

## Le libéralisme intégral de F. A. Hayek\*

Eric Oudin  
Lycée Michelet, Vanves.

Friedrich-August Hayek n'est pas seulement le rival de Keynes, cet ultra-libéral qui a dénoncé inlassablement pendant plus d'un demi-siècle toute forme d'interventionnisme économique. Il est surtout l'auteur d'une oeuvre considérable dans laquelle il s'efforce de mettre à jour la philosophie de la société qu'implique un engagement en faveur du libéralisme économique. Parce que la défense du marché y est articulée à une réflexion d'ensemble, l'oeuvre de Hayek représente la plus intelligente et la plus cohérente des critiques à laquelle non seulement le socialisme mais encore le projet d'une économie mixte, soient confrontés.

L'intérêt que cette oeuvre suscite dans le monde, et depuis les années 80 en France, est souvent l'effet de malentendus. On en retient l'extrémisme : la dénonciation sans nuances de l'idée de justice sociale ou encore le conservatisme, marqué notamment dans l'éloge de la tradition, qui serait un guide bien plus sûr de l'action que la raison. Mais l'extrémisme de son oeuvre n'est que l'effet de l'ambition qui l'anime : il s'agit de formuler rigoureusement les fondements d'une théorie *générale* du libéralisme, dans ses aspects juridiques, politiques, économiques. Si extrémisme, il y a, il résulte de la cohérence du propos dans son ambition à un *libéralisme intégral*, c'est-à-dire à un libéralisme politique autant qu'économique. En d'autres termes, l'entreprise de Hayek elle-même nous invite à mesurer la valeur du libéralisme à sa capacité à devenir une théorie d'ensemble, à se soutenir d'une authentique *philosophie libérale*.

La critique libérale du dirigisme économique trouve chez Hayek son pendant philosophique dans la critique du "constructivisme social", c'est-à-dire de l'illusion qui consiste à vouloir organiser la société selon la raison, illusion dont l'activisme révolutionnaire serait la meilleure des illustrations. Pour Hayek,

---

\* Conférence prononcée au printemps 1996 lors d'un stage MAFPEN consacré à des "Aspects de la philosophie politique anglo-saxonne" (académie d'Orléans-Tours).

écrit très justement Bernard Manin<sup>1</sup>, **"l'intervention de l'Etat dans l'économie, fût-ce pour corriger, en fonction d'objectifs apparemment rationnels, le fonctionnement ou les effets du marché, n'est que la manifestation d'une erreur beaucoup plus fondamentale, la croyance que les hommes peuvent organiser leur vie sociale d'après un dessein qu'ils auraient librement formé"**. Une organisation est un ordre tel que les éléments qui le composent y sont rationnellement disposés en fonction d'une intention spécifique, c'est à dire qu'elle est un arrangement délibéré, toujours modifiable par principe. L'erreur des constructivistes consiste justement à concevoir l'ordre social sur ce modèle, c'est-à-dire à méconnaître l'existence d'ordres que Hayek appelle auto-générés ou *ordres spontanés*. L'ordre de marché en est un exemple privilégié : il résulte spontanément des activités humaines, ce qui le distingue d'un ordre naturel, sans avoir été voulu par quiconque, ce qui le distingue d'un ordre fabriqué. Or, pour Hayek, ce sont les structures ordonnées de la vie sociale dans leur ensemble qui doivent être pensées sur ce modèle.

Les activités humaines, quelles qu'elles soient, ne peuvent s'ajuster les unes aux autres que dans la mesure où elles obéissent à certaines régularités<sup>2</sup> issues de la morale, du droit, et plus généralement de la tradition. Or, les institutions et les règles qui permettent l'apparition de cet ordre social n'ont pas elles non plus été "inventées" mais résultent d'un processus d'évolution, lui-même spontané, que Hayek appelle "sélection naturelle des institutions sociales et des règles de conduite". Une théorie générale du libéralisme est donc tout à la fois une philosophie de l'ordre et un évolutionnisme.

