

L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET LE DÉSORDRE

PAR

Louis BASLÉ

*Maître de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne
Chercheur au CREPPRA
Chercheur associé au CURAPP-CNRS*

On examinera ici comment la réflexion des économistes est hantée par le désordre. Pour repérer dans cette tradition les traits relatifs à notre propos, nous nous inspirerons des travaux de J.-P. Dupuy 1992a, 1992b, Baslé 1996. A cette fin, on tentera tout d'abord une clarification sémantique autour du thème de l'ordre et du désordre (I). Cela fait, on esquissera les traits principaux de l'ordre social imaginé par les économistes, ordre que l'on peut assimiler à l'ordre individualiste libéral, admettant toutefois qu'il en existe plusieurs versions parfois en contradiction les unes avec les autres tout en examinant comment les auteurs traitent, souvent par dénégation ou "conjuración", la question de l'irruption du désordre dans cet ordre imaginé (II).

I - DE L'ORDRE ET DU DÉSORDRE

Deux problèmes semblent se présenter dès l'abord, l'un épistémologique, l'autre sémantique. En effet, quand nous parlons de *désordre*, cela peut signifier la simple difficulté voire l'impossibilité (provisoire ?) de nommer, classer, expliquer des phénomènes physico-chimiques, biologiques, psychiques ou sociaux qui donnent toutes les apparences d'un fonctionnement imprévisible, incohérent, immaitrisable... *L'ordre* serait donc à localiser en cette exigence, ce besoin humains de se retrouver, de se repérer dans le monde, y compris le monde social et le monde de la psyché. Ce besoin, cette exigence se manifestent dans les mythes et cosmogonies, les rites et imaginaires religieux, les systèmes philosophiques, ainsi que les valeurs, normes et codes sociaux qui en sont issus

et, finalement, dans la quête scientifique et les volontés “constructivistes” de l’agir humain. En ce sens, le désordre est ce qui advient comme turbulence et turbulences inattendues, irréductibles à quelque régularité observable, comme bruit et bruits inouïs et donc inintelligibles ; c’est le nom de ce qui ne peut prendre forme au regard de l’observateur : ici, il n’y a ni haut ni bas, ni supérieur ni inférieur, ni premier ni dernier, ni origine ni fin, ni cause ni effet, ni queue ni tête, ni rime ni raison. C’est ainsi que le célèbre vocabulaire de Lalande fait de l’idée d’ordre “(...) *l’une des idées fondamentales de l’intelligence*”, idée qui se déploie de manière ordonnée, c’est le cas de le dire, des “*mathématiques*” à “*la nature*” puis à “*la société*” et enfin à “*l’éthique*” (Lalande 1991 p. 720)¹. Le commentaire de bas de page propose une définition générale et commune, celle d’une “*relation intelligible*”, alors qu’avec le désordre “*nous ne constatons qu’un état de fait, sans pouvoir en dégager de relation définie d’aucune sorte*” (Lalande 1991 p. 720). La parenthèse qui suit nous paraît aller dans le sens de notre interprétation ci-dessus : “*Peut-être d’ailleurs n’est-ce là qu’une illusion, et tout désordre n’est-il au fond ce connaissance confuse ou absence de connaissance ?*” (Lalande 1991 p. 720).

Nous en venons à la deuxième difficulté. De la propension humaine mais aussi de la difficulté à nommer, classer, expliquer naissent la dialectique de l’ordre et du désordre et la confusion sémantique et logique qui s’ensuit. Raymond Ruyer cité dans le supplément relève que “*le mot ordre est équivoque*” puisqu’il “*désigne soit un ordre homogène (...) soit un ordre structurel complexe*” (Ruyer, *La cybernétique*, p. 144 dans Lalande 1991 p. 1268). A suivre cette piste, on pourra constater que ce qui, d’un certain point de vue, se présente comme un ordre parfait, du fait d’une homogénéité absolue d’ensembles de quelque nature que ce soit sera considéré comme *entropie* maximale, comme désordre absolu². Après tout, le *Chaos* (Χαος) de la cosmogonie d’Hésiode n’est-ce pas de l’ordre et du désordre indistincts, confondus où l’imprévisibilité d’être absolue perd toute signification ? Un ordre parfaitement homogène apparemment aux antipodes du chaos d’Hésiode, aboutit au même résultat : rien ne se passe et l’événement porteur d’irréversibilité y est parfaitement incongru ; la prévisibilité comme l’imprévisibilité y perdent toute pertinence. De ce point de vue, la perfection du marché de type walrassoparétien est remarquable : l’ordre parfait engendre l’homogène, le statique³ et

1. A suivre B. Piettre, “*les notions d’ordre et de désordre relèvent du discours pratique, éthique, politique, voire mythique et religieux. Elles semblent être plus normatives que descriptives...*” (Piettre 1997 p. 11).

2. En vérité, il faudrait se garder de confondre un ordre *plus ou moins* homogène avec une situation d’entropie maximale (et *réciroquement !*) En effet, l’évolution normale vers un accroissement de l’entropie détruit l’ordre dans les deux sens du mot (Ruyer, *La cybernétique*, p. 144 dans Lalande 1991 p. 1268).

3. On est ici dans le système solaire de Laplace, “*éternellement stable et prédictible selon des lois déterministes*”, système caractérisé par “*l’élimination du temps*” (Piettre 1995 p. 58. Voir aussi Piettre 1997, p. 20-22). Le commissaire-priseur de Walras est assimilable au “*Dieu de Leibniz*” ou au “*démon de Laplace*”, intelligences qui conçoivent “*comme déjà présents le*

finalement l'entropie que, seul, un "désordre" exogène viendra remettre en mouvement, "désordre" rapidement absorbé, digéré pour un nouveau "sommeil entropique". Comme le montre l'ouvrage de J. Lesourne (Lesourne1991), la seule manière de "réveiller" le modèle c'est d'y inoculer progressivement une *complexité* croissante. On serait fondé à y voir une application de l'idée *d'ordre à partir du bruit*⁴, dans la mesure où ces hypothèses supplémentaires accumulées importent avec elles dans ce modèle (et cela fort opportunément) une incohérence voire une dénaturation heuristiques et productives. En effet, évoquer "*l'événement*", introduire successivement "*le frottement (c'est-à-dire l'irréversibilité), l'incertitude, la complexité, la rationalité plus ou moins limitée des acteurs, leur opportunisme, leur nombre, les échanges d'information entre eux*", le tout pour développer une théorie des "*mécanismes de l'alchimie de l'auto-organisation*" (Lesourne 1991 p. 14) rend méconnaissable le modèle initial : où l'on voit ici qu'à partir du désordre, du bruit, naissent de l'ordre, de l'information.

Jusqu'ici, on a employé ou cité sans précaution un certain nombre de notions comme ordre, désordre et chaos, information et bruit, entropie, complexité, auto-organisation. Il convient maintenant de tenter une clarification, de mettre de l'ordre précisément. Contrairement au sentiment spontané, l'ordre c'est ce qui est le moins probable parce que c'est le résultat de processus organisateurs et "informateurs" de lutte contre l'entropie, contre le plus probable. Le plus probable pour un bureau ou une chambre (Piettre 1997) c'est le désordre contre lesquels il faut constamment lutter. Paradoxalement, l'ordre peut prendre les apparences du désordre⁵, puisque des formes organisées se maintiennent contre tout ce qui pourrait contribuer à ramener "spontanément" non pas l'ordre mais l'entropie, le désordre maximal où le trop prévisible s'abîme et peut se retourner en imprévisible, en *catastrophe*, où dirait-on, tout peut arriver y compris rien. Ainsi, un véhicule lancé sans pilote humain ou automatique ira "n'importe où" du point de vue d'un observateur superficiel, alors que son parcours se conformera strictement aux lois de la dynamique et de la résistance des matériaux. On peut dire la même chose d'une avalanche, d'une coulée de lave ou de boue, d'un torrent en crue. Est-il rien de plus "catastrophique" qu'une éruption volcanique, un tremblement de terre, un raz de marée, une panique, un krach boursier, une crise de paiements, une insurrection ou une émeute ? Est-il pourtant rien qui soit plus

(suite note 3) *futur ou le passé*" (Piettre 1995 p. 60). Plus précisément, le commissaire-prieur est le médiateur qui rend possible cette élimination du temps.

4. Idée formulée par H. von Foerster en 1960 (Dupuy 1994 p. 128). Sur H. von Foerster on se reportera à J.-P. Dupuy (Dupuy 1994 *passim*) et à la brève présentation de D. Bougnoux à H. von Foerster, "La construction d'une réalité" dans sa très précieuse anthologie (Bougnoux 1993 p. 466).

5. "(...) l'ordre implique l'apparition de singularités (situations privilégiées d'au moins certains éléments dans l'espace de description) et, par conséquent, de contraintes non uniformes capables de maintenir ces singularités (...) Il serait intéressant de rapprocher ce point de vue des idées (...) de Prigogine et de von Foerster sur le rôle des fluctuations et du bruit" (Delattre 1990 p. 757b).

conforme aux lois séquentielles d'une dynamique des catastrophes. Et, pour les mêmes raisons, la catastrophe terminée tout semble s'arrêter : ce sont les mêmes déterminations qui président à la séquence catastrophique comme à son interruption. Il faudra nous souvenir de cela.

A ce point, l'on peut déjà admettre qu'il faut penser solidairement ordre et désordre de même qu'information et bruit. Solidairement, en ce sens que "*il n'y a d'organisation que dans un entre-deux entre l'ordre et le désordre*" (Dupuy 1994 p. 128). En ce sens également, qu'information et bruit sont étroitement entremêlés et interdépendants. Si l'on admet avec H. von Foerster le principe "*d'ordre par le bruit*" et que "*l'information peut être considérée comme de l'ordre arraché au désordre*" (Dupuy 1994 p. 129), alors on peut commencer à entrevoir la configuration générale. Dès lors, l'idée d'ordre prend soudain une signification inattendue de même que celle d'information. En effet ce qu'on peut appeler ordre ou, mieux, organisation c'est le maintien de formes organisées plus ou moins stables, *a priori* très faiblement probables⁶, ces formes étant issues de formes moins complexes par effet d'émergence, par "*arborescence*" ("*hierarchy*") (Simon 1991 ch. 7 p. 171-203)⁷ : un système au comportement propre se définit précisément par son ordre, son organisation particulière et spécifique. Le maintien improbable s'opère par un ensemble de mécanismes qu'on peut résumer par les termes d'équifinalité, d'homéostasie et d'autorégulation soit tous les mécanismes de couplage d'information (y compris concernant l'état du système lui-même) et de commande qu'on aurait tort de ramener s'agissant des systèmes, en particulier (mais non exclusivement) des systèmes vivants individuels, sociaux et "intersociaux", à de simples mécanismes cybernétiques (Varela 1989, Dupuy 1994 en part. ch. 5, Lapierre 1992, en part. ch. I-3, Walliser 1977 ch. IV, Von Foerster "La construction d'une réalité" dans Bougnoux 1993 avec le texte introductif de Bougnoux, p. 466-482)⁸. La métaphore du véhicule trouve ici sa

6. "*Les notions d'ordre et de désordre paraissent recevoir un contenu objectif avec la thermodynamique (...) : le désordre désignerait alors l'état le plus probable vers lequel tend un système isolé, et l'ordre l'état le plus improbable — compte tenu que la nature suit une pente irréversible de dégradation de l'énergie (...) Tout semble indiquer que si on laissait la nature faire, elle se dirigerait inéluctablement vers l'équilibre, vers l'uniformité, lesquelles s'opposent à l'émergence d'un ordre nouveau quelconque.*" (Piettre 1995 p. 62).

7. On se reportera dans Simon 1991 à la N.D.T. p. 174 pour la traduction de l'anglais *hierarchy* par *arborescence*.

8. On reviendra dans la seconde partie de ce travail sur les propriétés des systèmes. J.-P. Dupuy insiste beaucoup sur la rupture qu'a dû opérer "*l'idée contemporaine de système (...)*" qui "*(...) s'est développée (...) contre les postulats de base de la cybernétique*" (Dupuy 1992b p. 33 et Dupuy 1994). Dans ce dernier ouvrage, l'auteur distingue la "*première cybernétique*", très mécaniste et marquée par la "*règle « stimulus-réponse »*" et la "*seconde cybernétique*" marquée par les travaux de von Foerster, Ashby et Varela, bien qu'il reproche à von Foerster d'"*exagérer (...) l'importance de cette rupture avec le behaviorisme*" (Dupuy 1994 p. 37-38). J.W. Lapierre définit la cybernétique comme "*la science et la technique des systèmes d'autorégulation programmée grâce à des processus de réception et de traitement de l'information, et à des boucles de rétroaction. L'appareil de pilotage automatique des avions est une machine cybernétique*" (Lapierre 1992 p. 217-218). Toute machine cybernétique est un (ou un

pertinence mais aussi sa limite : le pilote, automatique ou non, les commandes étant supposées en état de marche, contribue au bouclage cybernétique en introduisant une finalité extérieure : il n'y a donc point ici d'autorégulation, d'auto-organisation.

Avec cette problématique, le concept d'information s'affine tout en s'enrichissant. Non seulement il n'est plus question de disjoindre information et bruit (au sens non pas technique mais sémantique)⁹, mais il faut admettre que l'imperfection et l'incomplétude, l'imprévu ou plutôt le "mal prévisible" (ou plutôt le non advenu lequel est en même temps incomplètement et imparfaitement prévisible) sont constitutifs de l'information. Il est donc vrai que l'information parfaite signifie l'auto-anéantissement de celle-ci et que la prévision parfaite annule la pertinence comme l'utilité de l'information¹⁰. Cette dernière, loin d'être passivement absorbée par le récepteur, est non seulement recherchée mais véritablement produite par le système à partir des données mixtes de signaux et de bruit¹¹ : c'est la configuration même du système et sa pragmatique qui élaborent en quelque sorte de l'intérieur l'information pertinente¹². Le concept essentiel ici est celui de *pertinence*. On est loin ici du simple signal-stimulus de la première cybernétique.

