie 2, chapitre 1

¹¹ É. Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, I, chapitre 7, 1, p. 182.

¹² É. Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.*, I, chapitre 7, 1, p. 180.

L'idée est, selon lui, que ce dernier aurait opté pour une solution au problème de l'ordre social qui relativiserait le rôle de la contrainte sociale exercée sur l'individu. De ce point de vue, l'échange constituerait une source à part entière de l'ordre social et, c'est le point important, non vectrice de contrainte sociale. Si l'on essayait d'explicitier la thèse de Spencer qu'attaque Durkheim, l'on pourrait présenter l'argument comme suit : l'échange ne suppose pas, pour se réaliser, que les agents poursuivent d'autres intérêts que les leurs. La forme contractuelle que prend cet échange manifesterait particulièrement bien cette caractéristique : elle assure à chaque échangiste que l'autre participera à l'échange, ce sans quoi ils n'y participeraient pas puisqu'ils n'auraient pas intérêt à le faire. Durkheim critiquerait sur ce point un raccourci argumentatif au sein de la pensée spencérienne : de l'idée que les individus auraient la possibilité de ne poursuivre que leur intérêt individuel, il s'ensuivrait, selon Spencer, que la poursuite libre de ces intérêts par les individus pourrait constituer une source de plein droit de cet ordre. Durkheim critique l'idée selon laquelle les « sociétés supérieures » tendraient à « avoir pour base unique, suivant M. Spencer, le vaste système de contrats particuliers qui lient entre eux les individus »¹³. Il oppose à cette thèse la nécessité d'une réglementation sociale contraignante.

Dans ce chapitre, Durkheim souligne davantage les contradictions internes, raccourcis conceptuels ou impensés propres à la pensée de Spencer qu'il ne développe la thèse qu'il défend en son nom propre. On peut néanmoins considérer que c'est en bonne part à l'occasion de cette critique qu'il élabore sa position sur les conditions de l'ordre social. Aussi fait-il sens de se pencher sur les arguments critiques qu'il avance.

Durkheim montre que la poursuite de l'intérêt ne peut pas constituer à proprement parler un fondement de l'ordre social, de l'harmonie sociale. Il insiste dans un premier temps sur le fait que, même en accordant à Spencer l'idée que l'échange « rapproche les hommes »¹⁴, un échange ne peut le faire que ponctuellement, c'est-à-dire au moment où leurs intérêts convergent effectivement : au moment précis, donc, où ils *ont* intérêt à échanger avec autrui. Cela signifie premièrement que l'harmonie ainsi produite ne l'est qu'au moment de l'échange et que, passé cet échange, les êtres humains peuvent se retrouver en situation de conflit. En ce sens, Durkheim affirme que l'échange ne peut en aucun cas constituer une condition suffisante de cet ordre. Durkheim va même plus loin en montrant que l'échange, pris en lui-même, ne peut pas être tenu pour un moyen permettant la réalisation d'une harmonie. L'échange, en effet, ne *manifeste* qu'une convergence ponctuelle des intérêts, mais ne la

¹³ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, chapitre 7, 1, p. 180.

¹⁴ *Ibid.*

réalise pas¹⁵. S'il n'est source d'ordre *que* lorsque les intérêts convergent déjà, c'est-à-dire ne se contredisent pas les uns les autres, il n'est pas véritablement source d'ordre. Dans une situation où seul l'échange interviendrait comme moyen de pacification, les êtres humains seraient ainsi constamment sur le pied de guerre. Pour le formuler autrement, selon Durkheim, la poursuite individuelle de son intérêt par chacun ne *rend* pas un ordre social possible, puisqu'elle ne garantit pas que ces intérêts convergent.

Durkheim affirme ainsi l'importance d'une réglementation, c'est-à-dire de l'exercice d'une contrainte sociale sur les êtres humains. Mais il n'explique pas pourquoi cette dernière est nécessaire à la réalisation d'une harmonie des intérêts, autrement immanquablement divergents. De la seule idée que l'échange ne peut pas constituer un fondement de l'ordre social, on ne peut pas en effet en déduire, de manière générale, que l'exercice d'un contrôle social constituerait une condition essentielle de cet ordre. On trouve néanmoins dans ce texte des éléments non explicités qui seront par la suite pleinement développés et qui permettront à Durkheim de montrer que la contrainte sociale constitue une condition essentielle de l'ordre social. En effet, dans ce même passage, Durkheim indique rapidement pourquoi cette poursuite libre de l'intérêt individuel, en elle-même, n'est pas en mesure de produire l'ordre social : lorsqu'aucune contrainte collective ne s'exerce, écrit-il, « rien ne vient réfréner les égoïsmes en présence »¹⁶. Bien qu'il n'explique pas ici pourquoi il est nécessaire de réfréner les égoïsmes, Durkheim pose cependant les jalons d'une analyse des conditions de l'ordre social qu'il développera par la suite, notamment dans la préface de la seconde édition de *De la division du travail*.

b. La préface de la seconde édition de *De la division du travail* et les *Leçons de sociologie*

Dans la préface de la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1897 (mais également dans les *Leçons de sociologie*) qui regroupent des cours que Durkheim donna pour la première fois à Bordeaux entre 1890 et 1900, on trouve en effet des éléments d'analyse complémentaires.

Durkheim y défend un projet de réhabilitation des corporations professionnelles, des « corps de métier », qui permettraient d'introduire un type de réglementation sociale contraignante au sein de la sphère économique, réglementation qui, selon Durkheim, manque alors à cette dernière. Cette défense s'appuie sur un constat : ce qu'il nomme la « sphère » ou

¹⁵ La présentation de la thèse spencérienne qu'en fait Durkheim le montre particulièrement bien : il traite de « l'accord spontané des intérêts individuels, accord dont les contrats sont l'*expression* naturelle » (É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, chapitre 7, 1, p. 180, nous soulignons)

¹⁶ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., I, chapitre 7, 1, p. 181.

le « monde économique » manifesterait selon lui une « anomie juridique et morale »¹⁷ qui serait à la source de conflits sans cesse renaissants au sein de cette sphère¹⁸. En d'autres termes, il souligne le fait que cette sphère est insuffisamment réglementée, et que cette insuffisance expliquerait les « désordres de toutes sortes » qui sévissent dans le « monde économique ». C'est dans ce cadre qu'il montre pourquoi l'exercice d'une contrainte sociale constitue une condition essentielle de l'ordre social. Le bien-fondé de son projet de réhabilitation et de renforcement des corporations, qui selon lui introduiront une réglementation sociale jusque là manquante au sein de la sphère économique, dépend d'ailleurs de cette démonstration : il faut bien pouvoir en effet montrer que, de manière générale, c'est un manque de réglementation qui explique la résurgence de conflits au sein de cette sphère. Les développements de Durkheim sur ce point n'approfondissent pas *expressément* la critique que nous avons mentionnée dans la section précédente. Néanmoins, dans ce passage, Durkheim fait référence au chapitre sur la solidarité contractuelle. En outre, il explique pourquoi une réglementation sociale contraignante constitue une condition essentielle de l'ordre social.

Dans cette préface, le raisonnement auquel procède Durkheim est un raisonnement de type hobbesien. Les perspectives dans lesquelles s'inscrivent les approches de Durkheim et de Hobbes ne sont certes pas les mêmes. Néanmoins, l'hypothèse de base (l'exercice d'une contrainte sociale collective pensée comme condition essentielle de l'ordre social), la démarche adoptée et les arguments avancés sont sous de nombreux aspects les mêmes. Durkheim montre ainsi que cette réglementation contraignante constitue une condition essentielle de l'ordre social dans la mesure où elle empêche les êtres humains qui sont en proie à leurs passions de rechercher à se rendre maîtres les uns des autres. Durkheim va plus loin que Hobbes en soulignant que la plupart des êtres humains sont soumis à leurs passions et que c'est cette soumission aux passions qui constitue la source des conflits humains. Voici le passage en question :

« C'est à cet état d'anomie [i.e. de manque de réglementation sociale contraignante] que doivent être attribués, comme nous le montrerons, les conflits sans cesse renaissants et les désordres de toutes sortes dont le monde économique nous donne le triste spectacle. Car, comme rien ne contient les forces en présence et ne leur assigne de bornes qu'elles soient tenues de respecter, elles tendent à se développer sans termes, et

¹⁷ É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., Préface de la seconde édition, I, respectivement p. iii et ii.

¹⁸ Voir notamment sur ce point les développements sur « l'antagonisme du travail et du capital » dans le chapitre sur « la division du travail anémique » (É. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., III, 1, I et III).

viennent se heurter les unes contre les autres pour se refouler et se réduire mutuellement. Sans doute, les plus intenses parviennent bien à écraser les plus faibles ou à se les subordonner. Mais si le vaincu peut se résigner pour un temps à une subordination qu'il est contraint de subir, il ne la consent pas, et, par conséquent, elle ne saurait constituer un équilibre stable. Des trêves imposées par la violence ne sont jamais que provisoires et ne pacifient pas les esprits. Les passions humaines ne s'arrêtent que devant une puissance morale qu'elles respectent. Si toute autorité de ce genre fait défaut, c'est la loi du plus fort qui règne, et, latent ou aigu, l'état de guerre est nécessairement chronique. »¹⁹

Lire Durkheim au prisme de la pensée hobbesienne permet d'éclairer la nature du procédé argumentatif qu'y emploie le sociologue, et de dénouer à cet égard une difficulté apparente que présente l'argumentation durkheimienne dans ce passage. Dans cette préface à la seconde édition, Durkheim tend en effet à considérer que la sphère économique est bel et bien *dépourvue* de toute réglementation. Dans le chapitre sur la solidarité contractuelle qui se trouve dans le même ouvrage, il souligne cependant l'importance du droit contractuel contraignant en vigueur au sein des sociétés modernes. Dès lors, le sociologue ne considère pas, à proprement parler, que la sphère économique soit totalement *dépourvue* de toute réglementation. Il semble ainsi à première vue opérer là un tour de force : cette sphère n'en est de fait pas totalement privée. Ce tour de force est cependant nécessaire, car Durkheim entend attribuer à une insuffisance de réglementation une résurgence du conflit. Or, pour ce faire, il faut pouvoir montrer que la contrainte sociale collective est une condition sociale essentielle de l'ordre social. Considérer que la sphère économique n'est soumise à aucune réglementation permet à Durkheim de mettre cette idée en évidence, dans la mesure où l'on peut alors imputer ces conflits à une insuffisante réglementation. Il n'en reste pas moins qu'au premier abord, ce dernier semble bien se contredire, si l'on considère qu'il défend deux constats différents relativement au monde économique : l'un actant une *insuffisante* réglementation²⁰, l'autre une *absence* de cette dernière.

Mais l'on peut aussi envisager les choses autrement et considérer que Durkheim procède en fait dans ce passage à une expérience de pensée proche de celle que réalise

¹⁹ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, Préface de la seconde édition, I, p. iii. Voir également la première leçon des *Leçons de sociologie* [1950], PUF, Paris, 2015.

²⁰ Voir notamment É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, I, VII, II, p. 194 : « Une réglementation est ainsi nécessaire, dont l'étendue ne peut être limitée par avance. Le contrat, dit M. Spencer, a pour objet d'assurer au travailleur l'équivalent de la dépense qui lui a causée son travail. Si tel est vraiment le rôle du contrat, il ne pourra jamais le remplir qu'à condition d'être réglementé *bien plus minutieusement qu'il ne l'est aujourd'hui* ; car ce serait un vrai miracle s'il suffisait à produire sûrement cette équivalence » (nous soulignons). Voir également certains passages des *Leçons de sociologie*, où Durkheim traite d'une « sphère de l'activité collective qui est en dehors de la morale, qui est *presque tout entière* soustraite à l'action modératrice du devoir » (*op. cit.*, Première leçon « La morale professionnelle », nous soulignons).

Hobbes lui-même lorsqu'il traite de l'état de nature : elle consiste à envisager la société (du moins la sphère économique dans le cas de l'analyse durkheimienne) telle qu'elle serait si aucune réglementation contraignante n'y était en vigueur. De la sorte, on pourra montrer que cette dernière constitue une condition essentielle de son ordre, en mettant en évidence ce qui est source de désordre en son absence. En l'occurrence, l'expérience de pensée que réalise Durkheim est la suivante : considérons que les hommes poursuivent au sein du monde économique leurs intérêts propres en étant libérés de toute contrainte sociale. Que se passerait-il ? Cette expérience de pensée est bien analogue à celle à laquelle procède Hobbes, dans la mesure où l'état de nature hobbesien n'est autre que la société elle-même telle qu'elle serait si l'État, c'est-à-dire pour Hobbes ce pouvoir commun contraignant, n'existait pas.

On retrouve en outre dans ce passage les moments de l'argumentation hobbesienne exposée précédemment. Le conflit consiste dans cette situation où les êtres humains cherchent à se réduire les uns les autres ou, du moins, à se subordonner les uns les autres, c'est-à-dire, dans un cas comme dans l'autre, à se rendre maître de tous les autres. Mais surtout, ce conflit ressurgit sans cesse, dans la mesure où le contrôle individuel que les êtres humains exercent ainsi les uns sur les autres ne peut être durable. Durkheim insiste sur le caractère temporaire des « trêves » ainsi imposées. Il est ainsi nécessaire d'assigner des bornes à l'exercice de ce contrôle individuel, c'est-à-dire de l'empêcher, au moins dans une certaine mesure. Durkheim souligne alors que les êtres humains n'en viendront pas d'eux-mêmes, sans y être contraints, à renoncer à l'exercice de ce contrôle interindividuel, et précise ce qui rend cette contrainte nécessaire : c'est le fait que les êtres humains sont soumis à leurs passions, à des désirs auxquels ils sont en proie. La puissance morale qu'il évoque dans ce texte permet ainsi de pallier ce problème des passions. L'exercice d'une contrainte sociale collective est nécessaire pour empêcher les êtres humains d'exercer individuellement un pouvoir sur les autres, exercice auquel ces derniers ne peuvent renoncer d'eux-mêmes, dans la mesure où ils sont en proie à leurs passions. On parlera ici de *contrainte* dans la mesure où les êtres humains en viennent à agir à l'encontre d'autres désirs qu'ils entendent poursuivre par ailleurs.

La mise en évidence du problème posé par les passions (le fait que les êtres humains sont en proie à leurs passions, ce qui les empêche de renoncer d'eux-mêmes à exercer un contrôle individuel sur la conduite des autres, condition nécessaire de l'ordre social) est ainsi considérée par Durkheim, dans la continuité de l'analyse hobbesienne, comme l'argument clef de sa position sur les conditions de l'ordre social. On comprend alors aisément pourquoi, dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim se réclame de Hobbes à l'encontre de la position de Spencer : non seulement il partage avec le philosophe contractualiste une

hypothèse sur les conditions de l'ordre social, mais il procède en outre à un type d'argumentation similaire. C'est d'ailleurs dans cette mesure que l'on saisit pourquoi il adjoint dans ce dernier texte, parmi ses adversaires privilégiés tels que Spencer (et « les économistes »), les « théoriciens du droit naturel »²¹. Il inscrit ainsi sa propre position théorique dans la continuité directe de la critique hobbesienne exposée plus haut. On notera ici que Durkheim adjoint, à la mention des « théoriciens du droit naturel », celle des « économistes » (parmi lesquels il n'inclut pas Spencer).

Or, il faut ici indiquer que Hobbes ne développe pas seulement sa position sur les conditions de l'ordre social à l'encontre de ces théoriciens du droit naturel, mais vise également des « économistes ». Comme le montre Éric Marquer dans *Léviathan et la loi des marchands*, la philosophie politique de Hobbes s'est en partie élaborée à l'encontre de l'économie marchande de son temps qui prônait l'idée d'une « harmonie naturelle des intérêts »²². La proximité entre l'approche de Durkheim et celle de Hobbes n'en est que plus patente. On voit en outre à quel point l'apparition et le développement de l'économie marchande peuvent être tenus comme l'un des phénomènes sociaux principaux à l'aune duquel se dessinent et se confrontent des positions relatives au rôle que joue ou doit jouer la contrainte sociale dans la réalisation de l'ordre social.

Il faut remarquer que, dans ce passage des *Règles*, Durkheim met pleinement à profit l'ambiguïté présente dans le premier chapitre du *De Cive* et que nous avons soulignée dans la précédente sous-section : il considère que pour Hobbes, l'homme, *en général*, « est naturellement réfractaire à la vie commune » et que, pour cette raison, il est nécessaire qu'une contrainte s'exerce sur lui. Or, Durkheim avait vraisemblablement accès à la traduction française de Sorbière qui traduit, comme nous l'avons vu, le terme « education » qui se trouve dans le passage susmentionné par « discipline ». Nous avons vu que ce terme était à certains égards ambigu. Dans ce moment des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim, inspiré par ce passage du *De Cive*, affirme ainsi que les êtres humains doivent être soumis à une « discipline sociale », expression qu'il prend alors pour synonyme de contrainte²³. De la sorte,

²¹ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, chapitre V, 4.

²² É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, Classiques Garnier, Paris, 2012, p. 17.

²³ Notons ici que, dans son cours d'agrégation sur Hobbes, Durkheim tient également les deux termes pour équivalents : « les sociétés qui se forment volontairement en dehors de toute *contrainte* ne peuvent être que des moyens par lesquels les individus cherchent à satisfaire leurs passions égoïstes. Il résulte de cette analyse que non seulement la société n'est pas fondée sur la nature humaine, mais encore que celle-ci contient de nombreux germes antisociaux. Hobbes ne croit pas que l'homme soit radicalement a-sociable ; il reconnaît dans une note (II,8) que la solitude perpétuelle est insupportable à l'individu, que la conscience que les hommes ont, les uns des autres, fait qu'ils se recherchent, se réunissent, seulement il y a un écart énorme entre cette sociabilité très générale et très peu solide, et la nature définie et stable des sociétés politiques. Pour comprendre la fonction, la raison d'être des liens spéciaux qui en font la cohésion, il faut tout autre chose que ce penchant, il faut une

il tranche là où Hobbes ne le faisait pas lui-même. Il peut ainsi affirmer, dans ce passage où il se réclame de Hobbes, que la plupart des êtres humains doivent, pour pouvoir vivre en société, y être contraints. Corrélativement, il peut également arguer, dans un même mouvement, que Hobbes se contredit²⁴ : si la plupart des êtres humains doivent être contraints à passer un contrat pour que ce dernier se réalise, ce dernier ne peut être au fondement de l'ordre social.

Rappelons donc ici que la position de Durkheim se démarque de celle du philosophe contractualiste, notamment en ce qu'elle n'adhère pas à l'hypothèse contractualiste, ni, plus généralement, à l'hypothèse intentionnaliste. Cette discipline sociale ne peut pas être produite intentionnellement. Sa critique, rappelons-le (voir partie I, chapitre 3), repose précisément sur la mise en exergue du problème des passions. La mise au jour de la soumission des êtres humains à leurs passions constitue ainsi l'argument clef qui soutient tout autant sa critique de l'hypothèse intentionnaliste que sa position sur les conditions de l'ordre social. Comme c'est le cas dans les pensées de Hayek et Luhmann, le type de critique avancé à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste (tout comme celle, nous le verrons, de Spinoza tout du moins) est intimement articulé à un positionnement sur les conditions de l'ordre social.

Il faut préciser, pour finir, ce qui conduit les êtres humains à *entrer* en conflit, c'est-à-dire pourquoi leurs désirs, qu'ils n'arrivent pas à réfréner, les conduisent au conflit. Ces passions humaines constituent en effet pour Durkheim la source principale des conflits sociaux, et il importe pour cette raison de montrer dans quelle mesure elle l'est. La thèse durkheimienne de l'illimitation du désir humain que nous avons mobilisée en première partie, c'est-à-dire de sa tendance à se fixer sur tout objet, y compris les plus inaccessibles, s'avère ici utile. En effet, elle permet de comprendre que, ne pouvant réfréner d'eux-mêmes ces désirs, et ces derniers tendant d'eux-mêmes à l'illimitation, les êtres humains en viendront nécessairement à se heurter les uns aux autres, en l'absence de la contrainte susmentionnée. En ce sens Durkheim insiste, dans le passage que nous venons de citer, sur le fait que « les forces en présence » « tendent à se développer sans termes ». Sa thèse de l'illimitation du désir permet d'ailleurs à l'auteur de ne pas préciser la nature des désirs que les êtres humains éprouvent lorsqu'ils entrent en conflit : celle-ci importe peu ici.

discipline spéciale qui n'est pas l'œuvre de la raison » (É. Durkheim, *Hobbes à l'agrégation*, *op. cit.*, p. 33, nous soulignons).

²⁴ Rappelons en effet l'argument de Durkheim : « Ni Hobbes ni Rousseau ne paraissent avoir aperçu tout ce qu'il y a de contradictoire à admettre que l'individu soit lui-même l'auteur d'une machine qui a pour rôle essentiel de le dominer et de le contraindre » (*Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, V, 4, p. 213)

Une question reste cependant en suspens, tant chez Hobbes que chez Durkheim : leurs théories n'explicitent pas *pourquoi* l'existence des passions, auxquelles les êtres humains sont ou peuvent être en proie, rend nécessaire l'exercice d'un contrôle trouvant sa source dans le groupe social dans son entier. Pourquoi cette soumission des êtres humains à leurs passions implique-t-elle qu'une contrainte s'exerce sur eux pour qu'ils parviennent à vivre ensemble de manière relativement pacifique ? À cet égard, la pensée spinoziste offre des éléments de réponse cruciaux, et permet en outre d'affiner l'analyse de cette contrainte.

1.1.3. Les passions comme affects : l'apport de la théorie spinoziste de la « force des affects ».

La pensée spinoziste contient des ressources théoriques précieuses pour répondre à cette question. Indiquons au préalable que Spinoza tient une position sur les conditions de l'ordre social à certains égards similaire à celle de Hobbes et de Durkheim. De même que ce dernier, il réinvestit en fait une position hobbesienne, en radicalisant cependant, à la manière du second, le problème des passions : la plupart des êtres humains sont en proie à leurs passions. Nous expliciterons cet aspect de la pensée spinoziste, puis nous montrerons que sa théorie de la force des affects permet de répondre à la question laissée en suspens chez Hobbes et Durkheim. Comme nous l'avons vu, Spinoza développe une théorie explicative de cette soumission des êtres humains à leurs passions, explication à laquelle ne procèdent pas les deux premiers auteurs. Il n'est ainsi nullement étonnant que la pensée spinoziste recèle des outils analytiques dont ne disposent pas ces derniers. La théorie spinoziste de la force des affects permet de défendre l'idée suivante : ces passions, qui constituent un obstacle à la paix, ne peuvent être contrées que par d'autres passions dotées d'une intensité supérieure, ou pour le dire dans des termes spinozistes, d'une force supérieure aux premières.

a. L'inscription de la pensée spinoziste dans l'approche hobbesienne des conditions de l'ordre social : la soumission de l'être humain aux passions

Spinoza, dans *l'Éthique* et le *Traité politique*, insiste sur la soumission des êtres humains à leurs passions lorsqu'il rend compte de la nécessaire institution de « pouvoirs publics ». Cela signifie, pour Spinoza, deux choses.

D'une part, le philosophe montre que c'est en raison d'un certain type de désirs qu'ils éprouvent, les désirs causés par les causes extérieures (appelés pour cette raison « passions »), que les êtres humains entrent en conflit les uns avec les autres. Comment Spinoza démontre-t-il ce point ? Dans *l'Éthique*, il décrit quels types de passions conduisent les êtres humains qui les éprouvent à entrer en conflit les uns avec les autres – nous détaillerons cette analyse dans

le prochain chapitre. Mais au préalable il faut s'arrêter sur l'argument plus général qu'il produit pour montrer que les passions, en elles-mêmes, sont porteuses de conflit. Les êtres humains ne peuvent entrer en conflit que dans la mesure où ils sont déterminés à agir par des affects qui ne s'expliquent pas par leur seule nature mais également par celle de causes extérieures. En raison de leur commune nature, les êtres humains, s'ils n'étaient déterminés à agir que par des affects actifs, n'entreraient pas dans des rapports de conflits : en effet, ils n'affecteraient pas les autres de tristesse, c'est-à-dire d'une manière qui diminue leur puissance d'agir²⁵. Ainsi, ces derniers ne seraient pas déterminés à s'en prendre autrui, à lui imposer certaines manières d'agir, pour se débarrasser de cette tristesse²⁶. D'autre part, ces désirs passifs, les êtres humains y sont nécessairement soumis. En effet, nous l'avons vu, ils ne sont pas en mesure de réfréner, ou d'exercer une auto-contrainte sur des désirs passifs en raison de la force que détiennent ces derniers. Ils sont ainsi incapables, d'eux-mêmes, de sortir de ce conflit, car cela signifierait s'empêcher soi-même, à un moment ou à un autre, d'agir selon ces désirs, en l'occurrence, d'entrer en conflit avec les autres. Les désirs auxquels les êtres humains sont en proie, les affects passifs, sont ainsi pour Spinoza source de conflit, et la question est de savoir comment les êtres humains peuvent être empêchés d'entrer en conflit les uns avec les autres. C'est d'ailleurs dans cette mesure que Spinoza affirme qu'en tant qu'ils sont en proie à ces affects passifs, c'est-à-dire « à la colère, à l'envie, ou à quelque sentiment de haine, ils sont entraînés à l'opposé les uns des autres et contraires les uns aux autres ». Et, comme ils sont « très sujets par nature à ces sentiments », ils sont « aussi par nature ennemis les uns des autres »²⁷.

Comment les relations interhumaines se développeraient-elles si n'existaient pas ces pouvoirs publics, c'est-à-dire à l'état de nature ? On fera remarquer que Spinoza souligne particulièrement bien, plus encore que ne le fait Hobbes, que les êtres humains, à l'état de nature se trouvent sous l'emprise des uns et des autres : la situation d'état de nature ne peut ainsi pas constituer une véritable situation de liberté, une situation où l'on ne serait déterminé à agir par personne d'autre que soi. En l'absence de pouvoirs publics, précise Spinoza, nous ne sommes certes pas contraints à agir par ces derniers, mais nous sommes néanmoins constamment déterminés à agir par d'autres individus, qui exerceront individuellement une contrainte sur nous. Le droit naturel de chacun, c'est-à-dire sa capacité, *en acte*, d'agir sans y être contraint par autrui « sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence

²⁵ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 30 : « nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature »

²⁶ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 34.

²⁷ B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, II, §14, p. 20.

purement théorique »²⁸ : aucun individu ne pourra faire en sorte de ne pas être contraint par autrui, par exemple en se le soumettant durablement, car « seul on s'efforce en vain de se garder de tous »²⁹. On voit donc ici que l'institution de ces pouvoirs publics est rendue nécessaire pour empêcher les uns et les autres d'exercer les uns sur les autres un contrôle social individuel. Or, ces pouvoirs publics le peuvent dans la mesure où ils exercent une contrainte collective sur les êtres humains.

b. Pourquoi une contrainte est-elle nécessaire ? Les passions comme affects.

Dans quelle mesure est-il cependant nécessaire d'exercer une contrainte sur les êtres humains pour les empêcher d'exercer un contrôle individuel les uns sur les autres ? La théorie spinoziste des affects permet précisément de répondre à cette question. Le geste spinoziste qui consiste à étudier les désirs sous l'angle des causes qui les produisent est de ce point de vue crucial, car il permet de penser les désirs, et en l'occurrence les désirs qui nous empêchent de vivre pacifiquement les uns avec les autres, comme *affects* : lorsque nous désirons, nous sommes affectés, c'est-à-dire qu'une cause agit sur nous, que nous soyons-nous même cette cause ou qu'il s'agisse d'une cause extérieure. Dans le cas des affects passifs, des causes extérieures nous affectent, c'est-à-dire ont un effet sur nous et nous déterminent de la sorte à agir, à moins que d'autres causes plus puissantes ne nous affectent. De la sorte, on comprend, d'une part, que ces passions qui nous déterminent à entrer en conflit, et qu'il ne nous est pas possible seuls de réfréner, ne pourront être réfrénées que par des causes extérieures ; on comprend, d'autre part, que pour rendre compte de la manière dont ces affects peuvent être réfrénés, il faut saisir quelle cause extérieure est en mesure de contrer l'effet que les causes qui ont produit en nous ces affects exercent sur nous, c'est-à-dire de nous contraindre à ne pas agir selon ces affects produits en nous par ces premières causes extérieures. De ce point de vue, ce que Spinoza nomme, à la proposition 37 de la partie IV de l'*Ethique*, « la Société » sera en mesure de nous y contraindre.

L'auteur entend ainsi rendre compte de ce que nous avons désigné comme l'exercice d'un contrôle social collectif. Dans le *Traité politique*, Spinoza souligne en effet que la force contraignante qu'exercent les « pouvoirs publics » n'est autre que celle de « la masse conduite en quelque sorte par une même pensée »³⁰. C'est le nombre d'individus qui constitue cette masse qui importe alors : le groupe composé de ces individus aura plus de puissance que les

²⁸ B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, II, §15, p. 21.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, III, §2, p. 25.

causes qui l'empêchent de sortir du conflit. La question est alors de savoir comment les divers membres de ce groupe en viennent à se déterminer les uns les autres à agir d'une *même* façon, en l'occurrence, à adopter les comportements rendant l'ordre social possible ou du moins à renoncer à ceux qui y font obstacle. C'est en ce sens que Spinoza précise que la masse « conduite en quelque sorte par une seule et même pensée » est en mesure d'exercer cette contrainte. Et c'est en ce sens que l'on pourra considérer que cette masse exerce un contrôle social *collectif*.

c. La production d'affects comme ressort de l'exercice du contrôle social

La question se pose ici de savoir quelle doit être la nature de cette contrainte. En effet, Spinoza n'envisage pas cette contrainte d'abord et avant tout comme une contrainte physique. La « Société » *affecte* avant tout ses membres. Il s'agit pour Spinoza de savoir comment nous en venons à produire chez les uns et les autres des passions qui contreront l'effet d'autres passions. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, dans le cadre théorique qui est le nôtre et qui souligne le fait que la plupart des êtres humains sont en proie à leurs passions. En effet, cette contrainte ne peut être exercée durablement par aucun être humain ni même par une minorité d'êtres humains sur d'autres. Elle ne peut consister qu'en une contrainte du groupe sur lui-même. On peine cependant à envisager comment les membres du groupe lui-même pourraient se contraindre de manière constante tous ou presque tous à la fois physiquement. Cette contrainte ne pourra donc pas être essentiellement physique ou matérielle. Remarquons de ce point de vue que même Hobbes n'envisage pas une telle solution. En effet, le philosophe n'estime pas, par exemple, que les récalcitrants au contrat devraient être mis en prison ou enchaînés. Le pouvoir commun contraignant s'exerce d'abord et avant tout via la production d'affects : ce pouvoir existe « pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions, par la *terreur* de quelque châtement plus grand que l'avantage qu'ils attendent de leur infraction à la convention »³¹. Spinoza quant à lui souligne que la Société contrarie certains affects auxquels sont en proie les êtres humains en produisant d'autres affects. Il insiste pour cette raison sur les affects de crainte (et d'espoir) que l'État est en mesure de produire chez ces sujets³². On peut considérer ici que Spinoza est à même de déterminer la nature de la contrainte exercée de la sorte, dans la mesure où il dispose d'une théorie de la force des affects : si les affects qui empêchent les êtres humains le font en raison

³¹ Th. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, I, chap.15, p. 144, nous soulignons.

³² B. Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, III, §3, p. 26.

de leur force, on comprend que la contrainte peut s'exercer au niveau des affects – au niveau des « ébranlements de l'âme »³³ – via la production d'affects eux-mêmes plus forts³⁴.

La théorie spinoziste des affects permet ainsi de montrer dans quelle mesure il est nécessaire, pour réfréner ces passions auxquels les êtres humains sont en proie et qui constituent un obstacle à la réalisation de l'ordre social, qu'une contrainte sociale collective soit exercée sur ces derniers. Elle insiste en outre sur le type de contrainte qui doit être exercée pour rendre cet ordre possible. Spinoza ne fait, en d'autres termes, que rendre compte de la nécessité d'un « contre-balancement » ou d'une compensation d'affects par d'autres.