Dans son opposition au "rationalisme constructivisme", Hayek affirme renouer avec la grande tradition libérale du XVIIIe siècle, notamment avec la philosophie sociale des écossais David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson, c'est-à-dire avec l'idée selon laquelle **"...l'ordre entier de la société, et même tout ce que nous appelons la culture, est le produit d'efforts individuels qui n'ont jamais eu un tel but, mais ont été canalisés à cette fin par des**

---

<sup>1</sup> "Le libéralisme radical de F.A. Hayek", *Commentaire* n°22, Paris, août 1983, p. 331.

<sup>2</sup> **"Vivant comme membres de la société et dépendant, pour la satisfaction de la plupart de nos besoins, de diverses formes de collaboration avec autrui, il est clair que nous ne pouvons poursuivre nos objectifs que si les prévisions que nous pouvons faire des actions des autres, sur lesquelles reposent nos plans, correspondent à ce que ces actions seront effectivement. cet ajustement des intentions et des prévisions quant au comportement d'autrui est la forme en laquelle l'ordre se manifeste dans la vie sociale"** (*Droit, législation et liberté (DLL)*, T. 1, p. 42).

**institutions, des pratiques et des règles qui, n'ont jamais été délibérément inventées, mais dont le succès a assuré la survie et le développement"<sup>3</sup>.**

Cette "tradition de l'ordre spontané", en laquelle Hayek veut voir le coeur et l'origine de toute philosophie libérale digne de ce nom, dont il se veut le continuateur et qu'il a l'ambition d'achever par une systématisation ultime, dessine en creux la place limitée qui échoit à la raison sur le terrain moral et politique. Il n'est pas étonnant, dès lors, que Hayek se réfère à des auteurs, Mandeville et Hume, qu'il est convenu d'appeler "anti-rationalistes". Mais cette expression, avec laquelle d'ailleurs il prend ses distances, ne doit pas abuser : c'est un rationalisme "évolutionniste", dit-il, qu'il s'agit de substituer au rationalisme "constructiviste". Son projet est explicitement critique : il s'agit d'établir les limites de l'action volontaire et consciente des hommes en matière d'organisation de la vie sociale.

L'oeuvre de F.A. Hayek nous intéresse philosophiquement à deux titres : d'abord parce qu'elle explicite la philosophie de la société qu'un libéralisme conséquent avec lui-même implique nécessairement et ensuite parce qu'elle avance que, dans son usage pratique, la raison connaît des limites qu'il convient de marquer fermement.

Je me propose d'abord d'examiner (sommairement) la tradition libérale dont Hayek se veut le continuateur et dont il se recommande. Puis, d'approfondir l'idée d'ordre spontané qui en est le coeur. D'examiner ensuite la critique du rationalisme constructiviste puis la promotion du rationalisme évolutionniste qui en est l'envers. Enfin, je m'interrogerai sur ce que j'appellerai les "impasses" d'une philosophie libérale.

### **.1. La tradition libérale.**

On peut présenter le libéralisme économique, tel qu'il apparaît au XVIIIème siècle, notamment chez Adam Smith, comme une réponse au problème politique, lancinant depuis Hobbes, né de la prise en compte de l'intérêt - et

---

<sup>3</sup> *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas (NS)*, Londres et Chicago, 1978, p. 253.

sensiblement de l'intérêt économique - au premier rang des motivations humaines.

Il y a, disait Hobbes, une différence essentielle entre les hommes et les animaux capables de vivre en société : "**chez ces créatures, le bien commun ne diffère pas du bien privé; portées par nature vers leur bien privé, elles servent du même coup l'intérêt commun... L'accord de ces créatures est naturel, alors que celui des hommes venant seulement des conventions, est artificiel : aussi n'est-il pas étonnant qu'il faille... un pouvoir commun qui les tienne en respect et dirige leurs actions en vue de l'avantage commun**"<sup>4</sup>. Les sociétés animales reposent donc sur une fusion *naturelle* de l'intérêt particulier et de l'intérêt commun, de l'intérêt de l'individu et de celui de l'espèce. Au contraire, chez l'homme, les deux intérêts ne coïncidant pas par nature, la sociabilité ne peut être que le résultat d'un *artifice politique*. Fondamentalement égoïstes, les hommes ne peuvent s'unir que sous la forme de la contrainte légale et à la condition d'un pouvoir autoritaire. L'identité de l'intérêt personnel (survivre) et de l'intérêt commun (la paix civile) n'est ni immédiate ni naturelle mais découverte par la raison. En effet, comme tout être vivant, l'homme ne se soucie que de son intérêt égoïste, mais comme il est également rationnel - c'est-à-dire capable de calculer les avantages de la paix civile et les moyens de l'obtenir - il peut s'arracher à sa condition naturelle qui est la guerre de chacun contre tous.