Progressivement, parti de la notion de désordre et lui associant celle d'ordre, nous avons découvert en chemin l'information et son contraire et complice le bruit. Information et bruit nous ont permis d'introduire les notions d'organisation, de système et d'évoquer leurs satellites comme émergence, arborescence (*hierarchy*) et complexité, ainsi que tout ce qui tourne autour de l'autorégulation et de l'auto-organisation. Risquons ici une formule, librement inspirée de von Foerster : l'autorégulation et, plus encore l'auto-organisation, c'est de l'organisation (ou de l'ordre) arrachée à la désorganisation (ou au

(suite note 8) ensemble de) servomécanisme(s) c'est-à-dire "*un ensemble mécanique asservi à une information extérieure* [souligné par nous] qui lui permet de corriger ses erreurs" (Lapierre 1992 p. 222).

9. W. Weaver distingue "*les trois niveaux des problèmes de communication (...) Niveau A : avec quelle exactitude les symboles de la communication peuvent-ils être transmis ? (Problème technique* [souligné par nous]. *Niveau B : avec quelle précision les symboles transmis véhiculent-ils la signification désirée ? (Problème sémantique* [id.].) *Niveau C : avec quelle efficacité la signification reçue influence-t-elle la conduite dans le sens désirée ? (Problème de l'efficacité* [id.].)" [Weaver (W.) "Contributions récentes à la théorie mathématique de la communication" dans Bougnoux 1993 p. 416]. On verra tout de suite combien "*cette théorie d'ingénieurs mathématiciens est à la fois générale et restreinte à la seule mesure*" (Bougnoux 1993 p. 408) et donc, ajouterons-nous, réductrice.

10. "*L'information (...) meurt dans la régularité absolue, et le hasard pur lui est également fatal : nous la définirons donc comme ce qui apporte une variation par rapport à un thème (à une forme), ou une réponse sur le fond d'une alternative.*" (Bougnoux 1993 p. 408).

11. On peut entendre par bruit, selon W. Weaver, "*une partie de l'information qui est falsifiée et indésirable. Pour obtenir l'information utile dans le signal reçu, il faut soustraire cette part falsifiée*" [Weaver (W.) dans Bougnoux 1993 p. 424.]

12. On développera quelques lignes plus bas ce point en nous inspirant de Varela 1989 (p. 10-12).

désordre) par de l'information arrachée au bruit (ou plutôt produite à partir de celui-ci). C'est ici que nous retrouvons l'entropie et le chaos.

Pour donner une idée de ce qu'il faut entendre par entropie, le mieux est, en toute modestie, de reprendre la définition proposée par J.-W. Lapierre :

“Dans les transformations d'énergie, c'est la tendance vers un état de désordre moléculaire où l'énergie n'est plus utilisable sous forme de travail. Le deuxième principe de la thermodynamique, (...) énonce cette tendance à la dégradation de l'énergie, le premier affirmant la conservation de la quantité d'énergie à travers les transformations ; si la quantité se conserve, la qualité (au point de vue de l'ingénieur) se dégrade car de plus en plus d'énergie se dissipe en chaleur inutilisable. Ce concept a été emprunté à la physique par la biologie, l'économie et la sociologie où il a pris le sens général de tendance à la désorganisation ou à la déstructuration” (Lapierre 1992 p. 218).

On voit ici que l'usage élargi de cette notion est plus métaphorique, évocatrice que rigoureuse, plus “analogique” que “digitale”. Mais elle est utile et suffisante pour notre propos. Cependant, pour avancer, il nous faut disposer d'une conception moins rudimentaire de l'information que celle du sens commun. En première approximation, on peut dire que l'information opère comme un réducteur des choix possibles dans un ensemble vaste d'équiprobabilités, chacune d'entre elles étant très faible : de l'univers des événements possibles et *a priori* également faiblement probables vont désormais se détacher un nombre plus réduit d'événements de probabilité supérieure. L'information est cette relation entre la situation d'avant et celle d'après : elle est d'autant plus forte que chacune des probabilités *a priori* est faible tandis qu'*a posteriori* en revanche moins nombreux et plus probables sont parmi les événements possibles ceux qui désormais se détachent. Soit à trouver 1 dossier dans un ensemble de 1000. Avant toute donnée¹³ plus précise, la probabilité de le trouver est de 1/1000. Mais si l'on sait que l'ensemble est organisé ainsi : 400 rouges pour 600 verts, 700 petits formats contre 300 grands, classement par ordre alphabétique, il deviendra pertinent de tenter de savoir à quelles caractéristiques répond celui que l'on cherche. A la réponse qu'il s'agit d'un grand dossier rouge de la lettre S, surtout si vous pouvez évaluer la fréquence des noms propres commençant par S, disons environ 15%, vous avez le sentiment justifié d'avoir sérieusement réduit l'incertitude et donc le temps probable de recherche. L'information eût été plus importante avec le W ou le Z, d'occurrence plus rare, soit environ 4%. Mais, paradoxalement, pour qu'il y ait information, il faut préalablement du désordre, de l'entropie, de l'homogène,

13. D. Bougnoux remarque pertinemment que “(...) le terme même d'information recouvre dans notre langue une nébuleuse de notions que l'anglais par exemple distingue : veut-on parler de news, de knowledge ou de data ? Information renvoie à deux polarités de notre culture, selon qu'on pense aux informations journalistiques ou au numérique, au langage ou au calcul, aux humanités ou aux maths...” (Bougnoux 1993 p. 408).

de l'inorganisé¹⁴ puisque c'est l'information qui, luttant contre l'entropie, fait passer de l'état initial à l'état final. En conséquence, une information constamment complète et parfaite s'annule car elle annule la "flèche du temps" : le temps est sans profondeur et réversible, comme dans les modèles *timeless* des économistes¹⁵. En outre, cette idée de complétude et de perfection anéantit toute dimension active, pragmatique d'une part et pertinente d'autre part de l'information. Ajouter que le dossier est celui d'une personne de sexe masculin de grande taille, aux cheveux bruns et aux yeux bleus est parfaitement inutile si les dossiers ne sont pas discriminés visiblement selon ces critères.

Mais l'analyse ci-dessus est insuffisante car représentative d'une vue trop mécaniste "d'ingénieurs mathématiciens" (Bougnoux 1993 p. 408) où l'information est vue comme "instruction", comme "signal-stimulus". Cette vue reste marquée par "le paradigme de l'ordinateur... [où] ... l'information est ce qui est représenté, et la représentation est une correspondance entre les éléments symboliques [au sens mathématique LB] d'une structure et les éléments symboliques d'une autre structure." (Varela 1989 p. 10). Or, poursuit l'auteur, "une représentation est fondamentalement une image des éléments pertinents de l'environnement d'un système : elle n'en est pas nécessairement une copie au carbone" (Varela 1989 p. 10). Mais il faut aller plus loin : l'information est construite par le système selon une logique de pertinence quant à sa structure interne et au maintien de celle-ci et, tout simplement, du système lui-même : c'est ce qu'on appelle l'*homéostasie* et le phénomène d'*ultrastabilité*. Cela ne correspond donc ni à un simple *signal-instruction*, ni à une simple *représentation* où, par une logique de "correspondance entre éléments symboliques" et de duplication, le monde et l'environnement extérieurs seraient reproduits dans le monde et l'environnement internes du sys-

14. "Il faut toujours se rappeler que l'information mesure la liberté de choix d'un message. Plus cette liberté de choisir est grande, plus l'information est grande et plus grande est l'incertitude d'avoir réellement choisi tel message particulier." [Weaver (W.) dans Bougnoux 1993 p. 423]. Ainsi, paradoxalement, l'information est, dans cette théorie, strictement fonction de l'incertitude, du hasard, du désordre, bref de l'entropie. Comme l'explique l'auteur, "que l'information soit mesurée par l'entropie paraît, après tout, chose naturelle, si l'on se souvient que cette information, dans la théorie de la communication, est liée à la liberté des choix lors de l'élaboration des messages" [Weaver (W.) dans Bougnoux 1993 p. 421]. Prolongeant cette réflexion, on admettra que, dans notre exemple des dossiers, l'information se réduit à mesure que les "informations" parviennent, précisément parce que l'information n'est pertinente que par l'incertitude qu'elle traite : il n'y a rien à savoir quand on sait tout. Il suffit d'inverser le signe pour que tout s'éclaire : l'information vue *a posteriori* c'est de l'entropie négative, de la *néguentropie*. On voit ainsi que, malgré ses limites la première cybernétique, avec sa conception "cybernético-communicationnelle" de l'information, prépare la seconde.

15. B. Piettre rappelle la formule de Bergson : "Le temps est invention du futur ou il n'est pas", et commente : "Passé et futur ne sont pas symétriques par rapport au temps. Le futur n'est pas analytiquement déductible du présent. Le présent n'est déductible du passé qu'*a posteriori*. Passé et futur ne sont pas, par définition, présents (...) L'univers devient ce qu'il est (...) Il émerge et évolue de façon contingente à l'intérieur de contraintes déterminées. C'est ce jeu de la contingence à l'intérieur de règles de jeu contraignantes qui fait la richesse de l'organisation d'un système dynamique" (Piettre 1997 p. 26).

tème. Il convient donc de se rallier à une conception cognitiviste. Comme l'écrit F.-J. Varela,

“selon cette approche ce que nous appelons communément une représentation n'indique pas une correspondance entre ce qui se passe à l'intérieur du système et un certain état du monde extérieur, mais plutôt une certaine cohérence du système dans la façon dont il maintient continuellement son identité (...) Toute information renvoie au maintien de l'identité du système et ne peut être décrite que par un rapport à cette identité, puisqu'il n'y a pas d'architecte qui ait conçu ce système. En ce sens, on ne recueille et on ne transmet jamais d'information, et, dans l'environnement d'un système, il n'y a aucune différence entre des entités informationnelles et des entités non informationnelles...l'information, ainsi que toutes les notions qui lui sont liées, doit être interprétée comme étant codépendante et construite [nous soulignons LB], plutôt que comme étant représentationnelle et instructive (...) Les événements informationnels n'ont pas de qualité substantive, ce ne sont pas des phénomènes qui existent à l'extérieur de nous, ils sont littéralement informati, c'est-à-dire formés à l'intérieur.” (Varela 1989 p. 11-12).

De cette formation à l'intérieur, les vieilles cosmogonies ont une conscience aiguë, au contraire de *“la tradition philosophique occidentale”* qui se refuse à admettre que *“le moins peut engendrer le plus”* (Delattre 1990 p. 756a). En effet, nous ne sommes pas ici dans la causalité qui dispose que *“il ne peut y avoir plus dans l'effet que dans la cause”* (Delattre 1990 p. 756a) ; nous ne sommes pas davantage dans la fabrication. Nous sommes dans la genèse, dans l'engendrement : le monde, nous redisent les cosmogonies, a été engendré. La cosmogonie d'Hésiode nous raconte qu'à l'origine *“aux tous premiers temps, naquit Chaos”* (Hésiode 1993, v. 116, p. 64 et 65). Sur la cosmogonie grecque, dans ce recueil, un helléniste apporte sa contribution (Alaux 1997). Nous y renvoyons. On se contentera ici d'insister sur les convergences frappantes entre les cosmogonies grecque et hébraïque concernant ce que la première désigne par *chaos* et l'autre successivement par *tohu-bohu* et *tehôm*. Il semble, selon J.-P. Vernant, qu'il faille *“se représenter Chaos comme un gouffre sans fond, un espace d'errance indéfinie, de chute ininterrompue, semblable à l'immense abîme...”* [Vernant (J.-P.), “Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste”, dans Hésiode 1993 p. 10], autrement dit *“une béance, un gouffre obscur, sans direction, où on ne distingue rien, qui est en même temps brumeux, nocturne et qui d'une certaine façon peut évoquer un mythe du déluge, où toutes les frontières entre les objets s'effacent.”* [Vernant (J.-P.) dans Bottéro / Herrenschildt / Vernant 1996, p. 201]. Pour ce qui est du *tohu-bohu*, J. Chouraqui commente ainsi sa traduction (*“la terre était tohu-et-bohu”* Genèse I 2) : *“Il est probable que Tohu et Bohu désignaient ainsi les déesses du chaos primordial auquel Elôhim met fin en créant les ciels, la terre et la lumière.”* (Chouraqui 1982 t. 1, p. 31, n. 2), tandis que les diverses traductions évoquent le vide, l'informe, le désertique (Traduction Tob 2e édit. 1989 p. 19). Quant au terme *tehôm*, la traduction constante est *l'abîme*. La cosmogonie hébraïque insiste donc sur le vide, la ténèbre et aussi l'informe, le liquide au-dessus duquel souffle un vent, *“le souffle d'Elôhim”* (Chouraqui

1982 t. 1, p. 31), “le souffle de Dieu ou l’Esprit de Dieu ou encore un vent violent” (Traduction Tob 2^e édit. 1989 p. 19 n.a), précisément comme dans le chaos grec où règnent “les bourrasques, dont les souffles entremêlés confondent toutes les directions de l’espace” [Vernant (J.-P.) dans Hésiode 1993 p. 10]. Le commentaire de J.-P. Vernant est très éclairant qui nous précise que “la Béance qui naît avant toute chose n’a pas de fond comme elle n’a pas de sommet : elle est absence de stabilité, absence de forme, absence de densité, absence de plein. En tant que cavité, elle est moins un lieu abstrait — le vide — qu’un abîme, un tourbillon de vertige qui se creuse indéfiniment, sans direction, sans orientation.” [Vernant (J.-P.) dans Hésiode 1993 p. 10]. C’est donc fort logiquement qu’un auteur chrétien de langue latine comme Lactance proposait au IV^e siècle de traduire par chaos, “le mot hébreu connu en français sous la forme *tohu-bohu*” (Rey 1992 p. 389a). L’usage français courant du mot chaos n’a pas retenu la béance et le vide, mieux rendu par l’acception archaïque du mot abîme, qui, nous dit le *Robert historique*, “vient du grec abussos «sans fond»”, lequel a donné le latin chrétien *abyssus* (Rey 1992 p. 3b) et le français *abysses* pour “région sous-marine très profonde, fosse” (Rey 1992 p. 8a). En revanche, on veut signifier par chaos le désordre et la confusion en particulier dans le domaine politique (Rey 1992 p. 389a)¹⁶. De même avec *tohu-bohu*, c’est le désordre et la confusion que l’on retient, “l’accent étant mis sur le bruit, un tumulte bruyant” (Rey 1992 p. 2127a).

