

## VERS L'UNITÉ DES SCIENCES SOCIALES AUTOUR DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE COMPLEXE

Jean-Pierre Dupuy

**La Découverte** | *Revue du MAUSS*

2004/2 - no 24  
pages 310 à 328

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

---

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-2-page-310.htm>

---

Pour citer cet article :

---

Dupuy Jean-Pierre, « Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe », *Revue du MAUSS*, 2004/2 no 24, p. 310-328. DOI : 10.3917/rdm.024.0310

---

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# VERS L'UNITÉ DES SCIENCES SOCIALES AUTOUR DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE COMPLEXE

par Jean-Pierre Dupuy

## LE PARADOXE DE L'AUTO-INSTITUTION SOCIALE

On prend le mot « institution » dans son sens d'instituant, et non d'institué. D'emblée se pose le paradoxe de l'auto-institution, que Rousseau exprime, dans le *Contrat social*, par cette formule fulgurante : pour que le contrat social fût possible, « il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles ». C'est ce paradoxe de l'origine qui se présuppose elle-même que la philosophie sociale et politique moderne tente de dénouer.

Nous partons de la manière dont on pense ce problème après la Révolution française, disons à l'époque de la Restauration. Trois, et non deux, positions s'affrontent qui, sous des avatars divers, sont toujours parmi nous. Entre ceux qui portent les idéaux de Rousseau et de la Révolution française (le « constructivisme social ») et les réactionnaires contre-révolutionnaires qui veulent en revenir à l'ordre ancien (de Bonald, de Maistre) se glissent les « libéraux » (Constant, Tocqueville) qui tentent de penser la figure inédite d'un ordre social s'instituant et s'organisant lui-même. Certes, quelque soixante-dix ans plus tôt, les Lumières écossaises avaient fait un pas décisif dans cette direction, engendrant l'économie politique. Mais c'est désormais la puissance auto-instituante du social tout entier, et non seulement de l'une de ses parties, qu'il s'agit de penser.

		<i>Pensée « continentale »</i>	<i>Pensée « anglo-saxonne »</i>
<i>Conception de l'individu</i>		ROUSSEAU Dualisme Amour de soi/ Amour-propre	ADAM SMITH Monisme Self-love
<i>Rapport individu/société</i>	Contrat social	ROUSSEAU	HOBBS RAWLS
	Marché	MONTESQUIEU WALRAS	SMITH HAYEK NOZICK
	Foule	FREUD GIRARD	KEYNES
	Sociologie individualiste	CONSTANT TOCQUEVILLE	FERGUSON
	Convention	Économie des conventions	HUME D. K. LEWIS

Les réponses modernes, donc individualistes (cf. Louis Dumont) au paradoxe de l'auto-institution sociale s'organisent selon le tableau de la page précédente.

## INDIVIDUALISME ET SCIENCES SOCIALES

Les sciences sociales naissent avec l'individualisme moderne. C'est un paradoxe, parce que l'individu moderne, dégagé de toute subordination aux formes traditionnelles du social, représente en un certain sens la négation de la société. Partant de cet individu, le problème des sciences sociales est de reconstituer la société, de la recomposer. On peut distinguer trois formes de réponse apparemment bien contrastées à ce problème : le contrat social (Hobbes, Rousseau, John Rawls), le marché (Montesquieu, Adam Smith, l'équilibre économique général de Léon Walras et ses avatars, Friedrich Hayek, Robert Nozick) et la foule (Le Bon, Tarde, Freud, René Girard et, pour la partie de son œuvre qui concerne la spéculation et les marchés financiers, Keynes). Derrière des contenus apparemment très diversifiés, ces théories du passage de l'individuel au collectif se structurent autour de *modèles formels* en très petit nombre. On peut tenter de les isoler, de les analyser, de les comparer et d'étudier les lois de transformation qui permettent de passer des uns aux autres.

### *L'individu moderne : dualité ou unicité ?*

L'individu que mettent en scène les théories du contrat social est un être indépendant, autosuffisant, uniquement préoccupé de son entretien et de sa conservation, dégagé de tout ce qui, traditionnellement, fait la vie en société : influence des hommes les uns sur les autres, appartenance à des réseaux de relations, subordination à une communauté nourricière. Pure fiction, dira-t-on, cet individu n'a jamais existé et sans doute n'existera jamais. Voire. Il convient de se souvenir que Hobbes écrit son *Léviathan* (publié en 1651) en pleine guerre civile anglaise. Ce milieu antérieur à toute société et indépendant d'elle que les philosophes classiques nomment « état de nature » et qui sert d'habitat à l'individu moderne, c'est une société en crise, en voie de désagrégation et de décomposition, qui en donne l'image la plus fidèle. Cet état fictif d'avant toute société, c'est dans l'après-société qu'on le trouve, lorsque toutes les subordinations sont détruites. Si, à partir de cet état où il n'y a plus de liens d'influence entre les hommes, on réussit à construire une communauté, un corps politique, peut-être celui-ci sera-t-il immunisé contre les conflits qui naissent de la diversité des opinions,

des influences, des appartenances, des conceptions morales, religieuses ou politiques qui s'arrachent nos faveurs<sup>1</sup>.

L'état de nature est pour Hobbes la « guerre de tous contre tous ». Cette guerre est à la fois la cause et la conséquence de l'émergence de l'individu autosuffisant et indépendant. La cause parce que, dans une situation d'hostilité et d'insécurité généralisées, seule importe la conservation de soi. La conséquence, en vertu du mécanisme suivant. Quoi que fassent les autres, chacun a intérêt à attaquer : s'ils attaquent, pour se défendre ; s'ils n'attaquent pas, pour prévenir leur attaque. Donc chacun attaque – et se retrouve infiniment moins bien que si personne n'avait attaqué. Situation absurde entre toutes : c'est parce que chacun veut la paix et la conservation de soi que tous ont la guerre et la destruction mutuelle. Ce paradoxe est l'archétype de la démarche individualiste en sciences sociales. Sa forme logique est connue sous le nom de « dilemme du prisonnier ».

Cette situation comporte un autre enseignement. Ces individus indépendants pris dans un contexte où leurs intérêts sont à la fois divergents et convergents – un contexte de « jeu », dirait-on aujourd'hui depuis qu'il existe une théorie mathématique de cet objet – doivent mettre en œuvre une capacité cognitive qui les porte, *volens nolens*, au-devant de leurs congénères : ils doivent se mettre par la pensée à leur place, voir le monde de leur point de vue, faute de quoi ils ne sauraient anticiper les comportements d'autrui. Je nomme cette faculté « spécularité » parce qu'elle tend toujours à se redoubler et à mimer les effets de miroir.