Comment des individus que leurs intérêts divisent peuvent-ils bien consentir à s'associer ? Comment les contraindre à vivre ensemble, à former une société ? Chez Hobbes, la solution de ce problème est fondamentalement politique puisqu'elle est affaire de législation. La politique est ainsi *l'art* de concilier l'inconciliable et de gouverner les hommes par leur intérêt bien compris: l'Etat-Léviathan, n'est en effet rien d'autre, que le résultat d'un "**calcul téléologique d'intérêt dont la raison est l'ouvrière**"<sup>5</sup>.

Toute autre est la solution libérale qui est une solution non plus politique mais économique : elle tient toute entière dans l'idée que l'intérêt public n'est jamais mieux servi que lorsqu'on laisse les individus libres de travailler à satisfaire leurs intérêts égoïstes. "**Chaque individu**, écrit Adam Smith<sup>6</sup>, **met sans cesse**

---

<sup>4</sup> *Léviathan*, chap. XVII.

<sup>5</sup> Simone Goyard-Fabre, *Philosophie politique*, p. 210.

<sup>6</sup> *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, IV, 2.

tous ses efforts à chercher pour tout le capital dont il peut disposer l'emploi le plus avantageux : il est bien vrai que c'est son propre bénéfice qu'il a en vue, non celui de la société, mais les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer ce genre d'emploi même qui se trouve être le plus avantageux à la société". L'harmonisation des intérêts n'est donc en aucun cas le résultat d'une politique délibérée : elle s'opère *spontanément*, par le libre jeu des égoïsmes individuels.

On ne manquera pas de voir dans cette solution le point culminant de cette anthropologie de l'homme intéressé qui s'impose à toute la philosophie politique du XVIIIème siècle. Toute la vie sociale, en effet, y est ramenée au seul jeu des intérêts égoïstes. La prospérité économique devient tout le bien que les hommes attendent de leur entrée en société et s'ils s'associent, c'est uniquement parce qu'il est de leur intérêt de le faire. Les relations entre les hommes ne sont que des relations d'intérêt. La forme privilégiée de la vie sociale, c'est l'échange, le "commerce"<sup>7</sup>. **"Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, écrit Adam Smith<sup>8</sup>, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage"**. Aussi la société peut-elle être définie comme le corps politique dans lequel les hommes trouvent leur propre avantage en travaillant à celui des autres. Besoins et intérêts sont les fondements de la vie sociale toute entière. Marx n'hésitera pas à en conclure<sup>9</sup> que la société civile bourgeoise ne laisse **"d'autre lien entre l'homme et le monde que le froid intérêt, les dures exigences du paiement comptant"**.

Pourtant, à trop insister sur une conception de la vie sociale réduite à la recherche de l'avantage économique, sur l'identification du bien public à la prospérité économique, à souligner surtout le paradoxe selon lequel toutes sortes de bénéfices utiles au public résultent de l'action égoïste, on passerait à côté de l'essentiel. Peu importe, en effet, que les motivations individuelles des hommes soient égoïstes ou altruistes; l'essentiel, c'est que les individus soient

---

<sup>7</sup> Après Mandeville, comme l'écrit très bien Pierre-François Moreau ("Société civile et civilisation" dans *Histoire des idéologies*, sous la direction de F. Châtelet), "le terme de "société civile" qui, longtemps, a été considéré comme synonyme de "société politique" tend à s'en détacher et à désigner plutôt ces multiples relations d'échange, de consommation et d'utilité réciproque qui sont saisies comme la trame du tissu social".