N’est-il pas curieux que les recherches contemporaines semblent renouer avec de vieilles mythologies dès qu’elles abordent la question des processus d’auto-organisation dans les systèmes dynamiques ? Certes le chaos des mathématiciens et des physiciens n’a pas le charme terrifiant du “grand abîme”. Malgré tout, il pourrait sembler plus proche de celui d’Hésiode que de la conception commune, marquée finalement par les principes du déterminisme et du causalisme le plus étroit : quand, devant la furie et le déchaînement des événements et des éléments, on ne sait plus quoi dire et faire, on parle de chaos. Trop de causes, trop de déterminations enchevêtrées nous ramènent finalement à l’indétermination. Or, ce que montrent les recherches contemporaines en physique et en mathématique, c’est que l’imprédictibilité radicale n’est pas synonyme de hasard et d’indéterminé : une évolution chaotique obéit à des lois.

Les conséquences de cette idée de déterminisme chaotique sont considérables. En premier lieu, de brusques turbulences, de soudaines bifurcations, des “catastrophes” (René Thom), des fluctuations désordonnées quant à la période et l’amplitude voire des alternances arythmiques et asynchrones

16. A. Rey se réfère à Virgile dans son article *chaos*, lequel Virgile désigne ainsi un “état de confusion ayant précédé l’organisation du monde”. A. Rey poursuit : “Par extension [le mot] exprime un état de grande confusion, développant une acception spécialisée en politique et, concrètement, le sens d’un «amas, amoncellement de blocs naturels, de roches»” (Rey 1992 p. 389a). Ce dernier sens est intéressant, car il concrétise assez bien une représentation matérielle du hasard et de l’entropie sans que soit absentes de notre esprit des images archaïques de quelque Titan légendaire passé par là.

d'accalmie et de perturbations, tous ces phénomènes instables et imprédictibles ne contreviennent pas au déterminisme. En effet, à partir de conditions initiales données, "*des fluctuations arbitrairement petites finissent par créer des divergences macroscopiques*" (Douady et Hubbard 1990 p. 710b). Ainsi, très rapidement, il sera impossible de prévoir la trajectoire d'une boule de billard rebondissant sur les quatre bords, même si l'on suppose l'absence de frottement et ce malgré l'égalité des angles d'incidence et de réflexion : la moindre perturbation accroîtra très rapidement l'imprécision de manière exponentielle (Lambert et Villain 1990 p. 728b), selon la loi du temps de doublement c'est-à-dire "*le temps au bout duquel une petite variation de l'état initial peut être doublée*" (Douady et Hubbard 1990 p. 708a). La conception que l'on doit désormais avoir du déterminisme est profondément bouleversée comme le montrent ces lignes éclairantes d'I. Prigogine et I. Stengers :

"La question, générale, de ce qu'est une définition, une description finie, qu'elle soit par mots ou par nombres, prend donc, dans le cas des systèmes chaotiques, un sens spécifique qui met directement en question l'idéal du déterminisme. Ainsi, un historien qui ferait l'hypothèse que l'histoire est déterministe mais répond à une dynamique chaotique devrait ensuite se taire : il aurait proféré une affirmation de type métaphysique, « arrive ce qui devait arriver », mais aurait nié toute possibilité de lier à cette affirmation une quelconque description historique. Il aurait au contraire affirmé que, dans l'histoire, le moindre détail compte, non pas seulement tel traité, mais la provenance du papier sur lequel il a été écrit, non pas seulement telle guerre, mais le fait que tel soldat ait ou non écrit à sa fiancée avant de mourir." (Prigogine et Stengers 1990 p. 717 a et b).

Nous voilà bien en deçà du nez de Cléopâtre ! Il est donc possible de parler de *chaos déterministe* : "*Le chaos déterministe peut caractériser aussi bien une dynamique réversible (...) qu'une dynamique dissipative.*" (Prigogine et Stengers 1990 p. 717 a). On peut donc constater, soit de manière expérimentale soit dans la nature, des cas de "*transition d'un mouvement ordonné à un mouvement chaotique*" (Lambert et Villain 1990 p. 730a). Mais, réciproquement, "*des processus aléatoires sont susceptibles d'engendrer des mouvements réguliers, fidèles à des lois mathématiques simples*" (Bouligand 1990 p. 742b). L'instabilité, le déséquilibre, les turbulences, le chaos et toutes autres manifestations de désordre ne sont plus des phénomènes accidentels, non essentiels dont on se prémunirait par la fameuse clause bien connue des économistes, *coeteris paribus* : le désordre passe désormais du statut d'accident à celui d'essence (Lambert et Villain 1990 p. 733b). Plus même : le désordre, les instabilités, les déséquilibres et les dissipations chaotiques peuvent engendrer des formes stables et évolutives selon une combinaison de contraintes structurelles internes et de contraintes environnementales conduisant à un "*seuil d'instabilité*" (I. Prigogine dans Prigogine et Stengers 1990 p. 712). A noter aussi "*l'importance, elle aussi essentielle, du concept de local qui s'oppose à l'idéal laplacien d'un déterminisme global.*" (Lambert et Villain 1990 p. 733b). C'est le moment de se reporter aux réflexions de I. Prigogine et I. Stengers citées ci-dessus.

Que l'ordre puisse procéder du chaos, Hegel, reprenant Adam Smith en l'interprétant à sa manière, en fait une des bases de sa théodicée. En l'affaire, il s'agit bien de faire place au triomphe définitif de l'ordre, de la Raison et de ramener les micromouvements du chaos social à l'inessentiel, à l'accidentel. Pour Hegel, en effet, "(...) les actions humaines relèvent du chaos, (...) les hommes agissent en vertu de leurs passions, de leur soif de pouvoir ou de gloire, et (...) pourtant tout cela conduit au progrès de la rationalité au cours du temps." (Delattre 1990 p. 756a). Paradoxe peut-être ressassé mais à réexaminer ! Paradoxe qui aborde une question obsédante et terriblement pratique : comment les hommes tiennent-ils ensemble pour faire société ? Tout cela ne menace-t-il pas à tout instant de s'effondrer, d'éclater ?

II - L'ORDRE INDIVIDUALISTE LIBÉRAL, LA TRADITION ÉCONOMIQUE ET LE DÉSORDRE

Question préjudicielle : comment les sociétés humaines (mais aussi la société humaine comme totalité et comme horizon) tiennent-elles ? La question n'est évidemment pas purement spéculative. Elle n'est pas pour autant strictement pratique. Ou plutôt, il n'est point de réponse pratique qui ne soit *informée, formée de l'intérieur et à l'intérieur* de la symbolique humaine. L'expérience première est celle de la précarité d'un ordre appréhendé comme vital, et donc de la dépendance et de la finitude. Ce sentiment de précarité s'associe à celui de l'arbitraire de ce même ordre tour à tour donné et enlevé. On le voit, le symbolique est éminemment pratique, le pratique éminemment symbolique : le tout est d'essayer de déchiffrer cet arbitraire ou tout au moins de composer et passer des transactions avec lui, c'est-à-dire avec les "donneurs (ou plutôt les *donateurs*) d'ordre et de désordre". Sur cette base, mille et une variantes ont brodé sur le thème évident qu'ordre et désordre étaient donnés d'ailleurs. La modernité occidentale a tenté et tente encore de rompre avec cette évidence. Ce n'est pas le lieu d'analyser le pourquoi et le comment de cette rupture mais d'en examiner sa transcription dans la pensée économique et ses doubles les libéralismes économique et politique. Pour fixer les idées, nous parlerons du "programme libéral" au sens d'une "*formation-construction*"¹⁷ idéologique, laquelle constituerait la matrice générative. Le terme programme est choisi ici par analogie avec l'informatique et la génétique, mais aussi avec l'épistémologie, au sens où l'on parle de "programme de recherche scientifique" : il s'agit de l'espace des engendremens possibles à partir de configurations initiales données. Cela fait, nous verrons comment la tradition économique peut se lire comme une mise en œuvre de ce programme sous deux versions, l'individualisme méthodologique et l'économie politique (Dupuy 1992a, 1992b, Baslé 1996). Les deux versions ont des manières opposées de traiter le désordre. Cet examen nous conduira à notre conclusion.

17. Cette distinction veut signifier que dans toute institution socio-historique de l'humain et du *socius*, il entre du "*processus historique largement inconscient et contradictoire*" et de "*l'effort conscient*" (Bayart 1996 p. 19, qui cite Berman et Lonsdale, *Unhappy Valley*, Portsmouth 1992).

A) *Le programme libéral*

Il s'agit ici d'imaginer l'ordre humain comme autonome (Dupuy 1992b, Gauchet 1985). Que veut-on dire par là ? Rien d'autre que cela : l'ordre humain n'est pas le produit de volontés, consciences ou forces extra-humaines invisibles ; il est le produit des humains eux-mêmes. C'est la rupture fondamentale de la modernité occidentale. On l'assimile souvent à un simple refus de la transcendance, ce qui n'est pas exact. Les visions polythéistes et animistes de l'univers ne font guère place à la transcendance. Ce qui se passe plutôt, c'est que les humains sont désormais seuls dans le monde dont ils savent maintenant qu'ils n'ont domestiqué et colonisé qu'une infime partie. Ce *désenchantement* perpétré, les défis sont redoutables. Le programme libéral n'est qu'une des familles de réponses possibles, mais il occupe la position centrale. Tout d'abord, il convient de noter son caractère éclectique du fait déjà de ses origines : parmi les ancêtres, on peut tout aussi bien faire figurer Locke, Montesquieu que Hume, Ferguson et Adam Smith, aussi bien Benjamin Constant qu'Emmanuel Kant et Voltaire¹⁸. Cela fait beaucoup de monde surtout si l'on n'omet d'y ajouter les constituants américains, la plupart des encyclopédistes et toute l'aile plus ou moins modérée de la révolution française. Souligner les désaccords profonds et les perspectives divergentes voire opposées de tous ces gens n'est pas nécessaire. D'autant plus remarquable est finalement ce qui les rassemble. On tentera ici de le formuler le plus clairement possible, pour ensuite souligner que les socialismes, le romantisme, l'idéalisme allemand, le marxisme et enfin la tradition sociologique c'est-à-dire les autres réponses à visée idéologique, esthétique, philosophique ou scientifique sont totalement contraintes par ce programme dont elles sont en quelque sorte des développements et des variations.

Comment donc définir l'ordre individualiste libéral ? On le sait, les humains sont désormais seuls dans le monde ; plus exactement, ils savent que, dorénavant, ils savent cela que leurs ancêtres ignoraient. Ils savent désormais qu'ils sont (et ont toujours été) le produit des relations qu'ils produisent. Cela signifie que l'ordre social ne renvoie qu'à lui-même et que, finalement, la société se constitue à partir des individus, seule "incarnation" de l'ἄνθρωπος, de l'humain, principe et fin de tout agir¹⁹, de l'humain qui ne doit donc jamais

18. On pourrait y ajouter Edmund Burke, certes parangon du conservatisme contre-révolutionnaire et de la tradition, mais qui réunit en sa personne "le libéral et le contre-révolutionnaire" (Raynaud 1986 p. 113).

19. Voir l'appendice de la *Critique de la faculté de juger* d'E. Kant où le philosophe développe l'idée de "l'homme comme but final de la création" déjà quant à son bonheur, mais aussi et avant tout "comme être moral" (Kant 1985 p. 1248). Dans une toute autre perspective, J. Lesourne présente ainsi son programme de travail en vue d'élaborer son *Economie de l'ordre et du désordre* : "Une remarque est nécessaire avant de le présenter, une remarque dont l'unique objet est de souligner que toute l'analyse repose, comme il est d'usage en microéconomie sur le postulat de l'individualisme méthodologique cher à Raymond Boudon. Dans tous les modèles, ce seront les individus qui agiront (...) Qu'ils le fassent en imitant, en subissant des influences, en intériorisant des solidarités, ne changera rien à leur caractère de composant

être ramené à l'instrument de cet agir : l'humain se définit en effet *a priori* et du fait même de son existence (voire de sa simple promesse à advenir à l'existence), comme une subjectivité, siège de droits et de facultés, d'aspirations et de passions, comme une identité capable d'autodéfinition et de projection, bref comme un individu opérant des choix tant dans ses relations avec ses pairs, les autres individus, que dans l'univers des choses appropriables et échangeables. L'ordre ainsi produit obéit à des régularités économiques et à des normes éthiques mais aussi juridiques. A ce dernier titre, il est sanctionné par des règles de droit personnel (*jus personae*) pour les relations entre sujets de droit, et par des règles de droit réel (*jus rei*) pour le rapport aux objets de droit. Cet ordre en conséquence, est (et n'est que) la résultante de l'interaction humaine. En retour, cet ordre est censé assurer aux individus les conditions d'exercice de leur humanité. En premier lieu est nécessaire la sûreté qui garantit la **propriété**, laquelle se déploie dans deux directions complémentaires : d'abord, le maintien de l'intégrité du corps propre, support immédiat du "soi" et tout de suite après, son prolongement dans l'univers des objets immeubles et meubles appropriables qui définissent le "chez soi" à l'écart de ses semblables et le "à soi" parmi ceux-ci. L'individu se définit en effet comme propriétaire c'est-à-dire comme maître d'une petite portion de l'univers des objets appropriables. Cette maîtrise sur des choses l'inscrit parmi ses pairs, dans une société sans maîtres et sans esclaves²⁰. Solidairement, constitutive de

(suite note 19) *ultime* [nous soulignons], *tel l'atome de la chimie classique*" (Lesourne 1991 p. 19). On ne saurait mieux dire, mais ce faisant, une option est prise pour un individualisme que J.-P. Dupuy qualifie de réductionniste, typique de la Science économique (Dupuy 1992a, p. 20)

20. On ne peut pas ne pas se référer ici à Tocqueville : "*L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même*" (De la démocratie en Amérique II, 2e partie ch. II, 1986 p. 496). Mais aussi, "*Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie*" (De la démocratie en Amérique II, 4e partie ch. VI 1986 p. 648). Voir aussi, dans un tout autre contexte intellectuel, la 6e proposition d'un texte de Kant de 1784, *Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique* : "(...) l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres individus de son espèce a besoin d'un maître (...) Mais où prend-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'on s'y prenne, on ne voit pas comment il peut se procurer un chef de la justice publique qui soit juste lui-même, qu'il le cherche dans une personne individuelle ou dans une société de plusieurs personnes sélectionnées à cet effet. Car chacune d'elles abusera toujours de sa liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour exercer à son égard une puissance légale. Mais le chef suprême doit être juste par lui-même, et cependant être un homme. Cette tâche est la plus difficile de toutes ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible..." (Kant 1985 p. 195).

l'humain est la **liberté**, entendue en un sens surtout négatif, celui de la libération de l'oppression et de l'arbitraire d'une quelconque autorité supérieure, celui de la possibilité non entravée de vaquer à ses affaires (Arendt 1967 p. 36-44) qu'Adam Smith résume dans l'expression "*le système de la liberté naturelle*" (*The Wealth of Nations* L. IV, ch. IX : Smith 1965, p. 651). On peut entendre la liberté dans un sens plus actif sinon plus positif comme faculté d'exercer pleinement et de manière autonome sa raison ou son "entendement", comme l'écrit Kant en 1784 dans cet admirable petit texte "*Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*"²¹. Enfin, parfaitement congruente à la propriété et à la liberté vient l'égalité, moins simple à appréhender qu'il pourrait sembler : propriété et liberté sont générateurs de disparités de richesses, de positions et de pouvoirs ; en outre, il ne s'agit pas ou plus de l'égalité des pairs en tant qu'ils se détacheraient du commun ou du servile. Il s'agit bien de "*homo aequalis*" (Dumont 1977, 1983), il s'agit bien de l'égalité de principe, pertinente pour tous les humains, pour tout humain, maintenant que l'égalité remplace l'honneur du "*noblesse oblige*" (Taylor 1994 p. 54) et engendre cet individualisme qu'anticipe et décrit si bien *La démocratie en Amérique*.

