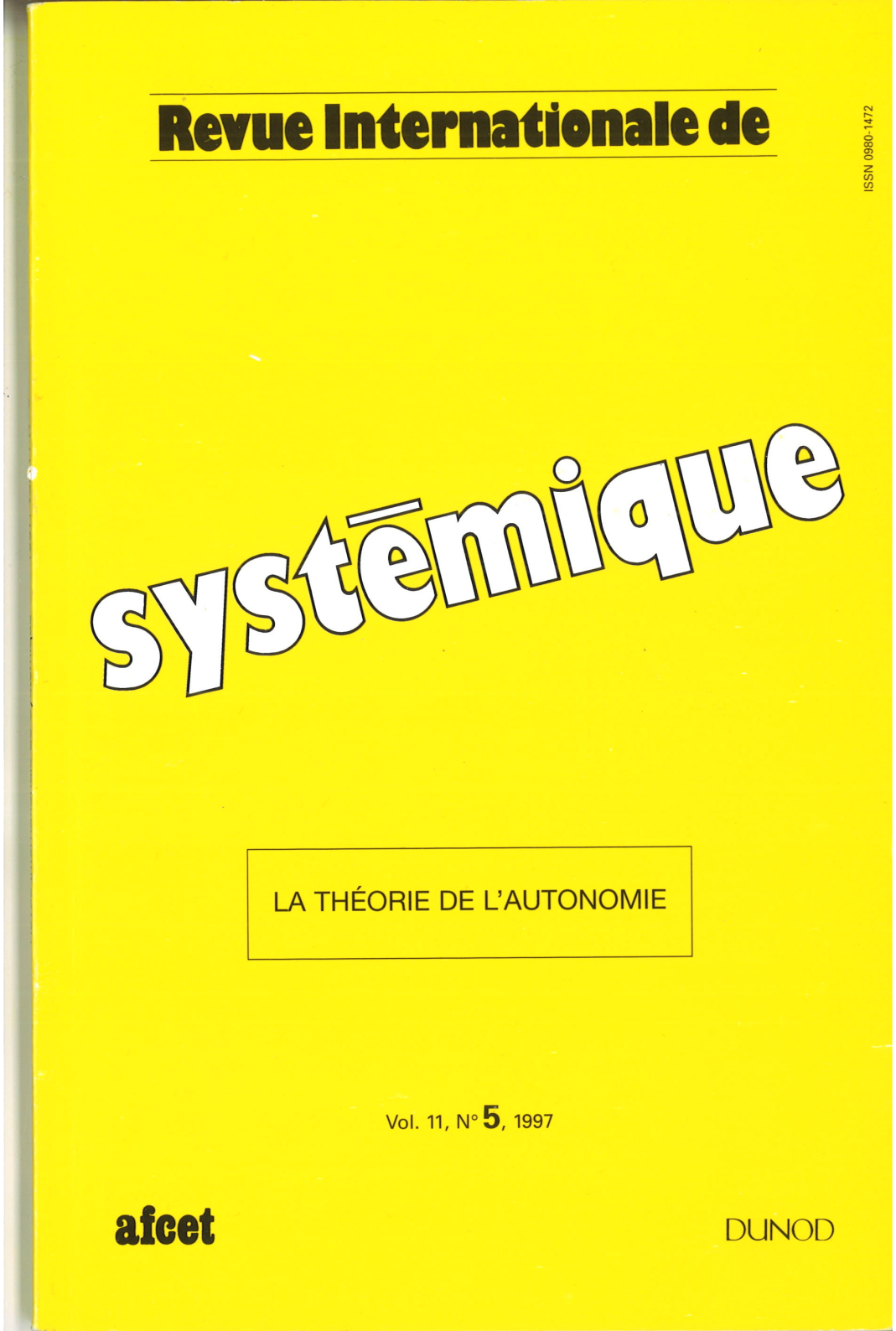

AFSCET

Revue Internationale de systēmique

Revue
Internationale
de Sytémique

volume 11, numéro 5, pages 503 - 514, 1997

Autonomie du social et rôle de l'observateur

Pascal Goyeau

Numérisation Afscet, mars 2016.

