

Ragip Ege

Émergence du marché concurrentiel et évolutionnisme chez Hayek

[[Format HTML](#) →]

Résumé

Le trait le plus caractéristique de l'épistémologie hayékienne réside dans son parti pris sans réserve pour le point de vue évolutionniste contre le dogmatisme du rationalisme constructiviste. Selon Hayek, seule une méthode évolutionniste peut effectivement rendre compte de la genèse des ordres spontanés comme le marché concurrentiel. L'ordre du marché concurrentiel se met en place lorsque les hommes apprennent à obéir aux règles de conduite générales, abstraites, non finalisées. Un tel apprentissage suppose fondamentalement la liberté individuelle, c'est-à-dire la capacité de l'individu à déterminer en toute indépendance les fins qu'il poursuit. Or les propres réflexions de Hayek révèlent que la liberté individuelle au sens moderne du terme constitue une invention récente dont l'analyse résiste à une approche évolutionniste. Un certain constructivisme est expressément requis pour rendre compte de la discontinuité qu'introduit la liberté moderne dans l'histoire.

Ege Ragip. « Émergence du marché concurrentiel et évolutionnisme chez Hayek. » In : *Revue économique*. [Volume 43, n°6, 1992](#), pp. 1007-1036.

ÉMERGENCE DU MARCHÉ CONCURRENTIEL ET ÉVOLUTIONNISME CHEZ HAYEK

Ragip Ege*

* Ce travail est le résultat d'une interrogation sur l'œuvre de Hayek, amorcée à l'occasion d'une intervention dans le cadre du 3^e colloque de l'Association Charles-Gide pour l'étude de la pensée économique, le 22 septembre 1989. Une première version du texte a fait l'objet d'un exposé, le 30 mai 1991, dans le cadre des Séminaires des Salles d'études économiques et statistiques en histoire de la pensée économique organisés par André Lapidus. Je remercie les participants de ces Séminaires ainsi que Jean Arrous et François Babinet pour leurs remarques et conseils qui m'ont considérablement aidé à reformuler la problématique et à remanier l'ensemble de l'argumentation.

Le trait le plus caractéristique de l'épistémologie hayékienne réside dans son parti pris sans réserve pour le point de vue évolutionniste contre le dogmatisme du rationalisme constructiviste. Selon Hayek, seule une méthode évolutionniste peut effectivement rendre compte de la genèse des ordres spontanés

comme le marché concurrentiel. L'ordre du marché concurrentiel se met en place lorsque les hommes apprennent à obéir aux règles de conduite générales, abstraites, non finalisées. Un tel apprentissage suppose fondamentalement la liberté individuelle, c'est-à-dire la capacité de l'individu à déterminer en toute indépendance les fins qu'il poursuit. Or les propres réflexions de Hayek révèlent que la liberté individuelle au sens moderne du terme constitue une invention récente dont l'analyse résiste à une approche évolutionniste. Un certain constructivisme est expressément requis pour rendre compte de la discontinuité qu'introduit la liberté moderne dans l'histoire.

Chez Hayek, le marché concurrentiel comme ordre spontané se prête à une analyse évolutionniste non pas seulement sur le plan de son fonctionnement mais aussi sur le plan de sa genèse. L'avènement du règne de la *catallaxie* – de « cette espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché » (Hayek [1976], p.131) –, suppose, selon l'auteur, un processus d'apprentissage de la part des agents. Par essais et erreurs, par tâtonnement, les agents apprendraient à se défaire des règles de conduite finalisées pour adopter exclusivement des règles abstraites et générales. Et le marché concurrentiel émergerait au terme d'un tel processus évolutionniste de « sélection culturelle » portant sur les règles de conduite qui régissent le comportement individuel. Progressivement et patiemment, les hommes feraient l'expérience de l'utilité et de l'efficacité de la concurrence libre pour la solution du problème social.

Dans ce travail, nous tenterons de reprendre l'argumentation d'ensemble de Hayek relative à l'avènement du règne de la *catallaxie* pour montrer qu'à y regarder de près ce sont, paradoxalement, les propres analyses de l'auteur qui révèlent le caractère impropre de son optique évolutionniste pour expliquer un phénomène de rupture historique comme celui de l'émergence du marché concurrentiel. Car cette institution suppose, comme sa condition de possibilité, l'autonomie du sujet dans ses choix et dans la détermination de ses objectifs. Une vision continuiste et évolutionniste de l'histoire ne saurait rendre compte d'une « innovation » socio-politique et juridique aussi importante et décisive dans l'histoire ; il y va, ni plus ni moins, de la réalisation effective de la liberté au sens moderne du terme. Notre interrogation porte donc sur les implications logiques du raisonnement qui régit les analyses de Hayek sur l'émergence de la *catallaxie*. Nous estimons, en effet, qu'il existe chez cet auteur une contradiction entre ce que le raisonnement qui conduit ses analyses implique logiquement et la théorie explicative à laquelle il fait explicitement appel. Autrement dit, notre interrogation se déploie dans le contexte conceptuel hayékien. Il ne s'agit pas

de discuter la pertinence du concept de marché concurrentiel chez l'auteur. Dans quelle mesure pouvons-nous considérer cette institution comme la caractéristique fondamentale de la société moderne ? Cette question, c'est-à-dire l'idéologie politique de Hayek, est délibérément tenue à l'écart de notre champ d'analyse. L'enjeu est de repérer une contradiction logique dans le texte de l'auteur et par là de montrer que la théorie évolutionniste est un instrument très imparfait d'analyse de la modernité.

Notre démarche sera composée de trois temps.

► Dans un premier temps, nous exposerons brièvement les propriétés du marché concurrentiel afin de montrer que Hayek est pleinement fondé à faire appel à la théorie évolutionniste pour l'analyse des mécanismes qui régissent cette institution. La prise en compte du caractère temporel, empirique du fonctionnement réel du marché concurrentiel, interdit, en effet, toute tentative constructiviste d'orientation autoritaire des comportements individuels à partir d'un état donné d'informations ; c'est là la signification profonde de la définition hayékienne de la concurrence comme une « procédure de découverte » ([1978], p. 179-190). En revanche, la question de l'émergence même de cette institution ne semble pas justiciable du même type d'analyse évolutionniste. En effet, l'ensemble de l'interrogation de Hayek sur la *catallaxie* révèle que la condition d'émergence de cet ordre spontané particulier est la liberté individuelle de l'agent. Or les problèmes que pose l'avènement de la liberté individuelle au sens où l'entend Hayek, relèvent d'un niveau ontologique fondamentalement différent du niveau où se situe la question du fonctionnement du marché concurrentiel.

Chez Hayek, l'homme ne peut accéder à la liberté que s'il apprend à obéir à des règles de conduite non finalisées, rigoureusement abstraites. ► Aussi, examinons-nous, dans un second temps, la problématique des règles de juste conduite. Cet examen nous permettra de repérer chez l'économiste autrichien deux significations du concept d'ordre spontané : une signification large, qui se rapporte à la société humaine en général, et une signification étroite qui n'a trait qu'à une société particulière régie par le marché concurrentiel (la *catallaxie*). Or, du point de vue du recours à la valeur explicative de la théorie évolutionniste, ces deux significations sont loin d'occuper le même statut conceptuel ; l'évolutionnisme /1009/ ne semble pas s'appliquer à l'une et à l'autre avec la même rigueur. L'ordre spontané engendré par le marché concurrentiel entraîne une rupture dans l'histoire humaine dont l'intelligence résiste à une analyse évolutionniste. ► Cette constatation nous conduira, dans un troisième temps, à reprendre la question de la liberté pour montrer qu'une vision discontinuiste ou

structurale de l'histoire est expressément requise pour rendre compte de la complexité de ce phénomène. Le recours à une certaine tradition de la philosophie politique, à savoir la tradition des théories de la souveraineté et du contrat social, est indispensable pour l'analyse d'une question aussi délicate que la liberté individuelle moderne. En effet, les auteurs comme Hobbes, Rousseau ou Hegel – qui inspirent, bien à tort, la plus grande méfiance à Hayek –, n'ont jamais perdu de vue que la liberté individuelle est une disposition formelle qui suppose donnée expressément une totalité sociale particulière. Une telle vision structurale de la liberté ne saurait se contenter du pragmatisme expéditif et de la suffisance anti-dogmatique de l'évolutionnisme. Nous estimons que Hayek confond le niveau du fonctionnement du marché concurrentiel et celui des conditions de possibilité d'une telle institution ; de même il confond la question de l'émergence de la société humaine comme ordre spontané au sens large et la question de l'avènement de la *catallaxie* comme un ordre spontané particulier. Or, en nous inspirant de la célèbre formule d'un philosophe contemporain à propos de la technique, nous pourrions dire que les conditions mêmes de la *catallaxie* comme ordre spontané n'ont, peut-être, rien de spontané. Autrement dit, l'analyse des conditions d'émergence du marché concurrentiel, telles qu'elles sont décrites par Hayek, exigent logiquement une attitude « constructiviste ». Et seul un conformisme intellectuel pourrait assimiler, croyons-nous, cette attitude à ce que Hayek appelle le « rationalisme constructiviste ».

LA CATALAXIE OU L'ORDRE SPONTANÉ PRODUIT PAR LE MARCHÉ¹

Contrairement à la démarche générale de la théorie néo-classique, Hayek estime que le marché concurrentiel résout plus un problème de gestion de l'information qu'un problème d'allocation des ressources rares (Gray [1984], p. 83 et suiv.). Car l'état des ressources ne cesse d'évoluer avec le contenu et la quantité de l'information que possèdent les agents. L'usage que ces derniers font de l'information disponible détermine le type d'affectation retenu dans la société. /1010/ L'intelligence du marché concurrentiel est donc conditionnée par l'intelligence de la nature de l'information disponible sur cet espace. Or la caractéristique fondamentale de l'information sur le marché réside dans son aspect éclaté, fragmenté, parcellaire et incomplet. Hayek écrit en effet : « Un caractère particulier du problème de l'ordre économique rationnel est lié précisément au fait que la connaissance (*knowledge*)² de l'environnement dont

nous pourrions avoir besoin n'existe jamais sous une forme concentrée ou agrégée, mais seulement sous forme d'éléments dispersés d'une connaissance incomplète et fréquemment contradictoire que tous les individus séparés possèdent en partie » (Hayek [1945], p. 118-119). À vrai dire, la part agrégeable de l'information ne cesse de se rétrécir au profit de la part composée de « connaissance mineure³ », au fur et à mesure que la société se perfectionne, s'ouvre et se transforme en « Grande Société » smithienne. Avec le développement de la société, l'information se disperse, se dissémine, se soustrait à la maîtrise d'une volonté particulière : « ... Plus une société devient extensive, remarque Hayek, et plus rares seront les faits particuliers connus, ou les intérêts particuliers partagés, de tous les membres de cette société » ([1976], p.14).

1. Par opposition à *catallaxie*, une *économie* est une « organisation », « c'est-à-dire un agencement délibéré d'un seul organe collectif pour l'emploi de moyens connus » [1976], p. 131). Ainsi, selon Hayek, une économie est une *taxis* et une « téléocratie » (faisant intervenir des règles finalisées), alors qu'une *catallaxie* est un *kosmos* et une « nomocratie » (qui est régie par des règles générales, abstraites et non finalisées de juste conduite) (*ibid.*, p. 131, note 5).

2. Hayek préfère utiliser plus tard le terme d'« information » à la place de *knowledge*, car il estime que le premier terme « évoque clairement la connaissance des faits particuliers » [1979], p. X).

3. « ... La connaissance scientifique occupe une place si prééminente dans l'air du temps que nous avons tendance à oublier qu'il n'y a pas que ce type de connaissance qui soit intéressant ... il existe sans nul doute un ensemble très important mais inorganique de connaissances qui ne peuvent être qualifiées de scientifiques, puisqu'elles n'ont pas trait à la connaissance de circonstances particulières de temps et de lieu. » (Hayek [1945], p. 121).