Ainsi localisé, le libéralisme individualiste se trouve pris entre deux extrêmes. D'une part, héritier des Lumières et des processus d'émancipation du XVII^e siècle en Angleterre et de la fin du XVIII^e aux Etats-Unis et en France, il récuse tout retour en arrière, tout traditionalisme prérationnaliste voire antirationaliste pour qui tout ordre social institué est toujours déjà donné par la tradition et, en dernière instance, par Dieu qui délègue autorité et légitimité²². D'autre part, cette position n'empêche pas le refus tout aussi net de l'autre solution extrême, le point de vue radical, que R.-A. Nisbet caractérise par "*le sentiment que le pouvoir politique peut être rédempteur si l'on s'en empare pour le purifier et en faire un usage illimité, même jusqu'à faire régner la terreur, afin de réhabiliter l'homme et les institutions. A cette conception du pouvoir s'ajoute une foi presque illimitée dans la possibilité de construire un nouvel ordre social fondé sur la raison.*" (Nisbet 1984 p. 24). Entre traditionaliste conservateur et rationalisme constructiviste, le libéralisme oscille constamment, au risque d'apparaître tour à tour indécis, tiède, incolore, prosaïque mais aussi froid, cruel et inhumain, tantôt en faveur du

21. "*Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (...)* Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières (...) Or, pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté ; et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines (...) l'usage public de notre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les lumières parmi les hommes (...) Or, j'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme savant devant l'ensemble du public qui lit..." (Kant 1985 p. 209 et 211 *passim*).

22. "*Dieu est l'auteur de tous les Etats, l'homme ne peut rien sur l'homme que par Dieu et ne doit rien à l'homme que pour Dieu*" (De Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, cité par Tulard 1980 p. 497 col. 1).

statu quo au bénéfice des nantis, tantôt partisan du changement au détriment des démunis et des exploités. Pas étonnant qu'il fasse l'objet d'un rejet plus ou moins fort comme responsable de "l'horreur économique" ! Parallèlement au rationalisme constructiviste, une forme de radicalisme concurrente jusqu'à l'hostilité, développe le libertarisme et le refus de l'Etat, soit sous le mode associationniste avec entre autres Proudhon, soit sous le mode ultra-individualiste avec Stirner. Intéressante est la confluence de l'ultralibéralisme de type hayekien avec un avatar de cet ultra-individualisme sous la figure des libertariens américains, faisant des anarchistes "*de lointains élèves indisciplinés d'Adam Smith*" (Bouretz 1996 p. 11).

L'oscillation de l'individualisme libéral n'est, à la réflexion, pas étonnante. L'abandon des référents extra-humains oblige à une légitimité autoréférentielle²³. Le refus des solutions radicales relativise à tout jamais toute légitimité, ce qu'a fort bien pointé Max Weber. Les hommes sont renvoyés à l'ordre, et donc au désordre, qu'ils produisent, ordre et désordre radicalement arbitraires, contingents et imparfaits, mais, paradoxalement, ordre et désordre, si l'on peut dire, nécessaires. Nécessaires en ce sens que nul ne peut faire que n'ait point été et ne soit point ce qui, inévitablement, émerge comme résultat de l'interaction des contraintes environnementales d'une part et d'autre part des formations mentales, décisions et actions humaines : la "flèche du temps" implique, au temps *t*, une contextualité irréversible et contraignante ; nécessaires aussi en cet autre sens que cet ordre et ce désordre devront être investis de significations, produits conjoints de la mémoire symbolique (c'est-à-dire "travaillant" au-delà du perçu et de l'expérimenté) des hommes et de leur affrontement pragmatique à cette contextualité même. Faute de quoi, cognition et action humaines ne peuvent s'arrimer et anticiper pour attendre ou décider, bref mener des séquences ordonnées de conduites. Mais cette nécessité est trompeuse car la contingence la "trempe" de part en part : ce qui fut, ce qui est, auraient pu ne pas advenir. Symétriquement, au-delà de l'insaisissable présent qui fuit, tout n'est pas possible bien que l'imprédictible l'emporte sur le prédictible, incertain et imperfection qui sont les lieux mêmes de l'angoisse et de la liberté humaines. Ce que montre précisément la théorie du chaos c'est que le déterminisme n'implique nullement l'unicité du "sentier de l'avenir" et aussi que tout sentier est dépendant du contexte initial et de lui-même puisque le sentier se fait lui-même comme résultat interdépendant de l'environnement et de systèmes finalisés comportementaux non seulement adaptatifs mais aussi anticipatifs et imaginatifs, l'environnement étant lui-même mouvant puisque formé essentiellement par l'interaction émergente des systèmes comportementaux (Simon 1991 p. 55-58).

La difficulté est que les humains ne sont pas que des boîtes noires finalisées à mémoire résolvant des problèmes ; les humains ne peuvent finaliser, connaître et agir qu'au prix d'une saisie du monde par la symbolisation, la

23. Les tentatives de Hobbes et de Locke en sont les premières illustrations.

signification et la donation de sens. C'est là qu'apparaît redoutable l'"invention" de l'autonomie du monde social et de l'homme : cette autonomie apparaît contradictoirement mais solidairement comme autonomie du monde social par rapport aux desseins humains et à l'action de tel ou tel atome individuel, mais aussi comme autonomie par rapport à toute autre détermination ou dépendance étrangère à l'interaction humaine : circulairement, les actions humaines et l'ordre et le désordre collectifs s'avèrent codéterminés. Ce n'est pas tout. Etant admis la définition autoréférentielle de l'individu humain, chacun est en mesure d'exiger le respect de ses droits et les possibilités d'exercice de ses facultés et donc l'accès aux biens fondamentaux ou "*biens premiers (primary goods), c'est-à-dire que tout homme rationnel est supposé désirer ... [soit]... les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse*" (Rawls 1987 p. 93)²⁴. Simplifions en admettant que la nomenclature rawlsienne revient au triptyque propriété (et sûreté), liberté, égalité. Une fois admise cette définition autoréférentielle, il est impossible, du fait de celle-ci, de trancher entre les points de vue concernant les questions religieuses, les fréquentations et affinités, les goûts esthétiques et les préférences et choix de vie, isolée et frugale ou mondaine et dispendieuse, active et industrielle ou paresseuse et insouciant. Soit ! Mais comment trancher quand, inévitablement et compte non tenu de l'envie dont on parlera plus tard, les préférences des uns et des autres entraînant des effets collectifs ne sont pas compatibles, entre autres parce que non transitives ? Que décider lorsque l'accroissement du bien-être d'un "pauvre" nécessite la diminution du bien-être d'un "riche" ? Une position strictement individualiste interdirait tout transfert non volontaire qui entraînerait une disparition de l'équilibre "paréto-optimal", alors qu'un utilitariste rigoureux conclurait en sens inverse au prétexte que le bien-être collectif en serait accru, la réduction de l'utilité marginale du riche étant inférieure à l'accroissement de celle du pauvre.

On voit donc le cercle se refermer : les individus humains demandent à l'ordre qu'ils produisent de leur garantir solidairement et contradictoirement les biens fondamentaux, alors même que les points de vue sur la liste et la "qualité" des dits biens sont incohérents et contradictoires et, pour le moins, dépendants de la situation des uns et des autres²⁵. Ajoutons que l'ordre ainsi produit (*formé et construit*) doit satisfaire les exigences des sociétaires non seulement substantiellement mais aussi et surtout quant à leurs besoins de légitimité (voir notre n. 26 ci-dessous) et de symbolique : comme nous l'écrivions (p. 1 ci-dessus), l'ordre serait à localiser en ce besoin humain de se retrouver, de se repérer dans le monde, et, ajouterons-nous, dans un monde qui satisfasse à l'exigence humaine de trouver bon cet ordre et la place qu'on y tient, bref

24. Rawls ajoute "*le respect de soi-même*" qui est "*peut-être le plus important*" (Rawls 1987 p. 93 et p. 479)

25. On comprend le caractère crucial (mais pas pour autant convaincant !) de l'hypothèse rawlsienne du "*voile d'ignorance*", condition de l'impartialité et d'une "*procédure équitable (fair)*" (Rawls 1987 p. 63-74).

à l'exigence de légitimité, de justification²⁶. On comprend que cet ordre se voit couramment frappé d'illégitimité, d'incohérence, d'absurdité. L'opérateur de socialité devient introuvable ou inadmissible. L'ordre se mue en désordre en un double sens : variables, paramètres et comportements se présentent comme erratiques, chaotiques voire catastrophiques aux observateurs qualifiés ; la réalité sociale apparaît comme indéchiffrable voire menaçante aux acteurs sociaux qui ne sachant plus sur quelles bases évaluer coûts et avantages, risques et chances et constatant que normes et valeurs communément partagées sont impunément bafouées²⁷, ne peuvent plus anticiper et réagir correctement. Or, rappelons-le, cette situation est le résultat émergeant des actions humaines et, circulairement, en devient le contexte contraignant. Voici le rouet de la modernité, modernité dont l'individualisme libéral constitue l'épicentre. Il nous reste à voir comment la tradition des économistes s'est affronté à ce défi.

B) La tradition économique

Nous nous aiderons ici des réflexions et travaux de J.-P. Dupuy (Dupuy 1992a) et reprendrons avec des modifications une note de lecture sur cet auteur (Baslé 1996). Dans la ligne de ce que l'on vient d'écrire, J.-P. Dupuy montre comment la tradition libérale tente de penser un ordre social autonome à distance des individus, sans pour autant en référer à une volonté extérieure ou supérieure qui en serait à l'origine. Cet ordre "*se nourrit de l'action des hommes ... (mais) ... il est extérieur à leur volonté et à leur conscience*" (Dupuy 1992a p. 16). Comment cela ? "*Il faut arriver à concevoir que l'ordre collectif est le « résultat de l'action des hommes et non de leur desseins »*" (Dupuy 1992a p. 16). L'auteur reprend ici la formule favorite d'Adam Ferguson, contemporain et compatriote écossais d'Adam Smith, formule constamment reprise par F. Hayek. Seule, d'après J.-P. Dupuy, cette tradition — celle de l'*Economie politique* — peut, contrairement à la *Science économique*, relever le défi suivant : "*Comment, à partir de l'individu, concevoir l'ordre social ?*" (Dupuy 1992a p. 20). En effet, seule cette tradition "*a su concevoir un individualisme non réductionniste*" (Dupuy 1992a p. 20) et cela grâce à sa conception de l'individu qui n'est ni celui du *Contrat Social* (la société n'est pas "un fait de conscience"), ni *Homo œconomicus* (la société

26. Durkheim et Weber insistent tous les deux mais chacun à sa manière sur cette question (Gislain et Steiner 1995 p. 190). Proche voire contiguë de l'Economie des conventions, une réflexion sociologique prolonge et approfondit en adjoignant à l'idée de légitimité et de légitimation, celle de justification, en ce sens "*que les personnes sont confrontées à la nécessité d'avoir à justifier leurs actions, c'est-à-dire (...) à les accomplir de façon à ce qu'elles puissent se soumettre à une épreuve de justification*" (Boltanski et Thévenot 1991 p. 54). Les conflits surgissent dès lors qu'il y a dissensus sur l'évaluation des grandeurs conduisant ou non à la justification.

27. C'est conscient de cela que Durkheim développe son concept d'anomie, en particulier d'anomie économique (Gislain et Steiner 1995 p. 115-117).

n'est pas un fait de nature physique) : l'ordre social se tient entre l'artifice de la conscience et de la raison d'une part, et la nature du mécanisme d'autre part. L'individu et la société sont entraînés dans une "détermination circulaire" (Dupuy 1992a p. 20). Loin d'être "souverain, autonome, (...) fondamentalement raisonnable" (version *Contrat Social*), "indépendant et séparé, rationnel et égoïste" (version *Homo Oeconomicus*) (Dupuy 1992a p. 21-22), "l'individu de l'Économie politique est au contraire un être radicalement incomplet, en état de manque. Aussi peu maître de lui qu'il l'est du social, il a désespérément besoin des autres pour se forger une identité — les autres : soit à titre individuel, soit en tant que constituants de la complexité sociale." (p. 22-23). Ainsi, alors qu'avec l'individualisme réductionniste, "les propriétés du tout apparaissent comme déductibles des propriétés des parties", au contraire, dans "les modèles de l'Économie politique... (se)... trouve toujours un manque dans la spécification de l'individu, et c'est le tout qui vient combler ce manque. Le tout continue à résulter de la composition des éléments, mais ceux-ci dépendent simultanément du tout ; il n'y a plus relation de déduction mais de détermination circulaire" (p. 23). Mais, selon J.-P. Dupuy, les auteurs qu'il rattache à cette tradition sont, à leur insu, hantés par la fragilité de cet ordre, menacé constamment par le désordre qu'il "contient", au double sens du mot : l'ordre "englobe" le désordre et "fait barrage" (p. 33-34) à ce dernier. L'auteur constate que, de ce fait, ils ne vont pas au bout de leur pensée et se raccrochent finalement à "un point fixe exogène" qui sera, chez Smith, "la main invisible", et, chez Hayek, "l'évolution culturelle" (p. 34) : la philosophie "sentimentaliste" de Smith, la critique hayekienne du "rationalisme constructiviste" s'abîment ainsi en "hyperrationalisme" (p. 34). Finalement, chez ces auteurs "il subsiste en vérité un sujet, à savoir le Système comme Sujet collectif, dont la ruse consiste à se servir, à leur insu, des individualités agissantes pour poursuivre ses propres fins (p. 30) (...) alors tout ce qui apparaît comme mal à un point de vue fini, individuel, est, du point de vue de la totalité, un sacrifice nécessaire pour le plus grand bien de cette dernière" (p. 33).