De ce point de vue, remarquons que l'élucidation de la nature de cette contrainte permet de saisir certains aspects de la pensée durkheimienne qui sont autrement peu évidents à cerner. En effet, Durkheim considère que la société exerce bien une contrainte sur ses membres, mais il refuse de caractériser cette contrainte comme une contrainte physique. Les « forces » qui seules peuvent réfréner les désirs humains sont bien, précise-t-il dans *L'éducation morale*, des forces, au sens où « elles ont en elles-mêmes tout ce qu'il faut pour faire plier les volontés, les contraindre, les contenir, les incliner dans tel ou tel sens. Et, par conséquent, on peut dire sans métaphore qu'elles sont des forces ». Mais ces forces « ne sont pas matérielles ». Certes, « nous les sentons bien comme telles, toutes les fois que nous entreprenons d'agir contre elles ; car elles nous opposent une résistance, dont il ne nous est pas toujours possible de triompher »³⁵. Si nous les *sentons* cependant, c'est dans la mesure où nous éprouvons des sentiments, ou pour le dire autrement : des affects. C'est en ce sens que l'on comprend que la discipline dont Durkheim entend rendre compte consiste selon lui en une « discipline morale »³⁶.

Durkheim et Spinoza permettent ainsi de saisir dans quelle mesure l'exercice d'un contrôle social collectif constitue une condition essentielle de l'ordre social. La soumission des êtres humains aux passions explique qu'ils ne seraient pas en mesure de vivre ensemble de manière (relativement) pacifique si une contrainte sociale collective ne s'exerçait pas sur

³³ Voir notamment B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, prop. 2, traduction modifiée. Nous reprenons ici la traduction de Macherey (*Introduction à l'Éthique de Spinoza III*, *op. cit.*, p. 43). Nous introduisons cette précision pour pouvoir distinguer la contrainte affective de la contrainte physique. Il ne fait nul doute que ces ébranlements de l'âme s'accompagnent d'une modification du corps, en vertu du monisme spinoziste. Néanmoins, les corps extérieurs ne nous *affectent* alors que par le biais d'images que nous en avons, c'est-à-dire d'idées.

³⁴ Voir notamment B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, P. 37, où Spinoza invoque le fait, lorsqu'il montre qu'une contrainte doit être exercée par la « Société » sur les êtres humains pour qu'ils sortent de l'état de guerre, qu'« un affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier ».

³⁵ É. Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*, Troisième leçon « L'esprit de discipline », p. 34.

³⁶ É. Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.*, Troisième leçon « L'esprit de discipline », pp. 30 et 36 notamment.

eux : il est nécessaire de contrarier certaines passions qu'éprouvent les êtres humains, de les faire renoncer à poursuivre certains désirs qui s'avèrent polémogènes. À ce titre, le contrôle social collectif consiste avant tout en une contrainte. Pascal et Smith défendent de ce point de vue une position similaire sur les conditions de l'ordre social, même s'ils ne l'exposent pas explicitement dans ces termes. Nous montrerons dans le prochain chapitre, lorsque nous entrerons dans leur analyse des mécanismes de production d'ordre, comment cette position est implicite dans leurs théories : tous deux soulignent que des passions auxquelles les êtres humains sont en proie empêcheraient ces derniers de vivre ensemble de manière relativement pacifique si d'autres passions produites en eux par le groupe social dans lequel ils évoluent ne venaient pas contrarier ces passions.

Il faut préciser ici, en conclusion de cette analyse, en quel sens nous entendons l'expression « condition essentielle de l'ordre social » dans le cadre de cette étude. Il ne s'agit pas de dire que l'exercice de ce contrôle social constituerait l'unique condition de l'ordre social, ni que cet exercice, quel qu'il soit, suffirait. L'idée défendue est qu'il n'est pas possible de rendre compte de la possibilité de l'ordre social sans montrer comment cette contrainte collective est en mesure de s'exercer : on ne peut pas considérer que l'ordre social pourrait détenir une autre source qui ne serait ni productrice ni vectrice de contrainte et qui opèrerait alors comme une source d'ordre à part entière, c'est-à-dire, indépendamment de cette contrainte. Cela implique qu'il n'est pas possible, pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social, d'invoquer des mécanismes qui ne feraient intervenir ou ne produiraient aucune contrainte. Mais cela ne conduit pas nécessairement à considérer que l'ordre social ne pourrait reposer *que* sur la contrainte exercée par le groupe. Dans cette perspective, on peut ainsi considérer que les êtres humains seraient incapables de vivre en société de manière relativement pacifique si aucune contrainte ne s'exerçait sur eux. Mais on peut aussi envisager que des formes de contraintes collectives aient d'autres effets que la réalisation d'un ordre social. Dans cette perspective, il est possible de défendre l'idée selon laquelle l'adoption, par les individus, des comportements qui rendent l'ordre social possible (plus précisément qui évitent la résurgence du conflit) peut et même doit ne pas reposer exclusivement sur une contrainte ainsi exercée sur eux. Mais alors il s'agira de montrer que, sans l'exercice d'une contrainte sociale collective, cette autre source ne pourrait elle-même pas opérer³⁷. Nous nous

³⁷ Spinoza, par exemple, insiste sur l'importance des affects d'espoir qui doivent être instigués chez les êtres humains au sein d'une société politique (*Traité politique, op. cit.*, IV, §4 ; V, §6). L'ordre social ne repose ainsi pas seulement sur la production d'affects qui contrarient les affects qui nous détermineraient, sans cette contrainte, à entrer en conflit les uns avec les autres. Les êtres humains, en effet, cherchent à se débarrasser de ce qui en eux produit de la tristesse, et ils ne peuvent pas être gouvernés que par la crainte. Mais ces affects d'espoir

concentrerons pour cette raison dans la présente partie sur les mécanismes de production de cette contrainte collective : car c'est d'elle, essentiellement, que dépend la réalisation d'un ordre social.

1.2. Les impensés des théories luhmanniennes et hayékiennes de l'auto-organisation : ouverture du débat.

Avant d'entrer plus avant dans l'analyse des mécanismes de production de l'ordre social qui s'inscrit dans la perspective que nous venons d'ouvrir, il nous faut préciser pourquoi Hayek et Luhmann ne s'engagent pas dans la voie empruntée ainsi par Durkheim et Spinoza. Comme nous l'avons vu, Hayek et Luhmann se concentrent sur des mécanismes non contraignants pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social. Surtout, ils considèrent que ces mécanismes en tant que tels constituent ou peuvent constituer une source à part entière d'ordre social. La perspective ouverte dans cette partie constitue de ce point de vue une option théorique véritablement adverse. Nous nous demanderons cependant ici si les théories d'Hayek et de Luhmann sont à même de répondre à leurs adversaires. De ce point de vue, il faut souligner que ces auteurs ont développé leurs perspectives théoriques sans tenir compte du problème des passions. Nous montrerons que ce n'est cependant pas parce qu'ils ne connaissaient pas les positions de leurs adversaires théoriques sur ce point ou les arguments que ces derniers avancent.

ne sont eux-mêmes rendus possibles que par l'exercice de cette contrainte collective : cette dernière permet la suspension du conflit, qui rend la vie en société plus agréable, c'est-à-dire cause de joie pour les individus, joie qui les détermine à agir ainsi de manière à préserver cet ordre social. De même, Durkheim insiste quant à lui sur le caractère désirable des règles de conduite collectives qui rendent l'ordre social possible et exercent une contrainte sur l'individu. Nous ne nous demanderons pas si la désirabilité des règles constitue, pour Durkheim, une condition de l'obéissance à ces dernières. Mais l'on peut en tout cas voir que ces règles, qui exercent sur nous une contrainte, nous pouvons les désirer, en raison des effets bénéfiques et plaisants qu'elles ont pour nous. Elles viennent notamment assigner des bornes à nos désirs qui, en eux-mêmes, tendent à l'illimitation et nous mèneraient au désœuvrement si rien ne venait les réfréner, et conduisent l'individu qui ainsi parvient à ne pas se laisser dominer par ses désirs à éprouver un sentiment de satisfaction. En ce sens, en raison des conséquences positives qui s'ensuit de l'observation de ces règles, les individus en viennent à les désirer elles-mêmes, et non simplement par crainte des conséquences qui s'ensuivraient de leur transgression. Voir ainsi : É. Durkheim, *La détermination du fait moral* [1906], *Les classiques des sciences sociales*, chapitre IV, 1 : « la société, en même temps qu'elle est la législatrice à laquelle nous devons le respect, est la créatrice et la dépositaire de tous ces biens de la civilisation auxquels nous sommes attachés de toutes les forces de notre âme. Elle est *bonne et secourable* en même temps qu'impérative. Tout ce qui accroît sa vitalité relève la nôtre. Il n'est donc pas surprenant que nous *tenions* à tout ce à quoi elle tient » (nous soulignons). Voir également la préface à la seconde édition de *De la division du travail social* (*op. cit.*, seconde section de la préface) : « La vie commune est attrayante, en même temps que coercitive ».

1.2.1. L'occultation du problème des passions.

S'il est difficile de savoir si les deux auteurs connaissaient dans le détail les éléments de la théorie spinoziste que nous venons de convoquer, en revanche, il ne fait nul doute qu'ils connaissaient bien la pensée hobbesienne. Luhmann avait lu en outre dans le détail *De la division du travail social*, Hayek l'avait également compulsé, et ne pouvait d'ailleurs pas ne pas connaître la critique durkheimienne à l'encontre de Spencer. La théorie de l'auto-organisation qu'il développe, en particulier le rôle qu'il attribue à l'échange marchand dans son analyse des mécanismes du marché, présente en effet de fortes affinités avec la description que Durkheim fait de la théorie spencérienne, et il connaissait lui-même très bien Spencer³⁸. Hayek présente à cet égard le livre durkheimien comme un « ouvrage célèbre » et cite Durkheim dans le texte de manière très précise³⁹. La référence à Durkheim est d'ailleurs sans doute plus importante encore que celle à Hobbes, car le premier entend produire une discussion opposant deux modèles théoriques de l'ordre spontané sur cette question précise du contrôle social et de son rôle dans la réalisation de l'ordre social. On peut de plus considérer que Luhmann connaissait l'argument durkheimien qui soutient sa position sur les conditions de l'ordre social, dans la mesure où il est un très grand lecteur de Parsons : il a lu dans le détail son commentaire de Durkheim dans *The Structure of Social Action*, où l'auteur étasunien souligne très précisément l'argument des passions⁴⁰ selon lequel l'ordre social n'est possible que si, sur les êtres humains en proie à leurs passions, s'exerce une contrainte sociale. Il est ainsi difficile de considérer que ces auteurs ne connaissaient pas cet argument que nous nommons « argument des passions ».

Ces deux auteurs arguent certes de la spécificité des sociétés modernes pour défendre leur propre position sur les conditions de l'ordre social. Mais à aucun moment, ils ne mentionnent cet argument des passions. Par exemple, Luhmann ne présente pas les raisons qui peuvent pousser Durkheim à défendre, à l'encontre de Spencer, sa propre thèse sur les conditions de l'ordre social. Luhmann affirme que Durkheim défend cette thèse (de la nécessité d'une contrainte sociale conçue comme condition essentielle de l'ordre social) parce qu'il ne disposait pas des ressources conceptuelles nécessaires. Mais il n'entre pas dans la discussion des raisons qui conduisent Durkheim à défendre, positivement et non seulement

³⁸ Nous avons indiqué dans le premier chapitre de la deuxième partie les raisons pour lesquelles Hayek n'insiste pas sur ces affinités.

³⁹ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, Épilogue, « La résurgence des instincts primordiaux refoulés », p. 907 n. 1.

⁴⁰ Voir notamment T. Parsons, *The Structure of Social Action*, *op. cit.*, II, chapitre 10, « The Changing Meaning of Constraint », p. 382.

par défaut, cette thèse. Or, ce dernier tend bien, dans son analyse des sociétés modernes, à souligner que perdure un problème au sein de ces dernières, en l'occurrence le problème des passions.

On peut donc difficilement considérer qu'il s'agit là d'un simple oubli de la part de ces auteurs. Notre hypothèse est plutôt que leur approche prioritairement cognitive du modèle de l'ordre spontané constitue un moyen d'évacuer le problème des passions, c'est-à-dire d'éviter des questions d'ordre motivationnel : cette approche leur permet de ne pas envisager ce problème qui quant à lui est bien d'ordre motivationnel.

a. Hayek et la référence biaisée à Adam Smith

La lecture hayékienne de la pensée d'Adam Smith est révélatrice de cette occultation. L'auteur tend en effet, lorsqu'il la présente, à écarter tous les éléments de la pensée smithienne qui touchent à ce problème.

Nous avons vu que ce dernier Smith, dans la critique de l'attitude de « l'homme de systèmes » qu'il présente dans *La théorie des sentiments moraux* souligne que, les êtres humains étant pour la plupart soumis à leurs passions, personne ne peut leur imposer un plan comme à sa guise, car il n'est pas possible de disposer « les différents membres d'une grande société aussi aisément que la main dispose les différentes pièces sur un échiquier »⁴¹. Les passions humaines constituent en effet un obstacle à cette imposition aux êtres humains de manières d'agir dont ils n'étaient pas auparavant coutumiers. Sur le grand échiquier de la société humaine, « chaque pièce a un principe de mouvement propre »⁴², et le législateur doit nécessairement composer avec ce dernier. Cet argument met à mal l'une des facettes de l'hypothèse intentionnaliste. Or, Hayek considère quant à lui que l'appareil étatique peut imposer des règles de conduite, c'est-à-dire certaines manières d'agir aux membres d'une société, et n'interroge pas plus avant les conditions de l'adoption, de l'acceptation de ces règles. Ces conditions sont directement interrogées par Smith. Nous avons souligné à cet égard la tension présente au sein de la pensée hayékienne qui considère que les règles de conduite qui rendent (en partie) l'ordre social possible sont contraignantes, mais que l'appareil étatique serait, à lui seul, capable d'exercer cette contrainte (et ce durablement).

Est-ce à dire qu'il ignorait l'argument smithien ? Il nous semble que non, et qu'il procède à un véritable biais de lecture dans sa présentation de la pensée de Smith. Hayek connaissait en fait parfaitement cet argument. Il cite et commente en effet de manière

⁴¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., 6, II, II, p. 324.

⁴² *Ibid.*

relativement détaillée le passage en question en exergue d'un chapitre de *Droit, législation et liberté* qui s'ouvre sur l'analyse de l'idée d'ordre spontané⁴³. Or, qu'observe-t-on ? Alors que le texte cité est particulièrement long, Hayek évacue au sein de cette citation toutes les indications du philosophe écossais concernant les passions humaines. Ces éléments de la pensée de Smith gênent vraisemblablement l'auteur, et ce pour deux raisons. Cette analyse anthropologique de Smith qui met en exergue la soumission des êtres humains à leurs passions, tout d'abord, soutient sa critique de l'hypothèse intentionnaliste, comme nous l'avons rappelée plus haut. Mais elle sous-tend également (nous le verrons dans le prochain chapitre) son analyse des mécanismes de production des « règles générales », règles qui rendent possible la cohabitation relativement pacifique des êtres humains au sein d'une société. Ces mécanismes consistent en des mécanismes proprement affectifs et Hayek n'en fait pas mention.

On sait qu'Hayek se réclame explicitement de la pensée de Smith, et en l'occurrence d'une théorie de l'ordre spontané qu'il prétend déceler chez cet auteur. On comprend ainsi pourquoi il est important pour lui de détourner l'attention des aspects gênants de la pensée de Smith qui viendraient mettre à mal la continuité qu'il établit entre son approche des phénomènes d'auto-organisation et la sienne propre. Mais l'on cerne également, du même coup, pourquoi Hayek ne peut pas se réclamer du philosophe écossais dans sa pensée de l'ordre spontané.

On peut ainsi considérer que l'insistance d'Hayek sur l'approche cognitive des phénomènes d'auto-organisation sous tous ses aspects est corrélative d'une esquive : celle du problème des passions. L'insistance sur cette dimension cognitive permet notamment à l'auteur d'envisager le problème de la réalisation de l'ordre social d'abord avant tout comme un problème *cognitif* de concordance des anticipations, et non un problème des passions. Cette concentration sur cet aspect cognitif lui permet en effet d'esquiver des questions d'ordre motivationnel que soulève nécessairement ce problème.

b. Retour sur la formulation luhmannienne du problème de l'ordre social

Nous reviendrons ici sur la formulation du problème de l'ordre social, en particulier les éléments de problématisation que Luhmann fait intervenir lorsqu'il y procède. Nous mettrons en évidence certains raccourcis auxquels l'auteur procède. Nous montrerons qu'ils permettent en fait à l'auteur d'esquiver le problème des passions qui surgit cependant si l'on

⁴³ F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, I, 2, p. 119.

interroge précisément ces raccourcis. Nous verrons là encore, que l'insistance sur la dimension cognitive du problème de l'ordre social participe de cette occultation.

Il nous faut donc revenir sur l'hypothèse luhmannienne selon laquelle la morale serait polémogène au sein des sociétés modernes fonctionnellement différenciées. Luhmann tend à présenter la morale comme une source de conflits au sein des sociétés modernes. Les normes, en leur sein, ne jouissent plus de la force contraignante dont elles disposaient dans les sociétés non fonctionnellement différenciées. La communication morale au sein de laquelle les êtres humains en viennent à approuver ou désapprouver la conduite d'autrui, constituait la source de la force contraignante de ces normes. Dans les sociétés modernes, lorsqu'ils en viennent à se mépriser les uns les autres, les êtres humains ne sont cependant plus en mesure de se contraindre, comme c'était le cas dans les sociétés non fonctionnellement différenciées, mais formulent seulement des injonctions sans force. Autrui, loin de se voir contraint par ces manifestations, entrera bien plutôt en conflit avec eux.

Si l'on s'attarde plus longuement sur la formulation précise que Luhmann a pu donner à certaines occasions de ce problème, on s'aperçoit cependant que la morale ne saurait être tenue pour responsable du conflit :

« Car lorsque que je dis : je ne t'estimerai que si tu es de mon avis, si tu joues le jeu, si tu te ranges à mon avis, que tu le considères aussi comme juste, et autrement je ne t'estimerai pas, alors il va de soi, dès lors qu'un dissensus apparaît ainsi... que l'on est au bord du conflit (*Konflikt*) et alors... Comment peut-on parvenir, dans cette situation, à exprimer son estime, si ce n'est en employant des moyens plus violents (*heftigere Mittel*) ? »

Dans cet extrait d'une interview datée de 1989⁴⁴, Luhmann indique que le conflit provient, non pas seulement du fait que l'on mésestime autrui, mais qu'on l'enjoint à agir de telle ou telle manière (qu'il agisse comme nous le souhaitons, et en ce sens qu'il se range à notre avis) en manifestant pour ce faire notre mépris. Si l'on s'en tient au début de cet extrait, on pourrait cependant encore considérer que la manifestation de mépris constitue l'opérateur principal du conflit, aussi ce premier argument n'est pas dirimant. Il faut alors se pencher sur la suite du passage. Selon Luhmann, le conflit ne se déclenche en fait pas véritablement lorsque l'on méprise ainsi autrui pour obtenir quelque chose de lui. Ce n'est pas celui qui est ainsi méprisé qui entre en conflit. C'est bien plutôt celui qui n'obtient pas ce qu'il espérait obtenir via ces manifestation de mépris qui ouvre le conflit, et qui à ce moment « emploie des

⁴⁴ N. Luhmann, « Beobachter im Krähenest », 1989 : <https://www.youtube.com/watch?v=qRSCKSPMuDc>

moyens plus violents » pour lui imposer certaines manières d'agir, pour se le soumettre. La morale en elle-même n'est pas ultimement en cause : il importe en fait peut-être que celui qui procède à ces manifestations d'estime émette ou non un jugement évaluateur. Nous avons vu en outre comment Luhmann rendait compte de mécanismes d'acceptation par lesquels nous renonçons à imposer à autrui notre point de vue, c'est-à-dire à lui imposer certaines actions auxquelles il devrait, selon notre opinion, procéder. Or, selon Luhmann ces mécanismes ne conduisent pas seulement les êtres humains à renoncer à imposer leur point de vue en procédant à des manifestations de mépris.

Néanmoins, il importe pour lui de présenter la morale, et son envers sous la forme de ces manifestations de mépris, comme la cause du conflit. En effet, insister sur le rôle de la morale permet de ne pas se demander plus avant pourquoi les êtres humains ne pourraient pas s'accorder en quelque manière sur ce que les uns et les autres devraient faire, ou du moins s'accorder pour ne pas se faire obstacle les uns aux autres, notamment par la discussion : Luhmann part du principe que les êtres humains ne s'accordent pas et ne le peuvent pas. On l'a vu, l'auteur considère que le conflit s'explique ultimement par le fait qu'un consensus entre les êtres humains sur ce que chacun devrait faire n'est plus possible au sein des sociétés humaines modernes et différenciées fonctionnellement. L'auteur montre qu'ultimement la morale est polémogène dans la mesure où un consensus sur ce que les uns et les autres devraient faire est irréalisable au sein des sociétés modernes : les normes des uns contredisent les normes des autres. La question se pose cependant de savoir pourquoi ce consensus n'est pas possible : pour Luhmann, les êtres humains, en raison de la liberté dont ils jouissent, sont susceptibles d'agir de multiples manières et donc de faire considérablement varier leur comportement d'un moment à l'autre. En ce sens, ils peuvent toujours agir à l'encontre de ce que, selon les opinions intimes des autres, ils devraient faire. Mais la question se pose de savoir s'ils ne seraient pas néanmoins capables de *se mettre d'accord*, en passant notamment par la discussion. Luhmann ne creuse pas cette piste. Or, si l'on n'évacuait pas cette voie, comment pourrait-on encore défendre la thèse luhmannienne relative à l'impossible consensus sur les normes ? Il faudrait supposer que, si les êtres humains ne parviennent pas à aboutir à un consensus, c'est qu'ultimement ils seraient incapables de renoncer à certains désirs : on retrouverait alors là le problème des passions.

La solution au problème de l'ordre social que Luhmann invoque, en l'occurrence, l'idée que des mécanismes d'acceptation non contrainte conduiraient les individus à former des attentes en leur fond cognitives relativement aux actions des autres, ne pourrait valoir si l'obstacle ultime à la réalisation de l'ordre social s'avérait être les passions auxquelles les

êtres humains sont soumis. Cette approche cognitive du problème de l'ordre social lui permet en fait, on le voit, d'évacuer le problème des passions sans l'affronter. Dans sa formulation même, elle l'autorise à éviter des questions d'ordre motivationnel (et notamment, dans ce contexte, la suivante : pourquoi les êtres humains renoncent-ils à entrer en conflit les uns avec les autres ?).

On soulignera, pour conclure, que la formulation de l'argument de la double contingence qu'avance Luhmann pour mettre à mal l'hypothèse intentionnaliste souffre d'une faiblesse analogue à celle que nous venons d'évoquer. L'argument se développe comme suit : la possibilité d'une production intentionnelle de l'ordre social suppose que nous puissions savoir qu'autrui perçoit le monde comme nous le faisons, et en particulier perçoit la situation dans laquelle nous nous trouvons de la même manière que nous. Sans cela, nous ne pourrions pas établir rationnellement ce qu'il faut faire pour produire cet ordre, c'est-à-dire établir quelles règles de conduite adopter et faire adopter aux autres être humains. L'argument de la double contingence souligne, à l'encontre de l'hypothèse intentionnaliste, l'opacité que nous opposons nécessairement les uns aux autres avant toute formation d'attentes sur les comportements des uns et des autres. Il décrit alors pour défendre cette idée une situation fictive où deux êtres humains, qui sont source de leur action, auraient affaire pour la première fois l'un à l'autre. Du fait que chacun est source de sa propre action, et est donc susceptible d'agir de multiples manières, l'autre en déduit que ce dernier est susceptible d'appréhender le monde différemment qu'eux : il ne pourra pas savoir si ce dernier envisage de produire les mêmes règles que lui, s'il les comprendra de la même manière etc. L'obstacle à la production intentionnelle de l'ordre social est donc chez Luhmann avant tout cognitif. L'auteur n'envisage cependant pas la possibilité pour les êtres humains de discuter entre eux (de manière générale, il rend d'ailleurs compte de mécanismes de production d'ordre pour l'essentiel tacites). Si les êtres humains en venaient à discuter pour savoir comment les autres appréhendent le monde, ils en viendraient peut-être à se rendre compte qu'ils ne s'accordent pas spontanément sur la manière d'appréhender le monde. Mais toute la question est de savoir si, par la discussion, ils ne seraient pas en mesure de s'accorder sur ce qu'il faudrait faire pour réaliser un ordre social. Pour pouvoir défendre l'impossibilité d'une production intentionnelle de l'ordre social, il faudrait répondre par la négative. Le problème ne deviendrait cependant ici plus cognitif, mais pratique, et c'est sur ce point que le problème des passions pourrait resurgir : en proie à nos passions, nous ne saurions agir selon les règles de conduite que, par la discussion rationnelle, nous pourrions ou aurions pu déterminer.

Luhmann et Hayek tendent ainsi à occulter le problème des passions en évacuant, dans leur analyses des phénomènes d'auto-organisation, des questions d'ordre motivationnel, et en s'en tenant à une approche fondamentalement cognitive de ces derniers. Mais ce faisant, ils ne font *qu'évacuer* ce problème et ne l'affrontent pas. Leurs analyses des sociétés modernes et des comportements humains qui s'y déroulent se caractérisent à cet égard par un véritable « vide anthropologique », et leur approche avant tout cognitive du modèle de l'ordre spontané en est le symptôme. Les ressorts motivationnels des conduites des agents ne font pas l'objet d'une investigation en tant que telle. Nous avons déjà souligné à plusieurs reprises que leurs analyses des mécanismes d'auto-organisation présentaient pour cette raison des faiblesses internes. Mais il importe de souligner qu'en l'absence d'une telle étude, ils ne peuvent contrer l'argument des passions avancé par leurs adversaires.

1.2.2. Retour sur l'« individualisme radical » de Luhmann.

Hayek et Luhmann esquivent le problème des passions, mais le souligner ne suffit cependant pas à invalider leur approche des phénomènes d'auto-organisation. Les deux auteurs n'affrontent certes pas explicitement ce problème. Mais ils invoquent eux-mêmes des raisons positives pour défendre la thèse selon laquelle l'ordre social au sein des sociétés modernes ne peut pas reposer ou du moins pas essentiellement (dans le cas d'Hayek) sur l'exercice d'un contrôle social. Leurs analyses du phénomène de diminution du contrôle social au sein des sociétés modernes conduisent ces derniers à défendre cette thèse.

Nous avons déjà avancé dans le précédent chapitre sur les normes du droit, que la manière dont Hayek concevait l'ordre social présentait des insuffisances et que lui-même tendait en fait à accorder aux règles de conduite contraignantes un rôle essentiel dans la réalisation de l'ordre social : Hayek ne parvient pas à tenir jusqu'au bout sa position sur les conditions de l'ordre social des sociétés modernes. Nous ne reviendrons pas ici sur ces analyses.

Nous nous pencherons en revanche sur l'une des prémisses de la théorie luhmannienne de l'auto-organisation qui permet de saisir tout ce qui l'oppose à la perspective alternative présentée dans cette partie : en l'occurrence son individualisme radical. Cette position le conduit à considérer qu'aucun contrôle social ne peut s'exercer sur l'être humain au sein des sociétés modernes et que, pour cette raison, son ordre ne peut pas reposer sur un tel exercice. Pour pouvoir montrer que l'ordre social ne peut se réaliser sans que s'exerce un contrôle

social sur l'individu, encore faut-il montrer, à l'encontre de Luhmann, que ce contrôle peut en fait s'exercer dans les sociétés modernes.

a. Retour sur la démonstration luhmannienne

Luhmann défend l'idée que l'être humain est, au sein des sociétés fonctionnellement différenciées, un *individu* au sens où sur lui ne s'exerce plus et même ne peut plus s'exercer de contrôle social. Il nous faut ici revenir sur l'argumentation sous-tendant cette position. Luhmann fait reposer sa preuve sur l'existence d'une multiplicité de rôles à l'intersection desquels chaque être humain se trouverait. Un rôle consiste d'abord en un faisceau d'attentes adressées à l'individu, et ces attentes sont susceptibles d'exercer un contrôle social sur l'individu dans la mesure où l'action non conforme à ces dernières conduit ceux qui les adressent à évaluer négativement cette dernière, via des manifestations de mépris. Cette peur de la désapprobation constituerait ainsi le ressort de ce contrôle. Lorsqu'il est confronté à certaines attentes normatives qui lui sont adressées et qui ne peuvent consister qu'en des attentes relatives à *un* certain rôle, c'est-à-dire à un certain sous-système fonctionnel ou contexte de sens, l'être humain est, selon Luhmann, en mesure d'arguer de l'existence d'autres attentes. Pour le dire autrement, il peut alléguer le fait que l'on attend de lui qu'il se comporte autrement au sein d'un autre sous-système. De la sorte, l'individu parvient à ne pas être contraint à agir conformément à ces attentes comportementales.

Cet argument repose sur l'*acceptation* par les uns et les autres du fait que les autres ont d'autres obligations, c'est-à-dire du fait que ces derniers doivent répondre à d'autres attentes : les uns et les autres se retiennent alors de porter un jugement évaluateur négatif sur la conduite des uns et des autres lorsqu'elle contrevient à ses attentes, jugement qui constitue le ressort de l'exercice de ce contrôle social au sein des sociétés non fonctionnellement différenciées. Pouvant faire jouer des attentes contre d'autres, chacun peut être considéré en ce sens comme libre. Mais on peut se demander ici si Luhmann montre comment l'individu échappe au contrôle que le jugement évaluateur, approbateur ou désapprobateur, d'autrui pourrait occasionner. On a bien plutôt le sentiment qu'il rend compte de la manière dont ce jugement en vient à ne pas s'exprimer. Or, dans quelle mesure les autres en viendront-ils à accepter de ne pas s'exprimer du seul fait qu'on leur oppose l'existence d'autres obligations ?

Nous avons vu que le sociologue entend rendre compte, notamment dans ses développements sur les mécanismes de production de confiance dans la monnaie et des normes du droit, de ce phénomène d'acceptation. Mais dès lors, l'argumentation générale de Luhmann semble bel et bien tomber dans un cercle logique : l'analyse de ce phénomène

d'acceptation est rendue nécessaire pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes. Or, cet ordre a pour spécificité de ne plus pouvoir reposer sur l'exercice d'un contrôle social sur l'être humain, dans la mesure où ce contrôle ne peut plus s'exercer sur ce dernier. Mais cette suppression ou annulation du contrôle social repose elle-même sur ce même phénomène d'acceptation.

L'auteur semble en outre bien plutôt transposer, dans le cadre d'une défense de son individualisme radical, un type d'analyse qui permet en fait de rendre compte de la manière dont un contrôle social s'exerce de manière particulière dans le cadre d'une situation ou d'un contexte de sens précis : la situation dont il rend compte pour soutenir son individualisme radical pourrait très bien illustrer un cas où un contrôle social s'exerce sur l'individu. La situation dont semble s'inspirer ici Luhmann est en effet la suivante : celle où l'individu exerçant un rôle correspondant à un sous-système particulier auquel il participe se voit confronté à des attentes étrangères à ce sous-système et parvient à ne pas céder à de telles attentes dans la mesure où d'autres attentes, relatives au rôle qui prévaut dans le premier sous-système, l'y contraignent. Par exemple, un individu qui se trouverait être à la fois mère d'un enfant et également sa professeure peut se retrouver, en situation de cours, confronté à des attentes que lui exprime son enfant et qui ne sont pas adéquates au contexte d'un cours (par exemple une demande de manifestation d'affection). La mère et professeure sera cependant capable de ne pas céder à ces attentes, dans la mesure où le contexte du cours exerce sur elle une pression déterminante qui la conduit à ne pas s'adresser à son élève autrement que comme à un élève. Réciproquement, elle pourra le rappeler à l'ordre en lui indiquant quelles attentes ont droit de citer dans un tel type de contexte.

b. La question de la contrainte physique, la tâche aveugle de la pensée luhmannienne.

Pour finir sur cette critique de l'individualisme radical, nous ferons remarquer que Luhmann n'affronte pas véritablement la question de savoir si les êtres humains seraient susceptibles, au sein des sociétés fonctionnellement différenciées, d'exercer une contrainte physique les uns sur les autres. C'est d'abord à ce que l'on peut appeler la « contrainte morale » qu'il s'attaque. Mais reconnaître un possible exercice d'une telle contrainte au sein des sociétés modernes le conduirait à revenir sur son individualisme radical. De ce point de vue, les développements de Luhmann sur la dimension polémogène de la morale sont symptomatiques de cet évitement. Dans le passage précédemment cité, Luhmann indique que la morale est polémogène dans la mesure où celui qui émet des jugements évaluateurs à l'encontre d'autrui pour l'enjoindre à agir d'une certaine manière finit par employer des

« moyens plus violents ». Il semblerait bien que le recours à ces derniers paraît nécessaire à celui qui les emploie dans la mesure où les admonestations verbales ou expressives ne suffisent pas à contraindre autrui à agir comme il le souhaite. On saisit que Luhmann fait là référence à l'exercice d'une contrainte physique que les êtres humains peuvent toujours exercer les uns sur les autres, mais ne la nomme pas comme telle, selon nous à dessein. On remarquera, pour conclure, que les développements luhmanniens sur le pouvoir dans son ouvrage *Pouvoir* se caractérisent par une esquivance de la question de la contrainte physique.