Il ne faut pas grand-chose pour que cette faculté spéculaire tourne à l'obsession et que l'individu soit en quelque sorte aspiré par autrui, ne voyant plus le monde et lui-même qu'à travers les yeux de ce dernier. La littérature nous a appris depuis longtemps que l'envie, la jalousie, la haine impuissante sont les maladies typiques de l'individualisme moderne. Jean-Jacques Rousseau, qui en fut un spécialiste, a nommé ce mal « amour-propre ».

Il n'y a donc pas une, mais deux figures de l'individu moderne, du moins dans la représentation que la modernité s'en est donnée, tant dans ses œuvres philosophiques et littéraires qu'en sciences humaines. D'une part, l'individu autosuffisant et indépendant, plein de ce que Rousseau appelle « l'amour de soi » (cette figure est, entre autres, la matrice de l'*Homo œconomicus*, qui poursuit rationnellement son intérêt égoïste, du sujet « narcissique » de Freud, etc.). D'autre part, l'individu passionné, concurrentiel, en proie à l'« amour-propre », toujours enclin à se comparer aux autres et dont la jouissance, dit Rousseau, est « purement négative ». Cette dichotomie traverse les œuvres de Hobbes, Rousseau et Hegel, mais aussi de beaucoup d'autres.

---

1. On consultera avec profit les pénétrantes analyses de Pierre Manent, dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme* [1987] au chapitre III, « Hobbes et le nouvel art politique ».

C'est au fondateur de l'économie politique, Adam Smith, que nous devons une démythification de cette dualité. La comparaison entre le couple « amour de soi » – « amour-propre » chez Rousseau et le concept de *self-love* chez Smith est ici du plus haut intérêt. Ce que le philosophe écossais montre avec une perspicacité qui creuse plus loin que la psychologie dite « des profondeurs », c'est que l'individu autosuffisant est un leurre, une illusion produite par la seule figure qui ait une réalité, celle de l'individu passionné et aspiré par les autres – victime de la « sympathie », écrit Smith, en proie au « désir mimétique », dira bien plus tard René Girard. Avec les catégories de Rousseau : l'amour de soi est une création imaginaire de l'amour-propre, c'est-à-dire, finalement, du regard des autres.

### *Une société d'individus*

Comment, partant de tels individus, concevoir l'ordre social ? L'ordre, c'est l'unité dans la multiplicité. La question ne relève pas uniquement de la méthodologie des sciences sociales, elle est avant tout politique : comment construire quelque chose qui ressemble à un corps politique ? Un avec des individus séparés, indépendants, sans lien commun qui les unisse ? La crainte que l'individualisme ne détruise le ciment qui assure la cohésion sociale a toujours accompagné ses développements. On la trouve bien sûr exprimée par les critiques conservateurs, réactionnaires ou même libéraux de la Révolution française, les Joseph de Maistre, de Bonald ou, en Angleterre, Edmund Burke. Mais un libéral favorable à la Révolution comme Tocqueville y est aussi sensible.

Retour à Hobbes. Les individus de l'état de nature veulent la paix civile, mais ils sont incapables de l'obtenir par eux-mêmes. Chacun a un droit absolu sur toutes choses, mais ces droits se neutralisent et il en résulte une impuissance généralisée. La solution hobbesienne à ce problème consiste en ce que tous contribuent à la construction d'un « homme artificiel », le Léviathan, c'est-à-dire le Souverain absolu. C'est un contrat ou, plutôt, une multitude de contrats bilatéraux qui constituent ce dernier, chacun renonçant à son droit illimité sur toutes choses en même temps que tous les autres, en faveur de ce Tiers qui, lui, ne participe pas aux contrats. Et c'est l'être ainsi constitué qui est le garant que ces contrats seront bien respectés. Son pouvoir est en effet absolu, c'est le plus grand pouvoir que les hommes puissent imaginer.

Ainsi, les individus impuissants de l'état de nature trouvent le moyen, l'artifice, de constituer un pouvoir qui les dépasse infiniment. Pour avoir tout bonnement ce qu'ils désirent – la paix, la possibilité de se conserver –, ils sont obligés d'en passer par une extériorité, une transcendance, mais une extériorité et une transcendance qu'ils ont eux-mêmes constituées. Ils s'organisent autour d'un centre qui constitue, dans la structure dont il est la clé

de voûte, une singularité : le Léviathan est le seul à avoir conservé ce à quoi tous les autres ont renoncé, le droit illimité sur toutes choses.

Cette figure étrange est paradigmatique. On la retrouve tout au long de la philosophie sociale et politique moderne (cf. par exemple, la théorie freudienne de la foule, et la figure du chef, qui est le seul à avoir conservé ce à quoi tous les autres ont renoncé, le « narcissisme » ; cf. aussi la figure du « commissaire-priseur » dans la théorie walrasienne de l'équilibre économique général). Le chef de file de l'entreprise philosophique d'inspiration heideggérienne connue sous le nom de « déconstruction de la métaphysique occidentale », Jacques Derrida, a brillamment montré qu'on trouve cette même figure au cœur des textes philosophiques et théoriques les plus importants de notre tradition. Il dit de sa forme, qui est celle d'une « structure centrée », qu'elle est « contradictoirement cohérent(e) » et caractérise sa logique comme « logique du supplément ». C'est en vérité une logique paradoxale. Les paradoxes qu'elle comporte – paradoxes de la circularité vicieuse, de l'autodépassement, de l'intérieur/extérieur, etc. – constituent autant d'énigmes non résolues.

Que la même figure structure l'autre grande théorie du contrat social que nous considérons, à savoir la théorie politique de Rousseau, est hautement significatif. Si Hobbes, en effet, entend justifier et même fonder l'absolutisme, c'est le gouvernement direct du peuple par le peuple, sans représentation ni médiation d'aucune sorte, que Rousseau entreprend de définir. Toute trace d'extériorité, d'opacité, de clivage entre le corps politique et lui-même devrait donc se trouver impitoyablement exclue. C'est le concept de « volonté générale » qui est censé résoudre ce que Rousseau lui-même appelle « la quadrature du cercle ». Or, Rousseau finit par faire de la Loi, cette « expression de la volonté générale », une entité structurellement analogue à celle du Léviathan hobbesien : elle doit avoir, par rapport aux hommes, la même extériorité, la même position en surplomb (« mettre la loi *au-dessus* de l'homme », écrit Rousseau) que les lois de la nature – alors même que ce sont les hommes qui font les lois. Comme chez Hobbes, cette figure reste paradoxale au mauvais sens du mot : elle constitue une énigme dont on ne voit pas la solution.