On le voit, cette tradition n'est pas insensible, dès lors qu'il n'y a plus de lieu transcendant, à la hantise nietzschéenne d'un monde livré au chaos, "sans origine ni fin, sans but, sans sens" puisque livré à la concurrence et à l'envie, condamné à l'impossibilité de trancher entre les "points de vue individuels" dont il se réduit à n'être que "l'ensemble" (p. 32). La thèse de J.-P. Dupuy est que seule l'Économie politique, du fait qu'elle pense l'ordre social comme un "ordre spontané" (F. Hayek) d'individus ouverts au mimétisme spéculaire et à la comparaison "sympathique" (A. Smith) — ce qui n'exclut pas l'envie, bien au contraire — est susceptible, "dans un même mouvement... (de penser)... l'existence et la justice de l'ordre social" (p. 38). On vient de le constater, elle ne conduit pas cette réflexion à son terme. En revanche avec ses "monades sans fenêtres", son "individu rationnel, autonome et autosuffisant", enfermé dans son propre système de préférences — les

préférences, comme l'on sait, étant incomparables entre elles —, la *Science économique* s'engage irrémédiablement dans une impasse²⁸. On admettra sans peine qu'il est difficile avec des volontés et des fonctions de préférences particulières aux individus de définir des préférences communes et des choix collectifs. Au nom de quoi, par conséquent, comparer les états sociaux quant à l'équité ? En particulier, quel sens en effet donner au "programme de la justice distributive" dans un monde où "chacun est libre de poursuivre ses propres fins", où n'existe nulle "hiérarchie de fins communes à tous" (p. 44) ? Tout cela est strictement insoluble tant qu'on récuse, comme K. Arrow, les comparaisons interpersonnelles, sauf à ramener une nouvelle forme "d'extériorité" et de "totalité" et "le sacrifice de l'individu à l'ensemble", chose que "la bonne société libérale exclut" (p. 43).

On comprendra l'enjeu si l'on formule l'hypothèse de base de J.-P. Dupuy, hypothèse centrale de notre réflexion sur la modernité et le libéralisme : les sociétés occidentales, émancipées d'une conception religieuse de l'origine, de la genèse et de l'organisation du monde social, prennent conscience qu'individus et sociétés s'autoproduisent en une "détermination circulaire", le social "s'autoextériorisant" des individus comme un ordre autonome. Dès lors, la société humaine est livrée à la concurrence, l'envie, la comparaison sans qu'un ordre transcendant vienne, pourrait-on dire, "calmer le jeu" et imposer à tous et chacun une définition commune du bien. Comment tout cela tient-il ? A cela, deux types de réponses. La tradition libérale authentifiée par l'auteur sous le "label" *Economie politique* prend en compte les passions et les sentiments humains, leur jeu spéculaire interactif, la complexité et l'opacité du social qui en résultent ; les autres réponses, en revanche réduisent voire ignorent tout cela. Le second type de réponses peut être imputé selon l'auteur à des traditions aussi diverses que "l'individualisme méthodologique réductionniste" (p. 23) — où l'on peut ranger la *Science économique* —, les théories du *Contrat social*, la sociologie critique et/ou structuraliste et les libertariens, ce qui fait beaucoup de monde. Malgré des prémisses encourageantes, ladite *Economie politique* n'arrive pas *in fine* à éviter le recours implicite mais incontestable à un ordre "exogène". La question de la justice sociale fait l'objet d'un traitement analogue. Selon *l'Economie politique*, on la suppose réglée aussitôt que soulevée : soit la *main invisible* l'assure globalement, soit la logique de l'*ordre spontané* lui ôte toute pertinence. La *Science économique* aboutit de son côté à des impasses dès lors que le problème est évoqué. Voyons de plus près les deux types de réponses identifiés, moyennant quelque simplification, par J.-P. Dupuy en commençant par la *Science économique*.

28. On retiendra la tentative de J. Lesourne de développer l'idée de marché comme "auto-organisation" et "système auto-poïétique" avec, toutefois, une modélisation des individus proche des postulats de la *Science économique*, comme nous en avons déjà fait la remarque, n. 19 ci-dessus (Lesourne 1991 ch. 1 et 2 en part., p. 53-58).

a) *Les impasses de la Science économique*

Conventionnellement, J.-P. Dupuy désigne par *Science économique* la tradition de pensée économique marquée par une double caractéristique : “*individualisme réductionniste*” (p. 20), référence aux protocoles des sciences physiques. Ainsi, les lois économiques de la société sont assimilables aux lois de la nature physique, ce qui implique, entre autres, la stricte neutralité éthique et philosophique et, en conséquence, la séparation non moins stricte du positif et du normatif. Comme il ne peut y avoir, concernant les phénomènes sociaux de troisième terme entre les faits de conscience et de volonté et les relations mécaniques, comme en outre les phénomènes en question se ramènent à des comportements individuels agrégés, l’individu volontaire et conscient de Rousseau est remplacé par l’automate rationnel et utilitariste, autrement dit *homo œconomicus*, individu totalement spécifié dont on peut déduire “*les propriétés du tout*” (p. 23). Ainsi, à partir des lois des mouvements élémentaires et de leur équilibre, on pourra construire un modèle du mouvement et de l’équilibre de l’ensemble. Mais, pour ce faire, il faut déterminer les lois de fonctionnement de chaque élément, c’est-à-dire ici, la figure de l’automate. Elle sera donc dotée d’une fonction d’utilité, l’utilité se présentant comme l’énergie qui la met en mouvement. Mais pour que ce mouvement soit orienté et repérable, il faut que cette fonction d’utilité soit spécifique à chaque individu, condition de la rationalité de celui-ci et donc de la cohérence de son comportement. Faut-il en outre que les préférences soient strictement indépendantes, et des préférences des autres individus, et de leur situation telle qu’elle est perceptible ? L’utilité, la *comparaison*, deux questions qui nous conduisent à une troisième, celle de l’équité ou de la *justice*, y compris celle de la *justice sociale*. L’économiste n’a-t-il vraiment rien à dire là-dessus, et surtout, ne doit-il rien dire ?

Soit d’abord l’utilité. A peine ouvre-t-on le dossier que les questions se suivent à n’en plus finir : l’utilité est-elle mesurable ? L’utilité de l’un peut-elle s’ajouter à celle de l’autre et, partant, la notion d’utilité collective a-t-elle un sens ? L’utilité de l’un peut-elle compenser ou se nourrir de la désutilité de l’autre, ce qui repose de manière plus aiguë la question de l’utilité collective ? De fil en aiguille, on est ainsi conduit à évoquer des questions récusées naguère au nom de la neutralité éthique comme celles du sacrifice, du bien commun ou des droits fondamentaux. C’est bien ce que tente l’*Economie normative* qui cherche à donner forme rigoureuse c’est-à-dire logico-mathématique à de telles interrogations. Toute la démonstration de J.-P. Dupuy repose sur l’idée que l’utilitarisme est devant une alternative. Ou bien, toute tentative de définition d’un bien commun est dénué de sens, ce qui nous ramène aux questions de la *comparaison* et de la *justice*, questions que l’on traitera ci-après. Ou bien on croit pouvoir définir quelque chose comme de l’utilité collective. De fait, on peut repérer de ce point de vue une scission au sein de la *Science économique*. La tradition explicitement utilitariste, se réclamant de Bentham et Stuart Mill, est surtout représentée par la première Ecole de Cambridge, avec entre autres A. Marshall et Pigou. Cette tradition se rallie au deuxième terme

de notre alternative. Quelles sont, d'après J.-P. Dupuy, les implications et les difficultés d'une telle position ? Il y a tout d'abord la difficile compatibilité voire l'incohérence entre l'*utilité individuelle*, marquée par le principe de plaisir et l'égoïsme, et l'*utilité collective* fondée sur une morale altruiste (p. 114). Derrière cette difficulté, en fait, resurgit la question de la possibilité ou non de l'*agrégation des préférences individuelles*. Il y a ensuite la question éthique. Si, en effet, le *bien collectif* est connu et défini comme objectif, on pourra définir comme juste tout ce qui permet d'atteindre ce bien (p. 111). Double conséquence : selon le principe d'*utilité*, le *bien* précède le *juste* ; on est alors amené à justifier le *sacrifice*, y compris celui de la *liberté*, au nom de même principe (p. 122). Voyons cela.

Sur l'incohérence entre l'individualisme hédoniste et le *bien commun* considéré comme "*la somme algébrique des plaisirs et des peines ressentis par l'ensemble des sociétaires*" (p. 111), on peut déjà évoquer l'opposition de Stuart Mill à la position de Bentham : selon Stuart Mill, "*il est tout à fait compatible avec le principe d'utilité de reconnaître que certains types de plaisir sont plus désirables et ont une plus grande valeur que d'autres (...) Il serait donc absurde de supposer que l'estimation des plaisirs ne dépende que des seules quantités*" [St. Mill, *Utilitarianism*, cité p. 112]. Cela introduit une brèche dans la rationalité de l'action puisque "*il peut y avoir divorce entre les choix effectués et l'intérêt réel...*" et il convient en conséquence d'opérer "*des distinctions (...) entre les « préférences » telles qu'on les révèle à partir des comportements observés et les « valeurs », ou préférences « vraies », « éthiques », « rationnelles », etc., qui guideraient les comportements si ceux-ci étaient bien informés et conformes à la raison*" (*ibid.*).

Dès lors, une action se juge à ses conséquences non à ses intentions, ce qui élimine le paradoxe de Mandeville par la morale de l'efficacité, mais peut conduire à un certain "*esprit de système*" indifférent "*aux peines et aux joies de nos congénères*" et plus préoccupé des "*moyens*" que de "*la fin*" (A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, cité p. 113). Paradoxe, note J.-P. Dupuy : "*l'utilitarisme abstrait (...) « avec la recherche de l'efficacité » (...) mène droit à la contre-productivité*" (*ibid.*). C'est qu'il n'est pas si facile de déterminer "*ce fameux « plus grand bien du plus grand nombre »...*". En effet, "*le mot utilitarisme (...) désigne un mode particulier de sommation des intérêts, ou utilités, individuels auquel on a recours pour mesurer la contribution d'une action ou d'une politique*" (*ibid.*) à cette utilité collective. La raison profonde en est cette incohérence fort bien résumée par Hume : "*Si l'objet naturel de mes desirs, c'est mon plaisir, si l'objet naturel de mes aversions, c'est ma douleur, comment concevoir que le sens moral, qui m'inspire de suivre l'utilité générale, et non mon intérêt privé, fasse partie de ma nature ?*" (Cité p. 113 d'après E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*).

Trois solutions ont été proposées à cette incohérence, trois solutions qui ne font que la rendre plus manifeste, que rendre plus manifeste l'incompatibilité anthropologique du libéralisme et de l'utilitarisme... "(...) *respectivement, la fusion des intérêts, l'identité naturelle des intérêts, l'identification artificielle des intérêts*" (p. 114). Dans le premier cas, l'hypothèse de l'indépendance et de l'égoïsme de l'individu ne tient plus : c'est la bienveillance, l'altruisme qui règnent. En ce cas, l'utilité (ou la désutilité) de l'un est directement fonction de l'utilité (la désutilité) de l'autre et réciproquement. Finalement, "*toutes les utilités individuelles sont identiques à l'utilité collective*" (*ibid.*). Avec l'identité naturelle, on en arrive à cette incongruité logique : "*Des individus «égoïstes» — c'est-à-dire totalement indifférents les uns aux autres — forment une société équilibrée, harmonieuse par le jeu d'un automatisme naturel*" (*ibid.*). Avec la troisième solution, on retrouve la morale de l'efficacité : le législateur, en manipulant récompenses et sanctions, fait concourir les égoïsmes au *bien commun*. Doit-on ajouter que, dans ce dernier cas, est mis à mal le principe libéral ?

Bref, il est couramment admis par les économistes que "*le bonheur de la société considérée comme un tout est une grandeur qui a une signification et que l'on peut mesurer : c'est la somme de tous les bonheurs individuels*" (*ibid.*), sans que l'on s'attarde trop sur les incompatibilités de cette proposition avec les axiomes les plus essentiels de la Science économique. En particulier, l'hypothèse implicite nécessaire, c'est-à-dire finalement la fusion ou l'identité naturelle des intérêts, est totalement irrecevable dans l'une ou l'autre de ses versions selon la *Nouvelle Economie du Bien-Etre* puisque les *utilités* correspondent à des ordres individuels de classement, d'une part, et sont non mesurables et non comparables, d'autre part.

C'est là que J.-P. Dupuy s'attarde un peu sur une version particulière de l'utilitarisme, celle de Sidgwick qui tente de donner un fondement rationnel à la fusion des intérêts. Du fait du principe d'égalité abstraite des êtres humains, le bien d'un individu *i* n'est pas supérieur à celui de tout autre individu *j* ; en conséquence, "*chacun est moralement tenu d'accorder autant de poids au bien de chacun de ses congénères qu'au sien propre*" (p. 118).