Nous avons pu montrer dans ce chapitre dans quelle mesure l'exercice d'un contrôle social collectif pouvait être considéré comme une condition essentielle de l'ordre social. Cette position conduit à privilégier des mécanismes de type affectif au sein d'une étude des phénomènes d'auto-organisation. Nous mesurerons, dans le prochain chapitre, les ressources que les pensées de Pascal, Smith et Spinoza offrent pour penser ce type de mécanismes. Nous ne pourrons pas, dans ce cadre, exploiter la théorie durkheimienne, car elle ne livre pas d'éléments d'analyse suffisamment précis. Si la pensée de Durkheim présente l'avantage de fournir des outils d'analyse riches pour problématiser la question des conditions de possibilité de l'ordre social, elle ne permet pas de cerner par quels mécanismes peut se produire ce dernier⁴⁵.

⁴⁵ Les développements sur les phénomènes de fusion, par exemple, dans « Représentations individuelles et représentations collectives » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, numéro de mai 1898, section IV) ne visent pas à montrer comment une contrainte sociale collective source d'ordre social peut se constituer, mais seulement à expliquer pourquoi « le phénomène social ne dépend pas de la nature personnelle des individus ». En outre, il nous semble que Durkheim manque d'outils conceptuels qui permettraient de rendre compte de mécanismes psychosociologiques. Précisons ici que, même s'il défend l'idée que les phénomènes sociaux détiennent une réalité spécifique notamment vis-à-vis des phénomènes psychologiques, Durkheim ne rejette pas la possibilité d'une telle entreprise, il considère même qu'une étude « des phénomènes sociologiques psychiques » n'est pas « une simple annexe de la sociologie » (É. Durkheim, « La sociologie selon Gumplowicz », in *Texte, I*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 351-352 ; voir sur ce point l'article de P. Watier : « Émile Durkheim, Georg Simmel et la place du psychosocial », in B. Valade, *Durkheim. L'institution de la sociologie*, PUF, Paris 2008). Mais nous n'avons pu nous appuyer sur les éléments de la pensée de Durkheim pour reconstituer une théorie de tels mécanismes.

Chapitre 2

Mécanismes affectifs et désir d'estime

Quels types de mécanismes peuvent, dans la perspective que nous venons d'ouvrir, être dès lors envisagés pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social ? L'analyse de ces mécanismes en question doit permettre, comme nous l'avons indiqué dans le précédent chapitre, de répondre à la question suivante : comment les êtres humains peuvent-ils être *affectés* de manière à ce qu'ils soient empêchés d'exercer un contrôle social individuel les uns sur les autres ? Nous élaborerons ainsi dans ce chapitre un modèle explicatif véritablement alternatif à celui qu'élaborent Hayek et Luhmann. Ces mécanismes sont d'ordre affectifs, au sens où par l'entremise de ces derniers sont produits certains affects. Ils sont en outre contraignants au sens où ces affects déterminent alors effectivement les êtres humains à agir d'une certaine manière. La question qui se pose dans ce chapitre est de savoir comment l'exercice d'un contrôle social proprement *collectif* est possible et dans quelle mesure cet exercice peut rendre un ordre social possible. En effet, comme nous l'avons souligné, ces affects ne peuvent déterminer les agents à agir de la sorte que si, et seulement si, leur cause est elle-même collective. Il importe pour cette raison de savoir comment les êtres humains peuvent être contraints par le groupe en tant que tel à ne pas nuire à autrui. C'est en ce sens que les analyses qui suivent entendent rendre compte de la formation de *normes collectives contraignantes*, ces dernières consistant en certaines manières d'agir imposées par le groupe et que les êtres humains sont dès lors contraints d'adopter ou auxquelles ils sont contraints de renoncer.

Nous solliciterons dans ce cadre problématique les analyses de Pascal, Smith et Spinoza. Le rapprochement et la confrontation de leurs pensées feront apparaître qu'il fait particulièrement sens d'accorder, dans l'analyse de tels mécanismes, un rôle majeur au désir d'estime, plus précisément à la peur de la désapprobation. Ce désir peut en effet être considéré à plusieurs titres, comme nous le verrons, comme un ressort essentiel de l'exercice d'un contrôle social collectif¹. Dans la mesure où les auteurs n'emploient pas les mêmes termes pour rendre compte de ce désir, nous proposerons ici une définition générale du désir d'estime comme le désir de faire, dans nos actions, l'objet d'un jugement évaluateur positif de

¹ Les analyses du présent chapitre entrent de la sorte en forte résonance avec la perspective stimulante creusée par Jon Elster dans *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. Voir le chapitre III « Social Emotions in Historical Context », en particulier la section 2 « Shame and Social Norms » (pp. 145-163).

la part d'autrui, de sorte que nous puissions en retour former une image positive de nous-mêmes. Les mécanismes que donnent à penser les analyses de ces auteurs diffèrent sensiblement d'un auteur à l'autre, et ces dernières peuvent même présenter de divergences. Ces dernières s'expliquent ultimement du fait qu'ils emploient des outils conceptuels différents pour rendre compte de ce désir d'estime. Smith et Spinoza, tout d'abord, envisagent, contrairement à Pascal, un mécanisme de communication des affects, et en cela consiste d'ailleurs la force de leur théorie. En outre, ces deux auteurs conceptualisent ce mécanisme différemment : tandis que Smith envisage cette communication des affects comme une communication indirecte par projection imaginative, Spinoza la saisit comme une forme de contagion émotionnelle directe. Nous examinerons ainsi tour à tour, dans le présent chapitre, les ressources analytiques que les pensées de Pascal, Smith et Spinoza offrent pour conceptualiser ces mécanismes.

Avant d'entrer dans l'analyse de ces mécanismes, il faut indiquer que les pensées d'Hayek et de Luhmann ne sont pas totalement étrangères à une telle perspective. Mais ils ne pouvaient s'engager pleinement dans cette dernière, puisque cela les aurait vraisemblablement contraints à reconnaître l'importance du problème des passions exposé dans le précédent chapitre : ils auraient alors dû rendre compte de cette dimension proprement affective des mécanismes producteurs d'ordre.

Luhmann considère que la morale remplissait une fonction proprement régulatrice au sein des sociétés non fonctionnellement différenciées. La morale « renvoie à la question de savoir si et dans quelles conditions les êtres humains en viennent à s'estimer, plus précisément à se mépriser »². Mais, au sein des sociétés modernes, la communication morale, via laquelle ces derniers en viennent à approuver ou désapprouver la conduite des uns et des autres, est considérée comme polémogène, dans la mesure où ne peut plus s'exercer de contrôle social sur eux. Nous ne reviendrons pas sur la critique que nous avons formulée à l'encontre de la pensée luhmannienne dans le précédent chapitre. Il ne nous sera pas possible, en tout cas, de puiser dans sa pensée des éléments qui permettraient de conceptualiser les mécanismes dont il sera question ici. Le sociologue ne rend pas compte des mécanismes de production d'ordre qui auraient pu par exemple valoir au sein des sociétés non fonctionnellement différenciées. Il nous faut ici préciser pourquoi nous ne convoquerons pas non plus les analyses de Parsons, auxquelles Luhmann se réfère amplement. Nous avons vu que Parsons soulignait l'importance de ces manifestations d'approbation, évaluations

² N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 6, VII, p. 289 [318].

positives via lesquelles s'exerce un contrôle social sur les membres au sein d'un groupe. Cependant, la question est de savoir si Parsons rend bien compte de la manière dont un contrôle social proprement collectif est possible. Luhmann insiste lui-même sur le fait que ce dernier n'en rend pas compte. En effet, il faudrait pour cela rendre compte de la formation de ce consensus, de ces critères communs partagés par les individus, et à l'aune desquels ces derniers sanctionnent les comportements des uns et des autres via ces manifestations d'approbation ou de désapprobation³.

Hayek, quant à lui, consacre, dans *La constitution de la liberté*, une sous-section intitulée « Force de la loi morale »⁴ à l'importance que les phénomènes de « réprobation » peuvent avoir dans le bon déroulement de la vie en société. Il insiste ainsi sur l'existence de « règles morales » dont la non observation est sanctionnée par ces manifestations réprobatrices, c'est-à-dire les « règles dont l'observation est tenue pour méritoire » par les uns et les autres. Mais, outre le fait qu'Hayek ne revient plus par la suite centralement sur ces réflexions, ces règles morales, ces comportements qui font l'objet d'une approbation ou désapprobation collective, n'exercent pas une aussi forte contrainte que celle qu'exercent par exemple les règles du droit. Hayek prend soin de distinguer en effet « l'intensité de la pression sociale » qu'exercent ces regards désapprobateurs, de celle qu'exercent les règles du droit (Hayek ne précisant pas, rappelons-le ce qui confère aux normes du droit leur force contraignante). Nous ne saurions nous inscrire dans la continuité d'une telle analyse, dans la mesure où il s'agit précisément pour nous de rendre compte de la source de la contrainte que peuvent notamment exercer les normes du droit. En d'autres termes, la perspective envisagée ici ne peut faire sienne la distinction de ces deux formes de contraintes sociales que produit Hayek à l'aune du critère qu'il emploie pour ce faire (l'intensité de ces contraintes), ni non plus considérer que nous aurions affaire à des contraintes hétérogènes : l'idée est de montrer dans quelle mesure ces manifestations de mépris peuvent constituer, entre autres, la source de la force contraignante du droit lui-même.

³ Voir sur ce point N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., chapitre 3, VI, p. 170-171 [174-175].

⁴ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, op. cit., chapitre 4, 6, p. 61.

2.1. Pascal : croyance dans la justice des lois et opinion collective

Nous entrerons dans l'étude des mécanismes de production des normes collectives contraignantes qui, dans la perspective envisagée dans cette partie, constituent un fondement essentiel de l'ordre social, en convoquant tout d'abord la pensée de Pascal. Cette dernière accorde à la recherche d'estime et au désir d'estime une place cruciale et centrale dans son anthropologie, mais lui confère également un rôle fondamental dans son analyse des conditions de l'obéissance aux lois, ces normes collectives qui rendent l'ordre social possible. Nous convoquerons ainsi les éléments de sa pensée qui soutiennent cette position.

L'approche pascalienne rend compte de mécanismes cognitifs au sens où elle entend montrer comment se produit un phénomène de croyance, la croyance dans la justice des lois. Cette croyance conditionne l'obéissance à ces lois. Mais son approche se démarque de celles d'Hayek et de Luhmann dans la mesure où elle thématise pleinement l'impossibilité de s'en tenir à une approche purement cognitive de ces mécanismes. Derrière la production de croyance, Pascal entend cerner ce qui motive, non seulement l'agent à agir tel qu'il le fait – c'est-à-dire à agir selon cette croyance – mais même à former ces croyances. En effet, Pascal accorde une place centrale, dans son analyse des conditions de l'ordre social, aux mécanismes de légitimation : il importe que les individus forment certaines croyances relatives aux lois auxquelles ils obéissent, en l'occurrence : qu'ils croient qu'il y a des raisons de suivre ces dernières. Mais, comme nous le verrons, une telle croyance ne soutient pas, à elle seule, l'obéissance aux lois. C'est dans cette perspective qu'il faut faire intervenir dans l'explication le désir d'estime éprouvé selon Pascal par tout être humain.

Nous nous pencherons ainsi sur les analyses convoquées par Pascal pour rendre compte de la genèse de l'État. Avant cela, nous montrerons dans quelle mesure l'anthropologie pascalienne le conduit à considérer le désir d'estime comme un ressort fondamental de l'obéissance aux lois, c'est-à-dire comme un ressort essentiel de cette contrainte collective au fondement de l'ordre social.

2.1.1. La recherche d'estime comme « désir dominant » : retour sur l'anthropologie pascalienne.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les passions en première partie, l'anthropologie pascalienne présente le désir d'estime comme un motif fondamental de l'agir

humain. Mais le philosophe va plus loin encore et considère qu'il s'agit là d'un désir *prédominant* en l'être humain. Nous expliciterons cet aspect de la pensée pascalienne dans la présente section. Ces analyses permettent de saisir pourquoi le philosophe considère que la réalisation de l'ordre social dépend essentiellement de ce désir d'estime qu'éprouve l'être humain. En effet, si l'ordre social ne peut reposer en dernière instance que sur la production de passions chez les membres d'un groupe, il faut que ces passions puissent ne pas être contrariées par d'autres passions qui seraient susceptibles d'être plus fortes que ces dernières : c'est donc ce désir d'estime qui doit être produit en l'être humain. On comprend ainsi pourquoi les êtres humains ne peuvent vivre pacifiquement les uns avec les autres s'ils ne craignent d'attirer le mépris des uns et des autres, peur qui les conduit, dans cette perspective, à renoncer à employer la force pour se soumettre autrui.

Ce désir d'estime est lui-même en son fond polémogène selon Pascal, dans la mesure où, rappelons-le, il se développe spontanément en *libido dominandi*, en désir de monopolisation des marques d'estime venant des autres êtres humains. Si rien ne vient le contenir, les êtres humains, mus par ce désir, chercheront à se soumettre tous les autres pour faire reconnaître à ces derniers leur supériorité, et en particulier leur supériorité physique. On peut même considérer qu'il s'agit de l'une des principales sources du conflit pour Pascal. Le désir d'estime se présente donc, dans la pensée pascalienne, comme un *pharmakon* de l'ordre social : il peut tout à la fois constituer une source de conflit que d'ordre, et est ainsi tout à la fois un poison et un remède. C'est sans doute pour rendre compte de cet apparent paradoxe que Pascal affirme : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité »⁵ : de ces désirs que l'être humain éprouve depuis la chute, auxquels il se trouve être désormais en proie, et qui peuvent le pousser au conflit avec ses semblables, peut naître néanmoins un ordre social.

a. La prépondérance du désir d'estime sur tout autre désir

Pascal tend à conférer au désir d'estime une place centrale dans son anthropologie. S'il le fait, c'est parce que ce désir est, selon lui, susceptible de primer sur tout autre désir : aucun autre désir, semble-t-il, ne peut prendre le pas sur ce désir d'estime. Pascal en vient même à considérer que tout désir humain peut en dernière instance être rapporté à ce désir : ce dernier devient ainsi le motif prédominant de la conduite humaine.

Pascal considère certes qu'après la chute le désir de l'être humain peut se porter sur

⁵ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 106.

différents domaines d'objets. Ces différents domaines d'objets du désir, Pascal les nomme « concupiscences », et sont au nombre de trois : la concupiscence de la chair (*libido sentiendi*), la concupiscence des yeux (*libido sciendi*) et la concupiscence de l'orgueil (*libido dominandi*)⁶. Les êtres humains, qui « recherchent d'être heureux »⁷, recherchent respectivement leur bonheur « dans les voluptés », c'est-à-dire, les plaisirs des sens, les commodités de la vie, « dans les curiosités et dans les sciences », ou encore « dans l'autorité »⁸. La *libido dominandi*, on le sait, est en son fond désir d'estime qui se développe néanmoins spontanément en désir de recherche exclusive des marques d'estime venant des autres.

Mais Pascal insiste néanmoins sur le fait que ce désir d'estime prédomine, et ce en deux sens. D'une part, le désir d'estime peut prendre le pas sur un autre désir, et c'est le cas du désir des commodités. Les êtres humains, indique Pascal, sont prêts à sacrifier leur vie même pour obtenir de l'estime : « La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes »⁹, et ainsi « la douceur de la gloire est si grande qu'à quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime »¹⁰. D'autre part, le désir d'estime peut instrumentaliser ou absorber un autre désir, de sorte que derrière ce dernier peut toujours en fait se cacher le premier : « Curiosité n'est que vanité le plus souvent ; on ne veut savoir que pour en parler ; autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais rien communiquer »¹¹. La seconde manière dont le désir d'estime prédomine sur d'autres désirs est en fait fonction de la première : ce désir d'estime absorbe un autre désir dès lors que ce dernier n'est pas susceptible de le contredire. En ce cas, une substitution n'est en effet pas nécessaire.

Cette prédominance du désir d'estime permet d'ailleurs d'expliquer pourquoi, selon Pascal, il est nécessaire d'invoquer un mécanisme d'auto-aveuglement pour rendre compte de la soumission des êtres humains à leurs passions. Nous avons indiqué, dans le chapitre sur les passions, que Pascal invoquait en effet un mécanisme d'auto-tromperie pour rendre compte de ce phénomène. Nous avons également souligné que ce seul mécanisme ne pouvait rendre compte ultimement de ce phénomène. En effet, ce mécanisme d'auto-aveuglement est selon

⁶ Voir sur ce point : B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 148 et frg. 544.

⁷ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 148.

⁸ *Ibid.*

⁹ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 470.

¹⁰ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 37.

¹¹ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 77.

Pascal lui-même toujours mû en dernière instance par un désir que la volonté entend satisfaire. Pour cette raison, l'analyse de ce mécanisme devait être complétée par une théorie de la force ou de l'intensité des passions, théorie que Pascal n'élabore pas lui-même. Néanmoins, ce dernier tient compte du fait que certaines passions sont plus fortes ou intenses que d'autres. Ces développements sur la prédominance du désir d'estime en l'être humain sont de ce point de vue tout à fait parlants. Et l'on peut même considérer qu'en dernière instance, cette prédominance du désir d'estime explique pourquoi un tel mécanisme d'auto-tromperie est nécessaire. En effet, sans ce mécanisme, via lequel l'être humain rationalise à chaque fois la poursuite de désirs auxquels il est en proie, ce dernier devrait en fait reconnaître qu'il est soumis à ses passions, qu'il n'a pas d'empire sur ses propres désirs. On le sait, l'être humain recherche l'estime d'autrui pour changer la représentation, l'image qu'il a de lui-même, et ne pas se percevoir lui-même comme un être fini. Dans le cas où il percevrait son incapacité à dominer ses désirs, ce serait ainsi donc sa propre impuissance, c'est-à-dire les limitations propres à sa nature d'être fini. La vue de cette soumission au principe de plaisir serait insoutenable pour l'être humain en raison de ce désir d'estime qui prédomine en lui¹². Ainsi ce mécanisme même d'auto-aveuglement qui participe constitutivement de la conduite de l'être humain ferait lui-même signe vers cette prédominance du désir d'estime en l'être humain, dans la mesure où c'est le désir de modifier l'image de soi-même comme être fini qui préside à l'enclenchement d'un tel mécanisme.

b. Critique de l'imposition d'un ordre par la force : le rôle du désir d'estime

Comme nous l'avons vu dans le chapitre de la première partie consacré au rôle perturbateur des passions, Pascal, dans sa reconstitution théorique de la genèse de l'État, critique l'hypothèse qu'un ordre pourrait être imposé par un parti sur un autre au moyen de la seule force. Pour en rendre compte nous avons souligné l'existence de ce désir d'estime présent en chaque être humain qui fait obstacle à l'imposition durable d'un ordre produit de la sorte. À partir de ces considérations sur la prédominance du désir d'estime auxquelles nous venons de procéder, on comprend pourquoi cette passion peut intervenir aussi centralement dans la critique de ce que nous avons nommé l'hypothèse intentionnaliste. Ainsi, ce même désir d'estime peut dès lors constituer le ressort ultime de l'obéissance aux lois imposées dans un premier temps par la force. Nous envisagerons dans la section suivante les mécanismes affectifs à la source de l'obéissance aux lois et qui font intervenir ce désir d'estime.

¹² B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 556 : « Mais dans le plaisir c'est l'homme qui succombe au plaisir. Or il n'y a que la maîtrise et l'empire qui fassent la gloire, et que la servitude qui fasse honte ».

2.1.2. Les mécanismes non intentionnels de production de l'obéissance aux lois

Nous consacrerons cette présente section à la théorie pascalienne de la genèse de l'État, afin de rendre compte des mécanismes d'auto-organisation que cette dernière invite à envisager. Nous nous pencherons, dans le cadre de cette étude, sur les principales étapes de la reconstruction qu'en offre Christian Lazzeri. En effet, il est nécessaire d'explicitier un certain nombre d'idées que Pascal suggère, car ce dernier ne livre pas de théorie systématique de cette genèse. Nous soulignerons particulièrement, dans cette perspective ainsi ouverte par Christian Lazzeri, l'importance que le désir d'estime joue dans le cadre de cette pensée. Dans un premier temps, nous montrerons dans quelle mesure la pensée pascalienne de la genèse de l'État invite à rendre compte de mécanismes aux effets non intentionnels, pour ensuite nous concentrer sur ces mécanismes.

a. La genèse de l'État : du rapport de force au travail de l'imagination

Pascal place à l'origine de l'État un rapport de force, dont sort vainqueur un groupe d'hommes ou, pour reprendre les termes de l'auteur, « un parti », qui alors domine par la force les autres hommes. L'auteur refuse alors l'idée que l'exercice de cette seule force suffirait à asseoir durablement la domination de ce parti, mais rejette également le type de solution que Hobbes fournit par exemple sur ce point dans ses développements sur les républiques d'acquisition (c'est-à-dire l'invocation d'un contrat tacite passé par crainte de celui qui impose son pouvoir par la force)¹³. Les êtres humains refuseront de se soumettre à ce parti, dans la mesure où ils refuseront, par désir d'estime¹⁴, de se soumettre à la volonté clairement affichée de dominer du parti dominant. C'est en ce sens qu'il indique que l'on n'accepte d'être « assujéti qu'à la raison et à la justice »¹⁵ : le philosophe souligne ici que le peuple n'obéira à ce parti dominant que s'il croit qu'il y a des raisons impersonnelles d'y obéir. Une première stratégie à laquelle recourent alors les membres du parti dominant pour régner durablement consiste à tenter de « *dépersonnaliser* leur propre pouvoir, en faisant comme si celui-ci dépendait en réalité de règles impersonnelles »¹⁶. C'est en ce sens que l'on comprend qu'après ce moment de prise de pouvoir par la force, « les maîtres, qui ne veulent

¹³ Voir notamment le passage des *Éléments de la loi naturelle* qui fait directement écho au fragment de Pascal où celui-ci reconstitue la genèse de l'État.

¹⁴ On pourrait, comme le fait notamment Ch. Lazzeri, invoquer la théorie des ordres de Pascal pour rendre compte de ce refus. Mais, dans le cadre de la présente étude, il n'est pas nécessaire de développer ce point. Voir notamment Ch. Lazzeri, *Force et justice chez Pascal*, *op. cit.*, p. 232.

¹⁵ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 525.

¹⁶ Ch. Lazzeri, « Morale et politique de Pascal », *op. cit.*, p. 68.

pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. »¹⁷. Il s'agit là des structures politique fondamentales de l'État qui règlent l'exercice du pouvoir et assurent sa conservation. La vanité des dominants passera ainsi au second plan via ce processus d'institutionnalisation de la force, et l'on peut considérer que le parti dominant instituera des lois qui empêcheront les sujets de se porter atteinte les uns aux autres. Néanmoins, les membres du parti ne peuvent s'assurer ainsi que les sujets obéiront aux lois qu'ils promulguent. En effet, les lois imposées de la sorte par le groupe dominant empêchent les sujets de réaliser certains désirs qu'ils éprouvent, en l'occurrence leur désir d'estime qui, se développant de lui-même en *libido dominandi*, conduit les individus à rechercher à se soumettre autrui de manière à cumuler de manière exclusive les marques d'estime à leur égard.

C'est pour répondre à cette question qu'il faut faire intervenir un autre mécanisme, dont les effets ne pourront être que non intentionnels. Pascal explique en effet que l'*obéissance* aux lois repose sur une croyance dans la *justice des lois*. Il est nécessaire de rendre compte de mécanismes par lequel les sujets en viennent eux-mêmes à se soumettre à des raisons impersonnelles que leur imagination leur inspire. Il ne peut s'agir là que de mécanismes aux effets non intentionnels. Il ne sera pas nécessaire d'invoquer ici, comme le fait en partie Christian Lazzeri, les éléments de la théorie pascalienne des ordres, pour rendre compte de la position pascalienne sur ce point¹⁸. Cette croyance ne peut pas être produite intentionnellement par le parti dominant, et ce pour des raisons qui tiennent aux conditions de toute croyance touchant aux propositions non scientifiques et non philosophiques : pour comprendre pourquoi un être humain forme cette croyance, il faut cerner quel agrément il y trouve ou recherche. Cette croyance lui permet précisément de poursuivre certains désirs qu'autrement il ne pourrait poursuivre. Or, l'imposition par la force à laquelle procède le parti dominant contrarie certains désirs éprouvés par les individus (ce qui explique d'ailleurs pourquoi il est nécessaire de rendre compte de mécanismes via lesquels ces derniers en viendront à obéir à ces lois imposées d'abord et avant tout par la force). C'est dans cette mesure que Pascal souligne le fait que personne, en particulier, n'a produit cette croyance chez les individus qui la forment : « on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force »¹⁹.

¹⁷ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 828.

¹⁸ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal, op. cit.*, pp. 232-233.

¹⁹ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 81 (nous soulignons).

Pour rendre compte de ce mécanisme complémentaire, Christian Lazzeri se fonde sur les développements pascaliens consacrés à la coutume. Ces développements, comme le remarque ce dernier, rendent compte de mécanismes non intentionnels de *reproduction* de l'obéissance aux lois qui sont déjà en vigueur. Le geste théorique qu'il opère consiste à transposer ces analyses au moment de la *production* de cette obéissance et d'envisager ainsi des mécanismes analogues. Nous nous pencherons ainsi tout d'abord sur le mécanisme de la coutume avant d'analyser la transposition que réalise Lazzeri.

b. La croyance dans la justice des lois : analyse de la fonction de la coutume

Pour cerner en quoi consiste ce mécanisme complémentaire qui doit intervenir pour que cette obéissance soit établie, c'est-à-dire durable, il fait donc sens de se pencher d'abord sur les développements des *Pensées* sur la coutume.

Pascal affirme ainsi que « La coutume fait toute l'équité »²⁰. Il s'agit pour Pascal, d'une part, de rendre compte d'une croyance dans la justice des lois, c'est-à-dire, de la croyance selon laquelle, d'une manière ou d'une autre, elles sont fondées et qu'il y a bien « des raisons » qui justifieraient de leur obéir. La croyance en la justice des lois est en quelque sorte en elle-même une croyance vide ou formelle, au sens où il s'agit d'abord et avant tout pour l'être humain qui ainsi croit trouver des raisons imaginaires justifiant l'obéissance aux lois : le contenu positif de ces croyances importe peu et sera fonction des lois particulières auxquelles les sujets en viennent à obéir via la production de ces croyances. C'est en ce sens que l'on peut considérer que le mécanisme en question consiste en un mécanisme de justification ou de rationalisation.

La notion de coutume renvoie d'abord à l'idée de manières de faire ou d'agir qui sont « établies », au sens où, d'abord, elles se maintiennent dans le temps. Dans le cadre de l'analyse des mécanismes de reproduction de l'obéissance aux lois, Pascal se réfère à l'établissement, c'est-à-dire au maintien de ces lois même, de leur observance, dans le temps. Ainsi affirme-t-il que « la justice est ce qui est établi : et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement *tenues* pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies »²¹. Le verbe établir est synonyme d'instituer, mais également de « rendre stable »²² : il renvoie ainsi à l'idée de ce qui est institué durablement. De ce point de vue, la croyance dans la justice des lois repose d'abord sur l'observation de cette pérennité des lois elles-mêmes. C'est ce qui

²⁰ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 60.

²¹ B. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, frg. 645, nous soulignons.

²² « Établir », Dictionnaire de l'Académie française, 4^e édition, 1762

explique en partie pourquoi Pascal insiste sur cette dimension seulement temporelle dans la question suivante : « Pourquoi suit-on les anciennes lois et anciennes opinions ? »²³. Leur ancienneté même constituerait une condition essentielle de la croyance dans la justice des lois et par là même de l'observation de ces dernières : on suit les anciennes lois précisément parce qu'elles sont anciennes. De ce point de vue, la coutume, comme l'affirme Pascal « fait nos preuves les plus fortes et les plus crues »²⁴, au sens d'abord où elle fournit cette base observationnelle sur laquelle cette croyance s'appuie.

On pourrait, à partir de ces seuls éléments, considérer que le mécanisme de reproduction, de consolidation de l'obéissance aux lois consisterait en un mécanisme purement cognitif : d'une part, la seule observation de cette institution stable dans le temps conduirait à former cette croyance, et, d'autre part, c'est cette croyance elle-même en tant qu'opération cognitive qui conditionnerait l'obéissance aux lois. Mais une telle approche convainc peu, et ce, pour plusieurs raisons :

1. le geste pascalien qui consiste à mettre en évidence l'intervention d'un mécanisme de production d'une *croyance* en la justice des lois entend précisément montrer que, de la seule observation du maintien des lois dans le temps, c'est-à-dire prise en elle-même, nous ne pouvons pas déduire que les lois *sont* justes. Il montre que la déduction à laquelle nous procédons est fautive. Ainsi, Pascal entend souligner qu'intervient en fait un mécanisme d'auto-tromperie (que nous avons eu l'occasion d'analyser dans le chapitre sur les passions).
2. Or, on le sait, pour Pascal, c'est la volonté qui intervient dans la production de l'assentiment de l'entendement à des propositions qui, en elles-mêmes, sont fausses. Pour saisir pourquoi ce mécanisme trompeur intervient, il faut donc expliquer quel agrément l'être humain trouve ou entend trouver lorsqu'il forme ce jugement, c'est-à-dire quel désir entend réaliser la volonté qui nous conduit à tenir les lois pour justes.
3. On comprend mal, en outre, comment une croyance dans la justice des lois comprise comme simple phénomène cognitif permettrait à elle seule de comprendre le phénomène d'obéissance aux lois. En d'autres termes, il faut saisir la dimension motivationnelle de cette croyance. Au sein d'une pensée qui souligne la soumission des êtres humains à leurs passions, la question se pose d'autant plus : il faut comprendre quel désir peut intervenir et contrarier d'autres désirs qui, possiblement,

²³ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 711.

²⁴ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 821.

pousseraient l'individu à ne pas obéir aux lois. Il est dès lors nécessaire de comprendre pourquoi l'individu en vient à désirer agir en fonction de cette croyance.

Ainsi, il faut s'attarder sur un second aspect de la coutume. Le fragment 634 des *Pensées* fournit des indications utiles sur ce point :

« La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. "C'est un excellent couvreur", dit-on, et en parlant des soldats : "Ils sont bien fous", dit-on, et les autres au contraire : "Il n'y a rien de grand que la guerre, le reste des hommes sont des coquins". À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit. Car naturellement on aime la vertu et on hait la folie ; ces mots viennent en décider ; on ne pêche qu'en l'application.

Tant est grande la force de la coutume qui, de ceux que la nature n'a fait qu'hommes, en fait toutes les conditions des hommes »

Pascal souligne certes, dans ce passage qui explique ce qui fait la « force de la coutume », l'importance du phénomène de répétition (« à force d'ouïr ») inhérent à cette dernière. Il fait lui-même écho à l'idée d'établissement des lois évoquée précédemment : la dimension temporelle constitue une dimension fondamentale de la coutume. Mais on voit que la « force » de la coutume, c'est-à-dire, le fait qu'elle en vienne d'une manière ou d'une autre à déterminer, en l'occurrence ici, le choix du métier qu'exerceront les hommes, vient de ce qu'à la répétition s'allie l'expression d'un jugement de valeur, qui correspond à une marque d'estime ou de mésestime (« à force d'ouïr louer »). On comprend que le choix du métier est déterminé par le désir de se voir soi-même estimé en exerçant ce métier. Ce n'est pas une vertu inhérente à l'exercice d'un métier, mais bien le fait que l'on utilise ce mot de vertu pour qualifier ce métier (c'est-à-dire un terme laudateur) qui est dans ce cas déterminant. L'emploi du pronom indéterminé « on » est ici essentiel, car il permet de comprendre qu'une *opinion collective*, via laquelle sont formulés des jugements de valeur, intervient ici : on se réfère à un ensemble de jugements de valeur sur ce qui est collectivement accepté ou acceptable.