Pourquoi qualifier de « mineure » la part toujours grandissante, dans la société moderne, de l'information rebelle à l'agrégation par le biais des statistiques ? Hayek remarque qu'il n'y a aucune connotation péjorative dans l'usage de ce terme. L'information est mineure du point de vue de l'observateur extérieur qui tente de rendre compte du système dans sa totalité ; mais elle est fondamentale du point de vue de l'agent individuel qui prend une décision locale selon ses objectifs particuliers et exclusifs. Toute tentative de centralisation, dans la mesure où elle implique nécessairement une opération d'agrégation, est amenée à négliger les connaissances des « circons-

tances particulières de temps et de lieu » qui ne possèdent certes aucune signification au niveau global mais dont l'utilisation effective par les individus particuliers constitue précisément le dynamisme du système⁴. Le marché concurrentiel est le lieu d'articulation et de coordination empiriques de myriades d'actions individuelles déterminées en fonction de telles connaissances mineures. Par concept d'*empirie* il faut entendre ici un processus réel de tâtonnement infiniment souple qui ne désigne pas seulement une capacité statique de coordination d'une diversité extrêmement vaste de données, mais essentiellement une aptitude dynamique à intégrer des décisions et des plans que les agents sont amenés à redéfinir continuellement selon les exigences de l'évolution du système et de la transformation dans le temps de l'état de l'information. Ce qui revient à dire que le planificateur, même s'il jouissait des conditions idéales d'accès à toutes les informations existantes un moment donné – mais c'est là une hypothèse irréaliste du fait de la particularité des « connaissances mineures » –, il serait toujours dans l'incapacité d'en prévoir l'évolution puisque les agents eux-mêmes ignorent, dans un système ouvert, l'évolution de leur propre comportement : « ... quand bien même toutes les techniques de pensée seraient connues d'un demiurge très intelligent, les comportements adaptés des différents acteurs ne seraient pas anticipables et ne pourraient être les éléments d'un Plan rationnel » (Nemo [1988], p. 33).

4. « ... le caractère inévitablement imparfait de la connaissance humaine et le besoin subséquent d'un processus par lequel l'information est sans arrêt communiquée et acquise » constitue « une partie essentielle des phénomènes dont nous devons nous occuper... Toute approche, comme celle de l'économie mathématique avec ses équations simultanées, qui part en réalité de l'hypothèse selon laquelle la connaissance des individus correspond aux faits objectifs de la situation manque à expliquer ce que nous devons d'abord expliquer » (*ibid.*, p. 134-135).

Le marché concurrentiel met donc en œuvre un mécanisme d'apprentissage qui exige, de la part de l'agent économique, une capacité d'adaptation à des situations toujours imprévues. En ce sens, la concurrence n'est pas un affrontement en vue d'accéder à un stock d'informations déjà existantes, mais c'est une « procédure de découverte ». Car le marché concurrentiel est un système ouvert dont la destination demeure indéterminée. Cette distinction entre ce qui est effectivement donné ou réalisé à un moment donné dans le système et ce que le système renferme comme potentialité est absolument décisive pour l'intelligence du concept de *catallaxie* chez Hayek. En effet, pour ce dernier, le concept de concurrence n'est jamais syno-

nyme du concept de « concurrence pure et parfaite ». Au sujet de la régulation d'un système de marché ouvert, ce qui importe ce n'est pas l'*effectivité* de la concurrence mais sa *possibilité*. Même dans une situation de monopole, c'est-à-dire dans une situation où la concurrence semble être absente de fait, le système continue d'être gouverné par le principe concurrentiel si la tendance du monopoleur à accroître ses prix est contrariée par la perspective d'entrée, sur le marché, de nouvelles firmes. L'important, aux yeux de Hayek, est que cette potentialité soit sauvegardée au sein du système, et que des mesures extra-économiques n'interdisent pas, par voie autoritaire, l'accès au marché (Hayek [1949], p. 92-106). Tout cela conduit Hayek à affirmer que le mécanisme du marché évolue sans dessein, en l'absence de toute direction consciente. L'équilibre auquel tend le marché est, selon le mot d'A. Ferguson, « le résultat de l'action humaine mais non du dessein (intention) humain »⁵. Les agents lorsqu'ils agissent, ignorent entièrement le résultat des effets que leurs décisions individuelles peuvent produire sur le plan global, quant au résultat final. Si l'équilibre du marché comme fait « spontané » ne s'inscrit pas dans un programme prédéterminé, c'est bien précisément parce que les individus sont littéralement dépassés par leurs actions. Chacun a un horizon limité, disposant d'une information toujours incomplète ; et il n'y a là, selon Hayek, rien à déplorer. Bien au contraire cet état fragmentaire de l'information et de la connaissance est la condition même d'un système ouvert. L'information mineure ne peut se développer que dans un tel système.

5. A. Ferguson, *An Essay on The History of Civil Society*, cité par Hayek [1973], p. 23, note 19.

Hayek estime que le concept d'« ordre spontané » au sens de *catallaxie* constitue une des plus grandes découvertes des sciences humaines en Occident. Dans un article célèbre [1966], l'auteur rappelle la tradition qui a donné naissance à ce concept. On peut faire reculer cette tradition jusqu'à la Grèce ancienne et déceler dans l'antique notion d'« ordre naturel » une première intuition d'un état social qui ne doit point son existence à un dessein délibéré de la volonté humaine. De même chez les derniers docteurs de la scolastique, et plus particulièrement chez les jésuites espagnols du XVI^e siècle, nous rencontrons « une interrogation systématique sur la question de savoir comment les choses auraient pu s'ordonner d'elles-mêmes si elles n'avaient pas été organisées par les efforts délibérés du gouvernement » (*ibid.*, p. 131). Les « premières théories modernes de la société » datent, selon Hayek, de cette époque. Mais l'auteur montre que c'est avec Mandeville [1714] – et plus tard avec Hume –, que deux plans se trouvent désor-

mais nettement différenciés dans le fait social : **le plan local et le plan global**. Mandeville sépare, avec précision, l'action individuelle qui obéit à des objectifs toujours particuliers et irréductibles, et l'effet de cette action sur le plan global. Ce n'est pas la même rationalité qui régit les deux plans. L'effet global d'une action n'a pas la même signification que le contenu de cette action. Hayek remarque qu'aux yeux de Mandeville « la totalité de l'ordre social, et même tout ce que nous nommons culture, était le résultat des efforts individuels qui n'avaient en vue aucun objectif de ce type mais qui étaient conduits à servir de telles fins par le soin des institutions, des pratiques et des règles lesquelles, à leur tour, n'ont jamais été délibérément inventées, mais se sont formées et développées en vertu de la survie dont bénéficie ce qui s'est révélé efficace dans le temps⁶ ». Mandeville conçoit l'ordre social comme le résultat de l'action humaine mais un résultat foncièrement indépendant des finalités qui orientent cette action sur le plan local ; il se rend compte que les individus peuvent être utiles les uns aux autres sans en avoir l'intention ; que cette utilité se réalise à un autre niveau que le niveau de l'action individuelle et de l'objectif particulier qui l'anime. L'harmonie des intérêts n'est, chez Mandeville, « ni 'naturelle', au sens où elle serait indépendante des institutions qui ont été créées par les actions des hommes, ni 'artificielle', au sens où elle serait mise en place à l'issue d'un accord délibéré, mais elle (est) l'œuvre des institutions spontanément nées... » (*ibid.*, p. 136). Mandeville n'aborde plus le fait social dans le cadre de l'opposition chère aux Grecs anciens entre ce qui est naturel (*physei*) et ce qui est artificiel ou conventionnel (*thesei* ou *nomō*) ; pour les Grecs anciens, il y avait, d'une part, l'ordre de la nature (*kosmos*)⁷ « qui était donné indépendamment de la volonté et des actions des hommes », et, d'autre part, l'ordre artificiel (*taxis*) qui relevait de la création délibérée des hommes ; mais ce partage rigide ne laissait « aucune place distincte pour un ordre qui était bien le résultat des actions humaines mais non du dessein humain » (Hayek [1966], p. 129-130). C'est précisément Mandeville qui conceptualise de façon rigoureuse cet ordre intermédiaire, spontané, qui n'est ni une réalité naturelle obéissant à des lois objectives, ni le produit d'une construction subjective, arbitraire. La critique radicale qu'entreprend Mandeville du « holisme » et du constructivisme de l'École du Sens Moral prend racine dans cette observation. Hayek estime que Mandeville a jeté les fondations de ce que Hume a bâti plus tard ; à savoir, avec les mots de Popper, le « rationalisme critique ».

6. Hayek [1966], p. 129. N. Rosenberg remarque que chez Mandeville « la fonction du politicien... est d'établir les « règles du jeu » appropriées, de structu-

rer le système de récompenses et de punitions de telle façon que les individus, tout en poursuivant leurs intérêts privés, soient amenés à accomplir des actes socialement utiles » [1963], p. 190).

7. Précisons que plus tard Hayek adopte le terme grec de *kosmos* pour désigner l'ordre spontané au sens large, par opposition à *taxis*, et plus généralement, à *physei* et à *thesei* (cf. [1973], p. 41-64 ; cf. aussi *supra*, p. 1009, n. 1 [page 3/20]).

Ces considérations montrent que **la liberté d'action** des individus constitue la condition fondamentale de la *catallaxie*. Car les mécanismes qui redressent le désordre apparent des actions individuelles en un ordre global relativement harmonieux se déroberont à l'analyse rationnelle. Celle-ci ne peut que prendre acte, *ex post*, du résultat des actions au niveau global, mais il lui est interdit d'anticiper le contenu de l'effet de l'action tant que celle-ci n'est pas accomplie. Cette indétermination implique que les actions individuelles ne peuvent être soumises à aucune opération de sélection, à aucune volonté rectificatrice puisque le résultat de la coordination que le marché réalise entre elles demeure inaccessible à un esprit particulier. Toute tentative de détermination anticipée de la coordination globale s'avère nécessairement comme une violence qui porte atteinte au caractère ouvert du système. Une intervention autoritaire, même animée d'intentions les plus généreuses, qui tenterait d'imprimer une orientation particulière au système, se traduira nécessairement par une restriction de la liberté de l'action, c'est-à-dire par un appauvrissement des possibilités d'évolution non programmées du système. Le motif d'efficacité, même minutieusement argumenté et logiquement fondé, ne saurait justifier l'intervention car celle-ci revient toujours à stériliser, à long terme, les virtualités du système. Il faut laisser les mécanismes catallactiques fonctionner sans entraves, car ce n'est que le marché qui permet de concilier le maximum de liberté individuelle avec le maximum d'efficacité globale⁸. Le marché concurrentiel comme ordre spontané émerge donc dans une société qui s'est résolument installée dans une indétermination quant à sa finalité (Lefort [1976], p. 195), c'est-à-dire une société qui a renoncé au « rationalisme constructiviste », à toute volonté de réguler le social à partir d'un centre.

8. Il convient de rappeler, ici, qu'il existe chez Hayek une ambiguïté concernant la nature de l'œuvre que réalise le marché concurrentiel : cette œuvre doit-elle être appréciée en termes de liberté ou d'efficacité ? L'importance de cette institution réside-t-elle dans le fait qu'elle rend les agents plus libres ou qu'elle les rend plus efficaces ? Pour ce qui est du principe d'efficacité, V. Vanberg [1986] remet en question la per-

tinence de la thèse hayékienne selon laquelle les règles de conduite sélectionnées spontanément, au travers du mécanisme de la « main invisible », soient les plus appropriées pour la société humaine. L'examen montre en effet que ces règles ne sont pas nécessairement plus bénéfiques au groupe que n'importe quelle autre règle adoptée par une voie normative.

L'ensemble des analyses de Hayek sur le fonctionnement du marché concurrentiel fait preuve, comme on le voit, d'un grand réalisme. La caractéristique essentielle du processus concurrentiel réside dans sa dimension empirique et temporelle ; ce qui justifie pleinement le recours au concept évolutionniste d'apprentissage par essais et erreurs comme principe explicatif d'un tel processus. C'est parce que l'œuvre du temps, les possibilités d'action que le temps réserve au sujet agissant ne sauraient être anticipées que l'espoir d'une prévision et encore plus d'une orientation globale du système doit être abandonné. Une théorie générale ne peut rendre compte de celui-ci que lorsque l'action est effectivement accomplie, c'est-à-dire de façon *ex post*. D'où la perspicacité et la finesse de la position de Hayek dans la controverse des années trente au sujet du calcul économique en économie socialiste. Face au dogmatisme, au mécanisme, à l'idéalisme étonnamment aveugles de la lecture que fait O. Lange de la théorie de l'équilibre général, Hayek adopte un point de vue d'une exceptionnelle lucidité (J. Arrous [1990]).