<sup>8</sup> *Richesse des nations*, I, 2.

<sup>9</sup> Dans le *Manifeste du parti communiste*.

conduits sans le vouloir ni le savoir à remplir une fin (l'intérêt de la société) qui n'entre nullement dans leurs intentions. L'essentiel, c'est d'avoir établi qu'un ordre social pouvait résulter spontanément des activités des hommes sans qu'ils l'aient voulu<sup>10</sup>.

C'est pourquoi, dans son commentaire de l'idée d'harmonie des intérêts chez Adam Smith, Hayek n'insiste pas tant sur l'égoïsme que sur le fait qu'en agissant les hommes obtiennent d'autres résultats que ceux qu'ils avaient prévus. Je le cite : **"Dans l'ordre complexe de la société, les résultats des actions des hommes sont très différents de ce qu'ils ont voulu faire, et les individus, en poursuivant leurs propres fins, qu'elles soient égoïstes ou altruistes, produisent des résultats utiles aux autres qu'ils n'avaient pas prévus et dont ils n'ont peut-être même pas eu connaissance"** (NS, p. 253).

Cette thèse suppose évidemment une philosophie déterminée de l'action humaine. Il n'y a pas d'action chez l'homme sans représentation d'une fin. L'agir est mise en mouvement d'une série causale en vue d'un certain bien. Mais comment en agissant, puis-je jamais être sûr de maîtriser l'ensemble de la série causale que j'ai impulsée ? Sans aucun doute, elle engendrera des effets inattendus et que je n'aurai peut-être pas voulus si j'avais pu les prévoir. On peut appeler "hétérotélie"<sup>11</sup> ce phénomène par lequel des effets non prévus viennent se greffer sur ceux qui sont visés dans l'action humaine.

La sociabilité des hommes peut dès lors être comprise comme le résultat inconscient d'actions qui ne se proposaient pas des fins de cette nature. Consciemment les hommes ne cherchent qu'à satisfaire leur intérêt égoïste, mais il résulte de cette quête une harmonie d'ensemble qu'aucun d'entre eux n'a voulu ni souhaité. L'harmonie des intérêts ne tient pas plus à l'*intention* de ceux qui la réalisent qu'elle ne tenait à un penchant naturel pour la sociabilité. Elle résulte de **"l'enchaînement involontaire de nos rapports économiques"**<sup>12</sup>. L'harmonie des intérêts est ainsi, selon une formule célèbre d'Adam Ferguson<sup>13</sup> que Hayek

---

<sup>10</sup> **"La théorie de l'ordre spontané, écrit Norman Barry, ne repose pas nécessairement sur l'axiome d'une nature humaine égoïste mais seulement sur l'idée que des structures sociales d'ensemble ordonnées peuvent être dérivées des actions d'individus qui n'avaient aucune intention de les produire"**, "The tradition of spontaneous order", *Literature of Liberty*, Vol. V, n°2, Menlo Park, California, été 1982.

<sup>11</sup> L'expression est de Jules Monnerot (*Les lois du tragique*, Paris, 1969) qui formule ainsi la "proposition initiale" des lois du tragique : "toute action entraîne dans le monde des conséquences dont l'agent ne se serait pas douté" (p. 5).

<sup>12</sup> Albert Schatz, *L'individualisme économique et social*, Paris, 1907, pp. 77-78.

<sup>13</sup> Dans son *Essai sur l'histoire de la société civile*, 1767.

cite souvent : **"le résultat de l'action des hommes mais non de leurs desseins"**. Aussi n'est-elle ni *naturelle* (elle ne provient pas comme chez les animaux d'une prédisposition naturelle) ni *artificielle* (elle n'est pas le résultat d'un art politique).

C'est précisément parce qu'il n'est ni naturel ni le fruit d'une intention délibérée que l'ordre social est un *ordre spontané*. Il nous faut maintenant approfondir cette idée.