Creative Commons

41. *Un réseau pensant pour ce roseau penchant qu'est l'homme*, comme le dit si bien Georges-Yves Kervern.

42. *Pasteur faisait de l'enthousiasme ce dieu qui mène à tout* (Mondor).

43. *Ou, si l'on préfère une expression plus légère, l'acceptation à nos côtés dans notre vie quotidienne.... Cet amour, ce sentiment d'être ensemble* selon Omar Aktouf.

44. *La danse II*, huile sur toile, 1910.

45. C'est ce que « nos très anciens » ont trouvé depuis bien longtemps !
Elie Bernard-Weil (op. cité) rapporte que, dans l'arbre des séphiroth de la Kabbale, le couple ago-antagoniste : Binah « l'intelligence » et Hochma « la sagesse », est maintenu dans l'unité par Keter « la volonté » !
Peut-être que Binah est cette intelligence humaine qui s'incarne dans l'organisation des mondes individuels et collectifs, Hochma est la sagesse qui doit présider au choix du bon chemin et Keter est la force fondamentale à l'origine de toute volonté...

46. On se rappelle qu'à la fin du roman d'Henryk Sienkiewicz *Quo vadis ?* Pierre sur la route de Rome rencontre le Messie et l'interpelle : *Quo vadis Domine ?*.

47. Antonio Machado.

REVUE INTERNATIONALE DE SYSTÉMIQUE
Vol. 11, N° 5, 1997, pp. 503 à 514

AUTONOMIE DU SOCIAL ET RÔLE DE L'OBSERVATEUR

Pascal GOYEAU [1]

Résumé
J.P. Dupuy a pu mettre en ordre les différentes conceptions de l'ordre social, et mettre en lumière leurs insuffisances respectives sur le plan de la compréhension de la société et de son autonomie.
La pensée religieuse souffre de l'intégration de l'observateur, le holisme ne permet pas de comprendre la genèse sociale, l'individualisme méthodologique maltraite la société ou l'individu pour les rendre compatibles.
C'est donc de la théorie systémique qu'il nous invite à tirer une solution qui rend compte de l'autonomie sociale : la construction d'une entité complexe par un processus simple.
A la suite d'A. Smith, de J.M. Keynes et de R. Girard, il nous invite à voir dans le mimétisme ce processus simple à l'origine de la morphogénèse de la société, sujet autonome construit par les interactions spéculaires.

Abstract
J.P. Dupuy succeeded in putting in order the differents conceptions of social order, and bringing to light their respectives short-comings when it comes to understanding society and its autonomy.
Religious thought suffer when we consider the observer, holism doesn't allow understanding of social genesis, methodological individualism roughly handle either society or individual to make them compatible.
So he points at systemic theory to get a solution accounting for social order autonomy : the building of a complex entity through a simple process.
On the tracks of A. Smith, J.M. Keynes and R. Girard, he invites us to recognize Mimesis as this simple process leading to the morphogenesis of society, an autonomous subject built through specular interactions.

Je ferai essentiellement appel aux travaux de Jean-Pierre Dupuy, donc a ceux de René Girard, et dans une moindre mesure de Jean-Louis Vullierme. À

1. ENGREF, Cemagref groupement de Clermont-Ferrand, 24 avenue des Landais, BP 50085, 63172 Aubière Cedex 1.

Rev. intern. systémique. 0980-1472 Vol. 11/97/05/ $ 7.00/© Afcet Gauthier-Villars

mon sens, cet exposé ne prétend pas remplacer ces auteurs, mais plutôt vous inciter à aller directement les consulter dans leurs œuvres.

Car les théorisations du fait social, et partant, de son autonomie, sont légions. Et c'est l'un des mérites de J.P. Dupuy d'avoir tenté d'y mettre de l'ordre, et d'y être en grande partie parvenu. Comme il me paraît impossible de résumer tout ce qu'il nous enseigne sur le sujet qui nous réunit, je vais tâcher d'y puiser une présentation cohérente.

Il ne sera question dans cet exposé que de l'autonomie de l'homme, et des sociétés humaines.

Parce que l'étalon de l'autonomie se trouve être l'être humain.