La préservation de la société comme un foyer d'actions sociales dont la finalité fait défaut, est le souci primordial de Hayek. Il revient avec insistance sur la nécessité de veiller à ce que l'ordre social demeure « un ordre abstrait non finalisé ». C'est pour cette raison que le concept majeur de la pensée de l'auteur est bien le concept de « **liberté individuelle** ». Le traducteur [En fait « la traductrice » : Véronique de Mareuil] de *L'utilisation de l'information dans la société* a raison de remarquer que chez Hayek « ... le marché est supérieur non en termes d'efficacité, il n'est pas sûr qu'on atteindra l'optimalité absolue, mais en termes de liberté » ([1945], p. 138). Dans un tel contexte conceptuel, le marché concurrentiel apparaît comme une institution engendrée par l'action des hommes libres et autonomes⁹. La question de l'émergence du marché concurrentiel rejoint donc ici la question de la mise en place historique des conditions qui ont permis l'accession de l'homme à la liberté individuelle. Quelles sont donc ces conditions chez Hayek ? Au terme de quel type de processus historique les hommes se libèrent-ils des rapports de dépendance personnelle ? L'examen de cette question nous éclairera aussi sur les conditions de possibilité du marché concurrentiel. La liberté consiste, chez Hayek, en la capacité de déterminer soi-même ses

propres objectifs. Sous ce rapport, l'homme se rend libre en cessant d'obéir à des lois positives, particulières, finalisées, qui lui dictent de l'extérieur les buts à poursuivre, le bonheur à convoiter, le modèle à imiter. L'homme accède à la liberté individuelle lorsqu'il jouit des conditions de choisir comme règles de conduite, des dispositions exclusivement générales dont la fonction est de supprimer, dans la société, la domination d'une volonté sur une autre et de préserver la sphère privée de chacun sans préjuger des résultats des actions que les individus engageront dans ce climat social de paix, de confiance et de stabilité. Les hommes deviennent libres lorsqu'ils réussissent à se mettre d'accord sur un nombre limité de règles générales communes et s'engagent à ne pas les transgresser dans leurs actions. Mais la problématique des règles de conduite nous semble comporter, chez Hayek, une contradiction dont l'analyse nous permettra précisément de montrer qu'une théorie évolutionniste ne peut rendre compte de l'avènement historique de la liberté individuelle. Aussi, avant de nous consacrer à l'examen même des conditions de la liberté, nous efforcerons-nous de repérer la contradiction précitée.

9. J.-J. Gislain a attiré mon attention sur le fait que ce terme d'« autonomie » comporte une imprécision eu égard au système socio-politique de Hayek. En effet, dans ce système, l'homme ne dispose des conditions de déterminer librement ses fins que « sous le règne d'une loi » extérieure, garantie et sauvegardée par l'État. Ce qui revient à dire que la liberté de l'individu s'exerce, chez Hayek, dans un contexte social fondamentalement hétéronome. Nous tenons donc à souligner que dans le présent travail nous faisons un usage de ce concept non pas en référence au couple autonomie/hétéronomie, mais au sens très général de « souveraineté » dont jouit l'individu dans la définition des fins qui orientent ses actions.

LES RÈGLES DE JUSTE CONDUITE ET LES DEUX CONCEPTS D'ORDRE SPONTANÉ

On sait que les règles de conduite générales possèdent, aux yeux de Hayek, un statut ontologique très particulier. Par opposition aux règles finalisées d'une « organisation » volontaire (*taxis*) les règles générales engendrent un ordre spontané (*kosmos*). Si les premières émanent d'une autorité politique qui les fixe dans le cadre d'un programme d'action prédéterminé, les règles abstraites sont le produit d'un processus de sélection culturelle¹⁰ et ne s'inscrivent dans aucun plan prédéfini d'une volonté particulière. Elles se trouvent toujours déjà déposées dans la tradition, et les hommes les intègrent dans leur savoir-faire et dans

leur comportement, sans la « médiation de la réflexion ». En ce sens, les règles de l'ordre spontané opèrent, chez les hommes, à leur insu, puisqu'elles ne sont jamais explicitement formulées. Il serait possible, par conséquent, de parler d'une obéissance « quasi instinctuelle », plus exactement inconsciente, à ces règles dans la mesure où elles ne sont jamais « affichées en conscience » (Hayek [1988], p. 12- 28). Hayek écrit en effet : « Si ce qu'on appelle le *Sprachgefühl* consiste en notre capacité à suivre des règles encore non formulées, il n'y a pas de raison pour que le sens de la justice (le *Rechtsgefühl*), par exemple, ne consiste pas aussi en une telle capacité à suivre des règles **que nous ne connaissons pas** » [mais que nous comprenons] ([1967], p.45). Les règles abstraites ne relèvent ni de l'instinct, au sens où elles seraient simplement dictées par la nature, ni de la raison consciente au sens où elles seraient le produit d'une concertation explicite. Elles ne relèvent ni de la nécessité naturelle ni de la création délibérée de la pensée rationnelle.

10. Ce sont les philosophes écossais individualistes du XVIII^e siècle qui, selon Hayek, doivent être considérés comme les précurseurs de la théorie évolutionniste ; ils sont les inventeurs des « idées jumelles d'évolution et d'ordre spontané ». Dans la mesure où ces philosophes écossais avaient pour objet l'évolution de la société humaine, ils ont préféré retenir le concept de « sélection culturelle » plutôt que celui de « sélection naturelle ». Car les mécanismes d'adoption des règles et des aptitudes par imitation, l'élimination et le choix des règles par essais et erreurs impliquaient un processus sélectif bien plus efficace et mieux adapté à l'évolution humaine. La théorie évolutionniste de la sélection naturelle s'est édifiée après-coup, sous l'inspiration des concepts acquis dans le domaine social. Selon Hayek, historiquement, l'idée de l'évolution culturelle est antérieure à la théorie biologique de l'évolution des espèces (Hayek [1967], p. 77).

La position de Hayek est ici presque terme à terme identique à celle de Claude Lévi-Strauss au sujet de la culture, comme le rappelle avec perspicacité R. Frydman ([1989], p.116-117). Lévi-Strauss écrit en effet : « ... La culture n'est ni naturelle ni artificielle. Elle ne relève pas plus de la génétique que de la pensée rationnelle, car elle consiste en règles de conduite qui n'ont pas été inventées, et dont ceux qui lui obéissent ne comprennent généralement pas la fonction : pour partie, résidus de traditions acquises dans les différents types de structure sociale par lesquels, au cours d'une très longue histoire, chaque groupe humain a passé ; et pour l'autre partie, règles acceptées ou modifiées consciemment en vue d'un but déterminé.

Mais il n'est pas douteux qu'entre les instincts hérités de notre patrimoine biologique et les règles d'inspiration rationnelle la masse des règles inconscientes demeure la plus importante et reste la plus efficace, car la raison elle-même, est, comme Durkheim et Mauss l'avaient compris, un produit plutôt qu'une cause de l'évolution culturelle » ([1983], p. 59-60). Les règles générales de conduite se forment spontanément, au rythme et selon la démarche par essais et erreurs de l'évolution culturelle, et la tradition n'est autre que l'ensemble de règles, d'aptitudes, de talents inconscients que les membres d'une société appliquent ou utilisent tout en ignorant à la fois leur provenance et leur raison d'être. Ces règles et aptitudes ne se transmettent pas de génération en génération par la médiation de la pensée rationnelle et dans le cadre d'un programme d'éducation concerté et institutionnalisé [mais par dressage]. L'individu les acquiert, remarque Hayek, avant même d'avoir atteint l'âge de la raison rationnelle ; la transmission des caractères acquis grâce à cette « capacité innée d'imitation » joue un rôle bien plus important dans le fait culturel que la transmission génétique ou l'apprentissage conscient et rationnel ([1978], p. 291). En d'autres termes, l'ordre social, quelle que soit la société qui est envisagée, est le produit non intentionnel des actions humaines gouvernées par de telles règles inconscientes et abstraites portées par la tradition. Certes, dans toute société, la perspective volontariste de réorganisation de l'existence sociale en vue d'en supprimer les imperfections supposées tente toujours certains esprits. Mais de telles tentatives de rationalisme constructiviste ne concernent qu'une séquence très limitée de la vie sociale et se soldent souvent par l'aggravation du mal qu'elles étaient censées réparer ; ce qui révèle, par la négative, que le principe organisateur de l'ordre social réside dans la capacité des individus à intérioriser spontanément des règles de conduite qui gouvernent inconsciemment leur comportement. En ce sens, toute société se présente comme un ordre spontané puisque dans toute société la tradition régit une part incommensurablement plus importante de la vie sociale comparée au domaine d'action de la législation civile qui fait intervenir des règles rationnelles et finalisées.

Les réflexions de Hayek sur le droit illustrent précisément la thèse du caractère spontané de toute société humaine : « Le droit, au sens de règles de conduite obligatoires, est certainement aussi ancien que la société ; seule l'observance de règles communes rend possible l'existence pacifique des individus au sein d'une société » ([1973], p. 87). Hayek reproduit en note un passage du *Traité de la nature humaine de Hume* [1739] qu'il considère à tous égards décisif. Il s'agit des trois « règles de justice » qui sont consub-

stantielles à toute société humaine, à savoir : la « stabilité de la possession ou de la propriété », le libre « transfert par consentement de cette possession » et l'« accomplissement des promesses ». « Ces lois, écrit Hume, sont antérieures au gouvernement et elles imposent une obligation, suppose-t-on, avant qu'on ait jamais pensé au devoir de loyalisme envers les magistrats civils. Mieux, j'irai plus loin et j'affirmerai que le gouvernement, à sa première institution, tire son obligation, peut-on naturellement supposer, de ces lois de nature et, en particulier, de celle qui se rapporte à l'accomplissement des promesses » (*ibid.*, t. 11, p. 663). Hume estime que, dans la mesure où elles sont d'invention humaine, ces règles doivent être considérées comme artificielles ; mais comme leur présence est « manifeste et absolument nécessaire », quelle que soit la société humaine envisagée, elles présentent un caractère « naturel » au sens de non arbitraire (*ibid.*, p. 601). Nous avons donc affaire ici à des règles de conduite ni tout à fait artificielles ni tout à fait naturelles, qui illustrent bien la définition de l'ordre social proposée par Ferguson : elles sont le résultat des actions humaines mais non de l'intention humaine. On sait que Hume a recours à cette hypothèse de « règles artificielles non arbitraires », pour récuser l'argument contractualiste qui tente d'expliquer le loyalisme à l'égard des magistrats et plus généralement du gouvernement par un acte collectif de consentement volontaire. Selon les contractualistes, si les hommes se soumettent à l'autorité des magistrats, c'est qu'ils ont librement et volontairement consenti à leur obéir par promesse. Or Hume affirme, à travers une argumentation rigoureuse, qu'une telle hypothèse de consentement volontaire n'a aucun fondement, que jamais aucun homme n'a eu, dans sa vie, l'occasion de formuler un tel consentement ou une telle obéissance, que pour chaque homme, l'obéissance aux magistrats est une obligation « naturelle » qui le lie depuis toujours, depuis qu'il est né dans une société particulière. Au sujet de cette obligation les hommes « pensent toujours qu'il en est ainsi » (*ibid.*, p. 671), qu'il en a été ainsi et qu'il en sera ainsi. Ce qui conduit Hume à remarquer que le « gouvernement, par sa nature même, ne dépend pas de notre consentement » (*ibid.*). Il est vrai que le gouvernement est une réalité postérieure à la société humaine. Lorsque les dimensions de la société sont modestes, les trois lois fondamentales opèrent sans aucune intervention d'une quelconque autorité. La nécessité des magistrats et d'un gouvernement apparaît lorsque le volume de la population augmente et que les richesses s'accumulent. Mais la fonction du gouvernement se borne à faire respecter les lois fondamentales qui régissent toute société humaine ; ce