Ce faisant, Sidgwick justifie le *sacrifice*, puisque de même que, pour un individu, aujourd'hui et demain sont en balance, de même, du point de vue du bien universel, tous les individus sont en balance. Une brèche est ainsi ouverte à la justification du sacrifice d'un seul ou de quelques-uns pour le plaisir, le bien-être, le bonheur ou le salut de tous : bouc émissaire, jeux romains, choix d'une victime permettant la survie des passagers d'un vaisseau en perdition, morale révolutionnaire ou morale du développement économique. L'objection de J.-P. Dupuy est que la logique sacrificielle traditionnelle suppose l'exclusion ou l'extériorité de la victime tandis que l'utilitarisme est pris dans une "*contradiction interne éthique*" (p. 121) bien figurée dans la "*comptabilité macabre*" (*ibid.*) qui fait du malheur du sacrifié un coût à déduire de l'utilité

commune : le sacrifié fait partie de cette utilité commune après comme avant. Mais alors, “le mécanisme victimaire rendu transparent” par “la lumière crue du calcul rationnel” (*ibid.*) devient insupportable : si chacun des individus est identique à tout autre quant aux droits fondamentaux, la logique sacrificielle est prise dans la contradiction suivante : ou bien, avec Sidgwick, on admet que bien commun et sacrifice se définissent et se légitiment réciproquement dans le postulat de leur existence ; ou bien, avec Nozick, on pose que le bien commun n’existant pas, la logique sacrificielle est dépourvue de sens.

Mais il est possible de définir une situation sacrificielle à partir du principe de Pareto — que J.-P. Dupuy nomme *principe d’unanimité* —, à condition de n’en retenir que la version forte : un état est dit *dominé* dès qu’il en existe un autre unanimement et strictement préféré — version *faible* — ; mais la version *forte* se contente de la préférence **d’au moins un** sociétaire, les autres étant indifférents. Dès lors, il est facile de définir la “situation sacrificielle” comme toute situation où l’alternative est la suivante : ou bien tous subissent une grave désutilité, qui peut aller jusqu’à la perte de la liberté ou de la vie ; ou bien un seul ou quelques-uns la subissent, l’évitant ainsi à tous les autres. En revanche, le principe d’unanimité ne permet pas de conclure dès que la ou les victimes sont prises hors du groupe, c’est-à-dire ne sont inclus que par leur sacrifice : “*Soit une communauté de N individus en état de décomposition violente. Le choix est de lui livrer ou non un outsider comme victime sacrificielle (...) Dans le cas sacrificiel, les N vivent et un meurt ; dans le cas non sacrificiel, les N meurent et un vit. Le principe d’unanimité ne permet pas de conclure*” (n. 69 p. 350). On pourrait objecter que les situations sacrificielles sont inconcevables ou, tout au moins, ignorées dans la société imaginée par la Nouvelle Economie du Bien-Être, en particulier du fait que la comparaison et l’envie y sont inexistantes ou, au pire, réduites à l’inocuité.

Ce qui nous amène à la *comparaison*. On verra que, dans la *Nouvelle Economie du Bien-Être* comme dans presque toute la pensée économique, la *comparaison* relève finalement de l’interdit. Il est conforme tout à la fois au principe de Pareto et à ceux de J. Rawls que sur deux états possibles concernant deux individus A et B, caractérisés par respectivement (10, 5) et (8, 5), le premier soit préférable au second, bien que plus inégalitaire, à la condition expresse que cette inégalité accrue n’engendre pas de comparaison envieuse (p. 149-150). On voit ici que ce qui permet, d’un point de vue parétien, de comparer les deux états sociaux c’est *l’unanimité* ; tant que tout le monde améliore sa situation (version *faible*) voire seulement un seul, les autres étant indifférents (version *forte*), on peut décider, donc comparer, à condition d’admettre “l’indifférence absolue” des individus les uns à l’égard des autres. On le voit, non seulement “*on ne peut pas comparer les préférences individuelles, ... (mais)... on ne doit pas les comparer*” (p. 52).

En revanche, la moindre transformation conflictuelle nous projette dans l'indétermination. De ce fait, les états sociaux sont, la plupart du temps, incomparables ; seuls les états *non dominés* — c'est-à-dire les états pareto-optimaux dans la version *forte* — sont intéressants et déclarés *efficaces*, sous cette condition logiquement contradictoire de consensus entre des individus strictement indépendants les uns des autres. L'unanimité exclut les comparaisons interpersonnelles : "*Soit un ensemble d'individus dont tous les membres sont d'accord sur un certain mouvement. Ils sont autonomes (...)*" et, selon le principe de Pareto, tout en même temps, unanimes, car... "*on ne peut pas à la fois vouloir une transformation et la refuser au regard d'une même échelle de valeurs*" (p. 54-55). Or, fait remarquer J.-P. Dupuy, une préférence peut être modifiée par le simple fait de connaître la situation et les préférences des autres. On peut, "*par exemple, changer d'avis dès lors que l'on sait que tous les autres le partagent.*" (p. 55). La comparaison et l'envie viennent alors miner l'édifice, comparaison et envie, deux éléments essentiels de la "dimension collective" que cette pensée économique pensait avoir réglés avec le principe d'unanimité. Comme le souligne J.-P. Dupuy, "*l'accord universel peut relever de la contagion : celle de la haine d'une meute en délire contre l'étranger qu'on expulse, ou celle de l'admiration de la masse versatile envers l'idole d'un jour*" (*ibid.*). Sur la question de la contagion, les économistes sont plutôt démunis. En revanche, ils ont tenté de contourner les deux obstacles de la comparaison et de l'envie. Pour l'obstacle de la comparaison, on imagine de réduire les transformations conflictuelles au critère d'unanimité : ce que les uns perdent au profit des autres est compensé par le gain des premiers en satisfaction altruiste au spectacle de l'amélioration de la situation des seconds. Mais alors les individus ne sont plus indifférents les uns aux autres et peuvent donc être envieux : la situation des autres devient "*non seulement un paramètre de mon échelle de préférences, mais aussi une variable !*" (p. 57).

Cela anéantit "*le présupposé libéral par excellence*" qui veut que l'individu soit le seul "*meilleur juge de son bien*" (p. 58) et qu'il ne puisse avoir de préférences sur ce qu'il ne maîtrise pas, "*le bien des autres*" (*ibid.*). Ainsi, la théorie dite des *préférences interdépendantes* introduit la comparaison, c'est-à-dire aussi bien l'altruisme bienveillant (ou sympathie dans son acception cette fois courante et non smithienne du terme) que l'envie voire la malveillance. A ce sujet, J.-P. Dupuy fait remarquer que l'expression *préférences interdépendantes* est inadéquate ou tout au moins ambiguë puisqu'en l'occurrence on ne sait pas si c'est de la *situation* ou des *préférences* des autres que les *préférences* des uns sont dépendantes, ce qui ne revient pas au même. Avec les préférences interdépendantes, on tombe "*dans le cas de la contagion (...)* Mais cette hypothèse est inadmissible pour l'économie libérale, car elle contredit absolument le postulat de l'économie des choix" (p. 58).

Une fois la comparaison introduite, on aboutit à des états hypothétiques absurdes où l'utilité collective devient une fonction strictement croissante des dommages réciproquement infligés, où l'*utilité* de riches égoïstes et de pauvres

altruistes s'accroît parallèlement à la mesure des exemptions d'impôts accordés aux premiers, où enfin la rançon versé aux kidnappeurs améliore l'utilité de tous c'est-à-dire de ces derniers mais aussi de la victime et de sa famille. Or "les politiques de redistribution" évoquées ci-dessus sont "conformes au principe d'unanimité" sous hypothèse d'intérêt "bienveillant" ou "malveillant" des membres de la société "pour le sort de leurs pairs" (p. 59-60). Ce que révèle la théorie des préférences interdépendantes c'est "la possible incompatibilité entre les trois principes suivants : a) les préférences de chacun sont le meilleur critère de son bien ; b) la volonté unanime est ipso facto volonté générale, et critère du bien commun ; c) les «règles éthiques d'une société civilisée» doivent être respectées" (p. 60). La proposition b) est compatible avec a) à condition d'exclure "l'influence mutuelle". Mais c) doit être rejetée car c'est une proposition marquée du "flou de la morale et de la politique vulgaire" (*ibid.*). Toutefois, un économiste préoccupé d'éthique ne peut se résoudre à cela. Il ne reste plus qu'à retourner à la bonne vieille dichotomie : pour l'efficacité, allocation optimale, pour le reste, redistribution, ce qui revient à renoncer à a) ou b) et à refuser de prendre en compte "les préférences dictées par l'envie" (*ibid.*).

Et nous en venons à l'équité. On a déjà vu que l'hypothèse de l'envie vient perturber le modèle de la Nouvelle Economie du Bien-Être. L'absence d'envie est précisément, dans l'univers walrasso-parétien, la définition de l'équité. C'est un état où chacun préfère sa situation à celle des autres "au regard de sa propre échelle de préférences" (p. 61). On contourne ainsi les comparaisons interpersonnelles, mais en tombant dans une absurdité : "comment des êtres sans relations" pourraient-ils "s'envier" ? Et pourquoi pas l'admiration, la bienveillance ? L'envie dont il est ici question a été épurée de toutes les scories qui en font un sentiment inavouable, se dissimulant souvent sous "l'indignation morale" et "l'appel à des principes transcendants : droit, raison, sens de l'histoire, etc." (p. 62). L'équité définissant les états conformes à la justice et à la rationalité, par définition l'envie n'y peut exister puisque, partant de chances identiques, chacun opère des choix congruents avec ses préférences. Mais l'objection majeure de J.-P. Dupuy est que justice et unanimité peuvent être incompatibles. Ainsi, un état équitable non efficace pourra se voir remplacé par un état efficace (c'est-à-dire préféré "unanimentement") éventuellement non équitable. A l'inverse, si l'on part d'états efficaces, l'équité n'est pas toujours possible, surtout si, dans le raisonnement, on passe d'une simple économie d'échanges à une économie de production, avec inégalités de capacités productives des sociétaires : l'état le plus efficace peut s'accompagner d'envie réciproque et l'absence d'envie entraîner une régression de la production (p. 65). On peut donc avoir des états efficaces inéquitables et des états équitables inefficaces (p. 66). Pour trouver une issue, on a imaginé quatre solutions :

Première solution : on définit un état efficace obtenu par transformation productive et échanges à l'équilibre d'une situation initiale d'égalité des ressources : les envies sont alors considérées comme "illégitimes" (*ibid.*) et l'état final en question sera dit *équitable quant à la richesse* ("wealth fair").

Deuxième solution : on définit un même état efficace comme juste si “*le revenu potentiel*” (ou “*somme du revenu et du manque à gagner dû au loisir*”) est identique pour chacun (p. 66-67). Les salaires étant inégaux (clause d’efficacité, au sens non parétien cette fois), une redistribution va engendrer “l’envie illégitime” des plus productifs qui estimeront que leurs “capacités productives” n’ont pas à être “traitées comme un patrimoine collectif” : l’état est dit alors *équitable quant au revenu* (“*income fair*”) (p. 67). On constate ici que dans un cas, on défavorise les moins productifs, dans l’autre, les plus productifs.

Troisième solution : pour sortir de cette dissymétrie, on peut définir comme juste ou équitable un état efficace “*dans lequel chaque sociétaire envie un nombre d’individus égal au nombre de ceux qui l’envient*” (*ibid.*). Où l’on voit que la justice est strictement proportionnelle à la “*malveillance, la haine et la frustration*” (*ibid.*), toutes passions neutralisées dans “*le monde aseptisé*” (p. 68) des économistes.

Quatrième solution : il reste une dernière possibilité, celle de définir une équité au sens large : sont équitables en ce sens les états avec envie, obtenus à partir d’états sans envie (donc d’états équitables), si la situation des sociétaires est identique dans les deux cas pour ce qui est de l’utilité. Ainsi, on pense pouvoir concilier *équité* et *efficacité* mais aussi *liberté*. En effet, pour éviter les transformations sacrifiant la liberté au nom de l’équité, on définira comme équitable toute situation finale même non équitable du moment qu’elle est le fruit d’une transformation libre et consensuelle à partir d’un état équitable. La notion même de justice ou d’équité perd de ce fait tout sens : un même état sera jugé équitable ou inéquitable selon qu’il sera obtenu consensuellement à partir d’une situation d’équité ou conflictuellement à partir d’un état où règne l’*envie* donc non équitable. Ici, les partisans de cette solution font semblant de se fonder sur une *justice procédurale*, alors qu’en l’occurrence, il s’agit de définir la justice ou l’équité d’un état qui aurait pu être obtenu tout aussi bien par une procédure injuste ou inéquitable, ce qui est contradictoire avec l’idée de justice procédurale. J.-P. Dupuy conclut que l’on ne peut isoler “*la justice*” de “*la contingence de l’histoire des hommes*” (p. 69).