### LE PROBLÈME THÉOLOGICO-POLITIQUE

Le problème qu'affronte la pensée politique moderne, c'est d'affranchir la politique de la religion. L'individualisme est un effet du lent processus de désacralisation que nous nommons, précisément, « modernité ». Or ce qui caractérise les sociétés religieuses d'un point de vue politique, c'est qu'elles se représentent Une par la médiation d'une entité sacrée qu'elles posent à l'extérieur d'elles-mêmes. J'appelle cette logique du sacré

la logique du « point fixe exogène ». Les sociétés modernes se veulent autonomes, elles prétendent ne devoir qu'à elles-mêmes ce qui les rend Une. À la question que nous posions ci-dessus – comment faire une unité d'une multiplicité d'individus indépendants et séparés –, elles répondent de diverses manières, mais qui respectent toutes la même condition : l'opérateur d'intégration doit être situé au sein même de la communauté. C'est le lieu où la société exerce sa pleine souveraineté sur elle-même. Chez Hobbes, c'est un « point » du système (homme ou assemblée), chez Rousseau – qui refuse la délégation et la représentation –, c'est la totalité sociale dans son intégralité. Le paradoxe est que ce lieu voulu intérieur à la société se retrouve à nouveau expulsé, comme par nécessité, au-dehors d'elle. Serait-il donc impossible d'extirper le religieux de la politique ?

Malgré ce qui de toute évidence les oppose, les systèmes de Hobbes et de Rousseau ont en commun de donner à la souveraineté un caractère absolu, illimité, « sacré » en un mot. C'est ce qui les rattache à l'ordre ancien d'une société tout entière soumise à la loi d'une entité qui la dépasse absolument. Mais ce pouvoir, tolérable lorsqu'il s'exerce du dehors, n'est-il pas trop fort pour la société qui prétend se l'approprier ?

### *La critique libérale*

Tel est le cœur de la critique que Benjamin Constant adresse à Rousseau. Le romantique et libéral Constant, auteur de l'immortel *Adolphe*, est sans contester celui qui a le mieux senti tout ce qu'il pouvait y avoir de totalitaire dans la conception rousseauiste de la démocratie. Voici ce qu'il écrit, en des termes admirables, à ce sujet :

« Lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal, en quelques mains qu'on le place. Confiez-le à un seul, à plusieurs, à tous, vous le trouverez également un mal. Vous vous en prendrez aux dépositaires de ce pouvoir, et suivant les circonstances, vous accuserez tour à tour la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, les gouvernements mixtes, le système représentatif. Vous aurez tort ; c'est le degré de force, et non les dépositaires de cette force qu'il faut accuser. C'est contre l'arme et non contre le bras qu'il faut sévir. Il y a des masses trop pesantes pour la main des hommes<sup>2</sup>. »

On a trop souvent confondu dans le même opprobre les libéraux français du XIX<sup>e</sup> siècle et les critiques réactionnaires de la Révolution française. C'est là non seulement une erreur historique fâcheuse, mais une faute

---

2. B. Constant, « Principes de politique » (1815) (cf. la réédition des écrits politiques de Constant réalisée par Marcel Gauchet sous le titre *De la liberté chez les modernes*, 1980, p. 270).

théorique grave. C'est une erreur historique, parce que les libéraux approuvent la Révolution française. Leur tâche est simplement de rendre compatibles cette approbation et leur condamnation de la Terreur, de la même façon que beaucoup aujourd'hui tentent de concilier leur rejet du totalitarisme et les valeurs de la modernité. Il n'est pas vrai que cette dernière était par nécessité condamnée à accoucher de ces formes sociales pathologiques et que seul le retour aux Anciens nous en préserverait. Tel est du moins le pari libéral.

La confusion que nous dénonçons est aussi une faute théorique majeure. Elle rend aveugle à ce qui constitue l'originalité profonde de la critique libérale. Qu'est-ce que, pour leur part, les conservateurs reprochent aux révolutionnaires ? D'avoir voulu jouer les démiurges. « Que penser, écrit de Bonald, de la profonde ignorance ou de la téméraire présomption de ces hommes qui disent : assemblons-nous et inventons une société<sup>3</sup> ? » Rousseau ne se vantait-il pas d'avoir, avec son *Contrat social*, établi tous les gouvernements ? Or, répliquent les conservateurs, l'ordre social n'est pas instituable par les hommes. Il est et doit rester extérieur à leur volonté, parce qu'il émane d'un pouvoir, d'une volonté, d'une souveraineté, d'une loi qui siègent au-dessus d'eux, hors de leur prise. Il est impossible aux hommes d'instituer le pouvoir et la loi pour la bonne raison, selon le même de Bonald, que le pouvoir est « préexistant à la société, puisque le pouvoir constitue la société, et qu'une société sans aucun pouvoir, sans aucune loi ne pourrait jamais se constituer<sup>4</sup> ».

En un certain sens, la critique libérale reproduit l'accusation portée par les conservateurs contre le caractère démiurgique de l'entreprise révolutionnaire ; de là sans doute la confusion. Mais, en un autre sens, elle en inverse complètement les termes. Comme les réactionnaires, les libéraux affirment l'indépendance et l'antériorité de l'ordre social par rapport à la volonté des hommes. Mais ce n'est pas parce que cet ordre serait le reflet d'une volonté supérieure et extérieure. C'est parce qu'il est le produit spontané de la dynamique sociale elle-même, et que celle-ci se déroule indépendamment de la conscience et de la volonté de ses propres acteurs. Du point de vue du libéralisme de Constant, la prétention révolutionnaire ou moderne de construire la société d'une part, et la soumission archaïque à un ordre extra-humain à laquelle veulent revenir les réactionnaires d'autre part, ont une caractéristique commune en deçà de leur opposition manifeste. L'une et l'autre font de l'ordre collectif le produit d'un pouvoir, d'une volonté consciente et agissante, toute la différence étant qu'elle s'exerce ici de l'extérieur et là de l'intérieur.