qui revient à dire que les lois civiles s'inspirent rigoureusement de ces lois « naturelles » qui sont les conditions de possibilité de toute société. Supposer une quelconque concertation ou un contrat conscient et volontaire au sujet de l'instauration des trois lois fondamentales, et en particulier l'obligation d'accomplissement de nos promesses à l'égard de nos semblables ainsi qu'à l'égard du gouvernement –, est une hypothèse sans aucun fondement puisqu'en l'absence de telles dispositions la société humaine comme telle devient impossible. Aussi, Hume rejette-t-il les couples d'opposition comme lois naturelles/lois civiles, ou obligation naturelle/obligation civile. Les termes de ces oppositions sont aussi artificiels ou aussi naturels les uns que les autres. Autant l'accomplissement des promesses est une obligation que nous recevons comme une disposition nécessaire, autant l'obéissance au gouvernement est une loi qui s'impose à nous sans autre motivation que celle qu'« il en est ainsi ». Qu'elles soient « naturelles » ou « civiles », les obligations qui nous lient à nos semblables ou au gouvernement sont toujours déjà données, avant toute interrogation qui les prendrait pour objet. Une telle argumentation ne pouvait que séduire Hayek dans la mesure où elle constitue une dénonciation magistrale du rationalisme constructiviste qu'implique la théorie contractualiste de l'origine des règles de conduite. Celles-ci sont le produit d'un processus évolutif à travers lequel les êtres appelés à l'humanité font l'expérience de la nécessité des trois lois fondamentales et les adoptent pour rendre possible entre eux une vie sociale. Hume indique que les hommes se rendent progressivement compte de l'utilité de la vie en société, puisque c'est le seul moyen de réprimer « leurs appétits naturels » (*ibid.*, p. 665) que sont l'« égoïsme » et la « générosité limitée » (*ibid.*, p. 612). Du reste Hume n'hésite pas à soutenir que « c'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée... que la justice tire son origine » (*ibid.*, p. 613). Par conséquent, dans la mesure où les règles de juste conduite représentent cette couche inconsciente de l'ordre social que toute activité humaine présuppose, dans la mesure où toute réflexion consciente portant sur l'origine ou la genèse de ces règles les découvre comme une dimension sociale toujours déjà présente et en acte, dans la mesure où il est rigoureusement interdit à la raison rigoureuse, qui ne prend conscience d'elle-même qu'à l'ombre des règles de juste conduite, de placer à l'origine de ces règles une quelconque volonté ordonnatrice ou un quelconque projet rationnel particulier, l'évolutionnisme semble être l'attitude théorique la plus appropriée pour rendre compte de la genèse de l'ordre spontané¹¹.

11. D. Diatkine [1989] estime que Hayek a tort de conférer à Hume une conception évolutionniste rigide reposant sur le principe de « sélection naturelle des institutions les plus aptes à maximiser l'utilité sociale » (*ibid.*, p. 16). Cela, parce que chez Hume la thèse du caractère non arbitraire des règles de justice ne trouve pas son fondement dans un « principe de sélection naturelle » mais dans l'« entendement » (*ibid.*, p. 17). Cependant, nous pensons que même s'il est illégitime de ranger Hume dans la catégorie des représentants de la théorie stricte de la sélection naturelle, les passages que nous venons de commenter de cet auteur autorisent le lecteur à qualifier sa vision d'évolutionniste au sens large. Car il y a bien, chez Hume, l'idée d'un apprentissage de l'utilité de la vie sociale par les hommes.

Cependant la position de Hayek en ce qui concerne la question de la spontanéité de l'ordre social renferme une ambiguïté. L'auteur estime en effet que « le passage de la petite bande à la communauté sédentaire puis, finalement, à la société ouverte et avec elle à la civilisation, s'est produit du fait que les hommes ont appris à obéir à des règles communes abstraites, au lieu d'être guidés par des instincts innés dans la recherche en commun des résultats visibles » ([1979], p. 131).

Dans la mesure où la couche inconsciente de règles et d'aptitudes précitée définit le propre du fait humain, c'est-à-dire la culture comme telle, il nous paraît pour le moins surprenant de voir Hayek considérer le « clan », la « tribu », la « petite bande », etc., bref ce qu'il désigne par le terme générique de « société archaïque », comme une étape historique entièrement immergée dans la naturalité immédiate, relevant rigoureusement du règne de l'instinct et donc se situant en deçà de la société humaine proprement dite. Ou la « société archaïque » est dotée de règles abstraites inconscientes, comme toutes les autres formes de société humaine, ou elle n'est pas encore une société véritablement humaine. Le parallélisme qui a été observé plus haut entre la position de Hayek et celle de Lévi-Strauss relatives à la nature des règles de conduite trouve ici sa limite. En effet, pour l'anthropologue structuraliste, toute société humaine, quel que soit son niveau de développement, fait intervenir des règles inconscientes de conduite dans la mesure où il n'existe pas de société humaine sans culture. Sur ce plan il n'y a pas lieu d'établir une échelle d'excellence, de hiérarchie entre les sociétés ; elles constituent toutes des ordres spontanés. Lévi-Strauss rappelle, en effet, qu'il n'existe pas de société à l'état d'enfance ; toute société est « adulte »¹². Or un des

soucis majeurs de Hayek est de montrer la *supériorité absolue* de la société moderne (ouverte) sur toutes les autres. Cette préoccupation est à tel point pressante chez lui qu'elle introduit, nous semble-t-il, dans ses analyses historiques, un biais *téléologique* que l'auteur sait repérer et dénoncer avec pertinence lorsqu'un tel biais vient affecter les décisions politiques et les institutions sociales. L'effort d'assimiler la « société archaïque » au règne de l'instinct et de la nature (un geste théoriquement intenable au regard des enseignements de l'anthropologie structurale) obéit donc, chez Hayek, à ce souci de démontrer le caractère *perfectible* des règles abstraites de conduite dont l'efficacité est supposée s'accroître à mesure que la société se civilise.

12. « En vérité il n'existe pas de peuples enfants, tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence » (Lévi-Strauss [1973], p. 391).

Par ailleurs, nous ne devons pas perdre de vue qu'il existe, chez Hayek, une autre image de la « société archaïque » qui accroît encore l'ambiguïté de la position que l'auteur adopte en matière de spontanéité. Au sujet des progrès qui ont été réalisés par la société de libre concurrence, Hayek remarque : « En substituant des règles abstraites de conduite à des fins concrètes obligatoires, on découvrit que cela rendait possible l'extension d'un ordre pacifique au-delà des petits groupes poursuivant les mêmes objectifs... » ([1976], p. 131). La société archaïque, qui est composée de petits groupes solidaires, est conçue, ici, comme un système social qui impose aux individus des règles de conduite spécifiques, finalisées, mises en œuvre par une volonté ordonnatrice, relevant du « rationalisme constructiviste ». La société ouverte ne succède plus, dans cette optique, à un ordre quasi animal, dépourvu de toute conscience, mais à un ordre trop chargé de constructivisme et de finalisme (Hayek [1988], p. 31). Il est très significatif de voir Hayek jouer constamment, selon les exigences de l'argumentation, sur ces deux tableaux, sur ces deux images contradictoires de la primitivité. L'auteur met /1020/ l'accent soit sur la naturalité et l'animalité de la société archaïque, soit sur son penchant prononcé à l'interventionnisme et au constructivisme ; et, dans les deux cas, cette société s'avère privée des conditions d'accession au règne des règles abstraites de conduite. Car l'économie spécifique de l'argumentation de Hayek exige que la société pré-moderne oscille constamment entre les deux extrêmes que sont le naturel et l'artificiel sans jamais pouvoir retrouver la position mitoyenne qui

spécifie précisément la société moderne en tant qu'ordre spontané.

Nous tenons ici l'ambiguïté qui a été mentionnée plus haut. Lorsqu'il s'agit de la société humaine en général, Hayek la décrit dans une optique proche de celle de Lévi-Strauss, de Mauss ou de Durkheim ; à savoir, un ordre régi essentiellement par des règles inconscientes. En revanche, lorsqu'il s'agit de mettre en évidence la spécificité de la société moderne et sa performance par rapport aux sociétés qui l'ont précédée, Hayek met en œuvre une logique particulière où aucune structure sociale autre que la société de marché concurrentiel ne se révèle capable de se constituer en ordre spontané ; les sociétés pré-modernes sont ou trop naturelles ou trop rationnelles pour être régies par des règles de conduite non finalisées.

Ce qui précède montre que les réflexions de Hayek mobilisent deux concepts distincts de tradition.

► Nous trouvons, d'une part, la tradition au sens général, telle que l'entendent aussi les anthropologues comme Lévi-Strauss : un patrimoine culturel constitué de règles, de capacités, d'aptitudes inconscientes qui se transmettent de génération en génération par voie de mimétisme, sans être médiatisées par la pensée rationnelle. On pourrait, en effet, admettre que la logique évolutionniste de sélection culturelle puisse présider à la formation de ces dispositions inconscientes. Par essais et erreurs, par tâtonnement, les hommes dotent leur tradition de règles générales de conduite dont le respect engendre un ordre spontané.

► Mais il existe aussi un autre concept de tradition auquel fait appel Hayek lorsqu'il compare la société archaïque et, d'une façon générale, toutes les sociétés pré-modernes avec la performance de la « Grande Société » smithienne. La description de ces sociétés pré-capitalistes que Hayek désigne parfois par le terme de « société traditionnelle », fait intervenir un concept de tradition qui signifie un ensemble de forces sociales qui contraignent les individus à obéir à des règles sélectionnées en fonction de leur utilité publique, à se conformer à des modèles archétypiques, à œuvrer en direction d'objectifs communs : « La tradition morale dominante, dont une grande partie dérive encore de la société tribale liée par la communauté de buts, fait que les gens considèrent cela (le fait que la Grande Société « soit simplement une communauté par les moyens et non une communauté pour les fins ») comme un défaut moral de la Grande Société qui devrait être corrigé... c'est l'absence de buts communs imposés qui donne à une société d'hommes libres tous les traits qui en font la valeur à nos yeux » ([1976], p. 133). Bien loin de se présenter comme la matrice des règles inconscientes dont l'invocation constante est censée éloigner les dangers du constructivisme, la tradition apparaît ici,

au contraire, comme le pur produit du rationalisme constructiviste, c'est-à-dire comme un ensemble de valeurs ayant pour nom amour du prochain, justice distributive, justice sociale, responsabilité à l'égard du prochain qui souffre. /1021/ Ces valeurs constituent, aux yeux du libéral affranchi des superstitions culpabilisantes et stérilisantes des doctrines socialistes, les principes éthiques sur lesquels repose la vie sociale des hommes trop étroitement déterminés par les intérêts de leur environnement immédiat. Hayek remarque que ces principes éthiques représentent autant de limitations de la liberté d'action de l'individu, autant de méconnaissances des règles de conduite susceptibles d'assurer la coopération pacifique entre les hommes et d'accroître leur bien-être matériel. Il estime qu'à l'instar de la société archaïque, toutes les formes de société qui ont pu voir le jour jusqu'aux temps modernes, ont mis en place des législations autoritaires qui ont étouffé, à des degrés divers, le mécanisme salutaire et performant des règles abstraites de conduite. En ce sens, toutes ces sociétés se présentent, à des degrés divers, comme des ordres artificiels, des *taxis*, de simples organisations. « Qu'il fût possible aux hommes, écrit Hayek, de vivre ensemble paisiblement et à leur mutuel avantage, sans avoir à se mettre d'accord sur des objectifs concrets communs, et tenus simplement par des règles de conduite abstraites, a été peut-être la plus grande découverte qu'ait jamais faite l'humanité. Le système 'capitaliste' qui s'est développé à partir de cette découverte... » ([1976], p. 164-165). Nous avons donc affaire à deux concepts de tradition parfaitement antagoniques. Le premier est désigné comme la condition de possibilité de la société humaine en tant qu'ordre spontané, le second comme une force répressive qui fait obstacle à l'émergence et à l'adoption des règles abstraites de conduite : le premier est le fondement de l'ordre spontané, le second, la négation du même ordre.