Parce que, si on parle de sociétés animales, si les informaticiens n'hésitent pas à parler de sociétés de programmes, c'est que ces objets présentent des analogies avec la réalité sociale de l'homme. Éclairer la société des hommes, c'est donc se donner les moyens de mieux saisir d'autres collectivités.

Enfin, parce que non seulement l'homme est membre d'une société, mais il est lui-même une société : société de cellules ; société de gènes ; société de molécules.

I. FONDEMENT DU PROBLÈME

À l'origine de la théorisation de l'ordre social, de sa genèse, de ses caractéristiques, on trouve une *observation* : celle de phénomènes d'interactions à *longue portée*, entre des constituants dont le rayon d'action propre est bien plus limité. C'est à dessein que j'emploie cette formulation, empruntée à I. Prigogine, et d'origine donc physique. Car les lois associées à ces interactions portent la signature chaotique des « systèmes complexes », par ce caractère imprévisible, aléatoire, mais d'un hasard non uniforme : ainsi existera-t-il partout des lois de mariage, qui seront partout différentes.

Cette théorisation est alors un outil au service d'une série de difficultés pratiques d'une importance dont vous pouvez juger :

– Que sont le pouvoir, la légitimité ?

– Quelle est la meilleure organisation sociale ?

– Comment passer de l'organisation actuelle à cet idéal ?

– Comment défendre cette organisation (supposée obtenue) contre les facteurs de dissolution (internes ou externes) ?

D'emblée, les modèles de la *philosophie politique* sont donc marqués par le problème de l'autonomie, ce paradoxe : ce sont les hommes libres qui forment une société, qui pourtant semble indépendante de leur volonté.

Une première façon de résoudre ce paradoxe est d'en nier l'un ou l'autre terme, voire les deux. La présentation des différentes tentatives dans ce sens formera la section 2.

Une seconde façon est de tâcher de les rendre compatibles. La section 3 sera l'objet d'une notable proposition dans ce sens.

Enfin, la section 4 sera consacrée au mécanisme capable de rendre compte de l'autonomie du social, c'est-à-dire de son auto-organisation à partir d'une structure originellement plus simple.

Tout au long de cet exposé, nous suivrons les traces de J.P. Dupuy, et les marques que laisse l'existence d'un observateur sur les conceptions de l'autonomie sociale : car de la position relative qu'il donne aux facteurs invoqués, ou qu'il occupe lui-même, dépend la cohérence des différents systèmes .

II. CONCEPTIONS DE L'ORDRE SOCIAL

II.1. Une fondation divine

La conception moderne que nous avons des solutions « religieuses » est la suivante : un panthéon (réduit à un dieu unique, ou au contraire étendu à des myriades d'esprits naturels) assure la cohésion du monde, dont sa partie humaine.

La société n'est donc pas une œuvre humaine, ni les hommes des produits sociaux. Ni l'une, ni les autres ne sont d'ailleurs autonomes, déterminés qu'ils sont par une entité *extérieure*.

On peut supposer que cette extériorité est la cause d'une faiblesse de ce système. En effet, l'observateur qui fixe la place relative du panthéon et du monde, fait lui bel et bien partie du monde. Cela crée donc un paradoxe difficile où le monde (via l'observateur) se sépare lui-même du panthéon qui est sensé le déterminer complètement.

Sur le plan pratique, cela se traduit par la contestation du rôle du prêtre, en tant qu'interprète de la parole divine, par la dénonciation de la tautologie autoréférentielle : « le prêtre a un mandat divin, donc il peut dire qu'il parle à la place du dieu, donc il dit la vérité, donc il a un mandat divin ».

En fait, la réintroduction de l'observateur fait que le problème reste entier. Les deux systèmes suivants sont justement conçus à partir d'une observation, et de ce fait en quelque sorte *autour* de l'observateur.

II.2. Le holisme

Le holisme est à l'analyse sociale ce que le gestaltisme est à l'analyse de la forme : il pose l'antériorité logique du tout (la société) par rapport à ses parties, et la détermination des membres par le tout.