Ce passage permet de comprendre ce qui *motive* l'être humain à former sa croyance dans la justice des lois, c'est-à-dire ici quel est l'agrément qui préside à la formation de cette croyance. C'est parce que l'on souhaite attirer l'estime d'autrui que l'on forme cette croyance dans la justice des lois. Cette croyance nous permettra de satisfaire un désir qu'autrement nous n'aurions pu poursuivre sans ce mécanisme d'auto-tromperie. Ainsi, on saisit pourquoi Pascal affirme que « Comme la mode fait l'agrément, aussi fait-elle la justice »²⁵ : c'est bien

²⁵ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 33.

l'agrément que l'on pense trouver en agissant conformément à l'opinion collective (en l'occurrence à ce qui fait l'objet de l'estime des autres) qui conduit à former cette croyance dans la justice des lois. C'est en ce sens que Pascal souligne que « l'opinion est comme la reine du monde », elle « use de la force »²⁶ et exerce à ce titre « un empire doux et volontaire »²⁷. Pascal souligne ici la contrainte que l'opinion collective exerce sur les sujets eux-mêmes. S'il précise que cet empire est « volontaire », c'est d'abord pour le distinguer, dans le fragment où il présente cette idée, de l'empire de la force physique. C'est la crainte d'attirer le mépris de tous et le désir de remporter leur estime qui pousserait l'être humain à former cette croyance.

Ainsi, on comprend que les sujets sont amenés à former une croyance dans la justice des lois instituées par le parti dominant parce qu'ils sont sensibles à l'opinion collective qui se prononce en faveur de ces lois. La volonté conduit pour cette raison l'entendement à tenir l'existence présente des lois mais également leur pérennité comme un signe et une preuve de leur légitimité : il en viennent à croire qu'il doit y avoir des raisons de les suivre.

Ces développements sur la coutume ne suffisent cependant pas à comprendre quels peuvent être les mécanismes de production de l'obéissance aux lois, car elle ne permet de penser que sa reproduction. En outre, une question reste en suspens à ce moment de l'explication : pourquoi les sujets en viennent-ils à mépriser ceux qui contreviennent ainsi aux lois ?

c. Le moment de la production de l'obéissance aux lois

Christian Lazzeri procède à une forme de raisonnement analogique pour penser cette production. Saisir les mécanismes de production de l'obéissance aux lois doit permettre d'envisager la manière dont ces lois peuvent être obéies durablement et non seulement ponctuellement. Christian Lazzeri formule l'hypothèse suivante pour penser ce phénomène :

« puisque chacun cherche à obtenir de l'estime auprès de tous et à échapper à la réprobation collective, il faut et il suffit qu'un nombre d'individus suffisamment important imagine que le plus grand nombre tient les lois de l'Etat pour justes. Il se conformera ainsi à cette opinion qu'il croit être celle du plus grand nombre. Mais un tel comportement aura pour effet de rendre visible une opinion collective suffisamment

²⁶ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 554.

²⁷ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 665.

importante pour qu'en l'absence de manifestations contraires tous les autres individus la tiennent sans conteste pour dominante et s'y conforment »²⁸.

On remarquera que Christian Lazzeri fait intervenir deux types de croyance dans son explication. En effet, ce dont il est d'abord question dans ce passage, c'est, non pas la croyance dans la justice elle-même, mais la croyance que d'autres tiennent ces lois pour justes. Cette seconde croyance, on le comprend, est une condition de la première. Elle explique notamment pourquoi nous penserons trouver un agrément à suivre les lois : nous penserons, sur la base de cette croyance, que nous pourrions ainsi bénéficier de l'estime du groupe si nous obéissons aux lois. Plus précisément, pensant que les autres les tiennent pour justes, nous nous imaginons par là même qu'en contrevenant à ces lois, nous attirerons leur mépris.

Mais il faut se demander plus avant pourquoi Christian Lazzeri fait ici intervenir une *croyance* pour rendre compte de la croyance dans la justice des lois elle-même. Une première réponse consisterait à affirmer qu'au moment où se forme cette croyance, les lois ont certes été imposées par le parti dominant par la force, mais que les sujets n'y obéissent que depuis peu de temps. Surtout, les individus soumis à ces lois n'émettent pas alors ouvertement de jugement de valeur positif à l'égard de ces lois, dans la mesure où ils souhaitent précisément échapper à la domination du parti dominant. En ce sens, l'opinion collective ne peut intervenir dans la production de l'obéissance aux lois qu'à titre de représentation imaginaire. Cette croyance expliquerait pourquoi nous formons alors notre croyance en la justice des lois, et pourquoi nous en venons nous-mêmes à émettre des jugements de valeur positifs relativement à ces mêmes lois et aux comportements conformes à ces lois : on peut en effet considérer que, pour attirer l'estime des autres, chacun pense qu'il convient d'estimer ouvertement les mêmes comportements que ceux que les autres, selon lui, estiment eux-mêmes. Or, on le sait, c'est la répétition de jugements de valeur ouvertement exprimés qui participent amplement à la formation de la coutume qui elle-même entretient l'obéissance aux lois.

Remarquons que Christian Lazzeri fait néanmoins intervenir cette croyance à deux niveaux dans son analyse de la coutume également : selon cette interprétation, la volonté conduirait à tenir le fait que les lois « sont établies » pour un signe et même une preuve de la justice de ces lois, mais cela, dans la mesure précise où les sujets croient d'abord que ceux qui les ont précédés les tenaient eux-mêmes pour justes. On voit que cette hypothèse supplémentaire n'est en fait pas nécessaire : elle ne constitue qu'un soutien à la croyance dans la justice des lois que les uns et les autres forment. Mais elle permet à Christian Lazzeri de

²⁸ Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, op. cit., II, 3, p. 240.

souligner que le mécanisme de production de l'obéissance aux lois qu'il décrit présente une véritable analogie avec celui que Pascal décrit lorsqu'il traite de la coutume.

Ainsi, l'obéissance aux lois reposerait sur le mécanisme suivant : les sujets formeraient la croyance que la plupart des autres sujets tiennent les lois pour justes. Ils viendraient ainsi à former eux-mêmes cette croyance, dans la mesure où ils désirent se conformer à cette opinion collective qui cependant n'existe et ne peut exister que dans leur imagination, au moment où ils forment cette croyance pour la première fois,

Pour conclure sur ce point, soulignons que, dans la mesure où l'obéissance aux lois repose sur la production d'une croyance en la justice des lois, il sera nécessaire, selon Pascal, de ne pas interroger ouvertement le bien fondé de cette dernière²⁹.

d. Les insuffisances de la pensée pascalienne : retour sur la croyance à deux niveaux

On peine cependant à saisir comment les individus soumis au parti dominant en viennent à former cette croyance à deux niveaux (la croyance que les autres tiennent les lois pour justes). En effet, rappelons en quoi consistent les conditions de la formation d'une telle croyance. Il est nécessaire de cerner quel est l'agrément qui conduit la volonté à procéder à son tour de passe-passe et à produire ainsi la croyance que les autres tiennent les lois pour justes. Or, à ce moment de la reconstruction théorique de la genèse des lois et des mécanismes de production de l'obéissance à ces dernières, il est difficile de cerner quel agrément les individus ont à former une telle croyance. En outre, on comprend en fait mal comment une telle croyance pourrait se former à ce moment : il lui manque une base observationnelle. Il faudrait que les comportements des autres, sur laquelle l'imagination pourrait s'appuyer pour produire une telle croyance, aient été adoptés depuis au moins un certain temps. Or, les autres individus n'obéissent que depuis peu à ces lois. Cette interprétation semble de ce point de vue difficile à tenir jusqu'au bout.

Néanmoins, il ne s'agit pas pour nous ici de mettre à mal cette interprétation en tant que telle. Il nous semble en effet que cette hypothèse de lecture est parfaitement cohérente avec la pensée pascalienne. Nous souhaiterions montrer que cette hypothèse fournit une réponse à un véritable problème posé par la pensée pascalienne, mais que ce problème est lui-même difficilement résoluble. En d'autres termes, si l'hypothèse avancée par Christian Lazzeri présente des insuffisances, ces dernières doivent selon nous d'abord être imputées à la pensée pascalienne elle-même.

²⁹ B. Pascal, *Pensées, op. cit.*, frg. 66 : « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes ».

En quoi consiste dès lors le problème auquel cette hypothèse de lecture est censée fournir une réponse ? Pour rendre compte de la genèse de l'État, Pascal refuse l'idée qu'une imposition intentionnelle de ces lois suffirait pour que les sujets leur obéissent durablement. Il souligne alors le rôle décisif de l'opinion collective. Or, cette opinion collective, le parti dominant ne semble pas pouvoir la contrôler, l'orienter comme il le souhaite. Par la force, on peut en effet certes contraindre les sujets à émettre des jugements positifs sur les lois ainsi imposées, mais cette manifestation d'estime extorquée apparaîtra comme telle aux yeux des autres sujets. Ces derniers comprendront que ces derniers ne valorisent en fait pas véritablement l'obéissance à ces lois. La question se pose alors de savoir comment ce que l'opinion collective enjoint de faire, c'est-à-dire ce qui fera l'objet de son évaluation positive, peut coïncider avec ce que les lois imposées par le parti dominant enjoignent elles-mêmes. Pascal ne traite en fait pas de front la question des rapports que peuvent entretenir l'opinion collective et les institutions publiques³⁰ et l'on peut considérer que c'est pour cette raison qu'il ne s'engage pas dans l'analyse que Christian Lazzeri tâche quant à lui de reconstituer.

L'hypothèse de Christian Lazzeri entend rendre compte de cette coïncidence ou adéquation. L'intérêt de cette hypothèse est donc qu'elle permet de comprendre comment peut se former une opinion collective qui n'enjoindra pas les sujets à agir à l'encontre de ce que le parti dominant leur impose par la force. Si elle échoue à rendre cependant compte de cette conciliation ou harmonie, c'est que cette coïncidence est en fait en elle-même difficilement envisageable, à moins de la présupposer.

Cette difficulté de la pensée pascalienne se manifeste dans le fait que cette pensée concilie en fait étrangement deux schèmes de production des normes qui se contredisent l'un l'autre : un schème intentionnaliste et un schème non intentionnaliste. En effet, Pascal suggère que l'obéissance durable aux lois est, *in fine*, produite de manière non intentionnelle (via des mécanismes impersonnels producteurs de la croyance dans ces lois). Mais ces lois auxquelles nous obéissons correspondent en fait à ces lois mêmes qui ont été imposées par la force par le groupe dominant. Cette conciliation est véritablement paradoxale et présuppose en dernière instance la sorte d'harmonie préétablie que nous avons soulignée.

³⁰ Elle est même explicitement posée à l'époque de Pascal par nombreux de ses contemporains. Cette question des « rapports qu'entretiennent l'opinion collective et les institutions publiques » est souvent pensée « aux XVIIe et XVIIIe siècles sous les concepts de « loi » et de « mœurs » et qui incluent les effets de l'opinion collective sur les mœurs » (Ch. Lazzeri, « Esquisse d'une histoire des théories de l'estime sociale », à paraître en 2016).

e. Le rôle du désir d'estime dans l'explication

Une autre voie que celle qu'emprunte Pascal pourrait alors être envisagée : considérer comment l'opinion collective elle-même qui, seule, est capable de contraindre durablement les sujets à obéir aux lois, peut se constituer. On ferait alors abstraction du premier moment de la théorie pascalienne d'imposition par la force, et l'on envisagerait comment des normes collectives contraignantes peuvent se former de manière totalement non intentionnelle. Les lois dictées par l'État, dans cette perspective, pour être obéies durablement ne pourraient ainsi consister qu'en une institutionnalisation de ces normes en leur fond constituées de manière non intentionnelle. La question que l'on se pose alors est de savoir si la pensée pascalienne fournit ou peut fournir des éléments d'analyse permettant de conceptualiser ce mécanisme.

Il nous semble de ce point de vue que la pensée pascalienne n'offre pas de ressources conceptuelles suffisantes pour l'élaboration d'une telle reconstruction théorique. Cette insuffisance de la pensée pascalienne ressortit selon nous à son analyse du désir d'estime. Nous avons exposé les prémisses théologiques qu'invoque Pascal pour rendre compte de l'existence en l'être humain de ce dernier. Si cette analyse permet de comprendre pourquoi ce dernier éprouve, de manière générale, ce désir, elle ne permet cependant pas, selon nous, de comprendre dans quelle mesure les manifestations d'estime ou de mésestime que manifestent les êtres humains sont susceptibles d'exercer une pression sur ceux qui les perçoivent. Pascal ne part pas de ces manifestations pour rendre compte du désir d'estime lui-même et ce dernier n'est pas défini, ni envisagé fondamentalement dans sa relation à la peur de la désapprobation. On désire être estimé, peu importe ce que les autres peuvent faire. Il devient cependant difficile de saisir dans quelle mesure les marques de désapprobation de la part d'autres individus pourraient concourir à l'orientation que prend ce désir. Pascal considère certes que la mode ou la coutume exercent une pression sur les membres qui conduit ces derniers à conformer leur comportement à ce que dictent ces dernières. En effet, l'opinion collective constitutive de la coutume rend cette conformité possible dans la mesure précise où les jugements de valeur qu'elle émet exercent une contrainte sur l'être humain. Mais on ne comprend pas comment elle est en mesure de le faire. Ce que l'on ne saisit pas, c'est donc comment l'individu pascalien est en mesure d'éprouver la peur de la désapprobation.

Procédons en effet à l'expérience de pensée consistant à se figurer une situation dans laquelle un être humain se trouverait pour la première fois confronté à un jugement évaluateur négatif qu'émettrait un groupe relativement à son comportement. Dans quelle mesure l'individu ainsi jugé réagira-t-il à ce jugement en se conformant à cette opinion collective,

c'est-à-dire en modifiant son comportement de manière à ce qu'elle ne fasse plus l'objet de cette réprobation ? Pourquoi ne cherchera-t-il pas plutôt, par exemple, à se soumettre les membres du groupe par la force (physique, mais non exclusivement) de manière à faire reconnaître sa supériorité physique ou intellectuelle ?

Or, il nous semble que les pensées de Smith et Spinoza permettent de répondre à cette question, dans la mesure où ils élaborent tous deux une théorie de la communication des affects. En ce sens, ils sont plus à même de penser les mécanismes de constitution non intentionnelle de cette opinion collective contraignante.

2.2. Adam Smith : le mécanisme de la sympathie à la source de l'obéissance aux normes collectives.

La pensée d'Adam Smith offre des ressources théoriques précieuses pour dénouer les difficultés que l'approche pascalienne des mécanismes de production des normes collectives contraignantes rencontre et que nous venons d'exposer. Adam Smith présente lui-même le désir d'estime (plus précisément la peur de la désapprobation) comme l'affect régulateur de la vie sociale par excellence et entre dans l'analyse précise des mécanismes de production de ces normes. L'apport principal de cette pensée consiste selon nous dans le mécanisme de communication des affects ou passions qu'il s'attache à conceptualiser : le mécanisme de la sympathie. Ce mécanisme psychologique est mobilisé par l'auteur pour expliquer pourquoi nous en venons à éprouver cette peur de la désapprobation collective au fondement de l'obéissance à ces normes et à agir ainsi conformément à ces dernières.

Nous indiquerons brièvement dans un premier temps dans quelle mesure Smith considère, au même titre que Durkheim, Spinoza et Pascal, que les passions humaines auxquelles les êtres humains sont soumis constituent la source principale de désordre au sein des sociétés humaines et qu'à ce titre l'ordre social n'est possible que si interviennent d'autres passions capables de réfréner les premières, proprement polémogènes. Nous nous pencherons ensuite sur son analyse des mécanismes producteurs de normes collectives qui rendent la vie en société possible ainsi que son étude du mécanisme de la sympathie qui sous-tend cette analyse.

2.2.1. Les règles générales de la moralité comme solution au problème des passions

Adam Smith se prête dans *La théorie des sentiments moraux* à une étude de la genèse de ce qu'il nomme « les règles générales de la moralité »³¹. La formation de ces dernières permet de résoudre le problème que nous avons mis en exergue dans le premier chapitre : les passions auxquelles sont en proie les êtres humains constituent l'obstacle principal à la réalisation d'un ordre pacifique au sein d'une société. La mise en exergue de ce problème nous permettra en outre de préciser pourquoi Hayek et Luhmann ne peuvent pas se réclamer, comme ils le font, de la pensée de Smith.

a. Le problème des passions chez Smith

Le chapitre consacré aux mécanismes de formation de ces règles s'ouvre sur « la violence et l'injustice »³² dont peuvent être empreintes « nos passions égoïstes ».

Par « violence », Smith fait ici référence à l'« ardeur »³³ ou encore à la « fureur »³⁴, c'est-à-dire à l'intensité de ces émotions auxquelles nous sommes alors totalement soumis. Cette violence implique, comme nous allons le voir, que nous sommes incapables, de par nos propres ressources individuelles, de réfréner ces émotions. Smith invoque alors un phénomène de « mensonge à soi-même » qui explique pourquoi nous nous abandonnons à cette émotion et agissons sous son influence : on retrouve ici une idée en de nombreux points proche de celle que défend Pascal. On peut considérer que Smith invoque là en effet un mécanisme d'auto-tromperie, ces émotions modifiant en l'occurrence la perception que l'individu a de la situation qui suscite en lui ces émotions. Ces émotions sont si fortes qu'elles « altèrent notre vision des choses »³⁵, ce qui explique que nous soyons incapables de les réfréner nous-mêmes.

Mais la violence de ces émotions n'est pas seulement invoquée pour rendre compte de cette incapacité de l'être humain à réfréner lui-même ses propres émotions. L'adjectif « injuste » permet de comprendre dans quelle mesure ces émotions, quand elles sont trop fortes, posent problème : il s'agit d'émotions qui nous conduisent à nuire à autrui. En effet, la notion de justice est d'abord définie par Smith en référence directe au mal, à la souffrance

³¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, chapitre IV « De la nature du mensonge à soi-même, et de l'origine de l'usage des règles générales », p. 226.

³² *Ibid.*, p. 223.

³³ *Ibid.*, p. 224.

³⁴ *Ibid.*, pp. 224 et 227.

³⁵ *Ibid.*, p. 224.

qu'un être humain peut causer à un autre³⁶. Ces émotions sont violentes d'abord et avant tout dans la mesure où elles nous poussent à nuire à autrui. Nous portons atteinte à autrui lorsque nous sommes en proie à des passions que nous ne sommes pas en mesure de réfréner³⁷. Ces passions sont, dans cette perspective, égoïstes, car nous agissons à l'encontre d'autrui, dans l'intention, soit de le réduire à néant, soit d'obtenir de lui quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, lèse cette personne, c'est-à-dire qui constitue un préjudice pour elle. Il est donc nécessaire de voir comment, pour reprendre une expression durkheimienne précédemment citée, on peut « réfréner les égoïsmes ». Smith prétend lui-même analyser comment naissent et sont respectées des règles de conduite qui alors « met[tent] un frein à l'impétuosité de sa passion [i.e. l'homme en proie à des passions violentes] »³⁸. Cette « faiblesse fatale du genre humain »³⁹ dans laquelle consiste la soumission des êtres humains à leurs passions, souligne Smith, « est la source de la moitié des désordres de la vie humaine »⁴⁰.

b. Retour sur la lecture d'Hayek et de Luhmann

Avant de procéder à l'analyse des mécanismes via lesquels ces règles générales de la moralité sont produites, nous reviendrons brièvement sur les lectures hayékiennes et luhmanniennes de Smith. Ces deux auteurs occultent en effet ce problème des passions que Smith met particulièrement en exergue dans sa *Théorie des sentiments moraux* et c'est semble-t-il à cette condition qu'ils peuvent se réclamer de sa pensée lorsqu'ils analysent des mécanismes de production d'ordre non contraignants.

Hayek, qui cite pourtant cet ouvrage, ne fait nullement mention, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, des passages où Smith souligne ce rôle perturbateur des passions. La lecture de Luhmann est plus subtile : elle consiste à considérer que Smith aurait changé de position dans *La richesse des nations*, ouvrage au sein duquel il se serait penché sur la spécificité des sociétés modernes où prévaut la division travail. Smith aurait alors cessé de faire reposer l'ordre social sur la morale qui, selon Luhmann, n'est plus à même d'exercer le

³⁶ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., II, II « De la justice et de la bienfaisance », chapitre I « Comparaison de ces deux vertus », pp. 129-130. Pour définir la justice, Smith se réfère en effet aux « actions dont la tendance est nuisible, qui dérivent de motifs inconvenants » (*ibid.*, p. 129), et indique que « la violation de la justice est un préjudice » (*ibid.*, pp. 130-131).

³⁷ Voir également le chapitre précédent où Smith souligne le fait qu'une personne en proie à certaines « passions extravagantes » « n'est pas seulement malheureuse de sa situation présente, mais est aussi souvent disposée à troubler la paix de la société afin d'obtenir ce qu'elle admire de façon si fantasque » (*ibid.*, III, III, p. 212).

³⁸ *Ibid.*, III, IV, p. 227.

³⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 225.

contrôle social qu'elle parvenait à exercer jusqu'alors. Comme nous allons le voir en effet, Smith accorde, dans *La théorie des sentiments moraux*, un rôle majeur à la peur de la désapprobation dans la réalisation de l'ordre social. Il semble cependant difficile d'envisager que Smith aurait tout simplement balayé ses développements sur les règles de la moralité d'un revers de main dans son analyse des sociétés modernes : les passions humaines continuent bien à être sources de désordre au sein des sociétés commerçantes caractérisées par la division du travail, si rien ne vient les réfréner.

C'est en ce sens que nous considérons dans ce présent travail que la pensée de Smith présente de plus fortes affinités avec celles de Pascal, Durkheim⁴¹ et Spinoza.

2.2.2. La peur de la désapprobation comme affect régulateur

Pour réfréner ces passions, il est nécessaire selon Smith que soit instigué chez les individus le « sens du devoir »⁴² pour ces « règles générales de moralité » que nous avons évoquées. Du respect de ces dernières dépend, et l'auteur insistera à nouveau sur ce point dans la suite de l'ouvrage, « l'existence même de la société humaine, qui se désagrègerait et s'anéantirait si dans le genre humain ne s'était pas imprimé un respect envers ces importantes règles de conduite »⁴³. Nous analyserons ici comment peuvent naître ces règles générales et d'où peut venir leur capacité à être respectées, c'est-à-dire avant tout leur force contraignante.

a. La souffrance d'autrui comme point de départ

Les règles générales de la moralité s'originent dans « nos observations continues sur la conduite des autres »⁴⁴. Ces dernières nous conduisent à former ces règles. Les conduites sur lesquelles Smith insiste sont celles qui occasionnent en autrui de la souffrance d'autrui. De ce point de vue, ces règles ne consistent pas en l'établissement d'un constat factuel : l'être humain n'en vient pas à considérer que, de manière générale, telles actions intentées par un être humain en viennent à provoquer de la souffrance chez autrui. Ces règles sont normatives :

⁴¹ Il ne semble pas, d'ailleurs, que Durkheim s'opposerait lui-même à un tel rapprochement. Ph. Steiner tend à considérer que Durkheim mettrait la pensée d'Herbert Spencer et celle d'Adam Smith sur le même plan, en les tenant tous deux pour des défenseurs de l'idée que « l'échange marchand débarrassé de toute réglementation sociale » pourrait constituer la « forme typique des relations sociales » (Ph. Steiner, *L'école durkheimienne et l'économie : sociologie, religion et connaissance*, Librairie Droz, Paris, 2005, p. 46 ; voir également p. 47). Mais il nous semble que cette lecture est contestable. Durkheim ne se réclame certes pas explicitement de la pensée d'Adam Smith, sans doute en raison de certaines lectures qui étaient faites de Smith à son époque. Mais il ne lui impute pas cette idée.

⁴² A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, chapitre V « De l'influence et de l'autorité des règles générales de la moralité... », p. 229.

⁴³ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁴ *Ibid.*, III, IV, p. 225.

l'être humain qui les observe considère que, de manière générale, il ne faut pas procéder à ces actions, dans la mesure précise où elles provoquent la souffrance d'autrui.

En effet, en observant la souffrance d'autrui, et ce de manière répétée, chacun en vient dans un premier temps à se former d'abord pour lui-même des « règles générales à propos de ce qu'il est approprié ou convenable de faire ou d'éviter »⁴⁵. Ces règles consistent ainsi d'abord dans ce que, de manière générale, chacun *considère* comme approprié ou convenable de faire ou d'éviter. Les adjectifs « approprié » et « convenable » donnent ici leur signification à ce terme de règle, dans la mesure où ces règles ne sont autre chose que les actions humaines en tant qu'elles sont jugées par les individus comme appropriées ou convenables.

À ce moment de l'analyse cependant, on ne cerne pas encore comment ces règles en viennent à guider effectivement le comportement de celui-là même qui les forme. Pour le dire autrement : il y a un pas, pour Smith, entre savoir ce qu'il faut faire et agir soi-même en conséquence. Smith va donc apporter des précisions qui permettront de comprendre pourquoi ces règles exercent une autorité sur nous.

On soulignera avant cela une particularité de la pensée de Smith qui doit retenir l'attention. Partir de l'observation de la *souffrance* d'autrui comme le fait le philosophe, pour penser la formation des règles, présente plusieurs avantages. Cette démarche permet, d'une part, de comprendre comment ces règles permettront *in fine*, lorsqu'elles feront autorité, d'empêcher que les uns et les autres se portent atteinte réciproquement. Si les règles sont formées sur la base de l'observation de la souffrance, elles permettront ainsi de prévenir cette dernière. En d'autres termes, on comprend ici pourquoi ces règles rendront bien un ordre social possible. Ce point de départ permet, d'autre part, de comprendre comment les individus sont en mesure de former chacun pour soi des règles *communes*. En d'autres termes, on pourra comprendre comment il est possible qu'il y ait consensus sur ces normes. Nous verrons qu'il s'agit là d'une condition *sine qua non* de l'autorité dont peuvent jouir ces règles. Il s'agit là d'un fondement proprement naturel des règles, au sens où elles trouvent un ancrage dans la sensibilité émotive de l'être humain.

b. Le rôle des manifestations de désapprobation

Smith considère que cette observation de la souffrance d'autrui ne suffit pas pour que ces règles soient effectivement suivies par ceux-là mêmes qui les forment. Il faut que s'y

⁴⁵ *Ibid.*

adjoigne l'observation de manifestations désapprobatrices de la part des uns et des autres exprimées à l'encontre des actions qui causent la souffrance d'autrui. De la sorte, elles deviennent des règles de conduite contraignantes : elles consistent dans les actions qui feront l'objet de l'approbation ou de la désapprobation collective, et à ce titre exerceront une contrainte sur les individus.

Il faut de ce point de vue être sensible aux effets concomitants que produit l'observation de la souffrance d'autrui et que souligne Smith dans ce même passage :

« Nous entendons tout le monde autour de nous exprimer une semblable aversion à leur propos [i.e. des actes qui causent de la souffrance chez autrui]. Cela confirme davantage, voire exaspère, notre sens naturel de leur difformité. Nous sommes convaincus que nous les observons du point de vue convenable quand nous voyons que d'autres personnes les observent du même point de vue. Nous formons la résolution de n'être jamais coupables de ces mêmes actions ; ni de devenir jamais de cette manière, et pour quelque raison, l'objet de la désapprobation universelle. Ainsi, nous établissons naturellement pour nous-mêmes une règle générale selon quoi de telles actions doivent être évitées parce qu'elles sont susceptibles de nous rendre odieux, méprisables ou punissables, de faire de nous les objets de tous ces sentiments pour lesquels nous avons la plus grande crainte et la plus grande aversion »⁴⁶.

L'observation de la souffrance d'autrui conduira ceux qui procèdent à cette observation à exprimer leur ressentiment à l'encontre de celui qui tente un tel acte. S'en suivront deux effets : d'une part, les uns et les autres se verront confortés dans leurs propres jugements réprobateurs relatifs à de tels actes ; d'autre part, ces manifestations réprobatrices produiront chez ceux qui les observent la crainte d'attirer ce ressentiment en commettant eux-mêmes de tels actes. Les passions que ces manifestations produisent contrarieront ainsi vraisemblablement les passions violentes qui pousseraient autrement les êtres humains à agir sans égard pour autrui, et notamment à agir d'une manière qui leur porte atteinte.

Dans quelle mesure les êtres humains en viennent-ils cependant à éprouver cette crainte et pourquoi cette dernière peut-elle être en mesure de contrebalancer les passions violentes que l'être humain peut par ailleurs éprouver ? C'est à ce niveau de l'analyse qu'il faut faire intervenir le mécanisme de la sympathie.

⁴⁶ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, chapitre IV, pp.225-226.

2.2.3. Le mécanisme de la sympathie

Pour saisir pourquoi ces manifestations de désapprobation font effet sur ceux qui les observent, c'est-à-dire, les affectent, il faut faire intervenir le mécanisme de la sympathie que Smith décrit dès l'ouverture de *La théorie des sentiments moraux*. Ce mécanisme permet d'ailleurs de comprendre, non seulement dans quelle mesure cette approbation fait effet sur nous, mais également pourquoi l'observation de la souffrance d'autrui nous affecte également, c'est-à-dire, nous conduit à émettre un jugement de désapprobation.

a. Un principe de communication des affects indirecte

Nous exposerons tout d'abord dans les grandes lignes en quoi consiste ce mécanisme. La sympathie n'est pas elle-même une émotion, mais consiste d'abord précisément en un *mécanisme* de communication des émotions ou passions d'un individu à l'autre. Via ce mécanisme, nous n'éprouvons pas nécessairement de la compassion pour autrui, et ce pour deux raisons.

Premièrement, ce mécanisme ne conduit pas seulement à éprouver des émotions négatives de tristesse. Deuxièmement, cette communication est indirecte, au sens où nous ne ressentons pas directement ce qu'autrui ressent lorsqu'opère ce mécanisme de la sympathie⁴⁷. Éprouver un sentiment par sympathie, dans le cas de la pensée de Smith, ne signifie pas éprouver un sentiment par contagion affective directe et par là ressentir ce que ressent autrui de manière originale. Le mécanisme fait intervenir une projection imaginative. Celui qui sympathise avec l'émotion d'autrui se place d'abord dans la situation d'autrui par imagination, il s'imagine ce qu'il ressentirait s'il se trouvait dans cette situation, et en ce sens y a-t-il communication des émotions : nous en venons nous-mêmes à éprouver des émotions. Il faut apporter des précisions sur le sens de cette notion de « situation » qu'utilise abondamment Smith. En effet, cette projection imaginative ne consiste pas seulement à nous représenter ce que *nous-mêmes* nous ressentirions à la place d'autrui, mais à imaginer ce que nous ressentirions si nous étions cette personne et nous trouvions dans cette même situation⁴⁸. Mais c'est précisément en nous représentant sa situation que nous sommes en mesure de le faire. La

⁴⁷ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, I, I, chapitre 1 « De la sympathie », p. 25 : « nous n'avons pas une expérience immédiate de ce que les autres hommes sentent ».

⁴⁸ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, VII, III, chapitre 1, p. 423 : « « quoi qu'on dise très à propos que la sympathie naît d'un changement imaginaire de situation avec la personne principalement concernée, cependant ce changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne et dans mon propre caractère, mais dans la personne et dans le caractère de celui avec qui je sympathise ».

notion de situation renvoie « aux circonstances qui produisent »⁴⁹ l'émotion ressentie par autrui. Or, ces circonstances peuvent, semble-t-il, relever autant du contexte (spatio-temporel, mais également social) qui suscite (ou non) une émotion chez autrui, que de l'état du corps⁵⁰ de celui qui ressent cette émotion.

À aucun moment, cependant, nous ne ressentons immédiatement les émotions d'autrui, et c'est ce qui explique pourquoi nous ressentons d'ailleurs les émotions induites en nous via ce mécanisme moins fortement que celui qui les ressent. Smith indique certes que, dans certains cas, un mécanisme de communication des affects opère sans même que nous ayons pu prendre connaissance de la situation d'autrui, et dans ce cas les affects que nous ressentons « peuvent paraître être transfusés »⁵¹. Mais le philosophe insiste ici dans un même mouvement sur le fait qu'elles ne le sont précisément pas (elles peuvent « paraître » seulement être transfusées). Il invoque alors le fait que, dans ces cas, ces émotions « nous suggèrent l'idée générale de quelque bonne ou mauvaise fortune advenue à la personne »⁵² : nous éprouvons via ce mécanisme de la sympathie des émotions, dans la mesure où, de la perception des émotions d'autrui, nous inférons la situation dans laquelle il se trouve, et ce, avant même d'avoir observé la situation effective qui a suscité ces émotions. Dans tous les cas, le mécanisme de la sympathie consiste donc bien à se mettre dans la situation d'autrui par projection imaginative.

Retenons donc ici que ce mécanisme est un mécanisme de communication des émotions *indirect* : lorsque nous observons autrui ressentir des émotions, nous sommes en mesure de ressentir nous-même des émotions par projection imaginative.

b. La sympathie avec la souffrance d'autrui au principe de la « formation de normes de jugement »

Ces analyses sur le mécanisme de la sympathie doivent permettre de comprendre pourquoi l'observation de la souffrance d'autrui que souligne Smith dans sa description de la genèse des règles de la moralité conduit ceux qui observent cette souffrance à désapprouver les actes qui provoquent cette souffrance : ils désapprouvent l'acte nuisible, via ce mécanisme de projection qui s'enclenche en observant la souffrance de celui qui en pâtit, dans la mesure où ils ressentent eux-mêmes de la souffrance.