Comment interpréter cette ambiguïté ? Dans les analyses de Hayek, deux niveaux de réflexion s'interpénètrent continuellement : une réflexion générale sur la spécificité du fait social, sur les mécanismes de fonctionnement de la société humaine, et une réflexion sur les conditions d'émergence de la société ouverte intégrant le marché libre et concurrentiel. Alors qu'au premier niveau la société dans son ensemble est conçue comme un ordre spontané, au second niveau, c'est le marché concurrentiel libre qui est désigné comme l'ordre spontané par excellence. Dans le premier cas, quel que soit le poids des règles finalisées visant à l'organisation rationnelle de la société, l'ordre social est essentiellement régi par les règles de conduite inconscientes consignées dans la tradition ; dans le second cas, la réduction du concept d'ordre

spontané à la seule réalité du marché concurrentiel libre conduit Hayek à refuser d'accorder toute qualité de spontanéité aux sociétés qui n'ont pas su faire place, en leur sein, à l'institution du marché. Dans le premier sens de l'ordre spontané, la théorie évolutionniste semble appropriée pour l'analyse de la sélection des règles de conduite ; dans le second sens du même concept, nous sommes confronté avec un problème de rupture dans l'histoire dont l'évolutionnisme est, par définition, inapte à rendre compte.

Le geste qui conduit Hayek à désigner la société moderne comme le modèle par excellence de l'ordre spontané – jusqu'à contester le droit à la spontanéité pour toutes les autres sociétés pré-modernes –, traduit son souci de rendre compte de l'avènement de la *catallaxie* en termes évolutionnistes. Or la *catallaxie* n'est qu'une forme particulière, et même exceptionnelle, d'ordre spontané ; elle suppose, en effet, une structure socio-politique et juridique affranchie de tout rapport de domination et de servitude, voire de tout rapport hiérarchique. La suppression de ce type de rapport, la détermination de l'homme comme individu juridiquement libre et autonome n'est en rien une condition nécessaire pour la constitution d'un ordre spontané. Le fait, par exemple, que la société féodale faisait intervenir des rapports de dépendance personnelle stricte n'empêche en rien qu'elle soit considérée comme un ordre spontané au sens rigoureux du terme, c'est-à-dire au sens où les comportements humains sont en grande partie régis, ici aussi, par des règles de conduite inconscientes. Du reste, les analyses de M.I. Finley montrent que jusqu'à l'avènement du régime du travail salarié, les hommes se sont déployés dans des contextes sociaux où une notion claire et précise de liberté a toujours fait défaut. En référence à l'historien romain du II^e siècle Julius Pollux, Finley décrit ces contextes sociaux comme des structures qui intègrent des hommes situés « entre l'esclavage et la liberté » (*metaxy eleutherôn kai doulôn*) ([1981a], p. 172), des structures formées d'« hommes plus ou moins libres ». Un système social où l'ensemble des individus – y compris les travailleurs – jouissent de la liberté juridique est un système fondamentalement exceptionnel. Finley écrit en effet : « Pour nous, le système du travail salarié libre va tellement de soi que nous tendons à oublier à quel point, en tant que système, il est un phénomène exceptionnel et récent... » ([1981b], p. 56). La société ouverte ou la Grande Société introduit donc une rupture dans l'histoire en conférant à ses membres l'autonomie individuelle ; notion que les sociétés antérieures semblent avoir ignorée. L'analyse d'un tel phénomène de rupture historique exige, pensons nous, un appareil conceptuel autrement plus complexe et élaboré que la théorie évolutionniste de la sélection

culturelle. Vouloir rendre compte de l'émergence du concept de liberté moderne par le truchement de la théorie évolutionniste est en fait aussi inconséquent que cette autre entreprise dénoncée par F. Braudel de vouloir étudier les rapports de parenté et de mariage de l'époque victorienne, en Angleterre, à partir des structures élémentaires de la parenté telles qu'elles sont observées dans le cadre des sociétés « primitives » (cf. Braudel [1979], p. 195).

LIBERTÉ ET MÉDIATION : DEUX CONCEPTS INDIS-SOCIABLES

Comme nous l'avons déjà constaté, les analyses mêmes de Hayek révèlent que la spécificité de la société moderne réside dans le fait qu'elle est constituée d'hommes déjà libres dont les actions permettent l'émergence d'un ordre spontané qu'est le marché. La liberté d'action de l'individu constitue la condition indispensable du marché concurrentiel libre. La liberté est « ... la possibilité qu'a une personne d'agir conformément à ses propres décisions et plans, par opposition à la situation d'une personne qui est irrévocablement sujette à la volonté d'une autre qui, par une décision arbitraire, pourrait la forcer (*coerce*) à agir ou à ne pas agir d'une certaine manière. La formule vénérable par laquelle cette liberté a été souvent décrite est donc « l'indépendance par rapport à la volonté arbitraire d'autrui » (Hayek [1960], p. 12). Or tous les systèmes antérieurs à la « Grande Société » sont des structures rigoureusement hiérarchisées au sein desquelles les hommes sont répartis dans un éventail de statuts juridico-politiques très différents, le long d'« une grande chaîne des devoirs¹³ ». La description que B. de Jouvenel propose du Moyen Âge, pourrait être généralisée à tous ces systèmes : « Ce que le Moyen Âge sentait et exprimait, c'est que chaque homme avait un supérieur. Ce supérieur était son seigneur, son suzerain, son souverain, n'importe. Et lui-même avait un seigneur, un suzerain, un souverain » ([1955], p. 218). Les hommes du système médiéval se trouvaient pris dans un réseau rigoureux de droits et de devoirs, de privilèges et d'obligations, de libertés et de contraintes, de commandement et d'obéissance ; bref, ils se trouvaient insérés dans des rapports de « domination et de servitude ». Comment cette structure de dépendance personnelle, cette structure de coercition a-t-elle pu céder ? Comment le concept d'autonomie individuelle, c'est-à-dire le concept de liberté, a-t-il pu émerger et régir effectivement l'action des hommes ? La simple découverte ou la simple observation de l'efficacité de certaines règles de conduite générales et abstraites ne saurait

suffire pour casser une structure sociale aussi puissante, aussi bien assise.

13. Le mot est de l'historien A. Thierry, cité par B. de Jouvenel ([1955], p. 218).

« La Grande Société a pris forme, écrit Hayek, grâce à la découverte du fait que les hommes peuvent vivre ensemble pacifiquement et pour le plus grand avantage de chacun, sans qu'il leur faille se mettre d'accord sur les objectifs qu'ils poursuivent indépendamment les uns des autres¹⁴ » Un tel raisonnement implique que jusqu'à l'avènement de la « Grande Société » les hommes ont été contraints à obéir à des règles finalisées, imposées par une autorité centrale, transcendante. Nous avons déjà indiqué à quel type de difficulté conduit une telle hypothèse ; elle revient retirer à la société pré-moderne la qualité d'ordre spontané. Dans un système de dépendance personnelle, de domination et de servitude, les dominants, les puissants, les exploiters ne sont nullement disposés à reconnaître les bienfaits du jeu concurrentiel même si les faibles et les inférieurs réalisent la découverte dont parle Hayek¹⁵. Pour qu'une telle paix puisse s'instaurer et que la *catallaxie* puisse se rendre effective, le tâtonnement adaptatif de la doctrine évolutive ne semble guère être suffisant. Reprenons, à titre d'exemple, la question de l'avènement du régime du travail libre, et donc du marché du travail. Ne ferait-on pas preuve d'une inadmissible naïveté historique à vouloir expliquer cet événement à travers une optique évolutionniste, en termes de « découverte » que les hommes auraient effectuée, par essais et erreurs, de l'efficacité et de la rentabilité du travail libre face au travail dépendant. La seule persuasion des individus (lesquels ?) de la rationalité du marché libre du travail ne reste-t-il pas un concept trop candide pour rendre compte d'un phénomène dont l'émergence a dû impliquer une violence sans doute à la mesure de son importance historique. Une forme millénaire d'exploitation du travail, qui est reconduite d'un système à l'autre mal gré les profondes différences culturelles, sociales, idéologiques qui particularisent ces systèmes, ne saurait céder à l'issue d'un processus paisible d'illumination des esprits. La vision hayékienne de l'avènement de la société ouverte nous semble ou trop mécaniste – et donc privée de valeur explicative –, ou alors, excessivement « intellectualiste ». Comme le remarquait déjà R. Aron [1976], notre auteur évacue totalement la redoutable question des rapports de force, des rapports de domination et de servitude, des rapports d'exploitation, bref de la *lutte des classes*. Ce n'est pas par ignorance mais par intérêt que certains hommes asservissent d'autres hommes ; c'est pour

conserver leurs privilèges économiques, matériels, que certaines catégories sociales – et non pas seulement les pouvoirs politiques en place – résistent âprement, farouchement, à l'émancipation des catégories opprimées, en l'occurrence de celles qui fournissent la force de travail nécessaire à la reproduction du système. Si le capitalisme a pu prendre corps grâce à l'émergence d'une institution aussi exceptionnelle que le marché du travail, si le jeu catallactique a pu prendre son essor et réaliser les performances que nous décrit Hayek, c'est qu'une *intervention* a mis fin à la multiplicité des statuts, à la « grande chaîne des devoirs » médiévale, au système « bipolaire » de dépendance personnelle. Il s'agissait de la mise en place d'une structure sociale spécifique dans laquelle l'homme, s'arrachant enfin à la logique circulaire, indéfiniment répétitive des rapports de maîtrise et de servitude, a pu recevoir une détermination politique qui l'institue comme sujet libre, autonome et souverain. Lorsqu'on aborde la question de la liberté individuelle et de l'autonomie du sujet dans une perspective historique, on est forcément amené à constater que la liberté – au sens juridique et politique du terme –, n'est ni un attribut humain universel, ni une propriété substantielle mais une disposition formelle qui est proprement inventée dans un contexte social particulier. Pour prendre un exemple, le Moyen Âge connaît seulement l'usage pluriel du concept de liberté ; dans cette structure, il existait des *status civitatis*, des libertés civiles qui fixaient les droits et les devoirs de chacun vis-à-vis de ses inférieurs et de ses supérieurs. Les hommes du Moyen Âge jouissaient de zones de liberté, au sein d'un réseau strictement codé de rapports de domination et de servitude. Or la nouvelle structure, c'est-à-dire l'État de droit, tend à supprimer la servitude de l'homme à l'homme ; la liberté est, par conséquent, conçue, ici, au singulier, au sens de *status libertatis*, de liberté humaine, au sens de « droit pour chacun à l'appropriation de son corps propre, (de) droit à la vie » (Barret-Kriegel [1979], p. 56).

14. Hayek [1976], p. 131. Selon Hayek, les penseurs écossais du XVIII^e siècle, qui ont tellement insisté sur le concept d'ordre spontané (la main invisible), n'ont jamais parlé d'« harmonie naturelle » des intérêts. Celle-ci est plutôt la conception du XIX^e siècle. Pour les auteurs en question, il ne saurait y avoir d'harmonie entre les intérêts indépendamment des institutions politiques : « Ils (les penseurs écossais) étaient parfaitement conscients des conflits entre les intérêts individuels, et mirent l'accent sur la nécessité d'institutions bien construites » (*well-constructed*), où les « règles et principes permettant de contenir les intérêts et de répartir les avantages » (Burke), réconcilieraient les intérêts en conflit sans que soit

donné à aucun groupe le pouvoir de faire toujours prévaloir ses idées et ses intérêts sur ceux de tous les autres » ([1949], p. 13). Mais de telles dispositions politiques ne supposent-elles pas un profond bouleversement de l'ordre social hiérarchisé ? L'argumentation de Hayek n'implique-t-elle pas une discontinuité historique fondamentale qui devrait le conduire à prendre ses distances à l'égard de la conception évolutionniste de l'histoire ?