3. Cité par Marcel Gauchet dans sa préface à *De la liberté chez les modernes* [p. 27]. Cette préface constitue un texte de référence essentiel pour les questions dont nous débattons ici.

4. Cité par M. Gauchet [p. 27].

Or il existe une manière radicalement différente de penser la question. C'est de faire du pouvoir, et de la loi, non la cause de l'ordre social, mais son expression – l'ordre social, lui, ne renvoyant qu'à lui-même, qu'à son organisation interne. On ne peut mieux faire, ici, que de citer longuement Constant :

« L'on a défini les lois l'expression de la volonté générale. C'est une définition très fautive. Les lois sont la déclaration des relations des hommes entre eux. Du moment où la société existe, il s'établit entre les hommes certaines relations ; ces relations sont conformes à leur nature, car si elles n'étaient pas conformes à leur nature, elles ne s'établiraient pas. Les lois ne sont autre chose que ces relations observées et exprimées. Elles ne sont pas la cause de ces relations qui au contraire leur sont antérieures. Elles déclarent que ces relations existent. Elles sont la déclaration d'un fait. Elles ne créent, ne déterminent, n'instituent rien, sinon des formes pour garantir ce qui existait avant leur institution. Il s'ensuit qu'aucun homme, aucune fraction de la société, ni même la société entière ne peut, à proprement parler et dans un sens absolu s'attribuer le droit de faire des lois. Les lois, n'étant que l'expression des relations qui existent entre les hommes et ces relations étant déterminées par leur nature, faire une loi nouvelle, c'est seulement une déclaration nouvelle de ce qui existait précédemment. La loi n'est point à la disposition du législateur. Elle n'est point son œuvre spontanée. Le législateur est pour l'ordre social ce que le physicien est pour la nature. Newton lui-même n'a pu que l'observer et non déclarer les lois qu'il reconnaissait ou croyait reconnaître. Il ne s'imaginait pas sans doute qu'il fût le créateur de ces lois<sup>5</sup>. »

### *La découverte de l'auto-organisation sociale*

Il convient ici d'éviter un malentendu. Lorsque nous disons que l'ordre social, dans cette conception libérale, ne renvoie qu'à lui-même, cela ne signifie pas qu'on en fait une totalité close, constituée indépendamment des actions des hommes, antérieurement à elles, extérieure. Si cela était, on en reviendrait à la conception traditionnelle de la société, conception dite « holiste » (du grec *holos*, « tout »), qui donne à la totalité sociale une priorité ontologique et logique sur ses constituants individuels. Non, nous restons bien ici dans le cadre de l'individualisme moderne. L'ordre social se nourrit de l'action des hommes. Néanmoins, il est antérieur à leur volonté et à leur conscience. Comment cela peut-il être ? Il faut arriver à concevoir, selon la formule d'Adam Ferguson – ce contemporain d'Adam Smith et autre brillant représentant des « Lumières écossaises » –, que l'ordre collectif est « le résultat de l'action des hommes mais non de

5. Cité par M. Gauchet [p. 57-58].

leurs desseins<sup>6</sup> ». C'est sans le savoir ni le vouloir que les hommes contribuent à l'ordre collectif. Celui-ci est un « effet de composition » produit par des actions individuelles accomplies séparément, indépendamment les unes des autres, et sans qu'aucune n'ait cet ordre pour visée.

Où est la source de l'ordre social ? Elle est au sein de la société – et c'est en ce sens qu'il s'agit d'une conception moderne. Mais elle reste extérieure à chaque individu, hors de la prise de quiconque – et c'est en ce sens que cette conception retient quelque chose de la critique conservatrice. Les métaphores géométriques, ici, sont incommodes : intérieur à la société ? extérieur aux individus ? C'est donc qu'il existe une distance entre les individus et la société. Tout se passe comme si la société se détachait, prenait une autonomie par rapport aux individus qui pourtant l'alimentent de leurs actions : c'est ce mouvement que je nomme « auto-extériorisation » ou « autotranscendance ». Tout se passe comme si les hommes prenaient pour repères « extérieurs » capables de guider leurs actions des formes, des régularités, un ordre qui, de fait, proviennent d'eux-mêmes : c'est cette production endogène d'une extériorité dont je caractérise la logique par l'expression « point fixe endogène ».

En un sens, cette production endogène d'une extériorité est déjà présente chez Hobbes (la fabrication du Léviathan) et chez Rousseau (l'expression de la volonté générale). Mais cette figure reste chez eux paradoxale, au mauvais sens du mot. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pourquoi. C'est que leurs systèmes tentent de marier l'individualisme moderne avec un schème de pensée hérité du passé, selon lequel tout ordre renvoie à une conscience et à une volonté. Benjamin Constant, lui, saisit parfaitement que le lot des Modernes est de rompre avec ce schème ancien : « Perdu dans la multitude, écrit-il, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empirent sur l'ensemble ; rien ne constate à ses propres yeux sa coopération<sup>7</sup>. » C'est, bien sûr, du fait de ce manque *apparent* d'influence que l'ordre collectif *semble* s'autonomiser par rapport aux individus qui néanmoins l'agissent. Les Anciens, par contraste, étaient sensibles à l'effet de leur volonté : « La part que, dans l'Antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale, n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle ; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété<sup>8</sup>. »

La liberté des Modernes est donc toute différente de celle des Anciens. Celle-ci était faite de participation active à la vie publique, et d'acceptation

6. « The result of human action but not of human design ».

7. B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » (1819) [De la liberté chez les Modernes, p. 501].

8. B. Constant [p. 501].

des sacrifices qui en résultaient pour l'indépendance individuelle; celle-là se satisfait des jouissances privées et demande seulement que le pouvoir politique n'empiète pas sur la sphère personnelle. C'est pour ne pas avoir compris cette différence essentielle et avoir transporté l'idéal ancien dans le monde moderne que les esprits les mieux intentionnés ont engendré la Terreur alors qu'ils visaient la liberté.