⁴⁹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., I, I, chapitre 1 « De la sympathie », p. 26.

⁵⁰ Voir notamment l'exemple des spectateurs fixant un « danseur en équilibre sur une corde » (*ibid.*, p. 25), et l'exemple d'individus « voyant les plaies et les ulcères que les mendiants exposent dans la rue » (*ibid.*, p. 26).

⁵¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., I, I, chapitre 1 « De la sympathie », p. 27.

⁵² *Ibid.*

Une difficulté surgit cependant à ce moment de l'analyse : dans quelle mesure ressentirions-nous nous-mêmes de la souffrance ou du ressentiment en observant une personne lésée ? Le mécanisme de la sympathie n'implique pas nécessairement que nous ressentions de la souffrance en observant autrui souffrir, puisqu'il s'agit d'un mécanisme de projection imaginative seulement : nous ne ressentons pas la souffrance d'autrui. Smith lui-même rend compte de situations où nous n'éprouvons aucune souffrance en observant celle d'autrui. Il souligne par exemple des cas où nous observons deux individus qui se querellent, et qui manifestent tous deux leur ressentiment l'un à l'encontre de l'autre⁵³. Smith souligne alors qu'il se peut que nous adoptions le ressentiment de l'un des individus seulement, si nous partageons ses motifs, et considérons que cette personne a raison. Dans ce cas, dit Smith, nous « entrons dans les motifs » de celui qui provoque de la souffrance à autrui, de sorte que nous le blâmons pas.

C'est sans doute dans cette perspective que Smith indique ceci dans son analyse de la genèse des règles générales de la moralité :

« L'homme qui, pour la première fois, observa un meurtre inhumain *commis par avarice, envie, ou par un injuste ressentiment* sur une personne qui, de plus, aimait et avait confiance en son meurtrier, qui vit les derniers tourments de la personne mourante, et qui l'entendit expirer en se lamentant bien plus de la perfidie et de l'ingratitude de ce traître que la violence qui lui avait été faite ; cet homme n'eut pas besoin, pour concevoir combien une telle action était horrible, de réfléchir que l'interdiction d'ôter la vie à une personne innocente venait de l'une des règles de conduite les plus sacrées, que cette action était une violation manifeste de cette règle et que, conséquemment elle était très blâmable »⁵⁴

Ce passage souligne en effet quelles affections ressent celui qui commet ce meurtre inhumain. Smith semble ainsi considérer que ces affections peuvent éventuellement intervenir pour moduler ou atténuer l'émotion que nous ressentons par ailleurs en nous projetant imaginativement dans la situation de celui dont nous observons la souffrance. C'est le caractère indirect du mécanisme de communication des affects qui semblent ici poser problème.

On pourrait alors se demander si l'observation de la souffrance d'autrui peut constituer véritablement ce point d'ancrage de la formation des règles générales dont Smith cherche à

⁵³ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, II, I, chapitre 3 « Que là où il y a désapprobation de la conduite du bienfaiteur... », p. 118.

⁵⁴ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, chapitre V « De l'influence et de l'autorité des règles générales de la moralité... », p. 226, nous soulignons.

rendre compte : il se pourrait, à première vue, que nous ne ressentions aucune souffrance à la vue de cette dernière, et donc que nous ne désapprouvions pas l'acte nuisible. *A fortiori*, on saisit mal comment les êtres humains pourraient *s'accorder* quant à leurs jugements sur les actes qui provoquent cette souffrance.

Il faut néanmoins se pencher plus avant sur certains passages de l'ouvrage où Smith décrit quels actes en viennent à être considérés par les uns et les autres comme méritant le châtement. En effet, après avoir longuement insisté sur le fait qu'un acte ne sera jugé comme blâmable que si celui qui le juge comme tel n'entre pas dans les affections de celui qui le commet, Smith précise que les émotions ressenties en se projetant imaginativement dans la situation de celui qui nuit à autrui jouent et peuvent empêcher de ressentir de la souffrance en observant celui qui subit cet acte, tant que la souffrance de celui à qui nuit cet acte « ne va pas au-delà de ce que nous-mêmes devrions avoir souhaité à son encontre, tant qu'elle ne va pas au-delà de ce que notre propre indignation sympathique nous aurait poussé à lui infliger »⁵⁵. Smith semble considérer que certains actes, en raison des souffrances qu'ils entraînent, c'est-à-dire en raison de la violence qu'ils occasionnent ne peuvent pas ne pas être blâmés. Nous ne pouvons pas ne pas ressentir nous-mêmes de la souffrance en observant ou même en nous imaginant la victime de cet acte meurtrier. Car, vraisemblablement, en nous mettant dans sa situation, nous éprouvons le sentiment de perte de notre propre vie ; plus précisément : le sentiment de perte que nous ressentirions si nous étions *sur le point* de perdre notre propre vie⁵⁶. Ce n'est autre que la « peur de la mort » qui intervient ici et que Smith caractérise d'ailleurs dès le premier chapitre de *La théorie des sentiments moraux* comme « l'un des principes les plus importants de la nature humaine »⁵⁷. C'est en ce sens que le meurtre auquel il se réfère dans ce passage sur la formation des règles générales de la morale est qualifié d'« inhumain ». Les affections de celui qui commet ce crime inhumain ne peuvent ainsi pas intervenir pour moduler les émotions que nous ressentons en observant la souffrance de la victime : leur caractère hautement inconvenant se déduit en fait du caractère inhumain du meurtre. Smith soutient là l'idée qu'il y a donc un critère naturel de l'approbation, car ces actions « heurtent tous nos sentiments naturels » : il est naturel, dans la mesure où il ne peut

⁵⁵ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, II, I, chapitre 3, pp. 118-119.

⁵⁶ Smith lui-même décrit de manière très minutieuse les émotions que nous ressentons en nous représentant les derniers moments de la victime (*Ibid.*, p. 226). Elle renvoie vraisemblablement à la fascination anxieuse que ressent tout être humain qui se met dans la situation de la victime. Voir également *ibid.*, I, I, chapitre 1, p. 30 : « Il est affreux, pensons-nous, d'être *privé* de la lumière du soleil ; d'être ainsi *exclu* de la vie et de la conversation » (nous soulignons) et II, I, chapitre 1 : « Les larmes sympathiques, que nous versons pour la *perte* immense et irréparable qui afflige cette personne telle que nous la représentons notre fantaisie, semblent n'être qu'une petite partie de notre devoir envers elle » (nous soulignons également).

⁵⁷ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, I, I, chapitre 1 « De la sympathie », p. 31.

pas être remis en cause par des émotions que nous ressentirions en nous mettant dans la situation du meurtrier, et également dans la mesure où, dès lors, il est susceptible de constituer un critère valant pour tout être humain. Il ne devient cependant un critère « affermi » de jugement que lorsque nous observons les autres régulièrement s'offusquer de ces actes entraînant ces souffrances, et c'est en partie pour cette raison que la répétition de l'observation de ces actes (ou éventuellement de l'écoute de leur récit) est nécessaire (car elle induit une répétition de ces manifestations de désapprobation) :

« Nous entendons tout le monde autour de nous exprimer une semblable aversion à leur propos [i.e. des actes inhumains]. Cela confirme encore davantage, voire exaspère notre sens naturel de leur difformité »

Si nous n'éprouvons pas directement ce que la personne qui souffre ainsi ressent, du moins, la souffrance que nous ressentons via le mécanisme de projection imaginaire est vraisemblablement si forte qu'il n'est aucunement possible d'entrer en quelque manière dans les affections de celui qui commet cet acte meurtrier.

C'est à ce titre que Smith considère que se forment de la sorte des « normes du jugement »⁵⁸, c'est-à-dire des critères partagés, qui plus est universellement, et qui guideront chacun dans leur jugement des actions des uns et des autres. Ces normes du jugement ne consistent ainsi en rien d'autre qu'en ce que d'une manière générale, nous considérons comme méritant, du point de vue de tout un chacun, la désapprobation ou l'approbation. En ce sens, lorsque nous nous réfèrerons à ces normes, nous nous réfèrerons à ce que Smith nomme un « spectateur impartial ». La souffrance, dont l'observation participe pleinement de la formation de ces normes de jugement, permet de saisir à l'aune de quel critère la conduite d'autrui sera jugée, non seulement au moment de la formation de ces règles mais également par la suite. Ces jugements sont de deux types.

Nous en venons tout d'abord à juger de la convenance ou de l'inconvenance des émotions qu'éprouve autrui : ce jugement touche à l'intensité de l'émotion que ressent autrui. En effet, par exemple, si nous jugeons qu'autrui manifeste un trop vif ressentiment, c'est dans la mesure où il semble augurer cette souffrance dont l'observation est constitutive de la règle morale de jugement : une personne sous le coup de cette émotion rappelle, par ses actes, la fureur du meurtrier⁵⁹. Précisons que c'est toujours en fonction de la situation dans laquelle se

⁵⁸ *La théorie des sentiments moraux, op. cit.*, III, chapitre V « De l'influence et de l'autorité des règles générales de la moralité... », p. 227.

⁵⁹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux, op. cit.*, I, I, chapitre 1, p. 27. On voit que Smith reprend les mêmes adjectifs que ceux qu'ils employait pour caractériser les meurtriers dans la section consacrée à la genèse des règles de la moralité : « le comportement furieux d'un homme en colère », « adversaire si enragé »

trouve autrui que nous procédons à ce jugement. Prenons l'exemple d'une personne en situation de danger mortel ou qui voudrait sauver quelqu'un qui le serait et qui, par exemple, hurlerait pour qu'on vienne l'aider ou encore attenterait à la propriété d'autrui (pour prendre par exemple possession d'un objet qui lui permettrait de sauver la vie de la personne). Cette personne ne ferait vraisemblablement pas l'objet de la désapprobation, si tant est que l'on saisisse la situation dans laquelle elle se trouve, ce à quoi sert d'ailleurs précisément le mécanisme de la sympathie ici. On voit en tout cas, que c'est la prise en compte de la condition mortelle de l'être humain qui *in fine* est au fondement de nos jugements moraux.

Précisons ici que le mécanisme de la sympathie permet avant tout, dans cette perspective, de saisir la situation de celui qui manifeste des émotions dans ses actes. Mais ce qui est jugé comme convenable ou inconvenant, c'est d'abord et avant tout l'acte ou le comportement de celui qui est ainsi en prise avec ses émotions : il ne s'agit nullement d'accéder aux sentiments que la personne éprouve elle-même. Cela est impossible et du reste inutile pour pouvoir juger moralement du comportement de la personne : il importe peu de savoir si celui qui ressent ce qu'il ressent par sympathie est capable de *savoir* ce que l'autre ressent précisément⁶⁰. Le mécanisme permet de ressentir ce que la personne « devrait » elle-même ressentir dans la situation qui est la sienne : les émotions du spectateur, affirme Smith « correspondent toujours à ce qu'il imagine *devoir* être les sentiments de celui qui pâtit »⁶¹. Cela lui permet d'en inférer la manière dont la personne devrait se comporter⁶². Et à ce titre, nous jugeons le comportement d'autrui à l'aune de la « règle » ou du « canon » qu'est « l'affection correspondante en nous-mêmes »⁶³ et que nous ressentons via cette projection imaginative. Lorsque ce que l'on infère de ces émotions ressenties par projection imaginative correspond à ce qu'autrui fait réellement, nous jugeons que ses émotions sont convenables, c'est-à-dire adéquates à la situation. À ce moment là, indique Smith, les sentiments du

⁶⁰ L'objection que soulève J.-P. Dupuy sur ce point à l'encontre de la pensée de Smith dans *Introduction et sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs* (Ellipses, Paris, 1992, II, 7, p. 179 : « Par postulat fondamental, le spectateur n'a pas accès aux sentiments éprouvés par l'acteur. Comment donc pourrait-il juger qu'ils coïncident ou non avec ceux que la sympathie lui fait ressentir ? ») ne semble donc pas pertinente car elle rate sa cible.

⁶¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, I, I, Chapitre 1 « De la sympathie », p. 27.

⁶² De ce point de vue, on pourrait affirmer que les émotions ressenties par ce mécanisme projectif induisent en nous une réaction ou un début de réaction, à l'aune de laquelle nous pouvons juger de l'adéquation de l'émotion d'autrui à la situation, si tant est que sa réaction à la situation présente des similarités avec la nôtre.

⁶³ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, I, I, Chapitre 3 « Convenance ou inconvenance des affections des autres hommes », p. 40.

spectateur et de l'observé sont dits « coïncider »⁶⁴. On voit là que le choix du verbe « coïncider » a véritablement son importance (Smith parle aussi d'« accord »).

L'autre type de jugement auquel nous procédons consiste à juger du mérite ou du caractère blâmable d'une action. Dans ce second cas, on se réfère, jugeant l'action d'autrui, à la « fin qu'il poursuit ou l'effet qu'il tend à produire »⁶⁵. Précisons que cette fin poursuivie ou cet effet produit font l'objet d'un jugement approbateur ou désapprobateur dans la mesure où on les considère bénéfiques ou préjudiciables pour autrui. Ce jugement auquel nous procédons lorsque nous tenons une action pour méritoire ou blâmable se fait ainsi pour cette raison à l'aune du même critère qui prévalait pour l'autre type de jugement : la souffrance d'autrui que cet acte occasionne ou, même seulement, pourrait occasionner. Là encore, il est nécessaire de tenir compte de la situation de celui qui commet l'acte et également de celui qui peut en pâtir.

Les jugements ainsi formés dans le cadre de ces micro-interactions quotidiennes permettront d'instiguer chez les uns et les autres le respect pour les règles générales de la moralité : en effet, ils s'accompagnent de l'expression d'approbation ou de désapprobation et conduisent à ce titre ceux qui font l'objet de ces dernières à obéir à ces dernières. Ces jugements peuvent participer de la réalisation d'un ordre social, dans la mesure où, on l'a vu, ils sanctionnent les actions des uns et des autres à l'aune du critère de la souffrance humaine : les manifestations d'approbation ou de désapprobation retiennent ainsi les êtres humains de se nuire les uns aux autres.

c. Pourquoi l'approbation d'autrui a-t-elle un effet sur l'individu ? Difficultés de la pensée smithienne.

Le principe de communication affective invoqué par Smith permet ainsi de comprendre comment les êtres humains sont en mesure de former d'abord pour eux-mêmes ces règles à l'aune desquelles ils en viennent à juger ouvertement les actions d'autrui et contribuent ce faisant malgré eux, sans le vouloir, à rendre l'ordre social possible. Mais il intervient également à un autre niveau. Invoquer ce mécanisme permet de comprendre comment est produit le « respect » pour ces règles. Ce respect repose sur la peur d'attirer la désapprobation des actes en commettant les actes qu'à l'aune de ces règles les uns et les autres réproouvent. De la sorte, nous sommes retenus de ne pas infliger de souffrance à autrui et c'est en ce sens que ces règles générales de la moralité rendent un ordre possible : « si dans

⁶⁴ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, I, I, Chapitre 3 « Convenance ou inconvenance des affections des autres hommes », p. 37.

⁶⁵ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, II, I, Introduction, p. 111.

le genre humain ne s'était pas imprimé un respect envers ces importantes règles de conduite » dont Smith a rendu compte, c'est « l'existence même de la société humaine »⁶⁶ qui serait menacée.

Pourquoi faire intervenir le mécanisme de la sympathie ? Il faut se demander dans quelle mesure cette désapprobation exprimée par autrui peut avoir un effet sur ceux qui observent sa manifestation. De la sorte, on comprendra comment la formation des règles de conduite consiste dans la formation de normes de jugement, mais également comment ces règles font autorité sur les êtres humains, c'est-à-dire sont respectées par ces derniers. Autrement dit, dans quelle mesure le jugement du spectateur impartial, dont Smith rend compte dans son analyse de la formation des règles générales de la morale, détient-il une autorité ? On ne peut ici que se référer au principe de la sympathie. La désapprobation que les uns et les autres expriment à l'encontre des actes inhumains en question nous impose le respect pour ces règles, dans la mesure où nous craignons nous mêmes d'attirer cette désapprobation. Or, dans quelle mesure en venons-nous à éprouver cette crainte ? Par cette projection imaginative dans laquelle consiste le mécanisme de la sympathie, chacun en vient à se mettre dans la situation de l'autre et peut ainsi éprouver une émotion analogue : ainsi dans le cas où X exprimerait sa désapprobation à l'égard de Y, et donc son ressentiment à son encontre, Y peut ressentir une forme de ressentiment à son encontre même, ce qu'il peut difficilement supporter : il en vient à désapprouver sa propre conduite⁶⁷. Smith souligne d'ailleurs qu'il s'agit là d'un puissant motif de la conduite humaine : « La Nature, quand elle a formé l'homme pour la société, l'a doté du désir originel de plaire à ses frères et de la crainte originelle de les offenser. Elle lui a appris à sentir du plaisir ou de la douleur lorsque leurs regards étaient favorables ou défavorables »⁶⁸. Nous éprouvons ces émotions, dans la mesure où ce regard des autres sur nous-mêmes nous conduit à former une image positive ou négative de nous-mêmes : « Elle [la nature] a fait que leur approbation lui soit, en elle-même, très flatteuse et très agréable, et leur désapprobation très mortifiante et très offensante »⁶⁹.

Cette solution ne va cependant pas sans poser difficulté. En effet, le mécanisme de la sympathie comporte précisément la possibilité que l'on ne ressente pas ce que l'autre ressent. Nous n'éprouvons pas directement, via ce mécanisme, le ressentiment qu'autrui exprime

⁶⁶ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 4 « Influence et autorité des règles de la moralité », p. 231.

⁶⁷ Voir notamment A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 1 « Du principe de l'approbation de soi et de la désapprobation de soi », p. 171.

⁶⁸ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 2 « De l'amour de l'éloge... », p. 179.

⁶⁹ *Ibid.* Voir également *ibid.*, II, II, V, p. 79 : « La partie la plus importante du bonheur humain naît de la conscience d'être aimé ».

lorsqu'il désapprouve notre conduite. Il est donc toujours possible pour l'individu de ne pas être affecté par ces marques de désapprobation.

Cette possible distance affective dont peut disposer l'individu explique pourquoi nous sommes en mesure, selon Smith, d'être (relativement) indifférents aux marques d'approbation⁷⁰ qui nous semblent selon nous indues. Il y a des cas en effet où notre attitude conduit d'autres individus à exprimer des louanges à notre égard, alors même que, selon nous, nous ne les méritons pas. Smith invoque par exemple les situations où notre action a des conséquences bénéfiques pour autrui, mais est mue elle-même par des motifs inconvenables. Le philosophe invoque alors le fait que, souvent, c'est l'ignorance des spectateurs qui est en cause. Nous ne sommes pas nécessairement affectés par ces marques d'estime, dans la mesure où nous savons que des spectateurs qui auraient connaissance des circonstances de cette action ne l'approuverait pas : en d'autres termes, nous adoptons le point de vue du spectateur impartial sur notre action, et nous représentons la désapprobation qu'il exprimerait dans ce cas. Cette distance affective explique pourquoi Smith peut considérer que nous ne sommes pas seulement désireux d'attirer l'éloge, mais désireux d'attirer l'éloge qui soit « adéquate aux normes et règles selon lesquelles l'éloge et l'approbation sont naturellement et communément formulés »⁷¹ (c'est-à-dire selon ces règles générales de la morale dont nous avons précédemment rendu compte), mais surtout pourquoi nous sommes en mesure d'agir selon ce second désir. C'est en ce sens que, selon Smith, « la Nature n'[a pas seulement doté l'homme] du désir d'être approuvé, mais aussi du désir d'être ce qui doit être approuvé, du désir d'être ce que lui-même approuve chez les autres hommes »⁷², dans la mesure où nous pouvons faire intervenir un autre point de vue sur nous-mêmes que celui des spectateurs présents qui nous louent. Et nous avons la capacité d'agir selon ce désir, en raison même de la possible distance affective que le mécanisme de la sympathie permet. Mais l'on cerne cependant difficilement pourquoi l'être humain ne serait pas, du même coup, capable d'être indifférent aux louanges et expressions de mépris qu'il se représente être celles du spectateur impartial. L'autorité des règles édictées par ce dernier provient bien elle-même des manifestations d'estime et de mépris que, selon la théorie smithienne de la genèse des règles morales, nous avons observées.

Pour finir sur ce point, on fera remarquer que ce mécanisme de la sympathie entre en contradiction avec l'un des principes de l'anthropologie smithienne. Selon cette dernière, en effet, les êtres humains ne sont en mesure de former des jugements concernant leurs propres

⁷⁰ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 1 « Du principe de l'approbation de soi et de la désapprobation de soi », p. 175.

⁷¹ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 2 « De l'amour de l'éloge... », p. 178.

⁷² A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre 2 « De l'amour de l'éloge... », p. 179.

conduites qu'en adoptant le point de vue d'autrui sur ces dernières. S'ils ne vivaient pas en société, ils ne seraient pas « pourvu de ce miroir »⁷³ grâce auquel ils sont en mesure de former ces jugements. Le mécanisme de la sympathie cependant ne consiste nullement en une transfusion directe des sentiments, mais passe toujours par une projection imaginative. Le principe de la sympathie réside en fait toujours dans la personne qui en vient à sympathiser (ou non). Autrui et les sentiments qu'il en vient à exprimer à notre rencontre offrent, tout au plus, l'occasion qui déclenche ce mécanisme, mais c'est toujours en dernière instance nous-mêmes qui, en fait, sommes à la source des émotions que nous ressentons.

Le mécanisme de la sympathie ne permettrait donc pas, en lui-même, de cerner dans quelle mesure les manifestations de désapprobation auxquelles procède autrui permettraient de rendre compte de l'autorité dont peuvent disposer les règles générales de la moralité qui rendent l'ordre social possible. Ce mécanisme permet de saisir que nous *pouvons* éprouver la crainte de cette désapprobation. Mais il ne permet pas de comprendre comment nous l'éprouverons effectivement, infailliblement. Smith semble en fait bien hésiter lui-même sur la question de savoir si le mécanisme de la sympathie consiste en un mécanisme de *communication* des affects, qui, en tant que tel, suppose que nous éprouvions, d'une manière ou d'une autre, ce qu'autrui lui-même ressent. Il s'agit d'une ambiguïté, selon nous constitutive de son approche, sur la question de savoir si cette communication des affects peut consister en un phénomène de contagion affective. Sa théorie mobilise ce mécanisme pour rendre compte de phénomènes à certains égards hétérogènes les uns des autres. Il permet, nous l'avons vu, de rendre compte de la formation des règles de la morale lorsque les individus se les forment pour eux-mêmes, de la manière dont opère ensuite le jugement moral. Mais il permet difficilement de rendre compte de la force contraignante de ces règles, et également, corrélativement de la manière dont l'individu peut former un jugement sur lui-même. Dans ces derniers cas, il semble difficile de se passer d'un véritable mécanisme de communication des affects, via lequel se communiquent des émotions d'un être humain à l'autre.

Cette possible distance affective que rend possible le mécanisme de la sympathie rend de la sorte ce dernier peu opératoire pour rendre compte de mécanismes de production de normes collectives contraignantes. Elle permet d'ailleurs à Smith de saisir pourquoi ces règles de la morale peuvent ne pas exercer leur autorité sur les êtres humains : il y a bien des cas de déviance par rapport à ces règles dont il faut bien rendre compte, et finalement, le chapitre sur

⁷³ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, op. cit., III, chapitre 1 « Principe de l'approbation de soi... », p. 173.

la genèse des règles de la morale se conclut sur la description d'une telle situation⁷⁴. Mais, s'il faut bien pouvoir rendre compte de la possibilité de ces cas d'actions non conformes par rapport aux règles de la morale, il est cependant nécessaire de montrer comment ces règles peuvent en général disposer de suffisamment d'autorité pour que, précisément, un ordre social soit possible. On ajoutera pour finir que l'analyse du mécanisme de la sympathie ne permet pas de montrer dans quelle mesure la crainte de la désapprobation est en mesure de *contrarier* nos passions qui pourraient, autrement, nous pousser à nuire à autrui. En d'autres termes, Smith ne peut pas expliquer pourquoi cette peur est plus intense que ces dernières. Il ne semble d'ailleurs pas poser cette question. La pensée spinoziste, qui sollicite un tout autre mécanisme de communication des affects, nous semble livrer des éléments d'analyse plus judicieux que ceux de Smith sur ce point.

2.3. Spinoza et l'imitation des affects

Les pensées de Pascal et Smith ont ainsi mis en évidence l'importance du désir d'estime ou de l'approbation : c'est ce dernier qui pousserait les individus à adopter des comportements qui rendent l'ordre social possible, dans la mesure où ce désir réfrènerait en fait les désirs auxquels les êtres humains peuvent, sans son entremise, être en proie. Ce désir d'estime n'est que l'envers de la peur de la désapprobation, et c'est en fait cette peur d'être désapprouvé par le groupe dans les comportements que l'on adopte qui déterminerait les individus à agir d'une manière rendant l'ordre social possible. Les normes collectives ne consistent ainsi en rien d'autre qu'en ces comportements qui attirent la désapprobation collective, et en ce sens s'exerce sur ceux qui les suivent une contrainte collective. On comprend cependant mal, à la lecture des analyses de ces auteurs comment, d'une part, les individus en viennent effectivement à éprouver cette peur de la désapprobation, et même, en viennent à l'éprouver suffisamment fortement pour que leurs passions asociales se trouvent jugulées. On saisit également mal pourquoi cette peur peut être ressentie plus fortement que ces dernières. La théorie spinoziste offre selon nous des ressources analytiques précieuses pour conceptualiser le mode d'exercice de cette contrainte : sa théorie de l'imitation et celle de la force des affects apparaissent cruciales dans cette perspective.

Sa théorie de l'imitation permet de comprendre pourquoi nous ressentons nécessairement cette peur de la désapprobation collective que le groupe peut émettre : nous éprouvons cette peur par contagion émotionnelle directe. Cette position permet de saisir par là

⁷⁴ A. Smith, *La théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, III, chapitre, p. 228-229

même pourquoi cette peur est à même de juguler d'autres passions et ainsi déterminer notre comportement. On peut en effet alors remonter à la source ou à la cause de cet affect qui ne peut se trouver en l'individu lui-même (comme c'était le cas pour Smith) : c'est la multitude qui s'accorde pour réprover certains comportements. La théorie de la force des affects peut alors être mobilisée pour montrer que c'est le nombre d'individus réprochant ouvertement telle ou telle conduite qui explique pourquoi cette peur de la réprobation peut déterminer le comportement de celui qui l'éprouve : sa cause est plus forte que ce qui cause en nous par ailleurs d'autres passions.

Précisons ici que la théorie spinoziste de la force des affects pourrait être aisément mobilisée pour expliquer certains phénomènes dont Smith rend compte en s'appuyant quant à lui sur la distance émotionnelle que rend selon lui possible son mécanisme de sympathie. Par exemple, on pourrait montrer que l'individu, dans une perspective spinoziste, serait capable de résister à des marques d'approbation ou de désapprobation adressées par certains individus, dans la mesure où il ressentirait alors un affect plus fort qui contrarierait le désir d'agir conformément à ce que ces derniers approuvent ou désapprouvent. On pourrait alors évoquer l'existence d'un autre groupe de référence qui, notamment en raison du nombre d'individus dont il serait constitué, produirait des affects plus forts en lui.

Il faut dès à présent souligner que Spinoza n'a pas proposé de théorie systématique permettant de comprendre *comment* ces normes collectives peuvent apparaître, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de l'auteur, comment la multitude en vient « à être conduite comme par une seule et même pensée »⁷⁵, comment se crée cette puissance collective unifiée qui exercera une contrainte sur l'individu ? Pour le dire autrement, il ne montre pas comment le groupe social en vient à exercer un contrôle social proprement *collectif* sur l'individu. Il faut en quelque manière comprendre comment la multitude produit des affects en nous qui soient proprement collectifs, dont la source peut être rapportée à la multitude elle-même et non à chaque fois à un ou quelques individus particuliers. C'est à cette condition que ces affects peuvent être ressentis de manière plus intense que les passions que nous ressentons par ailleurs.

Alexandre Matheron a cependant proposé une reconstruction de cette théorie, une théorie de la genèse de l'État, à partir d'éléments de la pensée spinoziste. Aussi stimulante qu'elle soit, elle ne fait pas intervenir ce désir d'estime, la peur de la désapprobation comme ressort de l'obéissance aux normes de conduite collective, c'est-à-dire de l'exercice de ce

⁷⁵ B. Spinoza, *Traité politique*, op. cit., III, §2, p. 25.

contrôle social. Nous montrerons cependant que le texte spinoziste n'exclut pas une telle piste et que l'introduction de ce désir permet de résoudre certaines difficultés de la reconstruction matheronienne. Il ne s'agira cependant pas d'opposer le « vrai Spinoza » à la reconstruction matheronienne de la théorie spinoziste. Cette démarche en elle-même n'aurait aucun sens, puisque, premièrement, Spinoza ne propose pas lui-même de théorie de la genèse de l'État de ce type. En second lieu, il s'agit avant tout pour nous de penser ces mécanismes de production non intentionnelle d'ordre, et, à ce titre, nous assumons un rapport purement instrumental à la pensée spinoziste. Nous discuterons ainsi avant tout de la pertinence de la lecture matheronienne, c'est-à-dire de l'analyse des mécanismes d'auto-organisation qu'elle propose, et envisagerons si la pensée spinoziste ne recèle pas des ressources analytiques et conceptuelles qui permettent de pallier les insuffisances de cette dernière et auxquelles Matheron n'aurait pas été sensible.

2.3.1. La reconstruction matheronienne de la théorie spinoziste de la genèse de l'État

Nous examinerons dans un premier temps cette reconstruction matheronienne. Cette étape est nécessaire pour procéder à une critique argumentée de cette dernière. Mais, surtout, la reconstruction théorique que nous proposerons par la suite s'ancre elle-même dans la perspective ouverte par Matheron notamment dans l'article « L'indignation ou le conatus de l'État spinoziste »⁷⁶. Aussi fait-il sens de se pencher en détail sur cette dernière. En effet, c'est Matheron lui-même qui suggère de faire intervenir le principe d'imitation des affects (ou, selon ses termes, le principe d'imitation des sentiments) pour rendre compte de cette genèse telle qu'elle pourrait être envisagée par Spinoza lui-même. Nous analyserons ainsi en premier lieu en quoi consiste l'imitation des sentiments, puis à quel titre ce principe d'imitation doit être sollicité dans le cadre d'une reconstruction de la pensée spinoziste de la genèse de l'État. Nous nous pencherons ensuite sur l'analyse des mécanismes d'auto-organisation proprement dits que Matheron propose.

a. Le principe d'imitation

Spinoza entame l'analyse de l'« imitation des affects » à la proposition 27 de la troisième partie de l'*Éthique*. Il s'agit, tout comme pour Smith, d'un mécanisme de communication des affects. L'imitation en question n'est pas « une simple reproduction

⁷⁶ A. Matheron, « L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste » in Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza puissance et ontologie*, Éditions Kimé, Paris, 1994, pp. 153-168.

extérieure ou gestuelle »⁷⁷. Elle consiste en un mécanisme d'*imprégnation* des affects. Voici comment la thèse spinoziste est formulée :

« De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable »⁷⁸

L'imitation a pour cause la *ressemblance* que nous présentons avec autrui. Nous imitons les affects de cette chose en tant qu'elle est semblable à nous, ou du moins en tant que nous l'imaginons semblable à nous (« De ce que nous imaginons une chose semblable à nous »). Nous avons de cette chose une image, c'est-à-dire une idée correspondant à une modification de notre corps provoquée par une cause extérieure. Cela signifie que le principe d'imitation vaut d'abord en régime affectif passif, et non actif. Il ne s'agit pas en effet pour Spinoza de dire ici que nous pourrions imiter les affects d'une chose qui ne présenterait en fait aucune ressemblance avec nous. L'auteur n'avance pas ici l'idée que cette ressemblance pourrait être imaginaire, au sens où elle n'aurait de réalité que pour celui qui imite ainsi les affects d'autrui.