Les théories libertariennes tombent dans les mêmes impasses : voulant à la fois “*l’égalité stricte*” de “*l’appropriation originelle*” et la liberté absolue des échanges intéressés (p. 73), elles aboutissent à un antagonisme absolu qui conduit, comme le pronostiqua Tocqueville, au sacrifice de la liberté au nom de l’égalité. C’est donc à un constat d’échec que nous arrivons, concernant un problème somme toute pas si secondaire : comment la Science économique répond-elle à la question de la socialité humaine ? L’Economie politique réussit-elle où la Science économique échoue ?

b) *L'Économie politique ou l'autonomie de l'ordre social humain*

Précisons ce que nous avons déjà esquissé concernant l'émergence à partir des individus d'un "point fixe endogène" qui s'impose à ceux-ci comme un ordre qui leur est extérieur, les domine et les contraint : individu et société sont en "détermination circulaire" (p. 23). Incontestablement, J.-P. Dupuy reprend ici un thème central de la théorie des systèmes : un système avec un comportement propre émerge d'éléments en interaction sans intervention d'un ordre ou d'une volonté supérieurs, et sans pour autant se réduire à ses éléments désormais "pris" dans la dynamique de l'ensemble autonome qu'ils forment. Pour exprimer cette idée, J.-P. Dupuy multiplie les expressions analogues : "autotranscendance", "production endogène d'une extériorité", "point fixe endogène"... etc. Fort de cette découverte, l'auteur perçoit immédiatement le parti qu'il pourra en tirer : rien de moins que le réexamen des bases mêmes du libéralisme et d'une de ses manifestations, *l'Économie politique*. Deux penseurs lui paraissent à ce titre essentiels. Avec Adam Smith, on saisit le moment de "*l'émancipation de l'économie*" ou plutôt le moment de la prise de conscience des mille facettes de l'élaboration autonome de l'ordre humain. Avec Friedrich Hayek, on mesure combien l'opacité, la dissémination d'une information imparfaite, partielle, incomplète sont constitutives de l'ordre social et, particulièrement, de la socialité économique. En bref, c'est le manque, l'inaccompli, le partiel qui sont communs à ces deux conceptions de l'ordre humain : l'individu smithien a besoin des autres pour s'identifier, c'est-à-dire tout simplement exister par le truchement de cette fameuse *sympathie*, de cette contagion mimétique et spéculaire où chacun imagine l'autre l'imaginant ; l'individu hayekien ne peut se fier qu'aux *ordres spontanés* dont l'abstraction et le caractère aveugle, l'arbitraire pour tout dire, garantissent seuls que nul arbitraire d'un maître humain ne s'est glissé et ne se glissera. L'un et l'autre penseurs sont de ceux qui sont allés le plus loin dans les réflexions qui permettent de comprendre que, désormais, les hommes sont voués à l'ordre qu'ils produisent. Qui dit libéralisme dit absence de consensus sur des fins qui seraient "*communes à tous*" (p. 44), absence de *volonté générale*, l'ordre social n'étant ni le résultat d'une entreprise volontaire de construction révolutionnaire, ni celui "*d'un ordre extra-humain*" lui préexistant auquel il conviendrait de se soumettre : comme l'a fort bien compris B. Constant, loin d'être "*le produit d'un pouvoir, d'une volonté consciente*", que ce pouvoir et cette volonté viennent ici "de l'extérieur", là "de l'intérieur", "*l'ordre social ne... (renvoie)... qu'à lui-même*". De ce fait, "*le pouvoir*", "*la loi*" sont "*l'expression*" non "*la cause de l'ordre social*" (p. 15), lequel "*ordre social se nourrit de l'action des hommes*", bien qu'il soit "*antérieur à leur volonté et à leur conscience*" (p. 16). Sachant cela, comment imaginer l'auto-constitution de la société ? On a pu constater dans quelles impasses s'est engagée la Science économique. Les solutions d'Adam Smith et de Friedrich Hayek sont très différentes voire à certains égards opposées.

L'individu smithien se définit par les *sentiments moraux* de la *sympathie* et de l'*amour-propre* ou *amour de soi* ("*self-love*"). Tout se met en place grâce à la *sympathie*, sentiment ambivalent d'ouverture passionnelle aux autres qui, en retour, nourrit l'identification spéculaire et, partant, l'*amour de soi*. La *sympathie* n'est donc pas la bienveillance — laquelle "*ne joue qu'un rôle mineur*" (p.84) — ; c'est, écrit J.-P. Dupuy, "*le principe morphogénétique (...) unique*" alors que "*le self-love*" constitue, lui, "*la passion humaine dominante*" (p. 102) ; le *self-love*, "*comme modalité réflexive de la sympathie (...) condense (...) toute la gamme des passions*" (p. 10). Ainsi, regardant les autres et s'exposant à leurs regards, radicalement seul mais toujours se comparant aux autres, s'évaluant en cette spécularité démultipliée cristallisée dans le fameux spectateur impartial — cet autre qu'il porte en lui —, "*constamment déchiré entre le Moi et l'Autre*" (p. 85), passionné avec plus ou moins de modération, tantôt bienveillant, tantôt envieux, toujours "intéressé", l'individu smithien s'active et s'agit, édifiant sans le vouloir, sans le savoir l'ordre économique et moral. Car la morale est fondée moins sur la raison que sur les passions (p. 83), sur la *sympathie* et le "*self-love*" : l'ordre social conforme à la nature devrait donc en principe l'être également à la morale. On verra qu'il y a là une difficulté.

Sur la question de l'intérêt et de sa relation aux passions, J.-P. Dupuy se démarque nettement de la thèse d'A.-O. Hirschman (Hirschman 1980). Certes, passions et intérêts ne s'opposent pas ou ne s'opposent plus selon A.-O. Hirschman. Mais, objecte J.-P. Dupuy, ce n'est pas, contrairement à ce que soutient cet auteur (Hirschman 1980 p. 99-100), du fait d'une réduction de celles-là à ceux-ci. Les unes comme les autres "*sont des modalités de la sympathie*", l'intérêt n'étant qu'une des formes économiques de l'amour de soi. De même, l'économique ne s'autonomise pas tant des autres ordres humains qu'il n'est la condition de possibilité de l'émancipation de l'ordre humain lui-même. On conçoit, dès lors, l'importance d'A. Smith pour la démonstration de J.-P. Dupuy concernant ce qu'il désigne par "*l'autotranscendance*" de l'ordre humain. Pragmatique, "sentimentaliste", A. Smith confie à la *sympathie*, aux passions le soin de faire de la socialité avec des individualités, mais aussi de l'individualité avec de la socialité, en une boucle "autoréférentielle". On est loin de l'individu autosuffisant et rationnel des économistes.

La solution hayekienne semble à première vue plus proche de ce dernier modèle. Il ne reste apparemment rien du "sentimentalisme" smithien. Rien donc de la *sympathie*, sauf peut-être cette forme dégradée que serait le mimétisme c'est-à-dire la tendance de la masse à suivre les leaders dans la mesure où leurs "solutions" se sont révélées efficaces. Cette "*capacité d'apprendre par imitation*" (Dupuy 1992a p. 242) est essentielle car elle permet tout à la fois de construire une théorie des *ordres spontanés* que sont les ordres humains socio-historiques et de récuser "*l'erreur fatale du rationalisme constructiviste*" (p. 244). "*L'erreur fatale (...) est de croire que la raison, consciente et volontaire, peut gouverner la vie mentale et psychique*" (*ibid.*). Ce qui régit cette dernière c'est la capacité "*entre l'instinct et la raison*" (F.

Hayek, *The Fatal Conceit*, Chicago 1988 cité par Dupuy 1992a p. 245), par l'imitation, d'apprendre du "savoir", du "savoir-faire" qui "dépasse" les individus... "(...) parce qu'il est incorporé dans une tradition et qu'il n'est récapitulable par aucune conscience individuelle (...) Notre faculté d'imitation (...) nous permet d'absorber les règles de la «tradition» à laquelle nous appartenons. Or ces règles, issues de l'expérience collective, incarnent un savoir dont nous pouvons disposer alors même que nous sommes incapables de l'explicitier." (Dupuy 1992a p. 243-245 *passim*). On ne saurait mettre davantage à mal le rationalisme tant dans ses versions individualistes (méthodologiques ou non) que dans ses formes historicistes ou collectivistes épinglées par F. Hayek sous la rubrique du *rationalisme constructiviste*. Du fait de ce pessimisme quant aux "limites indépassables de la raison humaine", J.-P. Dupuy classe F. Hayek "dans la tradition des Lumières écossaises" où "la sympathie, la contagion, l'imitation viennent avant la raison" (*ibid.*).

Il reste à expliquer pourquoi tant A. Smith que F. Hayek échouent si près du but. Ici, il faut soulever deux questions. D'une part, l'ordre social émergent, qu'il soit ici naturel, là spontané, n'est pas forcément conforme à la moralité, l'équité ou la justice sociale. En outre, rien ne garantit que les forces de la sympathie ou de l'imitation qui le font advenir par auto-organisation ne portent pas en elles des éléments d'autodestruction.

L'empirisme "sentimentaliste" d'A. Smith fait montre sur la question de la moralité de quelques hésitations qui tentent de contourner une contradiction majeure. Dans sa conception, le jugement moral oscille entre son enracinement dans "les passions et les sentiments" (p. 90) qui ne sont donc pas étrangers, encore moins opposés à la morale ("sentiments moraux") et les exigences "d'objectivité, d'universalité, d'obligation" (*ibid.*). Le spectateur impartial, présence imaginée des autres, de la société, de l'Autre en chacun, approuvant et désapprouvant, conduit à la formation de la conscience morale. Ainsi s'opérerait la réconciliation problématique de l'enracinement "sentimentaliste" et des exigences normatives, élaborées elles aussi au sein même de la constitution du social. Problématique cette réconciliation, car les *sentiments moraux* peuvent se corrompre de telle sorte que l'on recherchera l'approbation, la louange et l'admiration sans les mériter voire de manière franchement déshonnête, le "self-love" se dégradant en intérêt strictement égoïste, la *sympathie* en envie ou en indifférence méprisante, l'ouverture "intéressée" mais positive du point de vue du lien social en fermeture. "Bien qu'opposées l'une à l'autre, l'envie et la sympathie ne font plus qu'une" (p. 100), et la *sympathie* "contient" de plus en plus mal l'envie. Celui qui est regardé n'est plus justifié par l'approbation mais menacé par l'envie ; celui qui regarde ne se grandit plus au spectacle de la grandeur de l'autre mais s'abandonne, solitaire et impuissant, au mépris de soi. Les énergies de construction et d'organisation se sont changées en forces de destruction, de désorganisation. On le voit, chez A. Smith, la tentative de fonder solidairement "la science de la morale" et "la science du social" aboutit à une incertitude dont la conséquence est immédiate : l'ordre social loin d'être

toujours conforme à la moralité contient de ce fait même en lui le désordre, la dissolution. Deux issues sont possibles, celle, cynique, de Mandeville et celle d'un pessimisme doublement fondé. Doublement fondé car non seulement ordre éthique et ordre naturel, loin de coïncider, s'opposent souvent, mais encore parce que l'ordre social naturel est menacé constamment de désintégration. Adam Smith choisit une tierce position : récusant le rationalisme et l'utilitarisme au niveau individuel, il les réinstalle au niveau du système : la *main invisible* est déléguée (par Dieu ?) à la régulation d'ensemble assurant ainsi qu'il fonctionne conformément à la raison utilitaire. "*Les hommes ne sont pas utilitaristes dans le système de Smith, mais Dieu l'est pour eux. La Raison ne les éclaire pas, elle agit par ruse en se servant de la Nature.*" (p. 94). Mandeville, récusé, est, peut-être inconsciemment en tout cas très discrètement, réadmis, après un "toiletage" transformant le cynisme en optimisme modéré. Sur la question de l'*équité* ou de la *justice sociale*, Smith ne dit rien sinon que la moralité est plus ou moins sauve au niveau des individus, mais surtout qu'elle est garantie au niveau de l'ensemble tant que la liberté naturelle l'est elle-même.

On retrouve, en plus pessimiste, en plus sacrificiel, ce triomphe de la Raison chez F. Hayek. En les sélectionnant par les procédures combinées de l'innovation spontanée et de l'imitation, "l'évolution culturelle" fait émerger les *ordres spontanés* les plus "efficaces", les plus "bénéfiques". Cette sélection, historique, culturelle — et non biologique ou sociobiologique — est largement imprévisible. Elle répond à une fonction optimisatrice dont le résultat est l'ensemble des *ordres spontanés*, soit d'un côté les *ordres abstraits* c'est-à-dire l'ensemble des règles, de l'autre, les *ordres concrets* c'est-à-dire les résultats qui émergent de la composition des actions individuelles, résultats qui, en retour, ne cessent de modifier les *ordres abstraits* (p. 251). Une hésitation, si l'on en croit J.-P. Dupuy, semble se faire jour chez Hayek : les *ordres spontanés* sont impitoyables, sacrificiels et rien ne dit que les *règles abstraites* et leur mise en œuvre doivent conduire au bonheur du plus grand nombre. Mais l'alternative est simple : ou la soumission à ces ordres, ou "*la pauvreté, la famine et la mort*" (p. 253), doublées de la soumission à des maîtres. Bref, pour des finalités assez mal délimitées, telles que "*la vie, (...) la richesse, la prospérité et le bien-être matériels de la population*" (p. 255), l'évolution culturelle a fait émerger l'*ordre spontané* par excellence, le *marché*, "*lieu où la rationalité s'acquiert par imitation car elle est la condition de survie dans un monde éminemment concurrentiel*" (p. 258). Et J.-P. Dupuy de citer Hayek :

"La thèse fondamentale de la théorie est (...) que la concurrence est ce qui oblige les gens à agir rationnellement pour pouvoir subsister. Elle se fonde non pas sur la supposition que la plupart des participants, ou tous sont rationnels — mais au contraire sur l'idée que ce sera généralement à travers la concurrence qu'un petit nombre d'individus relativement plus rationnels mettront les autres dans la nécessité de devenir leurs émules en vue de prévaloir. Dans une société où un comportement rationnel confère à l'individu un avantage, des méthodes rationnelles seront progressivement élaborées et se répandront par imitation" (Hayek 1983 cité p. 258-9).

Mais, en définitive, “ce n’est pas seulement son incomparable efficacité à assurer la prospérité et à entretenir et reproduire la vie qui donne au marché son éclatante supériorité selon Hayek. C’est aussi qu’il est plus apte que n’importe quelle autre tradition à garantir la liberté et la justice” (p. 259).

Pour ce qui est de la justice et de la liberté, Hayek manie les paradoxes. La condition de la liberté, c’est précisément la soumission sans condition aux ordres abstraits spontanés, en particulier le marché sauf à “obéir aux ordres d’un supérieur” (Hayek 1976 cité p. 260). La justice sociale est un “mirage”, à moins de la référer explicitement aux “conventions sociales et morales inhérentes aux ordres spontanés”, c’est-à-dire aux “lois ou règles de la justice... (qui)... n’incarnent ni ne privilégient aucune conception particulière de la vie bonne” et “sont indifférentes aux situations particulières des individus” (p. 262). Ainsi, avec “la stabilité de la propriété privée, l’existence de procédures reconnues pour le transfert de la propriété par consentement et le respect des promesses (...) les règles de justice s’appliquent à tous les cas similaires et (...) (sont) (...) impartiales tant par rapport à l’identité des personnes qu’à leur conception du bien...”, l’injustice suprême étant “la violation du domaine protégé d’autrui” (p. 262-263). Le marché comme catallaxie c’est-à-dire comme “système d’échanges” anonymes “qui transforme les ennemis en amis” (p. 263), permet, grâce à son caractère et son fonctionnement abstraits débarrassant “l’échange (...) de tout poids psychologique et moral” (*ibid.*), de rendre cet échange “rationnel, efficace, libre” (*ibid.*).