L'individualisme moderne va de pair avec la reconnaissance des propriétés auto-organisatrices de la société. Cette conclusion, à laquelle nous sommes parvenus en suivant le cheminement de la *pensée politique* de Hobbes à Constant, nous permet de résoudre le paradoxe par lequel nous avons commencé : c'est avec l'individualisme moderne que naissent les sciences sociales. Nous avons cité, en passant, deux philosophes moraux et politiques appartenant au mouvement de pensée que l'on a appelé les « Lumières écossaises » : Adam Smith et Adam Ferguson. Le premier est généralement reconnu comme le père fondateur de la science économique; le second est considéré dans le monde anglo-saxon comme celui de la sociologie. Ce n'est évidemment pas un hasard. La reconnaissance *politique* du fait que la société tient en quelque sorte d'elle-même, sans que les hommes s'en mêlent, crée entre ceux-ci et celle-là une distance qui est la condition de possibilité d'une activité scientifique. La société est comme un objet, une chose, dont les propriétés peuvent être étudiées par ceux-là mêmes qui, pourtant, en sont collectivement les auteurs. Il n'y a pas de science sociale possible dans une société où les hommes croient que s'ils ne manifestent pas de façon consciente et volontaire leur acquiescement et leur subordination à l'ordre collectif, celui-ci cesse d'exister.

### *La question du pouvoir*

Le plus « sociologue » des penseurs politiques français d'avant la Révolution, et celui aussi dont Benjamin Constant est le plus proche, est Montesquieu. On ne s'étonne pas de trouver déjà chez lui les formes de l'auto-extériorisation sociale. Je me limiterai à deux brèves illustrations.

Précurseur de la sociologie, Montesquieu, comme on l'a souvent affirmé, de Durkheim à Raymond Aron? Certes, mais peut-être plus encore de l'économie. À peu près à la même époque qu'Adam Smith (*La théorie des sentiments moraux* est de 1759, et *l'Esprit des lois* de 1748), il conçoit ce retournement paradoxal par lequel des individus mus seulement par la soif des richesses et la poursuite de leurs intérêts et passions « égoïstes » produisent sans le savoir ni le vouloir un ordre collectif stable, propice à la paix, à la prospérité et à la liberté – comme s'ils étaient guidés, selon le mot fameux de Smith, par une « main invisible ». Le modèle de Montesquieu, à ce sujet, est l'Angleterre mercantile. Il en décrit les mœurs sans indulgence : « Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie,

l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtraient dans toute leur étendue » [*Esprit des Loix*, livre XIX, chap. 27]. Or ce pays est à la fois celui du commerce, qui trouve son moteur dans le déchaînement de ces mêmes passions, et de la liberté – c'est-à-dire de la limitation du pouvoir, du règne de la loi, de l'ouverture à l'Universel. Ce n'est pas un hasard. En effet, « le commerce guérit des préjugés destructeurs » [XX, 1] : grâce à lui, les nations apprennent à se connaître et perçoivent la contingence de leurs institutions ; pour la même raison, « il polit et adoucit les mœurs barbares » [*ibid.*]. Surtout, « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels » [XX, 2]. Plus loin, Montesquieu montre que l'invention des lettres de change [XXI, 20] et la circulation des monnaies entre les nations [XXII, 13 et 14] constituent autant de freins à la violence et à l'arbitraire des princes. L'échange économique, en effet, fait émerger un monde de lois auxquelles le despote lui-même a tout intérêt à se soumettre : « Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt à ne pas l'être » [XXI, 20]. Rousseau dira en substance, un peu plus tard, dans le *Contrat social* : c'est dans la mesure où les hommes obéissent à la Loi qu'ils ne se soumettent pas à la volonté d'autres hommes et que, donc, ils sont libres. Montesquieu dit ici la même chose, à ceci près que ce sont les lois de l'économie qui jouent le rôle de « la Loi ». La différence est importante, car ces lois de l'économie apparaissent comme le résultat global et non intentionnel de comportements individuels mus par des passions et des intérêts égoïstes. Il s'agit donc d'un mécanisme collectif dont Montesquieu démonte les rouages. L'auto-extériorisation du social n'est pas ici une énigme philosophique, mais un objet pour une science de la société.

La seconde illustration a trait à ce qu'il y a de plus célèbre dans la théorie politique de Montesquieu : la doctrine de la « séparation des pouvoirs<sup>9</sup> » (Montesquieu dit en fait « distribution »). On a vu précédemment comment chez Hobbes, puis chez Rousseau, la doctrine de la souveraineté absolue, destinée à sauvegarder les libertés individuelles, se retourne finalement contre elles. L'auteur de *l'Esprit des lois* est celui qui rompt avec cette doctrine. Il voit bien que le pouvoir et la liberté sont antinomiques, dès lors que le pouvoir devient trop fort : or c'est sa tendance inévitable. Il n'y a de liberté politique, écrit-il, « que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir : mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » [XI, 4]. Le

9. Pour une interprétation lumineuse de cette doctrine, lire le chapitre V, « Montesquieu et la séparation des pouvoirs », de l'ouvrage de Pierre Manent cité à la note 1.

remède? « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » [*ibid.*].

Le pouvoir doit donc être divisé, de façon à se neutraliser lui-même et même se rendre impuissant. Le modèle de Montesquieu est, ici encore, l'Angleterre et sa constitution. Voici comment il conclut l'analyse qu'il en donne : « Le corps législatif y étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative » [XI, 6]. Que peut-il résulter de ces empêchements en tous sens sinon l'impuissance généralisée? Qui va décider? Le Souverain, répondraient Hobbes et Rousseau, tout en donnant à ce mot un contenu très différent. Mais ici, quel peut être le Souverain, le sujet des décisions collectives? La réponse de Montesquieu, puissamment originale dans son extrême concision : « Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert » [*ibid.*].

Montesquieu évoque quelque part le cas d'un « *bill* miraculeux » qui « a passé contre la volonté des communes, des pairs et du roi<sup>10</sup> ». Qu'est-ce à dire? Il faut que des décisions soient prises. Elles le seront par le jeu des procédures de négociation, de recherche de compromis, entre les pouvoirs rivaux. Il se peut que la décision finale ne corresponde à la volonté d'aucun d'entre eux, ou même soit contraire à chacune de ces volontés. Il y a bien une décision collective, mais aucune entité, pas même la « collectivité », ne peut en être dite le *sujet*. Le structuralisme français, bien plus tard, usera et abusera de la notion de « processus sans sujet ». C'est, significativement, une expression qu'on découvre aussi chez Hayek. Il est remarquable que l'idée se trouve déjà chez Montesquieu. Celui-ci nous aide à penser les *mécanismes* par lesquels un ordre collectif peut se réaliser indépendamment de la volonté des individus et sans pour autant correspondre à la volonté ou à l'intention d'une entité supra-individuelle. Les êtres collectifs ont un mode particulier d'existence, ils peuvent être la cause d'événements ou de phénomènes, le support de décisions, mais on ne saurait en aucun cas leur attribuer les qualités d'un sujet : volonté, intention, conscience, etc. C'est la règle d'or de la méthodologie individualiste en sciences sociales.