Si nous imitons un autre individu c'est parce que notre nature se comprend par les mêmes attributs que ceux par lesquels se comprend la nature de l'autre individu (l'étendue et la pensée) : nous avons une nature commune, en ce que nous partageons, possédons, des propriétés communes. Comment l'imitation se produit-elle ? Lorsque nous imaginons une chose semblable à nous (un autre être humain) affectée, modifiée, d'une certaine manière, l'image que nous en aurons « enveloppera », c'est-à-dire signalera et dépendra d'« une affection de notre corps semblable à l'affection du corps extérieur »⁷⁹. À une image correspond en effet toujours pour Spinoza une affection dans le corps de celui qui la forme (dans la mesure où, comme nous l'avons vu, le corps et l'esprit constituent les deux faces d'une même pièce pour Spinoza). Or, en voyant autrui affecté d'une certaine manière, j'aurai l'idée de cet affect. Je ne peux avoir cette idée sans éprouver un affect correspondant dans mon corps. En ce sens, l'image d'autrui sous l'emprise d'un affect, signalera et dépendra d'un affect semblable en nous. À cette idée correspondra ainsi nécessairement une modification de notre corps. Et, de la sorte, nous serons nous-mêmes affectés de l'affect de l'autre. Via ce processus imaginatif, les affects se communiquent ainsi d'un être humain à un autre, de

⁷⁷ Ch. Lazzeri, « Désir mimétique et reconnaissance », in Charles Ramond (dir.), *La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris, 2010, p. 35.

⁷⁸ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., III, p. 27.

⁷⁹ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., III, prop. 27, démonstration.

manière totalement involontaire. Si j'imagine une chose semblable affectée d'un certain affect, j'aurai l'idée de cette affection, et de manière correspondante, je serai affectée d'un affect semblable⁸⁰. On voit que le principe d'imitation repose en fait sur le fait que l'autre être humain éprouve, comme cela est le cas pour nous, des affects, c'est-à-dire des modifications de sa puissance d'agir et de penser, modifications qui s'accompagnent d'une augmentation ou d'une diminution de cette dernière⁸¹. C'est dans la mesure où, comme autrui, j'éprouve des affects que je suis en mesure d'éprouver ce qu'il ressent, car à l'idée de l'affect que j'imagine en le voyant, se forme un affect correspondant dans mon corps.

Fort de ce principe d'imitation, Spinoza développe une analyse des relations interhumaines, qui, en l'absence d'institutions politiques, c'est-à-dire si ne s'exerce pas une contrainte collective sur les êtres humains, se développent au sein d'un cycle de coopération et de conflit. L'imitation des affects explique de ce point de vue pourquoi les relations interhumaines ne se développent pas uniquement, à l'état de nature, en relations de conflit. Même lorsque les êtres humains entrent en conflit, leurs relations ne peuvent pas se développer en conflit généralisé, mais en une alternance entre conflit et coopération, précisément car les êtres humains imitent les affects des autres êtres humains. Ainsi Spinoza affirme-t-il dans le scolie de la proposition 32 du livre III de l'*Éthique* : « de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes ont pitié, il suit aussi que ces mêmes hommes sont envieux et ambitieux ». En effet, considérons deux êtres humains entrant en conflit parce qu'ils désirent tous deux le même objet. Si l'un des deux fait l'acquisition de l'objet, l'un devient vainqueur du conflit et l'autre vaincu. Ce dernier éprouve alors des affects de tristesse, et le vainqueur imitera sa tristesse. Éprouvant cette tristesse, il cherchera à l'en et à s'en débarrasser, dans la mesure où il est *conatus* (i.e. déterminé à rechercher ce qui se compose avec sa nature et qui augmente sa puissance d'agir). Ainsi, naît une relation de coopération entre les deux hommes qui auparavant étaient entrés en conflit. L'imitation des affects passifs déclenche un cycle dans lequel les hommes passent par des rapports de conflit et de coopération. Voici l'esquisse de ce cycle :

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Il n'y a donc sans doute pas lieu de se demander, comme le fait Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* (*op. cit.*, II, V, 3, pp. 154-155) dans quelle mesure j'en viens à éprouver cet affect dont j'ai l'idée et à laquelle correspondra un affect correspondant. Matheron entend de ce point de vue distinguer les affects des animaux, que nous ne pourrions pas imiter, de ceux des êtres humains. Rien n'empêche de penser que nous imitons également les affects des premiers. Nous verrons plus loin que nous n'éprouvons cependant pas avec la même force ces affects selon que nous imitons les affects d'un individu plutôt que ceux d'un autre. Mais la possibilité même d'imiter les affects d'un autre individu (être humain ou non) repose sur le fait que ce dernier éprouve, comme nous, des affects.

Mécanismes affectifs et désir d'estime

pitié

(désir de rendre l'autre joyeux, né de l'imitation de sa tristesse)

∨

ambition de gloire

(désir d'être cause de la joie d'autrui accompagné de l'image d'autrui nous percevant comme cause de sa joie, né de l'imitation de l'amour d'autrui à notre égard)

∨

ambition de domination

(les désirs des autres n'étant pas aliénés dans les mêmes objets que ceux dans lesquels mon désir est aliéné, j'en viens, par imitation de leurs désirs, à aimer des objets que je haïssais jusque là. Se produit alors en moi une *fluctuatio animi*. Je fais donc en sorte que chacun vive selon ma propre complexion)

∨

envie

(l'autre désirant les mêmes choses que moi, et ces choses n'étant pas partageables, un rapport de rivalité s'établit entre nous)

∨

pitié

(l'autre dépossédé de l'objet qu'il désirait, il est donc triste. Par imitation de sa tristesse je désire len débarrasser).

On comprend que ce principe d'imitation des affects est ce qui explique que se créent des relations d'entraide entre individus qui viennent atténuer les relations conflictuelles qu'ils peuvent entretenir par ailleurs. Lorsque j'imité les affects d'autrui, littéralement ces affects *deviennent les miens*. Il m'importe donc autant qu'à autrui que ce dernier se débarrasse de cette tristesse.

b. Le rôle des analyses sur l'imitation : du *Traité-théologico politique* au *Traité politique*

Matheron fait intervenir ce principe d'imitation pour rendre compte de mécanismes de production non intentionnelle d'ordre. Il entend dans cette perspective développer une intuition présente chez Spinoza. Il se fonde pour ce faire sur des éléments livrés en particulier dans le *Traité politique*. Spinoza soutient que la puissance *commune* de la multitude à même de déterminer les êtres humains à vivre pacifiquement ne peut se constituer que « naturellement », c'est-à-dire par le seul jeu des passions, et non parce que ces derniers seraient capables de suivre des prescriptions de la raison. Dans un passage du *Traité politique*, il suggérerait qu'il faudrait alors partir de l'affect d'*indignation* pour comprendre comment peut naître l'État, en particulier dans le quatrième chapitre de cet ouvrage.

« Puisque les hommes sont. . . conduits par la passion plus que par la raison, il s'ensuit que, si la multitude s'accorde naturellement et accepte d'être conduite comme par un seul esprit, ce n'est pas sous la conduite de la raison, mais sous l'influence de quelque passion

commune : à savoir (comme nous l'avons montré à l'article 9 du chapitre 3) un espoir commun, une crainte commune, ou le désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun. Or tous les hommes craignent la solitude, car personne, dans la solitude, n'a la force de se défendre et de se procurer ce qui est nécessaire à la vie ; d'où il résulte que les hommes, par nature, désirent la société civile, et qu'il ne peut se faire qu'ils la dissolvent jamais entièrement »⁸².

C'est dans cet article 9 du chapitre 3 auquel Spinoza renvoie que ce dernier mobilise ce concept d'indignation. Ainsi, Spinoza inviterait lui-même à élaborer une théorie de la genèse de l'État en partant pour ce faire du principe d'imitation des affects. En effet, l'indignation, comme nous le verrons consiste en un affect que nous éprouvons par imitation.

Cette piste d'analyse s'impose d'autant plus que Spinoza l'ouvre précisément dans un ouvrage où il prend ses distances avec toute perspective contractualiste et Matheron insiste là sur une évolution de la pensée de l'auteur. Dans le *Traité théologico-politique*, publié en 1670, ce dernier ancre encore son analyse de la genèse de l'État dans des prémisses contractualistes de type hobbesien, alors même que son anthropologie met en exergue la soumission des êtres humains à leurs passions. On peut à bon droit penser que s'il ne rompt pas déjà dans cet ouvrage avec cette perspective contractualiste, c'est parce qu'il ne disposait alors pas des outils théoriques nécessaires pour envisager une voie alternative⁸³. C'est dans l'*Éthique*, rédigée entre 1661 et 1675, qu'il développe pour la première fois sa théorie de l'imitation des affects. Pour produire une analyse de type spinoziste des phénomènes d'auto-organisation, il fait donc particulièrement sens de partir de ce principe d'imitation.

c. La reconstruction matheronienne

Nous retracerons brièvement les étapes de la reconstruction théorique que livre Matheron dans l'article « l'indignation et le conatus de l'État spinoziste ». Il s'agit d'envisager comment la puissance commune de la multitude peut émerger, c'est-à-dire de montrer comment la multitude en vient à exercer une contrainte collective, commune, sur l'individu.

L'élément clef pour comprendre l'apparition de la société politique, serait donc le sentiment d'*indignation*. Il s'agit d'un affect fondamental, que nous éprouvons par imitation

⁸² Nous reprenons ici la traduction de Matheron dans son article « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » (in *Puissance et ontologie, op. cit.*, p. 154)

⁸³ Voir sur ce point l'article de Matheron, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », in Edwin Curley et Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E. J. Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1986, pp. 258-270. Voir notamment p. 267 la référence à l'hypothèse de Ch. Lazzeri sur ce point.

des affects d'autrui : il n'est autre qu'une variation de la pitié, de la tristesse, de la haine, que l'on ressent par imitation de la tristesse, de la haine, de notre semblable. Il s'agit de la haine que j'éprouve contre l'agresseur d'un autre homme : j'imité la tristesse éprouvée par un individu qui se fait agresser par un autre (l'agresseur et l'agressé l'étant seulement pour celui qui les perçoit comme tels), et donc du désir de venger l'agressé, de lui porter secours. Il s'agit de « la haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous »⁸⁴.

Pour cerner par quel processus l'État peut émerger, il faut donc complexifier quelque peu l'analyse des relations interhumaines dont nous avons traité dans la précédente section. Celle-ci se penchait seulement sur les relations interhumaines dyadiques. Or, on peut envisager qu'à l'état de nature, les êtres humains aient affaire non pas seulement à un autre être humain à la fois mais qu'il en rencontre plusieurs. C'est alors que l'on peut comprendre comment les êtres humains peuvent être amenés à ressentir cet affect d'indignation.

La tierce personne « C » qui assiste à une agression, intervient contre celui qu'il considère comme l'agresseur, par exemple A, dans la mesure où il imite la tristesse de celui qu'il considère comme l'agressé, B, et donc la haine que celui-ci éprouve à l'égard de celui qui est considéré comme l'agresseur. Si le témoin C considère B, et non A, comme l'agressé, c'est parce que le témoin imite les sentiments, les affects, de celui qui lui ressemble le plus (l'imitation, on le sait, ayant pour condition de possibilité la ressemblance), en l'occurrence de celui avec lequel il partage le plus de valeurs⁸⁵ : c'est donc parce qu'il partage avec B plus de valeurs qu'avec A. Celui dont il imite les affects est celui qui par ailleurs éprouve, de manière générale, les affects les plus semblable aux siens (il sera affecté de la même manière par certaines choses). Par cette similitude de nature, similitude plus grande que celle qu'il présente avec A, le témoin éprouve plus intensément la tristesse de B que celle de A : il intervient donc en faveur de B, afin de *le* et de *se* (puisqu'il éprouve cet affect) délivrer de l'affect de tristesse qu'il éprouve.

Cette situation se répétant, il arrivera, d'une part, qu'au bout d'un certain temps, « chacun se sera heurté en tant qu'agresseur à l'indignation de chacun et considérera donc chacun comme un ennemi potentiel ; et chacun aura bénéficié en tant que victime de

⁸⁴ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, III, prop. 27.

⁸⁵ Il s'agit ici d'une ressemblance de la nature des affects, et non « simplement » d'une ressemblance de la nature des individus considérée en elle-même. Matheron dans *Individu et communauté*, dans un autre contexte, propose cette distinction entre « nature humaine considérée en elle-même » et la « nature de nos sentiments », c'est-à-dire la nature des modifications que les causes extérieures qui nous affectent produisent en nous. Nous ressemblons par conséquent le plus à ceux dont la *nature des affects*, c'est-à-dire la *nature des modifications*, est la plus proche. Je ressemblerai par exemple plus à celui qui aimera les mêmes choses que moi, c'est-à-dire qui sera affecté de la même manière que moi lorsqu'il formera l'image de ces choses. Celui qui nous ressemblera le plus sera par exemple celui qui partagera les mêmes goûts ou les mêmes valeurs que nous.

l'indignation de chacun et considèrera donc chacun comme un allié potentiel »⁸⁶. De cette répétition, émerge la puissance de tous, qui inspire à chacun espoir et crainte. Dès lors, chaque fois que deux individus entreront en conflit, chacun d'eux appellera à l'aide de tous les autres. D'autre part, on l'a vu, le témoin du conflit vient au secours de celui qui lui ressemble le plus, et s'indigne contre celui dont les valeurs divergent le plus des siennes. Il entre alors en conflit avec lui. Conséquemment, « la victoire reviendra à celui des deux qui sera le plus conforme au modèle courant, et celui qui s'en écartera le plus sera écrasé et dissuadé de recommencer »⁸⁷. La crainte d'une telle dissuasion collective et l'espoir d'obtenir une aide collective compenseront, par leur puissance issue de celle de leur cause (la majorité des individus), tous les désirs opposés. Ainsi, par la répétition de cette situation, un consensus se dégagera pour imposer des normes communes, pour réprimer massivement ceux qui les violeront et protéger massivement ceux qui les respecteront au moyen de la puissance de la multitude. Les normes ne consisteront en rien d'autre que dans ces comportements dont l'adoption ou la non-adoption attirera la vengeance de la multitude. En effet, selon Matheron, ces normes sont des « normes communes concernant ce que chacun peut désirer et posséder sans danger ». Les êtres humains éprouveront donc le désir de se conformer à l'opinion collective, aux valeurs de la majorité, pour disposer de l'aide collective.

Via ces lynchages des individus ayant des valeurs opposées à celles de la majorité des individus, apparaît la société politique, un pouvoir souverain, qui n'est autre que le pouvoir de la multitude elle-même, qui édicte et fait respecter ces normes de vie commune. Il existera effectivement une puissance *commune* de la multitude qui assurera la sécurité des conformistes et qui réprimera les déviants. Cette puissance est capable d'inspirer à chacun espoir et crainte, espoir à ceux qui se conformeront aux normes que cette puissance impose, et crainte à ceux qui ne s'y conformeront pas. Les individus agiront selon une volonté commune, c'est-à-dire qu'ils seront déterminés à agir selon des affects communs.

Si l'on en croit Matheron, on verra alors progressivement s'éliminer des comportements conflictuels. En résultera par conséquent la paix et la sécurité de tous, ce qui, dans la mesure où tous s'efforcent de conserver leur être, déterminera en retour ces derniers à obéir à ce pouvoir commun en obtenant une telle sécurité. Crainte et espoir de la multitude produisent, reproduisent et sont conditionnées par l'obéissance des individus à ce pouvoir commun.

⁸⁶ A. Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » in *Spinoza puissance et ontologie, op. cit.*, p. 158.

⁸⁷ *Ibid.*

Cette puissance de la multitude en viendra par la suite à s'institutionnaliser : ou la multitude se gouvernera elle-même (démocratie), ou le sera par un petit nombre d'individus (aristocratie), ou par un seul individu (monarchie).

On pourrait de la sorte, à l'aide du principe d'imitation, rendre compte de la constitution de normes collectives contraignantes qui rendraient l'ordre social possible.

d. Les difficultés de l'analyse matheronienne

Cette reconstruction conduit selon nous à soulever plusieurs questions.

Premièrement, Matheron distingue en fait deux formes de lynchage : des lynchages interindividuels qui mènent *in fine* à un lynchage d'un individu par la multitude. Or, dans quelle mesure le second lynchage est-il possible ? La question se pose car, comme Matheron l'indique, chacun, après un certain nombre de rencontres avec d'autres êtres humains, non seulement aura bénéficié de l'aide de chacun mais se sera également individuellement confronté, au cours des lynchages interindividuels, à l'indignation de chacun. Matheron considère qu'à ce moment où ils se verront confrontés à un autre au sein d'une situation de conflit, les individus auront tendance à appeler à l'aide tous les autres. On pourrait ici rétorquer à Matheron que ce que ces individus éprouveront alors plutôt, c'est une « fluctuatio animi », une fluctuation de l'âme, c'est-à-dire un état d'indécision où l'être humain balancera véritablement entre deux affects de force égale, puisqu'il ne saura pas quelle sera la réaction de la multitude à son égard.

Deuxièmement, comment expliquer que celui qui fera l'expérience de ces lynchages (sous ses deux formes) en viendra bien à rester au sein du groupe et à se conformer, et non pas seulement à fuir le groupe ? En effet, il faut rappeler que l'être humain, en proie à ses passions, est déterminé à agir selon l'affect qu'il éprouve le plus fortement et non pas selon une connaissance adéquate. En l'occurrence, dans le cas présent, on ne pourrait pas arguer que l'individu restera et se conformera parce qu'il sait que, seul, il lui sera plus difficile de survivre qu'avec l'aide du groupe. En régime passif, il agira conformément aux affects les plus forts⁸⁸. L'analyse matheronienne ne permet pas de répondre à cette question.

Troisièmement, comment ce « modèle courant » peut-il se constituer ? Matheron souligne que, lors du second type de lynchage, c'est celui dont le mode de vie présentera le plus d'affinités avec ce modèle courant qui sera protégé et vengé. C'est à ce moment-ci que,

⁸⁸ Cela n'implique pas que l'individu qui lui parvient à agir selon une connaissance adéquate ne soit pas déterminé à agir par les affects qu'il éprouve le plus intensément. Cependant, les affects qui le détermineront à agir correspondront nécessairement à une connaissance adéquate de ce qui est bon pour lui.

d'ailleurs, ce modèle en vient également à s'imposer. Mais si, par la suite, deux individus qui adoptent un mode de vie correspondant à ce modèle courant entrent en conflit l'un avec l'autre, que se passera-t-il ? Ce sera bel et bien un autre modèle de comportement qui s'imposera. On cerne difficilement comment un tel modèle peut en venir à s'imposer durablement.

Quatrièmement, dans quelle mesure ces normes contraignant à se conduire selon ce modèle courant rendent-elles l'ordre social possible ? Cette question est corrélée au développement précédent. Nous avons en effet indiqué que deux individus, dont les modes de vie présentent une même affinité avec le modèle courant imposé par un lynchage collectif, peuvent entrer en conflit. De la sorte, ce n'est pas l'imposition d'un modèle de comportement en lui-même qui rend un ordre social possible. Il importe que ce modèle impose des conduites qui préviennent ou empêchent en quelque manière le conflit. Or, on ne saisit pas, à la lecture du texte matheronien, comment cela est possible.

Comment pallier ces difficultés ?

2.3.2. La force du désir de gloire

Nous défendrons l'idée que l'introduction du désir de gloire, qui correspond à ce que nous avons dénommé plus haut désir d'estime, permet de résoudre les difficultés rencontrées par Matheron dans sa théorie de la genèse de l'État. Elle permet de montrer comment ces normes peuvent se constituer au sein des situations interindividuelles de lynchage, et d'échapper ainsi aux première et troisième difficultés exposées ; elle permet en outre d'expliquer pourquoi nous n'en venons pas, par la suite, à fuir nos semblables à la suite des situations de lynchage et pourquoi, et enfin pourquoi les mécanismes d'auto-organisation dont elle permet de rendre compte sont en mesure de rendre l'ordre social possible.

Nous montrerons tout d'abord que l'introduction de ce désir d'estime fait sens, et ce précisément dans une perspective spinoziste. Nous procéderons ensuite à la modification de la reconstitution matheronienne.

a. L'importance du désir de gloire chez Spinoza

Comme nous l'avons vu plus haut, Spinoza accorde au désir de gloire une place à part entière dans son anthropologie, et l'explique au moyen de son principe d'imitation des affects : si nous imaginons un autre individu nous prendre comme cause de sa joie, c'est-à-dire nous aimer – ce en quoi consiste la louange chez Spinoza –, nous imiterons l'amour qu'il

éprouve à notre égard, et nous nous aimerons ainsi nous-mêmes⁸⁹. Nous éprouverons alors une augmentation de notre puissance accompagnée de l'idée de nous comme cause de cette joie. Ainsi nous en viendrons à désirer éprouver encore cet affect qui n'est autre qu'un affect de gloire.

b. La première explication de la genèse de l'Etat dans le *Traité théologico-politique*.

En outre, on peut à certains égards considérer que la pensée spinoziste invite à accorder à cet affect une place dans une théorie de la genèse de l'État.

Nous l'avons déjà souligné, Matheron souligne l'existence d'une évolution de la pensée politique de Spinoza. L'explication de la genèse de l'État qu'il propose dans son *Traité théologico-politique* repose sur des prémisses hobbsiennes de type contractualistes. Il procède cependant à une critique explicite de l'hypothèse contractualiste dans le *Traité politique*, ouvrage où il suggère par ailleurs une autre voie explicative qui ferait intervenir uniquement le jeu des passions et non la raison humaine pour rendre compte de la genèse de l'État et des lois qu'il édicte.

Mais Matheron semble dans cette perspective évacuer des éléments d'analyse présents dans la première théorie spinoziste qui, pourtant, pourraient très bien trouver leur place dans la reconstruction théorique qu'il propose. En effet, les développements sur la genèse de l'État qui se trouvent dans le *Traité théologico-politique* contiennent des éléments d'analyse qui peuvent également alimenter une théorie de la genèse de l'État qui s'appuierait sur des mécanismes seulement passionnels : Spinoza fait référence à certaines passions qui selon lui doivent intervenir lorsque naît l'État. Ces éléments introduisent d'ailleurs une tension dans cette première théorie : lorsqu'il rend compte du passage de l'état de nature à l'état civil, Spinoza soutient l'hypothèse d'un contrat social, mais affirme que ce qui détermine les êtres humains à passer un contrat, ce ne sont pas tant les enseignements de la raison, les affects actifs qu'ils éprouvent, qu'une passion, la peur de passer pour fou : « nul n'a osé y [i.e. passer un pacte] contredire ouvertement de peur de passer pour fou »⁹⁰. Or, la peur de passer pour fou est en son fond la peur d'attirer le regard réprobateur, méprisant du groupe.

c. La reconstruction théorique

Pour élaborer une reconstruction théorique de la genèse de l'État, on partira du même affect que celui envisagé par Matheron : l'affect d'indignation. Nous considérons qu'à ce type

⁸⁹ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., III, prop. 30, scolie.

⁹⁰

d'affect éprouvé par imitation peut s'adjoindre un autre type d'affect de même ordre : le désir de gloire. Pour cela, il faut cesser de considérer, comme le fait Matheron, que seul celui qui assiste à une scène conflictuelle éprouve des affects par imitation : les deux protagonistes de la querelle en viennent eux-mêmes à imiter les affects des autres.

Dans la situation où éclate un conflit entre A et B et auquel le témoin C assiste, C ne fera pas qu'imiter la tristesse de l'un ou l'autre – supposons celle de A –, il s'en prendra à celui qu'il considère comme étant l'agresseur – B dans ce cas. Il cherchera en effet à venger A pour le mal qu'il a subi par cette agression. Or, C pourra s'en prendre physiquement à B, mais s'y adjoindront en outre nécessairement l'expression d'un mépris, d'un affect de haine à son encontre. Par imitation, A et B éprouverons l'affect de haine ainsi exprimé. Or, l'affect ainsi est proprement régulateur.

Premièrement, B en viendra à ressentir l'affect que C éprouve à son encontre, mais également celui que l'autre protagoniste du conflit lui exprime. Or, ce que réprovent A et C, c'est d'abord l'acte de B qui a provoqué de la tristesse chez A. Il renoncera ainsi à reproduire l'acte qui a nui à A, et ce en raison de la force de l'affect qu'il ressentira dans ce cas là : la cause de ce dernier affect (les deux autres) explique que cet affect contrariera le désir de s'en prendre à A, mais également à C. En ce sens, le désir de gloire est régulateur dans la mesure où il détermine à ne pas reproduire les actes qui nuisent à autrui. A lui-même en vient quant à lui à imiter la tristesse de deux autres protagonistes : il éprouvera ainsi lui-même la peur de déplaire à C en procédant à la même action que B, en imitant la crainte de la désapprobation qu'éprouve B, mais également la haine que C exprime à l'encontre de l'action de B.

Deux réactions de B peuvent être cependant envisagées : rester dans le groupe constitué de A, C et lui-même, ou fuir la compagnie des deux premiers, de manière à ne pas faire l'objet de leur réprobation. La nature de l'affect dans lequel consiste le désir de gloire explique pourquoi B aura tendance à rester au sein du groupe. Il faut en effet revenir sur les caractéristiques propres à ce type d'affect : il s'accompagne de l'idée de soi-même comme cause de joie ou de tristesse. Pour Spinoza, un affect s'accompagne de l'idée de la cause de cet affect. Dans une situation où nous éprouverions un affect de tristesse accompagné de l'idée d'une chose *autre que nous* comme cause de cette tristesse, nous pourrions, pour nous dégager de cet affect, fuir cette chose. Dans le cas où nous constituons l'objet même de cette idée qui accompagne un affect de tristesse, nous ne pourrions tout simplement pas fuir cette chose. L'image que nous aurons de nous-mêmes s'accompagnera nécessairement d'un affect de tristesse. Il faut ajouter que nous en venons à former d'image de nous-mêmes que par

imitation des affects d'autrui⁹¹ (ou du moins que l'affect que nous éprouvons lorsque, par imitation de l'affect des autres, nous formons une image de nous-mêmes ne peut être contrarié que par un affect au moins aussi fort, et ne peut donc trouver sa seule source en nous). Ce n'est donc que par imitation d'un affect de joie éprouvé par autrui accompagné de l'idée de nous-mêmes comme cause de cette joie qui sera en mesure de compenser, contrarier cet affect de tristesse. L'individu pourra dans un premier temps rechercher la compagnie d'autres êtres humains, mais s'il continue à agresser d'autres individus, ou du moins à ne pas éviter ce qui y conduit, il ne trouvera plus personne qui puisse lui manifester de l'estime. Or, ce qui fait l'objet de l'affect de mépris, c'est l'acte d'agression d'autrui lui-même. Nous désirerons ainsi, pour cesser de nous prendre nous-mêmes comme cause de la tristesse que nous éprouvons par imitation, ne pas reproduire ces gestes. Nous n'attirerons ainsi plus la mésestime des autres.

Ces analyses montrent comment un ordre social, qui ne peut naître que spontanément, peut se produire. Elles ne permettent cependant pas de dire qu'un ordre se réalisera nécessairement. En effet, ces mécanismes permettent de saisir comment il est possible d'être contraints par le groupe à ne pas chercher à nuire à autrui, notamment en nous le soumettant. Mais la question se pose de savoir comment les individus peuvent en venir à agir d'une manière telle que leurs actions ne suscitent pas chez autrui le désir d'entrer en conflit avec eux. En d'autres termes : si ces mécanismes permettent de comprendre comment nous pouvons en venir à adopter les actions qui préviennent le conflit et à éviter celles qui peuvent le susciter, comment en venons-nous précisément à le faire ? Une première option consisterait à dire que nous y procédons par tâtonnements aveugles, sans nous-mêmes considérer ce qu'il faudrait faire. Mais il nous semble possible de considérer que les individus peuvent jouer un rôle, au sens où il n'est pas impossible de considérer que ces derniers pourraient eux-mêmes déterminer ce que précisément il faudrait faire. On saisirait alors toute l'importance des études de sciences sociales sur les causes et les logiques du conflit, de l'étude de ces régularités au sein du monde social grâce à l'observation desquelles on tâchera de déterminer des solutions viables, tout en n'occultant pas la complexité des situations sociales auxquelles on aurait à chaque fois affaire.

⁹¹ Il faudrait introduire ici les développements de Spinoza sur l'affect de satisfaction de soi-même : nous éprouvons cet affect lorsque nous imitons la joie qu'éprouve autrui et auquel s'adjoit l'image de nous-mêmes comme cause de cette joie. Mais cet affect, pour être ressenti, ne suppose pas qu'autrui nous loue, nous envisage nous-mêmes comme cause de sa joie. Dans tous les cas, on voit qu'il faut passer par l'imitation des affects d'autrui pour ressentir de la joie accompagnée de l'idée de nous-mêmes comme cause de cette joie. Voir B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, prop. 30, scolie.

Mais dès lors, la question du comment se pose. Comment en venons-nous nous mêmes à adopter ou à faire adopter ces actions, à renoncer ou à faire renoncer à d'autres actions, qui, selon nous, pourraient atténuer les conflits au sein de notre société ? Comment retenir les leçons qu'une perspective sur l'ordre spontané, notamment celle que Spinoza nous invite à embrasser ? C'est ici que la pensée de George Herbert Mead présente toute sa richesse et son intérêt. Cette pensée se refuse à appréhender l'exercice de l'intelligence réflexive indépendamment du processus social au sein duquel elle peut se former⁹². De ce point de vue, il n'y pas lieu, pour Mead, de distinguer un moment où nous nous pencherions, de manière réflexive, sur le problème que pose l'existence de conflit au sein de la société et en traiterions, et un moment où nous tâcherions d'appliquer des solutions au monde social. Cette distinction analytique correspond d'ailleurs à une autre distinction analytique, celle entre action et pensée, que l'auteur se refuse également d'adopter : la pensée doit toujours être ressaisie dans le cours d'une action, elle advient dans les situations problématiques d'échec, de blocage au sein de ce dernier, mais ne peut être pensée en dehors du processus d'action, qui lui-même est toujours inséré dans l'environnement social de l'individu. Mead conceptualise en outre lui-même les formes de contrôle social qui s'opèrent au sein d'une société et que les individus ne peuvent eux-mêmes pas produire intentionnellement. Il en vient ainsi à saisir comment les changements qu'il peut être nécessaire, pressant, d'opérer au sein de l'ordre d'une société peuvent précisément se réaliser. Dans le chapitre « The Problem of Society – How we Become Selves »⁹³, Mead envisage ainsi précisément la manière dont nous pouvons améliorer la société dans laquelle nous nous trouvons. La démarche scientifique adéquate consiste tout d'abord, de partir des dysfonctionnements, plus précisément, des « blocages » qui peuvent s'y produire, de manière à opérer au sein même du processus social. En outre, la phase de réflexion sur ces problèmes est pensée au sein du processus social. Mead souligne alors l'importance de cet « univers de discours » dans lequel consiste la société. L'appréhension des problèmes auxquels une société peut être confrontée se réalise ainsi au sein de cet univers de discours : par l'échange communicationnel, nous en venons ainsi à soumettre les uns aux autres notre perception du problème et les solutions que nous en venons à envisager. Mais, au sein de ces interactions discursives, les participants à ces dernières se retrouvent sous le regard des uns et des autres : discuter des souffrances sociales qui découlent de conflits ou

⁹² La critique de l'argument que Mead invoque à l'encontre des théories contractualistes que nous avons analysée dans le premier chapitre de la thèse, malgré ses faiblesses, participe de geste théorique meadien. La pensée meadienne est convoquée ici avant tout pour les ressources de problématisation qu'elle offre. Nous n'avons en effet pas pu, sur la base de ses analyses, reconstituer une analyse de mécanismes d'auto-organisation.

⁹³ G. H. Mead, « The Problem of Society – How we Become Selves », in *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1936, pp. 360-385.

Mécanismes affectifs et désir d'estime

alimentent ces derniers et de ce qui pourrait les prévenir s'accompagnent nécessairement de jugements évaluatifs auxquels nous sommes nécessairement sensibles. De la sorte, c'est bien spontanément qu'un nouvel ordre pourra s'instituer, mais les normes collectives contraignantes qui surgiront de ces processus de discussion seront empreintes du processus réflexif auquel nous nous serons prêtés.

Conclusion

Au terme de cette enquête exploratoire au sein des pensées de l'ordre spontané que nous avons ici convoquées, il est possible de déterminer les termes dans lesquels le problème de la possibilité l'ordre social doit être posé. L'ordre social ne peut être produit que de manière non intentionnelle, l'exercice d'un contrôle social collectif constitue une condition essentielle de cet ordre et ce contrôle a pour ressort le désir d'estime qu'éprouvent les êtres humains dans la mesure où ils éprouvent, par imitation, la peur de la désapprobation collective. Le problème de l'ordre social peut donc être énoncé comme suit : comment l'ordre social est-il possible, dès lors que c'est la peur d'attirer la désapprobation collective qui peut déterminer les êtres humains à renoncer à se rendre maître les uns des autres ?

Nous présenterons ici les acquis de notre investigation, et qui nous ont conduit à cette formulation.