L'autonomie de la société est reconnue. Par contre, l'autonomie de l'homme se retrouve mise en question : car la majeure partie de ses caractéristiques, celles qui mettent en jeu autrui, est déterminée « par le haut ». Par exemple, les positions sociales ne sont pas dans cette conception le produit d'actions individuelles, mais au contraire leur moteur.

Dans la mesure où la société peut intégrer des composantes spirituelles, le holisme peut ressembler de prime abord à une pensée religieuse. Il s'en distingue pourtant bien. Le panthéon devient soit une composante de la société, qui le modèle à son gré, soit prend un caractère invariable assez proche des « lois de la nature » des physiciens.

L'analyse holiste permet de définir la modernité : c'est la révolte artificielle contre la hiérarchie naturelle. La réalité de la société est en effet, dans cette conception, que la place de chacun est déterminée par le haut, ce qui rend la société « hiérarchique ». Le modernisme se révolte contre ce déterminisme, en s'appuyant sur des concepts *artificiels*, i.e. construits au mépris de la réalité sociale : l'individu, l'égalité, la liberté, etc. De la sorte, le problème de l'individu est évacué : il apparaît comme un artefact de l'observateur partial.

Mais l'observateur holiste ne résout pourtant pas totalement le problème : même s'il constate la société, il est incapable d'expliquer l'origine et les lois de son objet.

II.3. L'individualisme méthodologique

Là où le holisme pose la prééminence de la société, l'individualisme méthodologique à l'inverse ne veut voir que l'action locale des individus, dont la connaissance peut donc lui permettre de déduire la société. Les phénomènes sociaux n'ont pas d'existence propre, mais seulement celle que leur attribue l'observateur.

C'est la conception dominante, et elle a une nombreuse descendance.

Les idées de « main invisible », « sens de l'histoire », « ruse de la raison » en sont (quoiqu'elles puissent apparaître holistes à première vue). Elles sont issues de l'idée poussée à son terme d'une société composée à partir des individus. Complètement déterminée, la société ne peut plus alors être autrement que ce qu'elle est.

De même, la pensée économique classique, en tentant de modéliser la production des biens à partir du comportement individuel s'inscrit dans cette tradition.

Mais de quels individus est-il question ? Car la prolifération des appellations en « homo quelquechose-icus/-is » marque qu'il y a de multiples façons de les voir, plus ou moins rationnels, égoïstes, violents, etc. Les différentes conceptions de l'individu sont à l'origine d'une littérature surabondante, qu'il n'est pas question d'évoquer en détail : elles justifieraient un séminaire entier. Il me faut pourtant les aborder.

Pour comprendre les individus, l'observateur individualiste doit en revenir d'une façon ou d'une autre à Rousseau, et à sa distinction entre d'un côté « l'amour de soi » et de l'autre « l'amour-propre » : simultanément les individus sont posés comme singuliers, uniques, incommensurables ; et comme égaux, interchangeables, en concurrence. A l'extrême, nous dit J.P. Dupuy,

« ... *la théorie walrassienne de l'équilibre général met en scène un* homo œconomicus *en situation de concurrence parfaite alors qu'il n'a aucun rapport avec ses semblables, sinon par la médiation abstraite d'un système de prix.* »

Qu'a donc à faire un tel individu d'une société ? C'est que, bon gré mal gré, ce monstre d'égoïsme reçoit de ses semblables ce qu'il leur donne : la violence insupportable.

Alors on suppose qu'il traite avec autrui pour avoir la paix, passant un *contrat social*. Soit directement avec son ennemi, soit indirectement en traitant avec un « léviathan » qui le protégera. Plus ou moins explicitement.

Cela suppose au préalable de la part de l'individu postulé la reconnaissance dans autrui d'un semblable, la disposition à renoncer à une part essentielle de lui-même, et une confiance problématique envers ses nouveaux semblables.

En fait, d'une façon ou d'une autre, l'individualisme méthodologique, ou bien dote les individus de ce qu'il faut pour qu'ils constituent une société – et ces individus semblent alors très bizarres – ; ou bien il ne leur donne rien, et c'est la société qui apparaît bien improbable et artificielle.