15. Il est significatif de remarquer que s'agissant de la violence et de la répression dont les hommes sont l'objet dans la « société archaïque », Hayek fait rarement appel à sa définition générale de la liberté, à savoir « l'indépendance par rapport à la volonté arbitraire d'autrui ». C'est l'État despotique qui est toujours désigné comme l'auteur de la violence et de la coercition. Si les hommes des sociétés pré-modernes sont privés de liberté, c'est parce qu'ils sont soumis à la volonté arbitraire d'un centre qui leur impose les fins à poursuivre et le comportement qu'il faut adopter. Ce geste permet à Hayek d'innocenter la société face au pouvoir politique et d'imputer à ce dernier toute la responsabilité de la coercition et de l'exploitation, c'est-à-dire du mal social. Pour que la société retrouve la quiétude de la coopération pacifique, il suffit qu'elle se débarrasse du mauvais pouvoir politique. Or la violence n'est pas un fait qui ne concerne que les rapports de la société et de l'État ; elle est aussi interne à la société. Toute société est divisée et les hommes sont pris dans des rapports de dépendance personnelle, dans des rapports d'affrontement du fait de leur appartenance de classe. Quelles sont les conditions de dépassement, pour les individus, de cette violence interne à la société ? Cette question n'est jamais abordée de front par Hayek. La liberté individuelle ne s'acquiert pas exclusivement par la suppression d'un pouvoir central répressif ; la liberté individuelle n'est effective que si les individus sont affranchis des rapports d'exploitation internes à la société divisée en classes. Dans l'œuvre de Hayek, les concepts de « classe » et d'« exploitation » sont assurément ceux qui sont le plus soigneusement évités !

Même si la pierre angulaire de tout l'édifice théorique de Hayek semble être le concept de liberté d'action, c'est paradoxalement sur ce concept que l'auteur se montre le moins rigoureux, le plus expéditif. Hayek réduit la question de la liberté à une pure question mécanique d'efficacité et d'optimalité. La critique de R. Aron [1976] concernant le caractère excessivement formel de la conception hayékienne de la liberté se justifie ici pleinement. C'est parce que Hayek ne prend nullement en compte la question de réflexivité de la liberté formelle, la question de la liberté réelle¹⁶, qu'il peut se permettre de considérer la liberté individuelle comme un moment du processus évolutionniste

par essais et erreurs. Or la liberté ne pourrait être considérée comme une règle de conduite parmi d'autres ; elle est la condition de possibilité de l'exercice des règles régissant le marché libre. Comme réalité humaine, la liberté se situe à un niveau ontologique différent par rapport au statut de ces règles. Par conséquent, l'*intervention* qui a permis l'émergence de la liberté doit être fondamentalement différente de l'opération de la sélection culturelle qui engendre les règles de juste conduite.

16. L. Ferry et A. Renault remarquent que la conception hayékienne de la liberté renferme exclusivement les « droits-libertés » et ne fait aucune place au concept de « droits-créances » ([1985], p. 139).

La liberté est le pouvoir de déterminer soi-même les fins que l'on poursuit ; elle suppose donc la souveraineté de l'individu dans son domaine propre. Le concept de « domaine propre » ou de « sphère privée » est fondamental pour Hayek. Car l'auteur estime que la liberté, comme la paix et la justice, doivent être définies négativement : les règles de juste conduite « sont à peu près toutes négatives, en ce sens qu'elles prohibent plutôt qu'elles n'enjoignent certains genres d'actes, que l'intention en est de protéger des domaines identifiables dans lesquels chaque individu est libre d'agir selon son choix... » ([1976], p. 42-43). Au sujet de cette définition négative de la liberté, Hayek loue la perspicacité de la conception kantienne qui a la sagesse de conférer à l'« impératif catégorique » la fonction exclusive de « test d'injustice » ; les lois juridiques qui sont soumises à l'examen de ce test doivent « faire entièrement abstraction de nos objectifs, elles sont essentiellement des principes négatifs et restrictifs, qui ne font que borner notre exercice de la liberté » (*ibid.*, p. 51 ; cf. aussi la note 24). La souscription déclarée de Hayek à la philosophie kantienne du droit nous rappelle les critiques formulées par Hegel à l'encontre de cette philosophie et à l'encontre du concept de liberté qu'elle suppose. L'opposition de Hegel à une définition purement négative de la liberté concerne de près les enjeux théoriques de la critique que nous entreprenons ici de la pertinence de la théorie évolutionniste de Hayek. En définissant le droit comme « la limitation de ma liberté ou de mon libre arbitre, de telle sorte que celui-ci pût coexister avec le libre arbitre de tout autre selon une loi universelle » (Derathe [1986], p. 11), Kant suppose en effet que la liberté est une disposition ou un état qui préexiste au droit puisque ce dernier n'a pour fonction que d'en limiter l'exercice ; le droit accueille la liberté comme une donnée exogène dont il a la charge de réglementer l'exercice. Alors que pour Hegel le droit et la liberté sont logiquement

et historiquement indissociables puisque l'homme n'accède à la liberté politique et juridique qu'au sein d'un État régi par le droit ; « le droit n'est pas limitation, mais réalisation effective de la liberté dans l'existence empirique » (*ibid.*, p. 11). Dans une telle conception juridique, autrui n'est plus conçu comme une réalité purement négative dont la sphère privée limite l'étendue de mon domaine propre. Bien au contraire, la liberté d'autrui est la condition de ma propre liberté. Autrement dit, les hommes accèdent à la liberté simultanément, au sein d'un tout social dont les *Principes de la philosophie du Droit* [1820] s'emploie à analyser le contenu rationnel. Ma liberté est rigoureusement contemporaine de la liberté de mon semblable. Nous avons ici une vision positive du droit et de la liberté — en effet, Hegel refuse toute séparation du droit et du devoir —, qui nous permettra de préciser les limites d'une théorie évolutionniste dans l'analyse de l'autonomie individuelle.

Le fait que Hayek, comme Kant dont il s'inspire sur ce point, dissocie la liberté du droit pour ne reconnaître au second que la fonction épiphénoménale de réglementer, sous une forme négative, l'exercice de la première conçue comme une disposition déjà acquise, lui épargne l'effort d'une interrogation soutenue sur la structure, c'est-à-dire sur la totalité sociale qui rend possible, effectivement, l'existence de la liberté juridico-politique. Certes il est vrai que la « liberté sous le règne de la loi » (*liberty under the rule of law*) est un des termes favoris de Hayek. Mais le statut théorique du concept de loi est ici très ambigu. Car il s'agit d'une loi que les hommes adoptent parce qu'ils constatent par tâtonnement, par essais et erreurs, l'efficacité de la condition de liberté comparée à la condition de coercition. L'État est simplement appelé à assurer l'application et la sauvegarde de cette loi. L'État est donc conçu comme une institution ayant une fonction purement instrumentale. C'est après s'être rendu compte de l'utilité de la liberté que les hommes adoptent la loi qui a pour objectifs de garantir la liberté individuelle, d'empêcher que la liberté de l'un soit bafouée par l'autre. Qu'est-ce à dire sinon que la société ouverte est une communauté d'individus *déjà* convaincus de l'utilité de la liberté qu'ils décident de sauvegarder par des dispositions juridiques ? C'est en ce sens que nous parlons d'une dissociation de la liberté et du droit. Or le refus hégélien de dissocier le droit et la liberté, la volonté théorique d'analyser ces deux termes comme des réalités rigoureusement complémentaires, synchrones, révèlent la discontinuité que le concept moderne de liberté introduit dans l'histoire humaine. Car comme Hegel, comme les théoriciens de la souveraineté et, d'une façon générale, comme les tenants de la théorie du contrat social s'en sont clairement aperçus, l'affran-

chissement des hommes des rapports de dépendance personnelle a exigé, dans l'histoire, un bouleversement social, une véritable révolution, c'est-à-dire une rupture qui n'est en rien prescrite par une quelconque nécessité historique. Cette vision implique que l'on revienne à un certain constructivisme en ce sens que la mise en place d'une structure sociale particulière est nécessaire pour l'émergence même du marché libre, comme ordre spontané.

Nous n'entrerons pas dans le détail de cette structure. Mais aussi bien Hegel que Rousseau¹⁷ n'ont pas manqué de constater que la liberté moderne, au sens de l'autonomie individuelle, est une disposition formelle qui implique une médiation particulière. L'absence du concept de médiation dans les réflexions de Hayek traduit sans doute la méfiance qu'il éprouve à son égard. Une telle méfiance s'explique par sa vision purement fonctionnelle, instrumentale et épiphénoménale de l'État. Nous avons là un des points qui, de façon paradoxale, rapprochent Hayek d'un auteur qui apparemment se situe à l'antipode de ses conceptions politiques et sociales, à savoir Marx. Le souhait de dépassement de la séparation de la société civile et de l'État comme la condition *sine qua non* de l'émancipation humaine, chez Marx, la réduction de l'institution étatique à une fonction purement instrumentale, chez Hayek, reflètent deux conceptions romantiques de la politique¹⁸. Chez ces deux auteurs, on observe la même conviction en la nécessité de la subordination de l'État à la volonté de la société, de la réappropriation de l'État par la société. Chez Marx, l'État n'est que l'attribut (une force particulière) de la société qui est le sujet authentique¹⁹. Chez Hayek, l'État n'est qu'une organisation parmi d'autres de la société qui est l'ordre spontané par excellence²⁰.

17. Il convient ici de remarquer expressément que les critiques de Hegel à l'encontre de la théorie rousseauiste manquent de fondement (Hegel [1820], § 258, p. 272). Rousseau n'a jamais conçu l'État comme le résultat d'une concertation consciente entre les individus, comme l'association facultative des contractants dont l'adhésion dépendrait de leur « volonté arbitraire » (*Willkür*). La lecture attentive des analyses politiques de Rousseau montre bien que le contrat social constitue, dans cette théorie, une hypothèse logique pour désigner le caractère structural de l'État. De même les critiques que R. Frydman adresse à la théorie du contrat social dans son important article sur Hayek (Frydman [1989]) ne nous semblent pas recevables. Frydman considère le contrat social comme un fait ayant effectivement eu lieu, comme une anecdote assignable dans l'histoire. Or il s'agit d'une hypothèse, d'une pure *fiction* qui est explicitement reconnue comme telle par Rous-

seau. Ce que cette fiction tente d'appréhender, c'est le fait que la société est un tout comme la langue dont l'émergence a dû s'effectuer sous une forme discontinue. L'hypothèse du contrat social tente de rendre compte de l'émergence simultanée du tout et des parties ; c'est un artifice dont la fonction est de rappeler que la société humaine est une structure. Chez Rousseau il ne saurait exister aucun décalage temporel entre le contrat, qui est la société même, et l'humanité de l'homme. À proprement parler, les hommes n'ont jamais eu à élaborer un contrat social pour la simple raison qu'ils se sont toujours déjà découverts comme êtres sociaux. Pourquoi alors conserver cette hypothèse « volontariste » foncièrement irréaliste ? La raison nous semble résider dans la nécessité de ne pas perdre de vue que le fait social ne doit rien à une caution naturelle. Dans un tel contexte conceptuel, seule la « volonté humaine », au sens le plus abstrait et le moins spécifié du terme, peut être placée à l'origine de la société. Dans sa théorie, Rousseau tient avant tout à mettre l'accent sur la rupture qu'introduit le fait humain dans le règne de la nature.

18. Par « conception romantique de la politique » nous entendons le rejet de toute théorie qui implique que la médiation d'une instance de reconnaissance extérieure à la société est constitutive de la liberté individuelle ; cf. Ege [1989], p. 211 et suiv.

19. « La liberté consiste à transformer l'État, organe érigé au-dessus de la société, en un organe entièrement subordonné à la société » (Marx [1875], p. 1428).