### *Le modèle de l'autotranscendance*

Dans ce qui précède, j'ai tenté de montrer comment l'idée d'une « auto-extériorisation » du social avait, non sans mal, émergé dans le champ de la pensée politique, et à quelles nécessités internes à ce champ elle répondait. J'ai par ailleurs défendu la thèse que c'était cette transformation radicale

10. Cité par P. Manent [p. 129].

dans la conception de ce qui fait qu'une société d'individus séparés et indépendants tient ensemble, qui avait rendu possible l'avènement d'une science de la société.

Cette idée d'une « autotranscendance » du social peut être résumée de la façon suivante. Elle tient dans la coexistence apparemment paradoxale des deux propositions suivantes : 1) ce sont les individus qui font, ou plutôt « agissent », les phénomènes collectifs (individualisme); 2) les phénomènes collectifs sont (infiniment) plus complexes que les individus qui les ont engendrés, ils n'obéissent qu'à leurs lois propres (auto-organisation).

Tenir ensemble ces deux propositions permet de défendre la thèse de l'autonomie du social – l'autonomie de la société et l'autonomie d'une science de la société, c'est-à-dire sa non-réductibilité à la psychologie – tout en restant fidèle à la règle d'or de l'individualisme méthodologique : ne pas faire des êtres collectifs des substances ou des sujets.

C'est dans les théories du marché et dans les théories de la foule que la cohérence de l'idée d'une auto-extériorisation du social apparaît le mieux – la coexistence de ces deux propositions perdant son caractère paradoxal parce qu'elle est produite par des *mécanismes* que l'on peut analyser.

Quand je dis « les théories du marché et les théories de la foule », il faut cependant, paradoxalement, en exclure celles qui en sont les représentantes attirées. On peut montrer que tant la théorie walrasienne de l'équilibre économique général que la théorie freudienne de la foule restent prisonnières du paradoxe de la « structure centrée ». Mais Adam Smith et Friedrich Hayek pour le marché, René Girard pour la foule et Keynes pour le marché en tant que foule nous fournissent des théories qui sont autant de manières de représenter l'auto-extériorisation du social comme un mécanisme. Il est d'ailleurs significatif que ces mécanismes passent par une représentation de l'individu comme excentré par rapport à lui-même, aspiré par les autres : « sympathie » chez Smith, « désir mimétique » chez Girard, l'imitation comme forme de la rationalité chez Keynes. C'est en particulier ce qui permet de comprendre qu'en dépit de leurs oppositions manifestes, il n'y ait pas de solution de continuité entre le marché et la foule, comme les opérateurs boursiers le savent fort bien. Quant à Hayek, son cas est différent. Il a trouvé dans le mécanisme de notre temps – cybernétique, théorie des systèmes auto-organiseurs, théories de la complexité, sciences cognitives, etc. – les outils théoriques adéquats à une représentation formalisée des phénomènes d'autotranscendance ou de *bootstrapping* social.

Je ne voudrais pas clore ce survol sans me référer à l'auteur qui, mieux que quiconque peut-être, a senti la radicale ambivalence et les nombreux paradoxes de l'individualisme démocratique : Alexis de Tocqueville. Pour l'auteur de *la Démocratie en Amérique*, l'individualisme a sa source dans ce qu'il nomme « démocratie », qui est avant tout un état *social* caractérisé par l'« égalité des conditions ». L'égalité des conditions, ce n'est pas

l'égalité réelle ou même juridique entre les citoyens, c'est le sentiment que chacun éprouve d'être fondamentalement semblable aux autres, par-delà, ou plutôt en deçà des inégalités et des différences visibles. Dans une société où prévaut l'égalité des conditions, les hommes ne se commandent pas, ils n'exercent en principe pas d'influence les uns sur les autres. Conséquence : « Les hommes qui habitent les pays démocratiques n'ayant ni supérieurs, ni inférieurs, ni associés habituels et nécessaires, se replient volontiers sur eux-mêmes et se considèrent isolément » [*De la démocratie en Amérique*, vol. 2, 4<sup>e</sup> partie, chap. III]. C'est le règne de l'individualisme, défini comme ce « 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 » [*ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, chap. II]. Ainsi, la démocratie « ramène [chaque homme] sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur » [*ibid.*]. La démocratie pose les individus les uns à côté des autres, indépendants, séparés.

Or, et c'est là le premier paradoxe, cet isolement, qui a de regrettables effets dissolvants sur la vie publique et la gestion des affaires communes, s'accompagne d'une fièvre concurrentielle inconcevable dans une société aristocratique. Chacun est coupé des autres, mais ceux-ci n'en constituent pas moins des rivaux fascinants. « Ils ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables; ils rencontrent la concurrence de tous. La borne a changé de forme plutôt que de place » [*ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, chap. XIII]. Il faut donc revenir sur le diagnostic d'absence d'influence mutuelle : l'indifférence apparente, conforme à l'égalité déclarée, cache une véritable obsession vis-à-vis d'autrui. Ce qui, dans les catégories de Rousseau, aurait dû être le règne de l'amour de soi se révèle être celui de l'amour-propre. Tocqueville en analyse finement et brillamment les raisons, et on ne peut mieux faire que de le citer longuement.

« On peut concevoir des hommes arrivés à un certain degré de liberté qui les satisfasse entièrement. Ils jouissent alors de leur indépendance sans inquiétude et sans ardeur. Mais les hommes ne fonderont jamais une égalité qui leur suffise.

Un peuple a beau faire des efforts, il ne parviendra pas à rendre les conditions parfaitement égales dans son sein; et s'il avait le malheur d'arriver à ce nivellement absolu et complet, il resterait encore l'inégalité des intelligences, qui, venant directement de Dieu, échappera toujours aux lois.