III. L'APPORT DE LA THÉORIE DES SYSTÈMES

Comme on l'a vu, aucune des solutions précédentes ne résout bien notre problème. Tantôt, l'observateur est évacué, tantôt il prend trop de place.

Entre le holisme : c'est la société qui fait l'homme, et l'individualisme méthodologique : c'est l'homme qui fait la société, toute la théorie des systèmes a cherché à justifier la possibilité, et la richesse explicative, d'une troisième voie. Celle de la codétermination de l'ensemble et des éléments, et de l'auto-organisation du couple (société, ensemble de ses membres).

III.1. Contribution de la biologie

Assez logiquement, la biologie a fortement contribué à la théorisation des systèmes, et de l'autonomie.

La raison en est que les entités biologiques supportent mal d'être traitées par le nominalisme, comme si seule l'intervention d'un observateur leur donnait substance en les percevant et les concevant. Or ce mode de traitement est très exactement, appliqué à la société, le projet de l'individualisme méthodologique.

Pour rendre au système biologique son existence et son unité, c'est-à-dire son autonomie, indépendamment de tout observateur, l'embryologiste Paul Weiss affirmait dès 1948 qu'il faut formuler un principe de causalité circulaire entre les niveaux, entre les éléments et le tout.

De nombreux autres biologistes et médecins ont contribué à la théorisation de l'autonomie, les autres interventions d'aujourd'hui en portent témoignage.

III.2. Autonomie et auto-organisation

Si l'idée de l'auto-organisation est si récente, c'est qu'elle est difficile à bien comprendre et admettre. La tentation est forte d'escamoter l'une des codéterminations, pour en revenir soit au holisme, soit à l'individualisme. Certains chercheront même des preuves de l'impossibilité de l'auto-organisation[1].

Un bon exemple est la conjecture d'Ashby. L'argument est le suivant : soit un programme que se programme lui-même. Il dispose donc d'une faculté de modifier ses propres règles, qui lui a été donnée à l'origine. Cette faculté échappe donc à la maîtrise du programme. Donc un tel programme ne peut exister, et l'auto-organisation est impossible.

Or, tous les généticiens du monde savent que le « programme génétique », cœur de l'organisation vivante, n'échappe pas aux modifications.

En fait, il n'y a aucune raison pour isoler artificiellement la faculté d'auto-modification du reste de l'organisation : ce faisant, l'observateur interdit d'emblée l'autonomie. Pour concevoir l'auto-organisation, il suffit au contraire d'admettre que tous les éléments sont modifiables, même ceux qui participent à la construction de l'organisation.

Simplement, cette *autonomie* n'est pas la maîtrise de soi puisque le programme peut ignorer ce qu'il deviendra. On voit bien qu'il prend le risque de disparaître, mais la distribution des processus qui le compose, et leur soutien mutuel, le rendent au contraire très résistant[2].

III.3. L'opacité du social : chance ou malchance ?

La tradition libérale a trouvé en F. Hayek un théoricien capable de reprendre et développer l'idée systémique. Alors qu'au début du siècle Durkheim ne pouvait pas concevoir que la composition des interactions entre les hommes avait un résultat *plus riche* que la donnée de départ, Hayek disposait des résultats d'A. Turing produits entre-temps. Cela lui permet d'inventer le concept *d'auto-transcendance* : les actions *libres* des individus *et leurs interactions* produisent les contraintes sociales (tradition, religion, légalité, etc.) qui *s'imposent* à eux. L'ensemble n'est ni imposé de l'extérieur, ni produit par les seuls individus.

Hayek en tire deux conclusions importantes.

La première, c'est qu'il est impossible de rassembler tout le savoir social en un point unique : comme tout système complexe, la société est le plus simple modèle d'elle-même, elle restera donc toujours une boîte opaque.

La seconde, c'est que l'ordre social se passe du consentement des citoyens, lesquels sont donc libres d'y adhérer ou non. La société se constitue en être autonome, et cela non seulement ne fait pas obstacle à l'autonomie individuelle, mais au contraire la soutient[3]. De toute façon, la place du pouvoir est vide, et le restera toujours. Mais si on l'admet, on peut laisser le marché faire obstacle aux délires constructivistes, au lieu que l'acharnement à combler cette place est un gaspillage voué à l'échec.