La première partie nous a permis de comprendre dans quelle mesure l'ordre social ne peut pas être produit de manière intentionnelle.

Pour comparer les arguments des différents auteurs, nous avons ainsi reconstitué leur adversaire commun, la position qui défendrait l'hypothèse intentionnaliste en tant que telle et que ces auteurs attaquent chacun à leur manière. Nous avons mis en exergue le présupposé commun qui est constitutif de cette hypothèse et qui fait l'objet de leur critique : cette hypothèse est en son fond une hypothèse rationaliste. De ce point de vue, Hayek et Luhmann visent les capacités de calcul des agents, tandis que Spinoza, Pascal, Smith et Durkheim mettent en exergue la soumission de l'être humain à ses passions et ainsi son incapacité à entendre raison.

Nous avons examiné, dans un premier temps, les arguments d'Hayek et de Luhmann qui se situent sur un plan avant tout cognitif, en invoquant dans cette perspective la complexité du monde social. Leurs analyses s'ancrent, en dernière instance, dans un constat de la spécificité des sociétés modernes. Malgré ces éléments de convergence, l'analyse luhmannienne prend ses distances avec le type d'approche que réalise Hayek. Ce dernier souligne l'incapacité de l'être humain à collecter toutes les informations dont il aurait besoin pour produire un ordre social intentionnellement, de sorte que toute entreprise engagée en ce sens sera nécessairement accompagnée d'effets pervers négatifs. Luhmann considère qu'une telle

approche concède encore trop au paradigme de l'*acteur* rationnel. À l'encontre d'une telle approche, il met en évidence les conditions sociales sans lesquelles nous ne pourrions agir au sein du monde social, et dont l'hypothèse intentionnaliste ferait fi : la possibilité de l'action repose toujours en son fond sur une sélection cognitive qui consiste dans la formation d'attentes relatives au comportement d'autrui. C'est la complexité sociale, le nombre de comportements que les autres sont possiblement en mesure d'adopter et qui rend en tant que tel l'action impossible, qui doit en ce sens être « réduite ». L'être humain n'est pas en mesure de procéder de lui-même à une telle réduction, car ce qui constitue la source de cette complexité, c'est le fait qu'autrui est, en tant qu'être humain, un autre *Je*, c'est-à-dire, source de son action : il peut agir de multiples manières, et il m'est donc impossible de savoir comment il perçoit lui-même la situation dans laquelle nous nous trouvons. À ce titre, il est incalculable, et je ne pourrai même pas m'engager dans l'action de production intentionnelle de l'ordre social.

Dans un troisième chapitre, nous avons examiné les arguments de Pascal, Spinoza, Smith et Durkheim, qui soulignent la soumission des êtres humains à leurs passions. Ces arguments valent d'abord à l'encontre de l'hypothèse du contrat social. Durkheim souligne, sur cette question des passions, une contradiction des pensées de Hobbes et Rousseau. À cette contradiction interne que présentent ces théories correspond également une impossibilité réelle de passer un tel contrat. Durkheim souligne alors l'incapacité de l'être humain à freiner lui-même ses désirs qui tendent à l'illimitation. Le sociologue n'explique cependant pas pourquoi les êtres humains sont en proie à leurs passions, et c'est dans cette mesure qu'une analyse des pensées de Pascal et de Spinoza est éclairante. Pascal met en évidence un mécanisme d'auto-aveuglement ou d'auto-tromperie qui empêche l'être humain de percevoir les raisons qui devraient le conduire à ne pas succomber à certains désirs qui sont pourtant source de souffrance pour lui. Ce mécanisme ne suffit cependant pas à expliquer la soumission des êtres humains à leurs passions, car il faut comprendre pourquoi ces désirs prévalent sur d'autres, c'est-à-dire sont ressentis plus intensément que d'autres. La théorie spinoziste de la force des affects permet de répondre à cette question. Elle le peut dans la mesure où elle analyse les désirs que nous éprouvons en les rapportant à la cause qui les produit. Ces auteurs, ainsi que Smith, montrent en outre que les passions humaines auxquelles les êtres humains sont en proie constituent un obstacle à la réalisation intentionnelle d'un ordre social imposé. On notera que les théories de Smith et Spinoza invitent, dans le cadre d'une telle analyse, à souligner les limites de l'action politique qu'imposent nécessairement les passions humaines.

La deuxième partie s'est attachée à rendre compte de la position d'Hayek et de Luhmann au sein du débat que nous avons orchestré dans le second volet du travail, et qui portait sur la question des conditions de possibilité de l'ordre social : celui-ci doit-il, pour advenir, reposer essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social ?

Le premier chapitre a mis en évidence les conceptions hayékienne et luhmannienne de l'individu moderne qui sous-tendent cette position. Tous deux proposent une théorie de l'individu moderne envisagé d'abord négativement : il s'agit de l'être humain en tant que ne s'exerce plus et ne peut plus s'exercer sur lui de contrôle social (Luhmann), ou du moins de l'être humain auquel est désormais accordée une sphère d'action propre et qu'il faut préserver (Hayek). Les deux auteurs soulignent chacun à leur manière les conditions sociales positives de cette individualité. Luhmann creuse cependant plus encore qu'Hayek cette question des conditions sociales de l'individualité, c'est-à-dire, de l'action autonome, dans la mesure où il pense les conditions sociales de l'action elle-même. Nous avons montré que leurs analyses de cette spécificité des sociétés modernes les conduisaient à reformuler le problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente. L'apparition de l'individu est ce qui explique, selon Hayek que l'ordre des sociétés modernes soit lui-même complexe. À ce titre, il ne peut pas reposer seulement sur des règles contraignantes qui n'en déterminent que les aspects généraux. Il faut faire intervenir un autre mécanisme qui sera nécessairement non contraignant et constituera une source d'ordre de plein droit : il s'agit là du processus d'ajustement libre et mutuel des attentes des agents au sein du marché. Luhmann met quant à lui en avant le fait qu'au sein des sociétés modernes, les normes ne peuvent plus exercer de contrainte et qu'en tant que telles, dans leur dimension injonctive, sont source de conflit car les individus ne peuvent plus se mettre d'accord sur les normes que chacun devrait. Il propose ainsi de redéfinir la notion de norme au prisme de celle d'attente, ce qui lui permet, d'une part, de mettre en évidence d'autres types d'attentes, des attentes cognitives qui peuvent constituer un fondement à part entière de l'ordre social, et d'autre part, d'envisager les normes précisément d'abord comme des attentes. Ainsi le problème de l'ordre social devient fondamentalement un problème de la formation d'attentes.

Le deuxième chapitre s'est penché sur les phénomènes d'auto-organisation au sein de l'économie de marché. Les deux théoriciens entendent montrer dans quelle mesure et comment l'économie de marché peut être source d'ordre au sein des sociétés modernes. Leurs analyses de ces mécanismes manifestent et participent de ce point de vue le plus remarquablement du projet théorique qu'ils ont en partage et que nous avons mis en lumière dans le précédent chapitre : rendre compte de la manière dont un ordre social, qui ne repose

pas essentiellement sur un contrôle social, c'est-à-dire une pression déterminante, exercé(e) par la société sur les êtres humains, est possible. Or, le marché constitue bien pour ces auteurs une source non contraignante d'ordre social. Après avoir montré comment ces deux auteurs défendaient cette idée, en se réclamant alors de la pensée d'Adam Smith, nous avons examiné la théorie hayékienne des processus d'ajustements mutuels des attentes des agents au sein du marché : grâce aux informations fournies par les prix et via un processus d'apprentissage par essais et erreurs, les agents peuvent réaliser les objectifs qu'ils poursuivent et ne se font ainsi pas obstacles les uns les autres dans la réalisation de ces derniers. Hayek réinvestit dans ce cadre le topos du doux commerce. Nous avons souligné les tensions au sein de la théorie hayékienne de la concordance des attentes, mais également les raccourcis auxquels il procède lorsqu'il fait découler l'ordre social compris comme cohabitation pacifique de cette concordance elle-même. Puis nous nous sommes penchés sur la théorie luhmannienne de la formation des attentes cognitives au sein du marché. Nous avons souligné les divergences que présentaient les approches hayékienne et luhmannienne de la formation des attentes au sein du marché : ils ne rendent pas compte des mêmes phénomènes. Ensuite, nous avons montré que Luhmann finissait par renoncer à produire une véritable théorie consistante de la formation d'attentes relatives aux paiements particuliers que réalisent les participants au marché : le principe de réflexivité des attentes qu'il introduit pour en rendre compte le conduit en fait à révéler que, lorsqu'ils cherchent à déterminer ce que les autres ont l'intention de faire pour former eux-mêmes des attentes, les agents sont alors confrontés à des dilemmes insurmontables de calculabilité. Cela expliquerait pourquoi il aurait par la suite plus développé sa théorie des médias de communication généralisés sur le plan symbolique : le médium monnaie notamment permet de cerner, non plus comment nous formons ces attentes relatives aux actions concrètes des individus, mais seulement sur des aspects généraux. En outre, seule cette théorie permet de comprendre pourquoi nous renonçons à former des attentes normatives dans le système économique, c'est-à-dire pourquoi nous acceptons que les uns et les autres se comportent d'une manière qui ne correspond à ce que, selon mon opinion intime, ils devraient faire.

Le troisième chapitre s'attachait à montrer comment les normes du droit peuvent apparaître. Hayek ne se prête pas à cette analyse, sans doute dans la mesure où, ces normes (ou « règles de conduite obligatoires ») peuvent désormais selon lui être produites intentionnellement. Nous avons souligné qu'il n'affrontait cependant pas la question de la source de ces règles qu'il considère par ailleurs comme essentiellement contraignantes. Nous avons en outre montré que la question du rôle de ces règles dans la réalisation de l'ordre social n'était pas

traitée de manière univoque chez lui, ce qui nous a conduit à interroger la pertinence de sa conception de l'ordre social conçu d'abord comme une situation où les agents *réalisent* les objectifs qu'ils poursuivent. Nous avons investigué les mécanismes de production des normes que propose Luhmann. Il n'est plus possible, selon lui, de faire reposer les normes sur un consensus, irréalisable au sein des sociétés modernes. En ce sens, les normes consistent en des attentes formées sur la base d'une croyance en l'existence d'un consensus : c'est une fiction de consensus qui est au fondement de la formation des normes et de l'obéissance à ces dernières. La question se pose cependant de savoir pourquoi nous en venons à obéir à ces dernières et à ne pas les contester : cette question d'ordre motivationnel permet de montrer que Luhmann peine à tenir jusqu'au bout l'idée que l'ordre social ne reposerait sur aucune contrainte. À la fin de cette partie, nous avons mis en évidence que les deux auteurs soutenaient un paradigme cognitif de l'ordre spontané.

La troisième partie a permis d'interroger de manière critique les prémisses hayékiennes et luhmanniennes de leur approche des phénomènes d'auto-organisation et d'envisager d'autres types de mécanismes : des mécanismes contraignants, en leur fond affectif.

Le premier chapitre montre pourquoi il faut considérer que l'ordre social ne peut advenir que s'il repose essentiellement sur l'exercice d'un contrôle social : c'est le problème des passions mis en exergue qui permet de justifier l'idée qu'un contrôle social collectif est une condition essentielle de cet ordre. Nous avons montré que Durkheim et Spinoza réinvestissait chacun à leur façon la position hobbesienne sur ce point. La pensée spinoziste permet de comprendre pourquoi l'exercice d'un contrôle social permet de résoudre cet obstacle à la réalisation de l'ordre social que constituent les passions, et également de quelle nature doit être ce contrôle : elle repose sur la production en l'être humain d'affects produits par le groupe lui-même. Nous avons montré qu'Hayek et Luhmann n'envisageait pas ce problème des passions, et même qu'ils l'évacuaient, en adoptant un traitement prioritairement cognitif du problème de l'ordre spontané : reléguer au second plan les questions d'ordre motivationnel dans leur analyse de ces phénomènes leur permet d'occulter ce problème des passions.

Le second chapitre entre dans l'analyse des phénomènes d'auto-organisation qui s'inscrivent dans cette nouvelle perspective. Il s'agissait de comprendre comment le contrôle social sur les individus pouvait devenir proprement collectif. Dans ce cadre, le chapitre entend rendre compte des mécanismes de production des normes contraignantes collectives qui rendent l'ordre social possible. Il appert qu'il fait sens d'accorder une centralité explicative au désir d'estime, plus précisément à son envers : la peur de la désapprobation. Nous avons tour à tour

examiné les analyses de Pascal, Smith et Spinoza : le premier invoque, pour rendre compte de l'obéissance aux lois d'abord imposées par un parti dominant, un mécanisme de production de croyance dans la justice des lois qui est tout à la fois un mécanisme affectif. Nous avons notamment souligné que manquait à Pascal une théorie de la communication des affects, dont disposaient Smith et Spinoza. Pour comprendre comment la peur de la désapprobation collective peut être proprement collective et déterminer le comportement de l'individu, il faut, avec Spinoza, opter pour un mécanisme de communication directe des affects.

Comme il est apparu au terme de ce parcours, les mécanismes d'auto-organisation mis en lumière permettent de comprendre comment un ordre social est possible, mais non pas comment les êtres humains en viennent effectivement à adopter les actions qui préviennent le conflit et à éviter celles qui peuvent le susciter. Or, la perspective engagée par la pensée spinoziste n'exclut pas que les êtres humains puissent rechercher ce qui peut éviter le conflit, et même soient capables contribuer réellement à l'amélioration des conditions du vivre ensemble : les êtres humains sont capables de pensée adéquate. Ce sont d'abord les modalités pratiques, c'est-à-dire affectives de l'adoption par les membres du groupe de ce qu'ils auront ainsi déterminé par leur raison qui poseront difficulté. La pensée de George Herbert Mead est de ce point de vue utile, car elle problématise très exactement cette difficulté. Sa volonté de tenir compte de la nature profondément sociale du soi et de l'esprit le conduit en outre à offrir des solutions à ce problème : ses développements sur l'univers social du discours où se déploie selon lui nécessairement la pensée nous mettent notamment sur la voie. S'il n'est pas possible, comme le montre Spinoza, d'adopter intentionnellement ces conduites que la raison humaine nous enjoint d'embrasser, néanmoins, dans cet univers de discours, le discours de la raison sera susceptible de faire effet sur les uns et les autres via les manifestations d'estime et de mépris qui s'y opèreront nécessairement.

On voit dès lors que le principal obstacle à la réalisation d'un ordre social ne s'avère plus tant être les passions humaines elles-mêmes que l'absence de communication humaine, comprise, y compris chez Mead, dans sa dimension tout autant langagière qu'affective. C'est en ce sens que l'on comprend, par exemple, que, lorsqu'il défend son projet de réhabilitation des corporations, Durkheim insiste avant toute chose sur la nécessité de ce qu'il nomme à plusieurs reprises, notamment dans la préface à la seconde édition de *De la division du travail social*, le « contact », le contact en l'occurrence régulier et non ponctuel. Par exemple c'est le « contact régulier » entre syndicats d'employés et syndicats de patrons qui permettra selon lui

de surmonter certains conflits qui sévissent au sein du monde économique à son époque : par ce contact régulier, indique-t-il – et l'on cerne que Durkheim traite là de quelque chose d'assez similaire à cet univers de discours meadien qu'il semble entrevoir dans sa dimension autant langagière qu'affective – les membres de ces syndicats seront capables « d'élaborer en commun une réglementation qui, fixant leurs rapports mutuels, s'impose aux uns et aux autres avec la même autorité »¹.

De la sorte, si la possibilité d'un agir politique est encore envisageable, il se joue d'abord dans cet univers de discours, dont l'action politique institutionnalisée ne peut constituer qu'un épiphénomène. C'est d'ailleurs dans cet univers de discours que l'expression de « contrôle social » peut enfin prendre son sens plein. Nous avons particulièrement insisté sur le contrôle social dans sa dimension contraignante dans le présent travail, et pour cause, l'ordre social suppose, dans la perspective ouverte notamment par Spinoza et Durkheim, que certains de nos désirs soient contrariés. Néanmoins, l'amélioration du vivre ensemble au cœur de cet univers de discours conduit ceux qui bénéficient de ces conditions de vie, à respecter les normes collectives qui s'imposent à eux, non seulement par crainte de la désapprobation, mais également parce qu'ils en viennent également à les désirer. C'est en ce sens que l'ordre social, pour se réaliser, doit reposer essentiellement sur l'exercice d'un *contrôle* social.

¹ É. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, Préface à la seconde édition, p. vii.

Bibliographie

Nous n'indiquons ici que les ouvrages cités.

- AIMAR, Th. « Commentaire sur “économie et connaissance” de F. H. Hayek. », *Cahiers d'économie Politique*, vol. 2, n° 43, 2002, pp. 105-118 (URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-105.htm).
- AIMAR, Th., *Les apports de l'école autrichienne d'économie. Subjectivisme, ignorance et coordination*, Paris, Vuibert, 2005.
- ALBER, J., « Durkheims Arbeitsteilung auf deutsch: Anmerkungen zur mißratenen Vorstellung eines soziologischen Klassikers », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 33, n°1, 1981, pp. 166-173.
- ALCHIAN, A., « Uncertainty, Evolution and Economics Theory », *The Journal of Political Economy*, vol. 58, n° 3, 1950, pp. 211-221.
- ALLPORT, F. H., *Social Psychology*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1924.
- ALLPORT, F. H., *Institutional Behavior*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1933.
- ARISTOTE, *Les politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- ASBACH, O. (dir.) *Der moderne Staat und « le doux commerce »*. *Internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2014.
- AUDARD, C., *Qu'est-ce que le libéralisme*, Paris, Gallimard, 2009.
- AUDIER, S., *Néolibéralisme(s)*, Paris, Grasset, 2012.
- AUDIER, S., « Le néo-libéralisme : unité, diversité, divergences », *La Vie des idées*, 4 juillet 2012 (URL : <http://www.laviedesidees.fr/Le-neo-liberalisme-unite-diversite.html>).
- AUDIER, S., « Les paradigmes du « Néolibéralisme » », *Cahiers philosophiques*, vol. 2, n°13, 2013, pp. 21-40.
- BAECKER, D., *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- BAILLY, F. et STENGERS, I., « Ordre », in STENGERS, I. (dir.), *D'une science à l'autre, des concepts nomades*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp. 219-243.
- BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- BARALDI, C., CORSI, G., ESPOSITO, E., *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- BARTSCH, R., « Gibt es einen sinnvollen Begriff von linguistischer Komplexität ? », *Zeitschrift für Germanistische Linguistik*, vol. 1, 1973, pp. 6-31.
- BECK, N., « In Search of the Proper Scientific Approach: Hayek's Views on Biology, Methodology and The Nature of Economics », *Science in Context*, vol. 22, n° 4, 2009, pp. 567-585.
- BIZIOU, M., *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Paris, PUF, 2003.

- BLUMER, H., « Les implications sociologiques de la pensée de George Herbert Mead » [1966], traduction d'Eva Debray avec la collaboration de Daniel Cefaï, in CUKIER, A. et DEBRAY, É. (dir.), *La théorie sociale de George Herbert Mead. Etudes critiques et traductions inédites*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2014.
- BLUMER, H., « Psychological Import of the Human Group », in SHERIF, M., WILSON, M. O. (dir.), *Group Relations at the Crossroads*, New York, 1953 [réédité dans H. BLUMER, *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1986].
- BOGUSZ, T. et DELITZ, H. (dir.), *Émile Durkheim: Soziologie - Ethnologie - Philosophie (Theorie und Gesellschaft)*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2013.
- BOUDON, R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- BOURAOUI, A., « Hayek, l'« ordre spontané » et la complexité », *Revue économique*, vol. 60, 2009, pp. 1335-1358. URL : www.cairn.info/revue-economique-2009-6-page-1335.htm
- BOURDEAU, M., « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Archives de Philosophie*, tome 77, cahier n° 4, 2014, pp. 663-687 (URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-4-page-663.htm).
- BRICMONT, J. et SOKAL, A., *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- BRUNER, J. S., AUSTIN, G. A., GOODNOW, J., *A Study of Thinking* [1956], New Brunswick, London, Transaction Publishers, 2009.
- CLERO, J.-P. et MENISSIER, T. (dir.), *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique*, Paris, Ellipses, 2004.
- COMTE, A., *Le catéchisme positiviste* [1852], Paris, Editions du Sandre, 2009.
- COMTE, A., *System of Positive Polity*, traduction de John Henry Bridges, Frederic Harrison, Edward Spencer Beesly, Richard Congreve, and Henry Dix Hutton, Londres, Longmans, Green, and Co., 1875– 77 (réédition : New York, BurtFranklin, 1968).
- DAHRENDORF, R., *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* [1959], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1973 [traduction anglaise : *Homo sociologicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973].
- DAUMANN, F., « Evolution and the Rule of Law: Hayek's Concept of Liberal Order Reconsidered », *Journal of Libertarian Studies*, vol. 21, n° 4, 2007.
- DEBRAY, É., « L'économie évolutionniste : une forme spécifique d'évolution ? », in *Les Mondes darwiniens*, Ph. Huneman, Th. Heams, G. Lecointre, M. Siberstein (dir.), Paris, Syllepses, octobre 2009, pp. 957-974.
- DEBRAY, É., « La critique luhmannienne des théories du contrat social et du droit naturel conçu comme *Vernunftrecht* : penser les limites de la raison humaine », in Sosoe, L. (dir.), *Le droit – un système social. Un commentaire coopératif de Niklas Luhmann*, Georg Olms Verlag – Europaea Memoria, février 2015, pp. 135-156.
- DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de minuit, 1968.
- DELEUZE, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1981.
- DEMEULENNAERE, P. « Homo Œconomicus », in MESURE, S. et SAVIDAN, S. (dir.), *Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF, 2006, pp. 763-767.

- DENORD, F., « Le prophète, le pèlerin et le missionnaire [La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs] », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, 2002, pp. 9-20.
- DESTUTT de TRACY, A., *Commentaire sur « L'Esprit des lois » de Montesquieu [1819]*, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1992.
- DOSTALER, G., *Le libéralisme de Hayek*, Paris, La Découverte, 2001.
- DUBIN, R., « Parsons' Actor: Continuities in Social Theory », *American Sociological Review*, vol. 25, n° 4, 1960, pp. 457-466.
- DUMOUCHEL, P. et DUPUY, J.-P. (dir.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- DUMOUCHEL, P. et DUPUY, J.-P., « L'auto-organisation du social au vivant et du vivant au social », *Cahier S.T.S.*, n° 5, 1984, pp. 48-73.
- DUPUY, J.-P., *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.
- DUPUY, J.-P., *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992.
- DURKHEIM, É., *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, Flammarion, 1988.
- DURKHEIM, É., *Le suicide* [1897], Paris, PUF, 1986.
- DURKHEIM, É., *De la division du travail social* [1901], Paris, PUF, 2007.
- DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 2012.
- DURKHEIM, É., *L'éducation morale* [1934], Les Classiques des sciences sociales, 2004.
- DURKHEIM, É., *Leçons de sociologie* [1950], PUF, Paris, 2015.
- DURKHEIM, É., *Hobbes à l'agrégation*, édition de J.-F. Bert, Paris, Editions EHESS, 2011.
- DURKHEIM, É., « La sociologie selon Gumpłowicz » [1885], in *Texte I*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975.
- DURKHEIM, É., « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, 1898.
- DURKHEIM, É., « détermination du fait moral » [1906], *Les classiques des sciences sociales*, 2001.
- DURKHEIM, É., « Le contrat social de Rousseau » [1918], in *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, pp. 115-198.
- ELSTER, J., *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- FERGUSON, A., *An Essay on the History of Civil Society* [1767], London/Brookfield, Pickering and Chatto, 2008.
- FERRARESE, E., *Niklas Luhmann. Une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2007.
- FINLEY, M. I., *An Ancient Economy*, Ltd, London, Chatto and Windus, 1973.
- FINLEY, M. I. (dir.), *The Bücher-Meyer Controversy*, New York, Arno Press, 1979.
- GALTUNG, J., « Expectations and Interaction Processes », *Inquiry*, 2, 1959, pp. 213-234

- GAUTHIER, D. P., COUTURE, J., NARVESON, J. et NIELSEN, K. (dir.), *Éthique et rationalité*, Bruxelles, Éditions Mardaga, 1992.
- GAUTHIER, D., *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale* [1986], traduction française de S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré* [1972], Paris, Hachettes littératures, 1998.
- GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris, Grasset, 1978.
- GIRARD, R., *Shakespeare ou les feux de l'envie*, traduction de Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990.
- GOFFMAN, E., *Encounters; Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Compagny, 1961.
- GOLDSCHMIDT, V., « Les renversements du concept d'égalité, des anciens aux modernes », in *Écrits I*, Paris, Vrin, 1984, pp. 249-271.
- GOSSELIN, A., *La logique des effets pervers*, Paris, PUF, 1998.
- GRISWOLD, Ch. L., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- GUIBENTIF, P. et JEAN-ARNAUD, A. (dir.), *Niklas Luhmann, observateur du droit : un recueil*, Paris, LGDJ, 1993.
- HARTWELL, R. M., *A History of the Mont-Pelerin Society*, Liberty Fund, Indianapolis, 1995.
- HAYEK, F. A. (dir.), *Collectivist Economic Planning*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1935 [traduction française : *L'économie dirigée en régime collectiviste*, traductions de M. Th. Génin, R. Goetz, D. Villey et al., Éditions politiques économiques et sociologiques, Paris, 1939.]
- HAYEK, F. A., *Studies on The Abuse and Decline of Reason* [1941], *The Collected Works of F. A. Hayek, vol. XXIII*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.
- HAYEK, F. A., *La route de la servitude* [1943], traduction de G. Blumberg, Paris, PUF, 2013.
- HAYEK, F. A., *Vrai et faux individualisme* [1946], traduction de François Guillaumat en ligne : <http://herve.dequengo.free.fr/Hayek/Hayek2.htm>
- HAYEK, F. A., *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.
- HAYEK, F. A., *L'ordre sensoriel. Une enquête sur les fondements de la psychologie théorique*, [1952], Paris, CNRS communication, 2001.
- HAYEK, F. A., *Scientisme et sciences sociales* [1952], traduction de Raymond Barre, Plon, Paris, 1953 [traduction de l'article « Scientism and the Study of Society » dont les 3 parties ont été publiées successivement entre 1942 et 1944 dans la revue *Economica* : vol. 9, n° 35, 1942, pp. 267-291 ; vol. 10, n° 37, 1943, pp. 34-63 ; vol. 11, n°41, 1944, pp. 27-39. L'ensemble de l'article a été par la suite publié dans la première partie de *The Counter Revolution of Science* (The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952)].
- HAYEK, F. A., *La constitution de la liberté* [1960], traduction de Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Litec, Paris, 1994.
- HAYEK, F. A., *Essais de philosophie, de science politique et d'économie* [1967], traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

- HAYEK, F. A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* [1978], traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- HAYEK, F. A., *Droit, législation et liberté* [1982], traduction de Raoul Audouin, revue par Philippe Nemo, Paris, PUF, 2007.
- HAYEK, F. A., *La présomption fatale* [1988], traduction de Raoul Audouin révisée par Guy Millière, Paris, PUF, 1993.
- HAYEK, F. A., « Intertemporal Price Equilibrium and Movements in the Value of Money » [1928], in R. McCloughry (dir.), *Money, Capital and Fluctuations. Early Essays*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.
- HAYEK, F. A., « Économie et connaissance » [1937], *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, n° 43, 2002, pp. 119-134 (URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2002-2-page-119.htm)
- HAYEK, F. A., « Economics and Knowledge » [1937], in *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, pp. 33-56 [allocution présidentielle prononcée devant le London Economic Club le 10 novembre 1936, publiée initialement dans la revue *Economica*.]
- HAYEK, F. A., « L'utilisation de l'information dans la société » [1945], traduction de Véronique de Mareuil, *Revue française d'économie*, vol. 1, n° 2, 1986, pp. 117-140 (URL : http://www.persee.fr/doc/rfec0_0769-0479_1986_num_1_2_1120). Voir également la révision de cette traduction par Emmanuel Martin (URL : <http://www.librefrique.org/?q=node/272>).
- HAYEK, F. A., « Les intellectuels et le socialisme » [1949], *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 271-294.
- HAYEK, F. A., « Des degrés d'explication » [1955], in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie* [1967], traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 29-54.
- HAYEK, F. A., « La théorie des phénomènes complexes » [1964], in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie* [1967], traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 55-84.
- HAYEK, F. A., « Le docteur Bernard de Mandeville » [1967], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 361-386.
- HAYEK, F. A., « Le résultat de l'action humaine... » [1967], in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 159-172.
- HAYEK, F. A., « Des sortes de rationalisme » [1967], in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 159-158.
- HAYEK, F. A., « Les erreurs du constructivisme » [1970], in *Nouveaux essais de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 25-52.

- HAYEK, F. A., « Libéralisme » [1973], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 187-230.
- HAYEK, F. A., « Le simulacre de la connaissance » [1975], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 53-68.
- HAYEK, F. A., « Le message d'Adam Smith » [1976], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 387-390.
- HAYEK, F. A., « Nouvelle confusion autour de la planification » [1976], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 369-360.
- HAYEK, F. A., « La confusion du langage dans la pensée politique » [1978], in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, traduction de Christophe Pinton, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 119-156.
- HAYEK, F. A. « Individual and Collective Aims », in S. Mendus et D. Edwards (dir.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 35-47.
- HIRSCHMAN, A. O., « Rival Interpretations of Market Society : Civilizing, Destructive or Feeble ? », *Journal of Economic Literature*, vol. 20, déc. 1982, pp. 1463-1483 [traduction française, révisée et complétée par l'auteur : « Douceur puissance et faiblesse de la société de marché. Interprétations rivales de Montesquieu à nos jours », dans A. O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1984, pp. 11-42].
- HIRSCHMAN, A. O., *Les passions et les intérêts* [1977], traduction de Pierre Andler, Paris, PUF, 1997.
- HOBBS, T., *Le citoyen ou les fondements de la politique* [1642], traduction de Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, en 1649, relue par Thomas Hobbes. Les classiques des sciences sociales, 2002.
- HOBBS, T., *Les éléments de la loi naturelle* [1650], Paris, Librairie Générale Française, 2001.
- HOBBS, T., *Léviathan* [1651], traduction de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.
- JAHRAUS, O., NASSEHI, A., GRIZELJ, M., SAAKE, I., KIRCHMEIER, C., MÜLLER, J. (dir.), *Luhmann-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2012.
- JAQUET, Ch., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- JAQUET, Ch., « Force et droit chez Pascal et Spinoza », in BOVE, L., BRAS, G. et MECHOULAN, É. (dir.), *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 295-308.
- JARHAUS, O., NASSEHI, A., GRIZELI, M., SAAKE, C., KIRCKMEIER, C. et MÜLLER, J. (dir.), *Luhmann-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2012.
- KARSENTI, B., *La société en personnes : études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.
- KLAGES, H. et NOWAK, J., « The Mastering of Complexity as a Problem of the Social Sciences », *Theory and Decision*, vol. 2, 1971, pp. 193-212.

- KNODT, E. M., « Foreword », in N. Luhmann, *Social Systems*, traduction de J. Bednarz Jr. et D. Baecker, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- KRAPPMANN, L., *Soziologische Dimensionen der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart, Klett, 1971.
- KRESGE, S. et WENAR, L., *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- LARRERE, C., « Montesquieu et le “doux commerce” : un paradigme du libéralisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], n° 123, 2014, mis en ligne le 1^{er} janvier 2014, consulté le 18 août 2015 (URL : <http://chrhc.revues.org/3463>).
- LAZZERI, Ch., *Force et justice chez Pascal*, Paris, Seuil, 1993.
- LAZZERI, Ch., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.
- LAZZERI, Ch. (dir.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1999.
- LAZZERI, Ch. « Pascal, Spinoza et la question du politique », in MOREAU, P.-F. (dir.), *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS éditions, 1996, pp. 173-204.
- LAZZERI, Ch., « Durkheim et Spinoza », in TOSEL, A., MOREAU, P.-F., et SALEM, J. (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 269-280.
- LAZZERI, Ch., « Désir mimétique et reconnaissance », in Charles Ramond (dir.), *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris, 2010.
- LAZZERI, Ch., « Morale et politique de Pascal », Cours comète de l'Université Paris Ouest, année 2009-2010.
- LAZZERI, Ch., « Esquisse d'une histoire des théories de l'estime sociale », à paraître en 2016.
- LE JALLÉ, É., « Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson », *Astérion*, n° 1, 2003, mis en ligne le 05 avril 2005, consulté le 01 janvier 2016 (URL : <http://asterion.revues.org/17>).
- LECUYER, B.-P., « Régulation sociale, contrainte sociale et « Social control » », *Revue française de sociologie*, vol. 8, n° 1, 1967, pp. 78-85.
- LUHMANN, N. *Funktionen und Folgen formaler Organisation* [1964], Berlin, Duncker und Humblot, 1995.
- LUHMANN, N., *La confiance* [1968], traduction de Stéphane Bouchard, Paris, Economica, 2006.
- LUHMANN, N., *Zweckbegriff und Systemrationalität* [1968], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- LUHMANN, N., *La légitimation par la procédure* [1969], traduction de Lukas K. Sosoe et de Stéphane Bouchard, Presses de l'Université Laval/CERF, Laval/Paris, 2001
- LUHMANN, N., *Pouvoir* [1975], traduction de Stéphane Bouchard, Presses de l'Université Laval, 2010.
- LUHMANN, N., *Ausdifferenzierung des Rechts* [1981], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- LUHMANN, N., *Rechtssoziologie* [1983], Vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2008 [1^{ère} édition : 1972 ; l'édition de 1983 consiste principalement en un remaniement de la fin de l'ouvrage].