20. « La famille, la ferme, l'atelier, la firme, la société et les diverses associations, et toutes les institutions publiques y compris le gouvernement (l'État), sont des organisations qui à leur tour sont intégrées dans un ordre spontané plus vaste. Il est avantageux de réserver le terme de « société » à cet ordre spontané d'ensemble, afin de pouvoir le distinguer de tous les groupes organisés, plus étroits ... » (Hayek [1973], p. 54)

Or, en opposition résolue à une telle conception politique de nature romantique Hegel tient fermement au maintien de la *séparation* de la société civile et de l'État (Ege [1989], p. 215). Non point parce qu'il estime que la société civile, livrée à elle-même, privée de la régulation autoritaire d'une puissance transcendante serait incapable de se gouverner. La problématique de l'État n'est point une problématique de la transcendance chez Hegel. Cette séparation est vitale en tant que séparation, car, en son absence, c'est la « société civile » comme telle qui cesserait d'exister. On régresserait inmanquablement vers la « grande chaîne des devoirs », vers le système de dépendance personnelle, vers les rapports de domination et de ser-

vitute, bref vers l'état social antérieur où les conditions de possibilité de la « société civile » font précisément défaut. Nous voulons mettre l'accent ici sur la dimension structurale des analyses politiques de Hegel, tout en n'ignorant point qu'un tel geste tend à méconnaître la dimension dialectique de la liberté hégélienne en tant qu'idée qui se réalise dans l'histoire. **Ce sont les relations qui confèrent leur signification aux éléments ; la disparition ou la modification d'un élément affecte l'ensemble des rapports de telle sorte qu'au sein de la nouvelle structure les « anciens éléments » ne sont plus porteurs des mêmes significations.** Pour Hegel, la société humaine est depuis toujours une réalité morcelée, éclatée ; elle est le lieu d'une inégalité foncière, d'une exploitation des inférieurs par les supérieurs. Dans toute société humaine jusqu'à l'avènement de la médiation par l'État de droit, les hommes se présentent comme plus ou moins maîtres ou plus ou moins esclaves. Car la liberté ne peut se construire au sein des rapports duels d'affrontement ; la liberté ne saurait s'accorder entre soi. Il faut nécessairement une médiation non par une transcendance mais par l'extérieur, cette extériorité étant la condition même de l'autonomie de l'instance de la reconnaissance à l'égard de l'arbitraire des volontés particulières qui composent la société²¹. La « société civile » n'est pas une forme simplement développée, éclairée, civilisée de la société humaine ; elle ne représente pas une étape avancée dans le progrès constant de l'humanité. Elle est le terme d'un rapport dont la signification et le contenu sont rigoureusement fonction du terme opposé ; elle est, par conséquent, contemporaine de l'État de droit ; elle n'a d'existence qu'autant que ce dernier se maintient dans le temps. La méprise consiste à confondre « société civile » et société humaine en général, à conférer à celle-là une existence *sui generis* ; la méprise consiste à croire que les individus qui agissent et contractent librement au sein de ce que Hegel appelle **le « système des besoins »** jouissent de cette liberté sans médiation, par la simple découverte de l'utilité sociale de l'obéissance à des règles générales de conduite. L'*homo oeconomicus* est le premier terme d'un rapport dont le second est l'*homo politicus*. C'est parce qu'ils ont reçu l'identité de citoyen par la médiation de l'État de droit que les individus de la société civile peuvent disposer d'une sphère privée dans laquelle ils peuvent librement déterminer les fins qui orientent leurs actions. Nous remarquons donc que c'est au sein d'une structure juridique particulière que la liberté individuelle prend corps ; le droit et la liberté sont inséparables en ce sens.

21. « ... le reconnaître est ... la première chose qui doit nécessairement advenir » (Hegel [1805-1806],

p. 223). Sur la question de la médiation et de la reconnaissance, cf. Kojève [1943]. « C'est le citoyen et lui seul qui sera pleinement et définitivement satisfait. Car lui seul sera reconnu par celui qu'il reconnaît lui-même et reconnaît celui qui le reconnaît » (*ibid.*, p. 242). Pour le citoyen l'instance de reconnaissance est l'État.

Si l'État de droit est effectivement la structure expressément requise pour la construction de la liberté individuelle, il faut alors examiner la spécificité d'une telle structure. Qu'est-ce qui distingue l'État de droit des autres États²² ? Cette question revient à s'interroger sur les propriétés qui confèrent à l'État de droit, à la fois, sa caractéristique d'œuvre humaine – l'instance qui reconnaît doit représenter l'ensemble des reconnus –, et sa caractéristique d'extériorité – cette instance ne doit être subordonnée à aucune volonté particulière. L'État de droit se définit essentiellement par son extériorité sans transcendance. Un statut aussi singulier ne pouvait être élaboré qu'en posant à l'origine de la loi la « volonté » ; ce fut, sur le plan théorique, l'œuvre des théoriciens de la souveraineté. On connaît l'extrême méfiance que nourrit Hayek à l'égard de la théorie de la souveraineté illimitée. L'ensemble de son œuvre politique est une dénonciation très rigoureuse et parfaitement justifiée des dangers que fait encourir à la société le geste qui institue le prince à la source de la loi. C'est là ouvrir la brèche à l'arbitraire illimité, soumettre la société, et donc l'autonomie et la sécurité des hommes, à la discrétion d'une volonté subjective. La théorie de la souveraineté procède, selon Hayek, du rationalisme constructiviste le plus redoutable. Partageant sur ce point, strictement, le point de vue de B. de Jouvenel, Hayek déclare qu'il est absolument vital que la loi puise sa légitimité dans la tradition²³. C'est à cette condition, c'est lorsque l'origine de la loi se perd dans les profondeurs insondables des temps immémoriaux, que celle-ci peut être soustraite à la volonté subjective de gestion et d'administration autoritaires du législateur. **En revanche, lorsque la loi est conçue comme le produit conscient d'un dessein humain, toute la société est nécessairement vouée à l'insécurité et à l'instabilité.** Car, comme le dit si bien B. de Jouvenel, « ... si la volonté fait le Droit, alors pourquoi la volonté d'un seul ? » ([1955], p. 71). Ce qu'une volonté construit une autre peut le défaire.

22. Notre référence principale est ici B. Barret-Kriegel ([1979, 1989]).

23. Mais comment faire pour que la tradition à laquelle on se réfère soit la tradition libératrice des règles inconscientes de conduite (sens positif) et non cette force répressive que Hayek observe dans la tra-

dition de la société archaïque (sens négatif) ; cf. *supra*, p. 1020 [page 9/20]. En dernière instance, n'est-ce pas le statut socio-politique et juridique de l'individu qui est déterminant dans le fonctionnement de la tradition comme une force libératrice ou oppressive. Si l'individu qui se nourrit de la tradition est *déjà* libre, celle-ci n'acquiert-elle pas, elle aussi, la valeur positive que lui confère la théorie évolutionniste de Hayek ?

Toutes ces critiques et réserves sont rigoureusement fondées lorsqu'elles ont pour objet la conception constructiviste du droit et de la loi. Mais à y regarder de près, il s'en fallait de beaucoup que la vision des théoriciens de la souveraineté ne fût un tel rationalisme constructiviste. Leur souci fondamental était de mettre en place les conditions, plus exactement la structure, nécessaires pour arracher les sujets médiévaux aux déterminations locales, aux appartenances familiales, aux dépendances personnelles, aux assujettissements seigneuriaux, bref aux rapports de domination et de servitude, et les faire accéder à l'universalité de la liberté individuelle. Pour ce faire, il fallait précisément rompre avec la tradition – au sens négatif du terme –, et avec toute la hiérarchie stricte des statuts sociaux que cette tradition imposait comme une nécessité naturelle ; il fallait affirmer que le droit et la loi n'étaient pas des dispositions immuables, mais « œuvre humaine » et comme tels transformables. C'était la seule condition de dépassement de la stratification de la société ; la seule condition d'émancipation des hommes du régime de coercition. Sur ce point, il existe une différence importante entre de Jouvenel et Hayek. Le premier regrette profondément la disparition des *status civitatis*, des espaces de liberté délimités rigoureusement par des bornes supérieures et inférieures ; dans la « grande chaîne des devoirs », chacun des sujets médiévaux est suzerain par en bas et vassal par en haut. L'opposition de De Jouvenel à la théorie de la souveraineté s'explique par le fait qu'il estime que la structure de la société médiévale, qui repose sur la hiérarchisation des statuts, **faisait preuve d'un bien plus grand sens de la mesure que le dogme d'égalité juridique des citoyens qu'implique la conception politique moderne**. Or Hayek est un ardent défenseur des idéaux de la société moderne ; il se déclare résolument opposé à toute forme sociale « archaïque » qui fait intervenir une multiplicité de statuts et de privilèges. Dans cette position, il y a, nous semble-t-il, une contradiction qui consiste à saluer avec enthousiasme le résultat d'un processus tout en condamnant sévèrement les conditions qui lui ont donné naissance. En effet, ce qui a contribué à la destruction de la structure sociale « archaïque » du Moyen Âge sont bien, en partie, les théories de la souveraineté²⁴.

24. Sur le plan de l'histoire des faits, la thèse de Hayek relative à l'instauration du capitalisme en Occident contre la volonté et les intérêts des pouvoirs monarchiques, semble privée de fondement. La question a déjà été débattue (Manin [1983], Frydman [1984], Lefort [1981]), et les recherches des auteurs comme K. Polanyi [1983] ou J.R. Strayer [1970] infirment plutôt la thèse d'un conflit d'intérêts entre l'avènement du capitalisme – et les rapports sociaux que suppose un tel système –, et les grandes monarchies occidentales. Il faut souligner, en particulier, dans l'ouvrage de Strayer, le thème du dépassement des dépendances locales, familiales, communautaires ou religieuses au profit d'un loyalisme pour l'État, aux XIII^e et XIV^e siècles. C'est vers la fin du XIII^e siècle qu'apparaît, selon Strayer, sinon le mot du moins le concept de souveraineté, et c'est grâce à ce concept que le régime de dépendances personnelles peut être ébranlé en Occident (Strayer [1970], p. 13-84).

Par ailleurs, une attention quelque peu soutenue sur les théories de la souveraineté montre que la « volonté » qui est placée à l'origine de la loi ou du droit par la théorie de la souveraineté n'est jamais une volonté particulière, et ce point est à tous égards fondamental. Les architectes de l'État de droit étaient parfaitement conscients du danger que représentait leur geste. Aussi, ont-ils pris soin de préciser que seule la « volonté générale » pouvait être placée à l'origine de la loi ou au lieu du prince. La volonté générale est celle du peuple. Or le peuple n'est pas une entité homogène, assignable comme telle dans la réalité. Comme catégorie politique, c'est un concept abstrait. Un groupe humain, nécessairement divisé et conflictuel en lui-même ne reçoit l'identité de « peuple » que s'il constitue le terme d'une structure où la souveraineté est déclarée appartenir au peuple. Une critique de la démocratie qui procéderait d'une représentation du peuple comme entité réelle et assignable serait une grande méprise. En plaçant la volonté du peuple au lieu du Prince, la théorie de la souveraineté a précisément libéré ce lieu de toute volonté particulière et de toute force transcendante (divine, mythique, ancestrale) qui tenteraient de l'occuper. Dans la structure de l'État de droit, le lieu du prince ou le lieu de la volonté générale – le lieu de l'autorité d'où émane la loi –, est « symboliquement vide » (Lefort [1981], p. 92). L'extériorité sans transcendance de l'État de droit est assurée par ce geste qui laisse le lieu de la souveraineté symboliquement vide ; il ne peut être occupé que par délégation. Dans l'État de droit, un mécanisme doit pouvoir rappeler régulièrement et systématiquement l'appartenance de la souveraineté au peuple ; aussi, le principe des élections est-il

consubstantiel à cette structure. On voit que cette conception de l'État n'a rien à voir avec la volonté despotique ou absolutiste de réguler la société de l'extérieur à travers des règles organisationnelles, finalisées. Au contraire, si l'homme peut se constituer en sujet libre dont la destination demeure ouverte, c'est parce qu'il est un être médiatisé par l'État de droit. Un passage lumineux de Rousseau nous aidera à résumer d'une façon rigoureuse ce que nous venons d'exposer :

« À l'instant, au lieu de la puissance particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un Corps moral collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne politique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autre fois le nom de Cité, et prend maintenant celui de la République ou de Corps politique : lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État » ([1762], p. 33-34).