Il ne reste plus à l'extérieur que l'opinion d'Hayek en tant qu'observateur : son idée que les règles sociales ainsi produites peuvent être qualifiées de meilleures, parce qu'elles ont été soumises à la sélection historique.

IV. L'AUTONOMIE PAR L'IMITATION

Une fois admis que la société a une dynamique propre, et qu'elle ne dispose pourtant d'aucun centre pérenne de décision, mais au contraire que les individus sont les seuls centres actifs, il reste à trouver par quel processus les relations interindividuelles et socio-individuelles peuvent engendrer des organisations toujours plus complexes.

Le mimétisme fournit une base étonnamment suffisante.

IV.1. Adam Smith : la sympathie

L'idée que l'homme est un imitateur est ancienne. On en trouve la trace dans Platon, Aristote, et bien d'autres.

Mais le premier à lui donner un rôle social important est une figure de *l'économie politique*, auquel on doit la métaphore de la « main invisible ».

L'individu d'Adam Smith est essentiellement « sympathique », au sens où il réagit en phase avec ses semblables. Il s'agit d'une réaction sentimentale, profonde, et incontrôlable. La sympathie est en fait la mise en concordance de nos sentiments avec l'idée que nous nous faisons de ceux d'autrui à l'égard de notre situation.

De là vient que le sujet smithien est profondément incomplet : loin d'être souverain de ses goûts et de ses choix, seul juge de son intérêt, il est au contraire dépendant d'autrui. Chacun ne peut jouir de ses richesses que *grâce* à l'envie de plus pauvres, et lui-même n'accumule que par jalousie envers de plus riches.

La contagion est un facteur constitutif de cette imitation, qui tantôt apaise les passions, tantôt les exacerbe, selon que le pôle de l'imitation réciproque est le moins ou le plus passionné des protagonistes. C'est que nous ne pouvons nous mettre réellement à la place d'autrui, mais seulement « faire semblant ».

Smith n'a besoin, contrairement à Rousseau, que d'une seule catégorie d'amour-propre : pour lui je ne peux m'intéresser à moi-même que pour autant qu'autrui s'intéresse à moi. Smith voit déjà que l'imitation est suffisante pour comprendre l'essentiel de l'homme.

IV.2. John Maynard Keynes : l'imitation rationnelle

Non seulement l'imitation a un aspect involontaire, mais l'analyse keynésienne de la spéculation montre que le panurgisme peut être la seule stratégie raisonnable.

J.M. Keynes imagine un spéculateur, face à un bien quelconque. Quelle valeur *future* doit-il lui attribuer, s'il veut le traiter *au présent* conformément à ce qu'il perçoit de son intérêt ?

Or, l'agent économique moderne sait que la valeur future dépend des anticipations de ses semblables, via la modification des arbitrages de chacun entre consommation, investissements, et prêts. La distinction entre économie « réelle » et « spéculative » est parfaitement artificielle : ces deux entités sont inséparables.

Le problème du spéculateur devient donc de deviner les anticipations des autres spéculateurs, pour ensuite réagir en fonction de cette valeur devinée. En d'autre termes, il lui faut anticiper la même valeur que ses semblables, c'est-à-dire les imiter.

Or, agissant tous de même, les acteurs économiques cherchent à s'aligner sur un prix qui peut-être au final *n'importe lequel* des prix anticipés au cours du processus par un des spéculateurs. L'autonomie du marché se manifeste par cette sélection d'un prix, l'interaction *spéculaire* donnant naissance à ce sujet mystérieux qui fait la une de nos journaux : « les marchés financiers ».

Déjà, l'imitation révèle sa dimension constructive.

IV.3. René Girard : l'imitation constructive

Notre société a le culte de la différence, de la diversité, de l'originalité. Une des raisons invoquées est la richesse de la diversité, et l'appauvrissement engendré par l'imitation. Et en effet, s'il n'y a pas de différences initiales, comment pourrait-il y avoir création de nouveauté ?