La critique de J.-P. Dupuy s’appuie sur l’argument suivant. Contrairement à ce que prétend Hayek, le marché, loin de s’enraciner dans la tradition, porte la marque, tout comme le *constructivisme rationaliste*, de la “rupture avec l’ordre traditionnel”. L’un et l’autre, par conséquent, “ont de profondes affinités” (p. 287). Hayek n’est pas loin d’en convenir, admettant par exemple que “le succès même du libéralisme est devenu la cause de son déclin” en donnant “aux hommes (...) une croyance en la possibilité illimitée d’améliorer leur sort” (p. 288). Mais la cohérence de sa théorie exige “que le marché soit une tradition, surgie de l’évolution culturelle” (*ibid.*). C’est, assure J.-P. Dupuy, méconnaître combien la rupture est radicale entre tradition et marché, élément essentiel et intégral de la modernité. Contrairement à ce qui se passe dans l’ordre traditionnel où la distance sociale étant infranchissable, l’imitation ne s’accompagne pas d’envie et la secrète encore moins, “l’ordre marchand (...) débouche sur l’envie (...) avec ses effets ambivalents” (p. 288), souffrance causée par la “perte de l’estime de soi” (p. 285) d’un côté et, de l’autre, stimulation et incitation qui donnent “à la société marchande une énergie inouïe, une force d’expansion potentiellement illimitée” (p. 288). Cette “capacité du marché à transformer l’envie en source d’énergie créatrice” plutôt qu’en “ressentiment” et “haine impuissante” est “remarquable” (*ibid.*), mais c’est cette envie même qui est à l’origine de “l’idée de justice sociale” (*ibid.*) et de la revendication qui s’en inspire, et non “le rationalisme critique” (p. 289) et “l’illusion constructiviste” (p. 288). On ne peut éviter, dès lors, les

effets destructeurs de l'envie à l'égard de celui qu'on imite, le rival et concurrent désormais proche. Le perdant des jeux de l'*ordre marchand* s'abandonne au "ressentiment", à la "haine impuissante" suite à son propre échec mesuré à l'aune de la réussite de l'autre ; il ne peut s'empêcher de se considérer comme victime d'une injustice. La solution de F. Hayek est double : la complexité, l'opacité sociales avec leur "comportement" aux résultats distribués aléatoirement permettent d'imputer ses malheurs et sa mauvaise fortune (chômage, faillite, perte de revenu) à une nouvelle transcendance, la malchance et non à l'injustice commise par une autorité. Ce qui peut consoler ou tout au moins faire patienter l'infortuné c'est la conviction que l'évolution culturelle va finalement "*dans la bonne direction*" (p. 286), et que l'*ordre spontané du marché* reste, sinon la bonne solution, du moins "*le pire des ordres à l'exception de tous les autres*" pour reprendre le mot attribué à W. Churchill. Mais, pour que "ça marche", il faut, comme chez A. Smith mais de manière différente, que les agents soient "rationnels" malgré eux et sans le savoir, en se conformant "à la tradition" sur la base de "*motifs irrationnels*" (p. 290). Bref, le libéralisme comme religion, l'évolution culturelle sélectionnant les ordres spontanés les plus "bénéfiques" comme "*Savoir absolu*", comme nouvelle "*transcendance*" (p. 289). Reste à convaincre les "*Modernes individualistes et démystificateurs*" que leur mauvaise fortune n'est pas due à l'injustice, mais qu'ils ne sont que les victimes aléatoires de la complexité sociale, nouvel avatar de la déesse Fortune, bref "*qu'ils ont affaire à une véritable extériorité*" qui conduit "*le monde dans la bonne direction*" (p. 286) ! A la suite d'A. Orléan (Orléan 1986 et 1990), J.-P. Dupuy se réclame du chapitre XIII de la *Théorie générale* de Keynes pour objecter que "*l'imitation généralisée n'a (...) de vertu optimisatrice*" qu'à la condition d'admettre cette extériorité sous la forme de "*la supériorité absolue du marché*", faute de quoi "l'ambivalence" caractéristique de l'imitation conduit à l'indétermination, à l'errance voire à la panique (Dupuy 1992a p. 274-277 *passim*) : le marché *contient* (mal !) l'envie et la panique.

Conclusion

On esquissera, *in fine*, quelques réflexions. Les traditions critiques et hétérodoxes de la pensée économique ont pris en compte et continuent à prendre à compte les crises, les ruptures, les instabilités, les déséquilibres, bref les formes sensibles du désordre. La difficulté est le statut de ce désordre : s'agit-il simplement de dynamiques erratiques mal maîtrisées par la modélisation traditionnelle. Dans ce sens, de nombreuses recherches théoriques voire appliquées se développent sur les dynamiques chaotiques. Mais cela ne satisfait pas au besoin d'explication face à ce qui est perçu comme des dysfonctionnements fondamentaux eu égard à des normes d'autant plus prégnantes qu'elles sont floues et implicites : le fonctionnement économique et, plus largement et confusément, le fonctionnement social doit obéir à des rationalités *substantielles ou matérielles* de type wébérien "*s'inspirant de postulats appréciatifs*" (Weber

1971 p. 87). En effet, souvent, les dynamiques économiques sont censées provoquer des effets jugés négatifs comme le chômage, la pauvreté, la domination et l'exploitation et, plus profondément la mise à mal de ce qui est considéré comme bon et ordonné quant au lien social, au lien politique, aux rapports privés et à l'équilibre psychique et mental des acteurs individuels. Du sentiment de désordre, y compris au niveau éthique avec le sentiment d'injustice, à la recherche de la source de ce désordre, le pas est immédiatement franchi. Du capitalisme à l'ultralibéralisme, de la mondialisation à la dictature des marchés, les mauvais génies ne manquent pas.

Comment interpréter cela ? Tout d'abord, on peut constater que le sentiment de désordre se réfère à des normes nécessairement confuses et surtout contradictoires qui vont du mécanisme fonctionnel à l'éthique. La société, le "système" — notons le singulier — sont censés fonctionner bien et fonctionner pour le bien de tous, en particulier quant aux critères de sûreté, d'égalité et de bien-être. En second lieu, l'économie, lieu géométrique de l'expression désenchantée de soi et du rapport à l'autre, par l'échange onéreux et l'activité dépendante dans le rapport salarial ou non dépendante est marquée d'un soupçon essentiel au nom de postulats appréciatifs de type éthique, dont les premières expressions seraient à chercher dans les traditions romantiques. On soupçonne même l'économie d'être une dangereuse enchanteresse dont les miracles sont des mirages et les objets des fétiches aliénants voire abrutissants. Enfin, le désordre n'étant pas tolérable, par effet spéculaire et comme en négatif, une société réconciliée est postulée possible, voire réalisable une fois débarrassée de ses génies malfaisants, en particulier, le marché qui est, derrière le capitalisme, le vrai fauteur de désordre : derrière Karl Marx, Karl Polanyi (Polanyi 1983 -1944).

La difficulté désormais c'est qu'avec Marx, un au-delà du capitalisme et surtout, ce qu'on oublie toujours, du marché était, à tort ou à raison, imaginable et historiquement actualisable et le désordre considéré comme transition dialectique à l'ordre, selon une logique commune à Hegel, Marx et Hayek, logique subtile prenant en compte le désordre mais le réduisant à l'inessentiel. Maintenant, c'est la perplexité qui règne car le recours à l'Etat ou aux mouvements sociaux semblent inefficace dans le premier cas, difficile dans le second : Etat et mouvements sociaux sont eux aussi ordre et désordre, émergences comme points fixes endogènes de l'ordre et du désordre de l'interaction humaine, tout en fonctionnant à l'instar du marché, comme points fixes exogènes. Un constructivisme non radical apparaît nécessaire, urgent mais difficile. Certes, le tout marché est une idée absurde non seulement analytiquement mais surtout empiriquement, y compris dans l'affectation des ressources rares. En outre, les marchés ne fonctionnent pas qu'au marché. Il est toutefois absurde de penser que Etat et marché sont deux formes complémentaires strictement adjacentes que l'on (qui ?) devrait combiner optimalement. En revanche, couplées et entremêlées, mêlées aux autres formes obscures de production et de *formation-construction* du *socius* et, circulairement, des individus, ces formes sont l'horizon de notre monde désenchanté.

Notre conclusion : ce n'est pas l'autonomie (ou du moins sa conscience) à l'égard du divin, cette prodigieuse invention humaine, qui est à l'origine du désordre, destin de la contingence de l'Être. En revanche, la conscience de ce désordre, et les critères que nous en avons en sont radicalement changés. A qui, à quoi attribuer mon malaise, mon malheur et, par conséquent, à qui et comment m'adresser pour les conjurer ? Tout malaise, tout malheur est censé trouver sa solution non (?) magique dans les actions efficaces des humains, entre humains.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALAUX, Jean, "Ordre et désordre en territoire grec - VIIIe-IVe siècles avant J.C.", dans C.U.R.A.P.P., *Désordre(s)*, Paris, PUF 1997 (Ce volume).

ARENDDT, Hannah, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard 1967 (Orig. amér. 1963).

BASLÉ, Louis, "Le libéralisme, cet inconnu : à propos de J.P. Dupuy", *Cahiers d'Economie Politique* n° 26-1996.

BAYART, Jean-François, *La greffe de l'Etat*, Paris, Karthala 1996.

LA BIBLE (Trad. Oecuménique de), 2e éd., Paris, Alliance biblique univ., Le Cerf 1989.

BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent, *De la justification*, Paris, Gallimard 1991.

BOUGNOUX, Daniel, *Sciences de l'information et de la communication*, Paris, Larousse "Textes essentiels", 1993.

BOULIGAND, Yves, "Ordre et désordre en biologie", *Encyclopaedia Universalis*, Symposium "Les enjeux" (p. 734-743), Paris, Encycl. Univ. 1990.

BOURETZ, Pierre, "Anarchisme" dans P. RAYNAUD et S. RIALS, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF 1996.

CHOURAQUI, André, *L'univers de la Bible*, Paris, Ed. Lidis.

DELATTRE, Pierre, "La théorie des systèmes : quelques questions philosophiques", *Encyclopaedia Universalis*, Symposium "Les enjeux" (p. 751-758), Paris, Encycl. Univ. 1990.

DOUADY, Adrien et HUBBARD John, "Chaos et déterminisme" *Encyclopaedia Universalis*, Symposium "Les enjeux" (p.708-711), Paris, Encycl. Univ. 1990.

DUMONT, Louis, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard 1977.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.

DUPUY, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy 1992(a).

DUPUY, Jean-Pierre, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses Marketing 1992(b).

DUPUY, Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte 1994.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

GISLAIN, Jean-Jacques et STEINER, Philippe, *La sociologie économique*, Paris, PUF, 1995.

HAYEK Friedrich, *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press 1976.

HAYEK, Friedrich, *Droit, Législation et Liberté - Vol. 3 : L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris, P.U.F. 1983 (Orig. amér. 1979).

HÉSIODE, *Théogonie. La naissance des dieux* (Trad. et présentation de Annie BONNAFÉ), Paris, Ed. Rivages 1993.

HIRSCHMAN, Alfred O., *Les passions et les intérêts*, Paris, P.U.F. 1980 (Orig. amér. 1977).

KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, Vol. II, Paris, Gall. "Bibl. de la Pléiade" 1985.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (16e éd.) Paris, P.U.F., "Quadrige" 1991.

LAMBERT, Jacques et VILLAIN, Jacques, "Ordre et désordre en physique" *Encyclopaedia Universalis*, Symposium "Les enjeux" (p. 720-733), Paris, Encycl. Univ. 1990.

LAPIERRE, Jean-William, *L'analyse de systèmes*, Paris, Syros 1992.

LESOURNE, Jacques, *Economie de l'ordre et du désordre*, Paris, Dunod 1991.

NISBET, Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, P.U.F. 1984 (Orig. amér. 1966).

ORLÉAN, André, "Mimétisme et anticipations rationnelles : une perspective keynésienne", *Recherches Economiques de Louvain*, Vol. 52 n° 1/1986.

ORLÉAN, André, "Le rôle des influences interpersonnelles dans la détermination des cours boursiers", *Revue Economique*, n° 5 - Sept. 1990.

PIETTRE, Bernard, "Ordre et désordre", *Raison Présente*, n° 115 - 1995.

PIETTRE, Bernard, "Ordre et désordre" dans C U.R.A.P.P., *Désordre(s)*, Paris, PUF 1997 (Ce volume).

POLANYI, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard 1983 (Orig. amér. 1944).

PRIGOGINE, Ilya et STENGERS Isabelle, "Hasard et nécessité" *Encyclopaedia Universalis*, Symposium "Les enjeux" (p. 712-719), Paris, Encycl. Univ. 1990.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987 (Orig. amér. 1971).

RAYNAUD, Philippe, "Burke, Edmund, 1729-1797. Réflexions sur la Révolution de France. 1790" dans F. Chatelet/O. Duhamel/E. Pisier, *Dictionnaire des Oeuvres Politiques* (p. 112-120), Paris, PUF 1986.

REY, Alain (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Nouv. édit., Paris, Dictionnaires Le Robert 1995.

SIMON, Herbert A., *Sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*, Paris, Dunod 1991(Orig. amér. 1969, 1981).

SMITH, Adam, *The Wealth of Nations*, New York, The Modern Library 1937-1965 (1e éd. angl. 1776).

- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Le Cerf 1994 (Orig. angl. [Canada] 1966)
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, R. Laffont "Bouquins" 1986.
- TULARD, Jean, "Contre-révolution", *Encyclopaedia Universalis*, "Corpus", T.6 (p. 486-489), Paris, Encycl. Univ. 1990.
- VARELA, Francisco J., *Autonomie et connaissance*, Paris, Le Seuil, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre, "Ecriture et religion civique en Grèce" dans J. BOTTÉRO / C. HERRENSCHMIDT / J.-P. VERNANT, *L'Orient ancien et nous*, Paris, A. Michel 1996.
- WALLISER, Bernard, *Systèmes et modèles*, Paris, Le Seuil, 1977.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- WEBER, Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.