Cet extrait du *Contrat social*, qui exigerait en soi un long commentaire, montre combien Rousseau, en tant que théoricien de la souveraineté, avait **une conception relationnelle, c'est-à-dire structurelle**, de la République ou de l'État de droit. L'adverbe « à l'instant » prouve qu'aux yeux de Rousseau ce qui importe c'est l'intelligence même du contrat social en tant que structure et non sa genèse factuelle ; c'est pour cette raison que la théorie de Rousseau ne relève pas du rationalisme constructiviste. L'avènement de la République entraîne une rupture par rapport à l'état antérieur ; c'est cette rupture que la théorie du contrat social souligne essentiellement et non la procédure empirique qui a été suivie pour la mise en place de la nouvelle structure. La rupture implique qu'il y a eu intervention de la volonté humaine. Mais dans la mesure où s'est désormais mise en place une nouvelle structure, le « sujet » de l'état antérieur ne conserve plus l'identité dont il était porteur avant l'avènement de l'État de droit. Par conséquent, il serait erroné de décrire ce sujet de l'en-deçà de la République en termes de « volonté particulière ». Comme l'indique avec force Rousseau dans le passage que nous venons de citer, l'homme s'institue en « volonté particulière » lorsqu'il se met en rapport avec la « volonté générale », c'est-à-dire lorsqu'il est médiatisé par une instance de reconnaissance qui représente symboliquement lui-même et ses semblables. En définitive, on

peut soutenir que l'en-deçà de la République ne saurait être décrit et analysé avec les catégories de l'État de droit. Par conséquent, s'il y a eu rupture, elle est certainement due à la « volonté » humaine ; mais on ne saurait soutenir qu'elle ait été l'œuvre d'une intention délibérée d'une « volonté particulière », dans la mesure où, au moment où cette « volonté » s'est manifestée, l'homme n'était pas encore déterminé comme « volonté particulière » ou comme « autonomie ». La « volonté » qui décide du « contrat social » n'a qu'une valeur hypothétique chez Rousseau ; elle n'est aucunement spécifiée. C'est donc au sein de la structure très particulière de l'État de droit que l'homme se libère effectivement ; et c'est au sein de cette structure que le jeu catallactique dispose des conditions réelles d'exercice.

CONCLUSION

Dans ce travail nous avons cherché à analyser **les implications logiques** des thèses hayékiennes au sujet de l'émergence historique et de l'extension du marché concurrentiel. La liberté individuelle étant, chez cet auteur, la condition *sine qua non* de la *catallaxie*, nous avons tenté de mettre en évidence la difficulté que présente la tentative de vouloir rendre compte de l'avènement de la liberté moderne à travers une optique évolutionniste. Mais une telle préoccupation purement logique nous a conduit à une attitude dogmatique dans la mesure où nous avons laissé entendre que la reconnaissance de l'identité sociale de l'individu par une instance extérieure, l'État de droit, était la condition suffisante de la liberté individuelle au sens moderne du terme, c'est-à-dire au sens de la capacité de l'individu à déterminer en toute indépendance les fins qu'il poursuit. Or une position aussi rigide et schématique s'aveugle nécessairement sur la complexité de la question de la liberté. La liberté réelle ne saurait se réduire à une disposition exclusivement formelle épurée de toute épaisseur irrationnelle. Plus encore, la volonté de supprimer toute médiation particulière et locale sous prétexte d'affranchir l'individu des rapports de dépendance personnelle et de ne retenir que la médiation extérieure de l'État, risque de dissoudre toute individualité concrète dans l'anonymat indifférent d'une universalité abstraite. Notre parti pris sans réserve pour la conception rousseauiste de la liberté demande à être révisé à la lumière de cette remarque. Une mise en garde clairvoyante de Lévi-Strauss – un admirateur inconditionnel de Rousseau sur le plan de ses intuitions « anthropologiques » –, contre les conséquences dangereuses de la théorie politique développée dans le *Contrat social*, peut nous guider dans cette révision. « Contrairement à Rousseau, écrit Lévi-Strauss, qui voulait abolir dans l'État toute société partielle, une certaine restauration des sociétés partielles offre un

dernier moyen pour rendre aux libertés malades un peu de santé et de vigueur » ([1983], p. 381). Le souci fondamental de Rousseau était de contribuer à l'émancipation de la société des codes hiérarchiques contraignants de l'Ancien Régime ; c'est pour cette raison qu'il a si expressément insisté sur la médiation de l'État qui institue l'individu comme citoyen libre. Ce faisant, il s'est montré sans doute peu attentif à l'importance de « cette multitude de petites appartenances, de menues solidarités qui préservent l'individu d'être broyé par la société globale, et celle-ci de se pulvériser en atomes interchangeableables et anonymes » (*ibid.*, p. 380). Il a tendu à méconnaître la puissance des liens qui attachent les individus à leurs espaces de familiarité privés où les petits privilèges, les petits égards et les petites attentions – aussi dérisoires et futiles fussent-ils les uns que les autres –, dont ils sont l'objet, leur procurent ces sentiments d'assurance et de confiance qui confèrent consistance et réalité à leur existence sociale. À vouloir donner un « fondement prétendu rationnel » à la liberté, nous risquons de perdre de vue cette « part d'irrationnel » dont la sauvegarde apparaît aux individus comme la condition même de leur liberté (*ibid.*). On remarque ici que le réseau de solidarité immédiat dans lequel se trouve inséré l'individu représente, selon Lévi-Strauss, l'élément vital de la liberté alors que le même réseau constitue, aux yeux de Hayek, le plus grand obstacle au libre fonctionnement des mécanismes catallactiques. Lorsque nous quittons le niveau purement logique de l'interrogation, nous sommes forcés de reconnaître que la liberté réelle pose une question d'équilibre délicat entre deux appartenances : **appartenance locale et appartenance publique**. S'il y a un grave danger de broyage de l'individu par et dans la machine froide et anonyme de la puissance publique, il y a aussi, en sens inverse, le risque d'enlèvement des individus dans l'immobilisme des codes véhiculés par la « société partielle ». La liberté effective consisterait alors à cet équilibre subtil qui serait l'œuvre de l'individu sachant contrebalancer une force par l'autre : savoir se servir des solidarités et des appartenances locales comme d'un rempart contre l'absolutisme de l'État (Proudhon [1866], p. 226), mais aussi apprendre à prendre appui sur l'identité de citoyen politique indépendant que lui confère la médiation de l'État pour se soustraire au conditionnement et aux enjeux trop aveuglement déterminés par les intérêts immédiats de son espace individuel. Le familier contre l'anonymat du public ; mais, inversement, l'État contre l'aliénation du local. La question historique demeure néanmoins intacte : un tel équilibrage a-t-il été concevable dans des structures sociales étrangères à l'émergence de l'État de droit ? Les appartenances locales ont toujours existé. En est-il de

même de l'appartenance publique, c'est-à-dire de l'identité politique ? Ne fallait-il pas d'abord « inventer le politique », c'est-à-dire se mettre à distance vis-à-vis des déterminismes locaux, pour qu'une méfiance à l'égard de l'invasion socialisante de la puissance publique puisse apparaître comme une préoccupation réelle ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Aron R. [1976], *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy.
- Arrous J. [1990], « Socialisme et planification : O. Lange et F.A. Hayek », *Revue française d'économie*, 5 (2), p. 61-84.
- Barret-Kriegel B. [1979], *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy.
- Barret-Kriegel B. [1989], *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris PUF (coll. « Quadrige »).
- Braudel F. [1979], *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe -XVIIIe siècle*, tome 2, *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin.
- Caillé A. [1984], « Pour une critique de la raison libérale critique (sur F.A. Hayek) » *Bulletin du MAUSS*, 9, 1er trimestre, p. 43-78, 10, 2e trimestre 1984, p. 97-129.
- Derathe R. [1986], « Présentation » à *Hegel, Principes de la philosophie du droit*, Paris, Librairie Vrin, p. 7-40.
- Diatkine D. [1989], « Hume et le libéralisme économique », dans *Le Libéralisme économique. Interprétations et analyses*, Cahiers d'économie politique, 16-17, Paris, L'Harmattan, p. 3-19.
- Ege R. [1989], « Le processus d'autonomisation de la production et l'État de droit », *Revue française d'économie*, 4 (1), p. 205-220.
- Ferry L., Renaut A. [1985], *Philosophie politique*, vol. 3, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF.
- Finley M.-I. [1981a.], *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Minuit.
- Finley M.-I. [1981b.], « L'esclavage et les historiens », dans *Mémoire, Mythe, Histoire*, Paris, Flammarion, p. 41-62.
- Finley M.-I. [1984], « Entre l'esclavage et la liberté », dans *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, p. 172-194.
- Frydman R. [1984], « Économie de marché et démocratie politique », *Bulletin du MAUSS*, 9, 1er trimestre, p. 9-41.
- Frydman R. [1989], « Individu et totalité dans la pensée libérale. Le cas de F.A. Hayek », dans *Le libéralisme économique. Interprétations et analyses*, Cahiers d'économie politique, 16-17, Paris, L'Harmattan, p. 91-127.
- Gray J. [1984], *Hayek on Liberty*, Oxford et New York, Basil Blackwell, 1986.
- Hayek F.A. [1944], *The Road to Serfdom*, Londres, George Routledge and Sons (trad. française *La route de la servitude*, trad. G. Blumberg, Paris, Librairie de Médicis, 1945).
- Hayek F.-A. [1945], « L'utilisation de l'information dans la société (trad. de *The Use of Knowledge in Society*, septembre, 1945), avec un « Commentaire », dans *Revue française d'économie*, V. 1 (2), automne 1986, p. 117-140.
- Hayek F.-A. [1949], *Individualisme and Economic Order*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Hayek F.-A. [1960], *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Hayek F.-A. [1966], « Lecture on a Master Mind Dr. Bernard Mandeville », dans *Proceeding of the British Academy*, v. 52, (Oxford University Press, 1967), p. 125-141.
- Hayek F.-A. [1967], *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Hayek F.-A. [1973], *Droit, législation et liberté*, trad. française par R. Audouin, Paris, PUF, vol. 1, *Règles et ordres*, 1980.
- Hayek F.-A. [1976], *Droit, législation et liberté*, vol. 11, *Le mirage de la justice sociale*, 1980.
- Hayek F.-A. [1978], *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of the Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Hayek F.-A. [1979], *Droit, législation et liberté*, vol. III, *L'ordre politique d'un peuple libre*, 1980.
- Hayek F.-A. [1988], *The Fatal Conceit, The Errors of Socialism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Hegel G.W.-F. [1805-1806], « Realphilosophie d'Iena (1805-1806) », dans Taminiaux J., *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984.
- Hegel G.W.-F. [1820], *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. R. Derathe, Paris, Librairie Vrin, 1986.
- Hume D. [1739], *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1962, 2 tomes.
- Jouvenel B. (de) [1955], *De la souveraineté. À la recherche du bien public*, Paris, Ed. Génin, Librairie de Médicis.
- Kojève A. [1943], *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.

- Lefort C. [1976], *Un homme en trop. Réflexion sur l'« Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil.
- Lefort C. [1981], *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss C. [1973], *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. Lévi-Strauss C. [1983], *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Mandeville B. [1914], *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, trad. L. et P. Carrière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- Manin B. [1983], « Le libéralisme radical de Friedrich-August Hayek », *Commentaire*, 6 (22), p. 328-336.
- Marx K. [1875], « Critique du programme du parti ouvrier allemand », dans *Œuvres, Économie*, tome 1, Paris, Gallimard, 1965, p. 1411-1434 (coll. « La Pléiade »).
- Nemo P. [1988], *La société de droit selon F.A. Hayek*, Paris, PUF.
- Polanyi K. [1983], *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Proudhon P.-J. [1866], *Théorie de la propriété*, Librairie internationale, A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie, Éditeurs.
- Rosenberg J. [1963], « Mandeville and Laissez-Faire », *Journal of the History of Ideas*, 24, p. 183-196.
- Rousseau J.-J. [1762], *Contrat social*, dans Vaughan C.E. (dir.) *the Political Writing of Jean-Jacques Rousseau*, tome 1, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- Strayer J.-R. [1970], *Les origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979.
- Vanberg V. [1986], « Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critical Examination of F.A. Hayek's Theory of Cultural Evolution », *Economics and Philosophy*, 2 (1), avril, p. 75-100.