Quelque démocratique que soit l'état social et la constitution politique d'un peuple, on peut donc compter que chacun de ses citoyens apercevra toujours près de soi plusieurs points qui le dominent et l'on peut prévoir qu'il tournera obstinément ses regards de ce seul côté. Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande.

Chez les peuples démocratiques, les hommes obtiendront aisément une certaine égalité; ils ne sauraient atteindre celle qu'ils désirent. Celle-ci recule chaque jour devant eux, mais sans jamais se dérober à leurs regards, et, en se retirant, elle les attire à sa poursuite. Sans cesse ils croient qu'ils vont la saisir, et elle échappe sans cesse à leurs étreintes. Ils la voient d'assez près pour connaître ses charmes, ils ne l'approchent pas assez pour en jouir, et ils meurent avant d'avoir savouré pleinement ses douceurs » [*ibid.*].

Cette véritable passion pour l'égalité permet à Tocqueville de conclure par cette remarque, dont la profondeur nous touche, nous que le marxisme a accoutumés à faire de l'économie l'infrastructure de toutes choses : « Chez [les Américains], le matérialisme n'existe pour ainsi dire pas, quoique la passion du bien-être matériel soit générale » [*ibid.*].

Tel est ce qu'on appelle parfois le « paradoxe de Tocqueville » : « [...] les passions démocratiques s'enflamment davantage dans le temps même où elles trouvent le moins d'aliments [...] l'amour de l'égalité [croît] sans cesse avec l'égalité elle-même; en le satisfaisant, on le développe » [4<sup>e</sup> partie, chap. III]. Pour ce qui nous concerne plus précisément ici, il est remarquable que Tocqueville établisse par deux fois le rapport entre un mécanisme d'auto-extériorisation sociale et sa conception de l'individu démocratique comme être déchiré entre l'isolement et l'aspiration par autrui. Qui plus est, ces deux mécanismes jouent un rôle central dans l'œuvre de Tocqueville, puisqu'ils concourent l'un et l'autre à cette nouvelle forme de despotisme dont il voit poindre la menace sur les peuples démocratiques : le premier concerne surtout les Américains et met en péril la liberté de penser; le second touche les Français, et c'est la centralisation administrative. Cette division entre la France et l'Amérique renvoie à deux attitudes différentes vis-à-vis de la concurrence égalitaire : celle-ci en accepte les règles du jeu, celle-là les refuse – non par manque, mais par excès d'esprit concurrentiel : c'est l'envie.

L'Amérique, tout d'abord. Tocqueville explique dans un premier temps comment l'égalité des conditions amène spontanément chaque Américain à une même méthode philosophique : « chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses »; « quant à l'action que peut avoir l'intelligence d'un homme sur celle d'un autre, elle est nécessairement fort restreinte dans un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près et, n'apercevant dans aucun d'entre eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestables, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité. Ce n'est pas seulement alors la confiance en tel homme qui est détruite, mais le goût d'en croire un homme quelconque sur parole. Chacun se renferme donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde » [1<sup>re</sup> partie, chap. I].

Pendant, il faut bien s'appuyer, au moins en partie, sur une autorité intellectuelle et morale. Elle ne peut provenir d'une quelconque transcendance,

car la démocratie comme égalité des conditions implique le rejet de toute extériorité : « Les hommes qui vivent dans ces temps d'égalité sont donc difficilement conduits à placer l'autorité intellectuelle à laquelle ils se soumettent en dehors et au-dessus de l'humanité. C'est en eux-mêmes ou dans leurs semblables qu'ils cherchent d'ordinaire les sources de la vérité » [1<sup>re</sup> partie, chap. II].

Il semblerait donc que nous soyons face à une contradiction : l'autorité ne peut venir ni de l'extérieur ni des autres hommes. À cette quadrature du cercle, il y a cependant une solution : l'autorité proviendra d'un tiers, qui ne sera aucun des hommes en particulier et se présentera à *chacun* comme extérieur, sans pour autant être extérieur à la *communauté* des hommes. Ce tiers a évidemment la forme de ce que je nomme, dans mon jargon, « point fixe endogène ». C'est un point de repère que tous contribuent à constituer, mais que chacun tient pour guide venu de l'extérieur. C'est la production endogène d'une extériorité. Dans le cas présent, il s'agit de l'opinion publique. Tocqueville en analyse le mécanisme d'émergence, et la forme de despotisme qu'elle institue, dans les termes suivants :

« À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde.

Non seulement l'opinion commune est le seul guide qui reste à la raison individuelle chez les peuples démocratiques ; mais elle a chez ces peuples une puissance infiniment plus grande que chez nul autre. Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur similitude ; mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public ; car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre » [*ibid.*].

Tocqueville évoque en conclusion cette « pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun ».

La centralisation administrative des Français constitue une autre forme de point fixe endogène. Le mécanisme de son émergence repose cette fois sur l'envie. L'envieux préfère détruire ce qu'il possède plutôt que de prendre le risque que son voisin ne s'en empare. Donnons-nous, une fois encore, le plaisir de lire Tocqueville :

« Cette haine immortelle, et de plus en plus allumée, qui anime les peuples démocratiques contre les moindres privilèges, favorise singulièrement la concentration graduelle de tous les droits politiques dans les mains du seul représentant de l'État. Le souverain, étant nécessairement et sans contestation au-dessus de tous les citoyens, n'excite l'envie d'aucun d'eux, et chacun croit enlever à ses égaux toutes les prérogatives qu'il lui concède.

L'homme des siècles démocratiques n'obéit qu'avec une extrême répugnance à son voisin qui est son égal ; il refuse de reconnaître à celui-ci des lumières supérieures aux siennes ; il se défie de sa justice et voit avec jalousie son pouvoir ; il le craint et le méprise ; il aime à lui faire sentir à chaque instant la commune dépendance où ils sont tous les deux du même maître » [4<sup>e</sup> partie, chap. III].