Pourtant, contrairement à cette opinion vulgaire, R. Girard fait de l'imitation *la* force créatrice par excellence. Capable de rompre une symétrie qu'elle a elle-même provoquée, l'imitation permet, avec du temps, de créer du nouveau à partir de rien. Sans qu'il soit besoin d'hypothèses supplémentaires, le mimétisme rend compte de la genèse sociale.

R.Girard a la même conception de l'homme que A. Smith : imitateur, et dépendant d'autrui pour la genèse et l'entretien de ses motivations. Il y ajoute

une dimension : celle d'acteur *violent*, susceptible de détruire et de tuer (y compris ses semblables).

De même que les opérateurs se fixent sur un prix commun, les groupes humains se fixent par l'imitation sur un comportement identique dirigé vers un but identique. Mais lorsqu'une impossibilité surgit pour tous de faire comme les autres, les protagonistes ont recours à la violence. L'imitation développe et dirige cette violence vers une cible unique : celle-ci détruite, la violence assouvie stoppe net. Et le groupe se retrouve tout surpris d'être passé en un instant de la discorde la plus destructrice au calme le plus unanime. D'isotrope au départ, il prend une forme centrée, avec la cible de la violence au cœur. Cette dernière acquiert au yeux des protagonistes une affinité magique évidente, caractérisée par le pouvoir de provoquer la discorde, la destruction, voire la mort, et aussi l'apaisement et la réconciliation.

Ce pouvoir magique est la source de *légitimité* des interdits et prescriptions : leur non-respect sera identifié comme l'origine d'une nouvelle crise violente.

D'une manière générale, les structures sociales sont caractérisées par l'itération de ce processus de résolution des situations qui soumettaient deux protagonistes ou plus à l'envie réciproque. L'imitation produit l'unanimité concordante comme elle a produit l'unanimité discordante, en laissant au passage une construction sociale.

Ce thème présente de nombreuses variations, essentiellement suivant la place dans le conflit initial de la cible finale : objet passif ou protagoniste actif de la rivalité.

Mais la construction sociale est fondée sur le mensonge : ce n'est pas un pouvoir magique qui déclenche les conflits, c'est la rage mimétique des protagonistes, que les lois ne font que masquer, et non empêcher.

Pour conjurer la menace de l'imitation incontrôlée, les sociétés combattent l'imitation par l'imitation : à la crise elles cherchent à substituer le sacrifice. L'institution sacrificielle est la machine la plus créative de formes sociales, grâce au caractère contradictoire de ses exigences. En effet, l'efficacité exige la plus grande ressemblance possible avec une crise réelle : une dose la plus élevée possible de mimétisme, de violence, de spontanéité, et d'innocence de la victime ; alors que la minimisation du risque d'explosion sociale réclame exactement l'inverse. Le résultat qui s'impose est le masquage et la suppression des traits de l'efficacité, la dégénérescence des rites[4], et la réapparition des crises réelles, avec genèse de nouveaux rites.

V. CONCLUSION : RETOUR SUR L'OBSERVATEUR

Tout le travail de l'observateur consiste à mettre en évidence le lien social. C'est-à-dire à révéler la nature sacrificielle des coutumes et des lois, et ipso facto la contradiction entre leur efficacité et leur dangerosité pour le groupe.

Ce faisant, il sape l'efficacité des sacrifices, et rend les explosions mimétiques toujours plus destructrices : le nombre de victimes croît avant que l'unanimité ne puisse être obtenue.

En détruisant les pôles de l'imitation, et en en diffusant les fragments de pouvoir magique sur un nombre toujours croissant d'objets et d'individus, l'observateur détruit les anciennes formes sociales, et permet l'émergence de nouvelles, dans lesquelles les sacrifices se font de victimes de plus en plus nombreuses, et de moins en moins innocentes. A la limite apparaît la société invariante sous l'action de l'observation : celle où chacun et chaque chose est responsable à proportion de ses effets réels, et ce pour un nombre suffisant d'observateurs.

Toute la question est de savoir si cette société est atteinte en un temps fini ; ou infini ; voire si le processus qui y mène peut atteindre son terme sans détruire une de ses composantes : l'observateur, ou la société et ses membres... Or cette dernière hypothèse n'est pas rendue possible seulement par les nouveaux pouvoirs destructeurs de l'homme, mais aussi par la croissante dépendance des individus vis-à-vis du bon fonctionnement de la société.