- LUHMANN, N., *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale* [1984], traduction de Lukas K. Sosoe, Presses de l'Université Laval, Laval, 2010 [On indique entre crochets la pagination de l'édition allemande originale].
- LUHMANN, N. (dir.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1985.
- LUHMANN, N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft* [1988], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994.
- LUHMANN, N., *La réalité des médias de masse* [1995], traduction et postface par Fl. Le Bouter, Diaphanes, 2012.
- LUHMANN, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- LUHMANN, N., *Einführung in die Systemtheorie* [2002], Heidelberg, Carl Auer Verlag, 2009.
- LUHMANN, N., *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Heidelberg, Carl Auer Verlag, 2005.
- LUHMANN, N., *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.
- LUHMANN, N., *Politische Soziologie*, Suhrkamp, Berlin, 2010.
- LUHMANN, N. « Politische Planung » [1966], in *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971, pp. 66-89
- LUHMANN, N., « Normen in soziologischer Perspektive » [1969], in *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, pp. 25-55.
- LUHMANN, N. « Institutionalisierung: Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft », in Helmut Schelsky (dir.), *Zur Theorie der Institution*, Bertelsmann Univ.-Verlag, Düsseldorf, 1970.
- LUHMANN, N. « Die Wirtschaft als soziales System », in *Soziologische Aufklärung 1* [1970], Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991.
- LUHMANN, N., « Institutionalisierung: Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft », in SCHELKY, H. (dir.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf, Bertelsmann Univ.-Verlag, 1970, pp. 27-41.
- LUHMANN, N., « Soziologische Aufklärung » [1970], in *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991, pp. 66-91.
- LUHMANN, N., « Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers » [1971], in *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971, pp. 66-89.
- LUHMANN, N., « Einfache Sozialsysteme » [1975], in *Soziologische Aufklärung 2*, Darmstadt, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1991, pp. 21-38.
- LUHMANN, N., « Komplexität », in *Soziologische Aufklärung 2* [1975], 1991 (4^{ème} édition), pp. 204-220.
- LUHMANN, N., « Differentiation of Society », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 2, n°1, 1977, pp. 29-53.
- LUHMANN, N., « Soziologie der Moral » [1978], in *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, pp. 56-195

- LUHMANN, N., « Konflikt und Recht » [1981], in *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 92-112.
- LUHMANN, N., « Wie ist soziale Ordnung möglich? » [1981], in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*, [1981], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 195-286.
- LUHMANN, N., « [Recension] Eric Boettcher/Philipp Herder-Dorneich/Karl-Ernst Schenk (Hrsg.), Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie, Tübingen: J. C. B. Mohr, Bd. I (1982), 309 S., Ln. DM 84, -. Bd. II (1983), 359 S., Ln. DM 94, -. Bd. III (1984), 274 S., Ln. DM 84, - », *Soziologische Revue*, vol. 8, 1985, pp. 115-120.
- LUHMANN, N., « Das sind Preise. Ein soziologisch-systemtheoretischer Klärungsversuch », *Soziale Welt*, vol. 34, 1983.
- LUHMANN, N., « Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System » [1984], in *Die Wirtschaft der Gesellschaft* [1988], Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, pp. 43-90.
- LUHMANN, N., « Der Markt als innere Umwelt des Wirtschaftssystems » [1988], in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994.
- LUHMANN, N., « Ethik als Reflexionstheorie der Moral » [1989], in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 358-448.
- LUHMANN, N., « Individuum, Individualität, Individualismus » [1989], in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 149-258.
- LUHMANN, N., « Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum », in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- LUHMANN, N., « Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie » [1992], in *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, pp. 7-24 [introduction à la traduction allemande de *De la division du travail sociale* d'Émile Durkheim publiée pour la première fois en 1977].
- LUHMANN, N., « Beobachter im Krähenest ». URL : <https://www.youtube.com/watch?v=qRSCKSPMuDc> [interviews de Luhmann datées de 1973 et 1989]
- LUHMANN, N., « Geld als Kommunikationsmedium: Über symbolische und diabolische Generalisierung » [1988], in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994, pp. 230
- LUHMANN, N., « Preise » [1988], in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994, pp. 43-90.
- LUHMANN, N., « Knappheit » [1988] , *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994, pp. 177-229.
- LUHMANN, N., « Unsere Zukunft hängt von Entscheidung ab » [1993], in W. Hagen (dir.), *Was tun Herr Luhmann ? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Kulturverlag Kadmos Berlin, Berlin, 2009, pp. 34-69.
- LUHMANN, N., « La malice du sujet et la question de l'homme » [1995], traduction de Fl. Rudolf et P. Watier, *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, n° 43, 1993, p. 3-15, ici p. 11 [publié initialement sous le titre « Die Tücke des Subjekts und die Frage

- des Menschen » in *Soziologische Aufklärung* 6, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005].
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Tome 4 : La condition humaine*, PUF, Paris, 1998.
- MACHINEK, P., *Behandlung und Erkenntniswert der Erwartungen in der Wirtschaftstheorie*, Ducker & Humboldt, Berlin, 1968.
- MARQUER, É., *Léviathan et la loi des marchands*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- MATHERON, A., *Anthropologie et politique au XVIIème siècle. Études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.
- MATHERON, A., « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » in REVAUT d'ALLONES, M. et RIZK, H. (dir.), *Spinoza, puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, pp. 153-168.
- MATHERON, A., « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », in CURLEY, E. et MOREAU, P.-F. (dir.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E. J. Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1986, pp. 258-270.
- MAUSS, M., « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie » in *Œuvres*, tome 2 « Représentations collectives et diversité des civilisations » [1934], Paris, Les Éditions de minuit, 1974, pp. 116-120.
- MEAD, G. H., *L'esprit, le soi et la société* [1934], traduction de D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006.
- MEAD, G. H., « The Problem of Society – How we Become Selves », in *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, pp. 360-385.
- MERTON, R. K., « The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action », *American Sociological Review*, vol. 1, n° 6, 1936, pp. 894-904.
- MISES, L., « Les équations de l'économie mathématique et le problème du calcul économique en régime socialiste », *Revue d'Économie politique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, pp. 1055-1062.
- MONTESQUIEU, C. S., *De l'Esprit des lois* [1748], Paris, Garnier Flammarion, 1979.
- MOREAU, P.-F., « Personnalité de base et ingenium », in DEBRAY, É., LORDON, F. et SANG ONG VAN CUNG, K. (dir.), *Les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam, à paraître en 2017.
- NADAUD, Ch., « Qu'est-ce qu'une action collective pour Pascal et Spinoza », in BOVE, L. BRAS, G. et MÉCHOULAN, É. (dir.), *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 273-284.
- NEMO, Ph., *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988.
- NEMO, Ph., « La théorie hayékienne de l'ordre auto-organisé du marché (la "main invisible") », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, n° 43, 2002, pp. 47-67.

- NEWCOMB, T. M., *Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1950.
- ONCKEN, A., « Das Adam Smith Problem », *Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, vol. 1, 1898, pp. 25-33.
- KRUGMAN, P., *L'Amérique que nous voulons*, Paris, Flammarion, 2008.
- PARSONS, T., *The Structure of Social Action* [1937], The Free Press, Glencoe (Illinois), 1949
- PARSONS, T., *The Social System*, The Free Press, Glencoe, New York, 1951
- PARSONS, T., *Toward a General Theory of Action* [1951], Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1962.
- PARSONS, T., « Durkheim », in D. L. Sills, *International Encyclopedia of the Social Sciences 4*, The MacMillan Company and the Free Press, New York, 1968, pp. 311-320.
- PARSONS, T., « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », in E. Durkheim et al., *Essays on Sociology and Philosophy* [1960], Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, and London, 1964.
- PASCAL, B., « Lettre à M. et Mme Périer, à Clermont » [1651], in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- PASCAL, B., *Les provinciales* [1656-57], Paris, Gallimard, 1987.
- PASCAL, B., *De l'esprit géométrique* [1657], Paris, Flammarion, 1985.
- PASCAL, B., *Pensées* [1669], in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- PERETS, P., PILMIS, O. et VEZINAT, N., « La vie en société : une improvisation. Entretien avec Howard Becker », *La Vie des idées*, 3 février 2015 (URL : <http://www.laviedesidees.fr/La-vie-en-societe-une-improvisation.html>)
- PICAVET, E., « Moralité et maximisation de l'avantage : l'« insensé » de Hobbes décrit-il des agents rationnels ? », *Les études philosophiques*, n°4, 2006, pp. 427-438.
- PIKETTY, Th. et SAEZ, E., « Income Inequality in the United State, 1913-1998 », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. CXVIII, n°1, 2003, pp. 1-39.
- PLOUVIEZ, M., « Le contrat comme institution sociale. La notion de solidarité contractuelle chez Émile Durkheim », in G. Lewkowicz et M. Xifaras (dir.), *Repenser le contrat*, Paris, Dalloz, 2009, pp. 84-108.
- PUJOL, S. « Un mythe libéral, une invention des Lumières : Le commerce comme remède à la guerre », *Lumen*, vol. 30, 2011, pp. 113-130.
- RADICA, G., *L'histoire de la raison. Anthropologie, histoire et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- RAWLS, J., *Théorie de la justice* [1971], traduction de Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Revue TRIVIUM*, « Réflexivité et Système. Le débat sur l'ordre et l'auto-organisation dans les années 1970 », dirigé par E. Esposito et E. Hörl, n° 20, 2015, URL : <http://trivium.revues.org/5126>
- ROETHLISBERGER, F. J. et Dickson, W. J., *Management and the Worker*, Cambridge, Harvard University Press, (MA), 1939.
- RÖPKE, J., *Die Strategie der Innovation*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977.

- RÖPKE, W., *Au-delà de l'offre et de la demande* [1958], traduction française de P. Commun Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Paris, Flammarion, 2011.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social* [1762], Paris, Flammarion, 1990.
- SCHANCK, R. L., « A Study of a Community and Its Groups and Institutions Conceived of as Behaviors of Individuals », *Psychological Monographs*, vol. 43, n°2, 1932.
- SCHELLING, Th., *La Tyrannie des petites décisions* [1978], Paris, PUF, 1980.
- SMITH, A., *La richesse des nations* [1776], traduction de G. Garnier revue par A. Blanqui, Paris, Garnier Flammarion, 1991.
- SMITH, A., *La théorie des sentiments moraux* [1752], traduction de Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, PUF, Paris, 2003.
- SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence*, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
- SPENCER, H., *Essais de morale, de sciences et d'esthétique*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1879.
- SPENCER, H., *Principes de sociologie*, traduction par E. Cazelles et J. Gerschel, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1879.
- SPINOZA, B., « Lettre LVIII au très savant G. H. Müller », in *Œuvres IV, Traité politique. Lettres*, traduction de Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- SPINOZA, B., *Éthique* [1677], traduction de Bernard Pautrat, Paris, Les éditions du Seuil, 1999.
- SPINOZA, B., *Traité politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- STEINER, Ph., *L'école durkheimienne et l'économie : sociologie, religion et connaissance*, Librairie Droz, Paris, 2005.
- STENGERS, I., « Les généalogies de l'auto-organisation », *Cahiers du CREA*, n°8, 1985, pp. 7-104.
- VIDAL-NAQUET, P., « Fonction de la monnaie dans la Grèce archaïque », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 1968
- VALADE, B. (dir.), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Paris, PUF, 2008.
- WATIER, P., « Confiance et sociabilité », *Revue des sciences sociales*, n° 29, 2002, p. 108-115
- WATIER, P., « Émile Durkheim, Georg Simmel et la place du psychosocial », in VALADE, B. (dir.), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Paris, PUF, 2008.
- WEAVER, W., « A Quarter Century in the Natural Sciences », *The Rockefeller Foundation Annual Report*, 1958, chap. I, « Science and Complexity », pp. 57-65.
- WOLFF, E., *Top Heavy*, The New Press, New York, 1996.
- WRONG, D., « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », *American Sociological Review*, 1961, vol. 26, n° 2, pp. 183-193.

Index

Nous n'indiquons ici que les pages où sont livrés des éléments définitionnels des notions indexées ou lorsque ces dernières y interviennent de manière significative.

- Acceptation, 321, 322, 324-325, 341, 347, 351, 352, 354, 355, 357, 359, 385, 388-389, 391, 392
- Affect (+ affectif), 133-137, 139, 363, 380-381, 428, 448
- Attente, 19, 22, 85-86, 90-92, 100-101, 199, 201-210, 213, 223-224, 227-241, 243, 261-262, 266-268, 270, 284-285, 288, 298, 300-330, 340, 343, 344, 346-352, 445
- Auto-aveuglement, 120-121, 128-131, 399
- Complexité (+ complexe), 42-45, 46, 49-59, 61-62, 79-80, 88-91, 100-101, 171, 187-188, 229, 233, 237, 238, 239, 261, 272, 276, 298-302, 309, 317-319, 338-339, 359
- Consensus, 235, 341-342, 344-352, 354-357, 388, 396, 415, 435
- Contingence (+ double contingence), 85-88, 90-93, 98-100, 224, 239, 302, 312, 322, 340, 389
- Contrainte sociale, 110, 114, 153, 158, 160, 164, 210, 219, 222, 340, 366, 370, 371-375, 381, 382, 384, 392-393
- Contrat social, 6, 26-28, 36-37, 86, 109-113, 219, 221, 365, 438
- Contrôle social, 158-162, 225, 380-382, 449
- Déterminisme social, 158, 160, 304
- Différenciation (différenciation sociale ; différenciation système-environnement), 101, 105-106, 169-170, 172-173, 175, 193-195, 197, 198, 200, 203-208, 210-214, 217, 358
- Échange (+ échange marchand), 182-184, 217-218, 242, 244, 246-248, 250-266, 270, 320-321, 369-371, 384, 414n
- Économie de marché, 54, 57, 244-253, 256, 257, 258, 261, 270, 337, 339
- Estime, 34, 125, 129, 146, 149-151, 202-203, 209, 257-260, 306, 361, 387, 388, 394, 397-402, 411, 425, 437, 443, 448
- Évolution sociale, 40, 61-63, 100-102, 164-170, 176, 193-195, 210, 211, 212, 217, 235, 246, 248, 250, 252, 335-336
- Hypothèse intentionnaliste, 29-30
- Imitation, 429-432
- Individu, 165, 166, 174, 190-191, 193-195, 204, 211, 216, 390-392
- Interaction, 84-85, 211-213
- Monnaie, 251, 261n, 320-326, 352
- Morale (+ relations morales), 196, 197, 199, 202, 212, 234-236, 257-262, 267-268, 320, 326, 381, 387-388, 392-393, 395-396
- Motivation (+ motivationnel), 156, 286, 345, 356, 358, 385, 389-390, 404
- Passions, 108, 366, 377
- Planification centralisée, 26-27, 43, 45, 47
- Prix, 256, 271, 274, 276-286, 301, 309, 311, 313-315, 330, 333
- Propriété privée (+ propriété plurielle), 180-182, 245, 249, 339
- Règles de conduite (sens hayékien), 65, 74, 76, 176-178, 182-186, 230, 232, 248, 266, 328, 339, 385
- Rôle, 191, 195, 196, 199-201, 203-209, 223-224
- Sélection (naturelle), 66, 186, 283, 335-336
- Sympathie, 411, 417-419, 422, 426, 428

Table des matières

Sommaire	4
Introduction	5
PREMIERE PARTIE :	
<u>L'IMPOSSIBLE PRODUCTION INTENTIONNELLE DE L'ORDRE SOCIAL</u>	24
Chapitre introductif à la première partie : Fonder l'ordre social en raison ?	25
1.1. Quel(s) adversaire(s) ?	26
1.1.1. L'hétérogénéité des positions adverses	26
1.1.2. Le problème de l'identification de la critique	28
1.2. Les capacités rationnelles individuelles en question	29
1.2.1. L'établissement de règles de conduite par la raison et la capacité à les suivre	30
1.2.2. Une théorie paradigmatique : la théorie du contrat social de Hobbes	31
a. Prémisses anthropologiques : conatus et calcul de la raison	31
b. L'obligation de passer un contrat	33
c. Les conditions de réalisation du contrat : le problème des passions perturbatrices	36
1.3. L'argument de la raison comme effet de l'ordre social	38
Chapitre 2 : L'argument de la complexité sociale	42
2.1. Hayek ou l'impossible collecte des informations	45
2.1.1. L'argument de la complexité	46
a. Les données au sein des économies complexes	47
b. À la source de la difficulté : la complexité sociale	50
c. La distinction entre les phénomènes complexes par combinaison et les phénomènes essentiellement complexes.	55
d. Quel type d'explication pour les phénomènes sociaux ?	59
2.1.2. Défendre un modèle de société pluraliste : l'argument complémentaire nécessaire	61
a. À la source de la complexité sociale : la plus grande liberté concédée aux individus	61
b. Un acquis évolutionnaire à préserver	62
2.1.3. L'incapacité humaine à inventer les règles de conduite appropriées	64
a. L'impossible prévision des effets de l'application des règles	64
b. Du mode de sélection au mode de création des règles	66
c. La raison comme « explosif dangereux »	68
2.1.4. Distinguer l'origine spontanée des règles de l'origine spontanée de l'ordre	71
a. Du droit à la législation : création, amélioration, reproduction des règles de conduite	71
b. La nécessité d'un mécanisme de production d'ordre non régulateur	74

2.2. Luhmann : réduire la complexité	78
2.2.1. La critique du paradigme des conséquences inattendues	79
a. Luhmann, lecteur d'Hayek sur la question de la complexité : Hayek, un adversaire consistant ?	79
b. la critique du paradigme de l'acteur rationnel : mettre au jour les conditions sociales de l'action.	81
c. Le problème de l'indétermination rationnelle de toute situation sociale : l'autre comme <i>alter</i>	83
2.2.2. La reformulation luhmannienne du problème de la double contingence au prisme de la notion de complexité.	88
a. Le problème de la réduction de la complexité	89
b. Le problème de la double contingence revisité	90
c. La critique de l'hypothèse intentionnaliste : l'information manquante	94
d. Le problème de la double contingence est-il un vrai problème ?	98
2.2.3. La complexité croissante des sociétés modernes : penser le phénomène de la variabilité	100
a. Trouver les ressources théoriques pour penser la complexité des sociétés modernes	100
b. Le domaine du droit : variabilité et positivité.	102
c. Le phénomène de la déviance dans les organisations.	103

Chapitre 3 : De l'incapacité à « entendre raison » : les passions perturbatrices **108**

3. 1. La critique de l'hypothèse contractualiste chez Durkheim : l'analyse anthropologique incomplète.	109
3.1.1. La contradiction inhérente à l'hypothèse contractualiste : le rôle des passions.	110
3.1.2. Éléments de l'anthropologie durkheimienne : l'illimitation du désir.	114
a. L'illimitation des passions	115
b. L'explication manquante	118
3. 2. Pascal : la raison comme instrument des passions	118
3.2.1. La raison, jouet des passions.	120
a. La chute ou comment expliquer la nature actuelle de l'homme.	122
b. La nature actuelle de l'homme ou l'ordre de dépendance inversé.	125
c. Conséquence du nouvel ordre de dépendance des facultés quant à la connaissabilité de la loi naturelle.	127
3.2.2. Les limites de l'approche pascalienne	129
3. 3. Spinoza ou la force des affects	130
3.3.1. Les passions et la raison pensées comme affects.	132
a. Une métaphysique de la puissance.	132
b. Affects actifs et affects passifs : du critère de distinction entre raison et passions.	134
c. Les passions <i>contre</i> la raison ? Position du problème.	137
3.3.2. Quelle force des affects rationnels ?	138
a. Première cause de l'impuissance de la raison : la puissance des causes extérieures	138
b. La dimension modale et temporelle des affects : un argument redondant ?	138
d. Un modèle de la raison perçu comme idéal inaccessible.	142
e. critique de l'hypothèse du contrat.	142

3. 4. L'imposition volontaire d'un ordre par la force ?	144
3.4.1. Smith : l'attitude de l'homme de système	145
3.4.2 Pascal et la <i>libido dominandi</i>	149
3.4.3. Durkheim : les deux formes de contrainte	152
3.4.4. Spinoza : le droit du souverain défini par la puissance de la multitude	154

DEUXIEME PARTIE :

AUTO-ORGANISATION ET CONTROLE SOCIAL **157**

Chapitre 1 : Penser la possibilité de l'ordre social au sein des sociétés modernes : diminution du contrôle social et apparition de l'individu. **164**

1.1. L'apparition de la « sphère d'action » de l'individu : Une théorie de l'évolution sociale au service d'une défense du libéralisme.	166
1.1.1. Qu'est-ce qu'une société pluraliste ?	168
a. Le caractère différencié des fins individuelles poursuivies.	169
b. L'indépendance des fins poursuivies : critique de la conception de la société comme organisation.	170
c. L'indépendance des fins poursuivies : critique de la notion de fonction et de la conception de la société comme organisme.	172
d. L'incomplétude de la preuve hayékienne	175
1.1.2. L'évolution des règles de conduite	176
a. De la distinction entre règles concrètes et règles abstraites.	176
b. De la propriété individuelle à la propriété plurielle	178
c. Le rôle du troc dans l'apparition des nouvelles règles de conduite.	182
d. Le problème du remplacement des règles de conduites concrètes.	184
1.1.3. Promouvoir la liberté : l'argument de l'avantage adaptatif.	186
a. Faire face à un environnement complexe	187
b. Préserver un potentiel d'imprévisibilité.	188
1. 2. Luhmann : penser un individualisme radical	190
1.2.1. L'adoption individuelle de multiples rôles comme spécificité de la modernité.	191
a. Durkheim, un « auteur référence » pour Luhmann ?	191
b. Évolution, différenciation fonctionnelle et apparition de l'individu chez Durkheim.	193
c. La tension au sein de la pensée durkheimienne : la centralité des notions de fonction et de rôle.	196
d. Rôle et contrôle social : attentes et morale.	199
e. L'adoption individuelle d'une multiplicité de rôles.	203
f. La « distance au rôle »	208
g. Conclusion	210
1.2.2. Aux sources de la différenciation fonctionnelle des rôles.	211
a. Sortir de l'ordre de l'interaction : le rôle de l'écriture.	211
b. de la différenciation interaction-société à la différenciation fonctionnelle de rôles.	213
1.2.3. L'individu autonome contre l'individu indépendant.	216
a. Retour sur la référence à Durkheim	216
b. L'inscription de l'entreprise luhmannienne dans la continuité des analyses de Durkheim : l'étude des conditions sociales de l'action.	220

c. Comment tenir les deux bouts ?	222
d. Le réinvestissement de la notion de rôle.	223
e. La réhabilitation conditionnelle de la notion de contrôle social	225
f. Théorie des systèmes sociaux et théorie de l'individu : une rencontre heureuse	226
1.3. Une reformulation du problème de l'ordre social au prisme de la notion d'attente	227
1.3.1. Hayek : la coïncidence des anticipations comme manifestation de l'ordre social	228
a. La définition hayékienne de la notion d'ordre	230
b. Le rôle secondaire des règles de conduite.	232
c. De la coïncidence des attentes à la cohabitation pacifique	233
1.3.2. Luhmann : L'ordre comme réduction de la complexité	233
a. Critique de la centralité des normes : la critique adressée à Durkheim et Parsons	234
b. Du concept de norme à celui de généralisation des attentes	236
c. Du problème de la généralisation des attentes au problème de la cohabitation pacifique	239

Chapitre 2 : Les mécanismes de production d'ordre au sein de l'économie de marché 242

2.1. L'économie de marché : une source fondamentale de l'ordre des sociétés modernes	244
2.1.1. L'économie de marché comme caractéristique des sociétés modernes	245
a. Hayek : l'apparition de l'économie de marché au sein du monde gréco-romain	245
b. Luhmann : économie de marché <i>versus</i> économie de subsistance	249
c. Adam Smith, économie de marché et évolution sociale	252
2.1.2. L'économie de marché et l'individu moderne	253
a. Hayek : la poursuite par l'être humain de ses fins propres au sein du marché	253
b. Luhmann : quand les relations marchandes prennent le pas sur les relations morales	257
2.1.3. Le marché comme source d'ordre	262
a. Hayek et le thème du doux commerce revisité	262
b. Luhmann : destituer la morale polémogène	267
2.2. Hayek : coïncidence des anticipations et coïncidence des plans au sein du marché.	270
2.2.1. Le mécanisme des prix	271
a. Position du problème au sein de la théorie économique : comment approcher l'équilibre ?	271
b. Elucidation du « mécanisme » des prix et explication de principe	274
c. Une explication peu approfondie	275
d. Un processus d'apprentissage par essais et erreurs à l'aide des prix	276
e. Les rigidités imposées à l'adaptation libre des agents	280
2.2.2. Les mécanismes du marché : de l'information à la contrainte.	281
a. Quelle information le changement de prix fournit-il ?	281
b. Un mécanisme d'« apprentissage » par essais et erreurs ?	282
c. Information <i>versus</i> contrainte ?	285
2.2.3. De la coïncidence des anticipations à la cohabitation pacifique : un raccourci conceptuel malencontreux	288
a. Une contradiction interne	289
b. La question des inégalités évacuée (1) : formulation de la critique	290
c. La question des inégalités évacuée (2) : une question connue d'Hayek	291
d. Revenu minimal et réduction des inégalités : précisions, nuances ou tensions au sein de la pensée hayékienne ?	294

2.3. Luhmann : réflexivité des attentes et neutralisation de la morale	298
2.3.1. La réflexivité des attentes	299
a. Agir dans un monde social essentiellement contingent	299
b. La spécificité de la compréhension luhmannienne du « problème des attentes » vis-à-vis de l'approche hayékienne	301
c. La réflexivité des attentes comme principe de la formation des attentes	303
d. La réflexivité des attentes : un phénomène psychologique ?	307
2.3.2. le rôle des prix dans la formation des attentes	309
a. La formation des attentes cognitives au sein du système économique, une explication... expédiée.	309
b. Indécidabilité et robustesse	314
c. Un tournant autopoïétique ?	317
2.3.3. La confiance dans la monnaie et rétrocession des relations morales	320
a. Quelle approche de la monnaie ?	320
b. La description du mécanisme	326

Chapitre 3 : Les mécanismes de production des normes juridiques **327**

3.1. Hayek : l'explication manquante des mécanismes de production des règles de conduite obligatoire ou l'adoption de l'hypothèse intentionnaliste	329
3.1.1. Quel est le rôle des règles de conduite obligatoire dans la réalisation de l'ordre social ?	
a. La formation d'attentes générales	329
b. La fonction ambiguë des règles de conduite	331
c. L'évolution de la conception hayékienne de l'ordre social envisagée au prisme de l'emploi du terme d'« ordre ».	332
d. L'absence d'obstacle à la réalisation des fins des agents au sein du marché : une conception satisfaisante d'une situation de cohabitation pacifique ?	334
3.1.2. La production des règles de conduite obligatoires : l'explication manquante	335
a. Une explication esquivée : la confusion entre processus de production et processus de sélection des règles	335
b. Les raisons de l'occultation	336
3.2. Luhmann : le mécanisme d'institutionnalisation au fondement de la validité des normes du droit	339
3.2.1. Normes et conflit : quel rôle pour les normes au sein des sociétés modernes ?	341
a. L'impossible consensus sur les normes au sein des sociétés fonctionnellement différenciées	341
b. Formulation du problème au prisme de la notion d'attente.	343
3.2.2. Le mécanisme d'institutionnalisation	344
a. L'approche parsonienne de l'institutionnalisation.	344
b. La fiction de consensus	346
c. Retour sur le médium monnaie	352
3.2.3. Les insuffisances de l'explication luhmannienne	353
a. Penser la possibilité de la déviance par rapport aux normes (et de la modification du droit)	353
b. L'hypothèse du contrôle social sous-jacente : pourquoi agir en conformité avec cette fiction de consensus ?	355

**TROISIEME PARTIE :
LES MECANISMES AFFECTIFS DE PRODUCTION
DES NORMES CONTRAIGNANTES** **360**

Chapitre 1 : Le contrôle social collectif : fondement essentiel de l'ordre social **363**

1.1. Contrôle social collectif versus contrôle social individuel : le problème des passions	363
1.1.1. Hobbes et la nécessité d'un pouvoir coercitif	364
a. La nécessaire limitation du droit naturel de chacun	365
b. Le problème des passions.	366
1.1.2. La réappropriation durkheimienne : la critique de Spencer	369
a. La critique de Spencer dans la première édition de <i>De la division du travail social</i>	369
b. La préface de la seconde édition de <i>De la division du travail</i> et les <i>Leçons de sociologie</i>	371
1.1.3. Les passions comme affects : l'apport de la théorie spinoziste de la « force des affects ».	377
a. L'inscription de la pensée spinoziste dans l'approche hobbesienne des conditions de l'ordre social : soumission de l'être humain aux passions	377
b. Pourquoi une contrainte est-elle nécessaire ? Les passions comme affects.	379
c. La production d'affects comme ressort de l'exercice du contrôle social	380
1.2. Les impensés des théories luhmanniennes et hayékiennes de l'auto-organisation : ouverture du débat.	383
1.2.1. L'occultation du problème des passions.	384
a. Hayek et la référence biaisée à Adam Smith	385
b. Retour sur la formulation luhmannienne du problème de l'ordre social	386
1.2.2. Retour sur l'« individualisme radical » de Luhmann.	390
a. Retour sur la démonstration luhmannienne	391
b. La question de la contrainte physique, la tâche aveugle de la pensée luhmannienne.	392

Chapitre 2 : Mécanismes affectifs et désir d'estime **394**

2.1. Pascal : croyance dans la justice des lois et opinion collective	397
2.1.1. La recherche d'estime comme « désir dominant » : retour sur l'anthropologie pascalienne.	397
a. La prépondérance du désir d'estime sur tout autre désir	398
b. Critique de l'imposition d'un ordre par la force : le rôle du désir d'estime	400
2.1.2. Les mécanismes non intentionnels de production de l'obéissance aux lois	401
a. La genèse de l'État : du rapport de force au travail de l'imagination	401
b. La croyance dans la justice des lois : analyse de la fonction de la coutume	403
c. Le moment de la production de l'obéissance aux lois	406
d. Les insuffisances de la pensée pascalienne : retour sur la croyance à deux niveaux	408
e. Le rôle du désir d'estime dans l'explication	410
2.2. Adam Smith : le mécanisme de la sympathie à la source de l'obéissance aux normes collectives.	411
2.2.1. Les règles générales de la moralité comme solution au problème des passions	412
a. Le problème des passions chez Smith	412
b. Retour sur la lecture d'Hayek et de Luhmann	413

2.2.2. La peur de la désapprobation comme affect régulateur	414
a. La souffrance d'autrui comme point de départ	414
b. Le rôle des manifestations de désapprobation	415
2.2.3. Le mécanisme de la sympathie	417
a. Un principe de communication des affects indirecte	417
b. La sympathie avec la souffrance d'autrui au principe de la « formation de normes de jugement »	418
c. Pourquoi l'approbation d'autrui a-t-elle un effet sur l'individu ? Difficultés de la pensée smithienne.	423
2.3. Spinoza et l'imitation des affects	427
2.3.1. La reconstruction matheronienne de la théorie spinoziste de la genèse de l'État	429
a. Le principe d'imitation	429
b. Le rôle des analyses sur l'imitation : du <i>Traité-théologico politique</i> au <i>Traité politique</i>	432
c. La reconstruction matheronienne	433
2.3.2. La force du désir de gloire	437
a. L'importance du désir de gloire chez Spinoza	437
b. La première explication de la genèse de l'Etat dans le <i>Traité théologico-politique</i> .	438
c. La reconstruction théorique	438
Conclusion	443
Bibliographie	450
Index	462