### CONCLUSION : POUR UN INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE COMPLEXE

L'individualisme méthodologique « complexe » que l'on défend s'oppose tant à l'individualisme méthodologique simple qu'au holisme. L'individualisme méthodologique simple est un réductionnisme, il ignore le saut en complexité que le passage de l'individuel au collectif implique, alors même que le collectif s'engendre par la composition des actions individuelles. Le social s'y réduit finalement à de l'intersubjectivité. Quant au holisme, il s'appuie, comme l'individualisme méthodologique simple, sur un niveau ultime d'explication : il s'agit simplement du tout, et non plus des individus (alors que l'individualisme méthodologique complexe insiste sur la boucle qui unit récursivement les niveaux individuel et collectif). On peut montrer que les figures qu'il dessine ont une fâcheuse tendance à s'abîmer dans les paradoxes de la « structure centrée », et plus spécialement dans l'un d'entre eux : entre l'ordre et le désordre, la distance semble toujours prête à se réduire à zéro. C'est ainsi que Durkheim rend compte de la prétendue « transcendance » du social au moyen de deux modèles contradictoires, l'un qui renvoie à l'ordre, l'autre au désordre ; c'est ainsi que la forme abstraite par laquelle Dumont caractérise la prééminence hiérarchique d'une totalité sociale supposée toujours déjà constituée est celle-là même que brandit la déconstruction derridienne pour *détruire* toute prétention à la totalisation et à l'autonomie ; c'est ainsi que le niveau « symbolique » dont le structuralisme postule l'autonomie et la transcendance par rapport au pauvre monde humain apparaît comme engendré, mais aussi toujours menacé de décomposition, par les désordres « spéculaires » (mimétiques) de ce monde.

L'ordre, dans l'univers individualiste de la modernité, tend toujours à se penser selon la logique de ce que j'appelle ici « le point fixe exogène ». Le monde est fait d'entités atomiques, c'est-à-dire indivisibles, qualitativement différentes et parfaitement indépendantes les unes des autres. Ces « monades n'ont point de fenêtres », elles ne communiquent point. D'où l'ordre peut-il bien provenir dans un tel système ? D'une « harmonie pré-établie », d'une programmation de l'ensemble des monades par le « point fixe exogène », c'est-à-dire la totalité, Dieu ou ses substituts terrestres.

Les individus monadiques n'instaurent pas l'ordre, ils en sont le simple support, ils le servent sans même le savoir ni le vouloir. Les expressions entre guillemets sont évidemment tirées de la *Monadologie* de Leibniz, dont le modèle est l'archétype des représentations *individualistes* d'un univers ordonné. Il est donc remarquable qu'un spécialiste du holisme comme Louis Dumont puisse dire du système de Leibniz : « Ici le modèle moderne lui-même devient un cas particulier du modèle non moderne<sup>11</sup>. » Il n'est pas moins remarquable que les nombreux avatars de la *Monadologie*, la « main invisible » d'Adam Smith, la « ruse de la Raison » de Hegel et bien d'autres, soient parfois ou souvent confondus avec le holisme, au vu du privilège accordé à la totalité et de la prééminence qui lui est reconnue.

Ces schémas, nous l'avons noté à plusieurs reprises, butent sur les paradoxes que Derrida associe à la « structure centrée ». Le point fixe exogène, la clé de voûte de l'ensemble, se révèle dangereusement branlant. La tentation est grande de l'ôter. Qu'obtient-on lorsqu'on prive une structure centrée de son centre ? Toutes les figures « post-modernes » du désordre individualiste accourent en foule. Si « Dieu est mort », alors le monde n'est qu'un « chaos éternel », il est « sans ordre », sans beauté, sans noblesse, sans origine ni fin, sans but, sans sens, « il ne connaît point de loi ». Le monde n'est qu'un ensemble de points de vue individuels incommensurables qui ne peuvent communiquer entre eux – comme chez Leibniz –, mais de plus – et c'est la seule différence par rapport à Leibniz – il n'est aucun lieu extérieur aux monades où se réalise l'intégration des points de vue. Il n'y a donc que des interprétations, et des interprétations d'interprétations, etc., sans que cette chaîne d'interprétations doive jamais s'arrêter : « Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations » ; le discours est infini – c'est « notre nouvel Infini » –, il n'y a que du signifiant. Les expressions entre guillemets sont toutes de Nietzsche<sup>12</sup>. Le nietzschéisme est une des choses aujourd'hui les mieux partagées, il n'a d'égal que les figures rationalistes de la « ruse de la Raison ».

Et c'est bien là le problème, ou plutôt le paradoxe. Entre la conception individualiste de l'ordre et la conception individualiste du désordre, il y a une complicité profonde, malgré leur opposition manifeste. L'opération qui permet de passer de la première à la seconde est décrite par la Déconstruction comme un « infime déplacement ». Il suffit en effet de se débarrasser d'un « point fixe » bancal et insaisissable. Si l'ordre le plus rationnel et le désordre le plus chaotique sont proches à ce point, on peut penser que ce sont nos conceptions de la raison et du chaos qui sont à revoir.

11. Louis Dumont [1983, p. 199]. Pour une critique subtile et très éclairante, où l'on trouvera en particulier longuement analysée la relation d'opposition/proximité entre le modèle de Leibniz et la déconstruction nietzschéenne, lire Alain Renaut [1989].

12. Cf. les § 109 et 374 du *Gai Savoir*, et II, § 133 de *la Volonté de puissance*.

Je propose la transformation suivante : remplacer *tant* le point fixe exogène de l'ordre monadologique *que* l'absence de point fixe du désordre individualiste par une figure de point fixe endogène. L'ordre et le désordre apparaissent alors comme deux manifestations possibles d'un *même* mécanisme sous-jacent. Le passage de l'un à l'autre correspond à la substitution d'une forme particulière de point fixe endogène à une autre. Il devient possible de penser l'ordre d'une façon qui échappe aux schémas de la « ruse de la Raison » – un ordre sans fondement ni destination dans une vérité ou une réalité ultimes ; il devient symétriquement possible de concevoir que le désordre peut parfois s'organiser en formes stables. La question n'est pas purement philosophique, elle commande notre façon de nous rapporter aux normes, aux règles, aux conventions qui organisent la vie sociale, toujours en partie contingentes et sans fondements dans une Raison incontestable, mais sans lesquelles il n'y aurait tout simplement pas de société.

#### BIBLIOGRAPHIE

- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme*, Seuil.
- DUPUY Jean-Pierre, 1992, *Introduction aux sciences sociales*, Ellipses.  
– 1992, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy.
- GAUCHET Marcel, 1980, « Préface », in Benjamin CONSTANT, *De la liberté chez les modernes*, collection Pluriel, Le Livre de poche.
- 1979, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales*, n° 3, p. 451-463.
- MANENT Pierre, 1987, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy.
- RENAUT Alain, 1989, *L'Ère de l'individu*, Gallimard.