Si l'on ne veut pas aller chercher dans la seule foi la réponse à la question du résultat de la *révélation* (apocalypse), peut-être nous faut-il interroger les systèmes qui ressemblent aux sociétés : les systèmes chaotiques (physiques, chimiques ou mathématiques), où le non-équilibre crée des interactions à longue portée, et le temps crée de l'ordre à partir de désordre ?

Notes et références

1. Sans parler de tentatives basées sur l'incompréhension et la déformation de résultats difficiles (le théorème de Gödel notamment).

2. Cette distinction entre autonomie et maîtrise de soi a une importance sociale considérable. Elle rend en particulier compte de l'opposition entre la « démocratie populaire », qui se veut maîtresse d'elle-même, et la république parlementaire, qui ne se veut qu'autonome.

3. L'opacité sociale devient une chance, alors que pour le sociologue la réaction de la société à son travail est une malchance, qui le prive de la possibilité d'expérimenter et de fonder sa science sur un terrain aussi solide que les « sciences dures ».

4. Parallèlement, le travail de déchiffrement du sociologue est rendu de plus en plus difficile.

J.P. DUPUY, *Cours de l'école polytechnique*, 1988.

J.P. DUPUY, *La panique*, Ed. Laboratoires Delagrange, collection « les empêcheurs de penser en rond ».

R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Ed. Grasset 1978.

R. GIRARD, *Shakespeare, les feux de l'envie*. Ed. Grasset 1990.

J.M. KEYNES, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie,* Ed. Payot 1963.

J.L. VULLIERME, *Le concept de système politique*, PUF 1989, collection « Politique d'aujourd'hui ».

REVUE INTERNATIONALE DE SYSTÉMIQUE
Vol. 11, N° 5, 1997, pp. 515 à 534

L'AUTONOMIE EST-ELLE CRÉATION OU RUPTURE D'UNE CLÔTURE ? TENTATIVE D'ARTICULATION ENTRE LES VISIONS DE L'AUTONOMIE DE F. VARELA ET DE C. CASTORIADIS

Guillaume DEFFUANT [1]

Résumé

Ce texte propose une tentative d'articulation entre deux visions de l'autonomie : celle de F. Varela et celle de C. Castoriadis. Varela part de la cellule biologique comme exemple typique et associe l'autonomie à la création d'une clôture opérationnelle. Castoriadis se focalise sur l'homme en société en prenant comme exemple typique l'autonomie de la polis Grecque, associée à une rupture de la clôture des significations imaginaires sociales imposées de l'extérieur. L'articulation proposée repose tout d'abord sur une distinction entre clôture physique des opérations et clôture des significations (clôture du pour-soi). La clôture du pour-soi suppose l'autonomie, car elle est l'affirmation d'un monde autonome, pour-soi. Nous proposons une interprétation des étapes de l'évolution cognitive par l'instauration d'une nouvelle clôture des opérations (vision de Varela) mais aussi comme rupture d'une clôture du pour-soi, qui est remplacée par une clôture plus large (vision de Castoriadis). La rupture de la clôture des significations imaginaires sociales dans la polis Grecque est une rupture de la clôture du pour-soi des sociétés hétéronomes, et correspond donc à la création d'une clôture des opérations (les interactions sociales) d'un type nouveau (celui de la compétition entre égaux). Ces différents types de clôtures identifiés nous permettent de proposer une compréhension renouvelée de l'époque moderne. Notre thèse est donc que Castoriadis et Varela parlent bien de la même chose mais sous deux angles différents.

Abstract

This text proposes an attempt for articulating F. Varela's and C. Castoriadis' concepts of autonomy. Varela considers the biological cell as a typical example of autonomous system, and associates autonomy with the

1. Laboratoire d'Ingénierie des Systèmes Complexes, Cemagref, Parc de Tourvoie, 92185 Antony Cedex

Rev. intern. systémique. 0980-1472 Vol. 11/97/05/ $ 7.00/© Afcet Gauthier-Villars