## **.2. L'idée d'ordre spontané.**

Parler d'ordre spontané, c'est parler de régularités qui ne sont à proprement parler ni naturelles ni artificielles. Pour le comprendre, il faut, selon Hayek, s'affranchir de la **"fausse dichotomie du naturel et de l'artificiel"**, héritée des sophistes du Ve siècle. **"Pour les grecs, écrit Hayek (NS, p. 254) il était évident que l'ordre de la nature, le *cosmos*, existait indépendamment de la volonté et des actions des hommes, mais qu'il y avait aussi d'autres sortes d'ordre qui résultaient d'arrangements délibérés. Mais, si tout ce qui est clairement indépendant de la volonté et des action des hommes, était en ce sens évidemment "naturel", et tout ce qui est le résultat d'actions intentionnelles des hommes, "artificiel", cette distinction ne laissait aucune place pour un ordre qui soit le résultat de l'action des hommes mais non de leur dessein"**.

La théorie de l'ordre spontané a donc pour objet **"ces régularités sociales, ou ces ordres d'événements qui ne sont ni le produit d'une invention délibérée de l'homme (comme un code dans un droit positif ou un plan en économie dirigiste) ni ne s'apparentent à des phénomènes purement naturels (tels que les phénomènes météorologiques qui sont tout à fait indépendants de l'homme). Alors que les mots "conventionnel et "naturel" renvoient, respectivement à chacune de ces deux régularités, un "troisième domaine", celui des régularités sociales, est constitué par ces institutions et pratiques qui sont le résultat de l'action humaine mais non d'intentions caractérisées"**<sup>14</sup>. On voit facilement qu'une telle idée est inséparable de

---

<sup>14</sup> Norman Barry, *op. cit.* , p. 8.

l'individualisme méthodologique selon lequel on ne peut comprendre un ordre ou une régularité sociale qu'en y voyant l'effet spontané du comportement d'individus qui n'ont aucune idée de cet ordre résultant.

Les ordres spontanés ont, nous dit Hayek, cette propriété caractéristique, qui les distingue des ordres délibérés créés par l'homme, d'être *inintentionnels*. Il convient de rappeler ici que le thème fameux de la "main invisible" est, chez Smith, explicitement destiné à exclure toute téléologie providentielle : la main invisible n'est rien d'autre que le mécanisme par lequel un individu, en poursuivant son intérêt propre, est conduit à servir l'intérêt public : **"en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions"**<sup>15</sup>.

L'image de la main invisible est conçue en réaction directe à l'idée d'une main commandée par une intention organisatrice, en réaction à l'idée que la prospérité sera plus grande si l'Etat se mêle de l'organiser en intervenant à l'intérieur du jeu spontané du marché. C'est précisément une telle illusion que les libéraux veulent dénoncer : autant il est légitime que les hommes interviennent dans un ordre qu'ils ont organisé, voulu et conçu, autant cette même intervention ne peut être qu'un facteur de déséquilibre dans un ordre spontané. C'est ce qu'avancait Adam SMITH dans une comparaison célèbre de la *Théorie des sentiments moraux* (VI, 2) : **"L'homme de système semble s'imaginer qu'il peut disposer les membres d'une grande société avec autant de facilité que la main peut arranger les différentes pièces d'un échiquier. Il ne considère point que les pièces sur l'échiquier n'ont d'autre principe de mouvement que la main qui les meut; mais que dans le grand échiquier de la société humaine, chacune des pièces a un principe moteur qui lui est propre, entièrement différent de celui que le législateur peut choisir de lui imprimer. Si ces deux principes coïncident et agissent dans la même direction, le jeu de la société humaine se déroulera aisément et harmonieusement, avec de grandes chances d'être heureux et fructueux. S'ils sont opposés ou différents le jeu marchera de façon lamentable et la société sera constamment dans un état d'extrême désordre"**.

Dans un ordre social spontané, les activités des hommes s'ordonnent d'elles-mêmes, indépendamment de tout principe extérieur. Parce que chacun y

---

<sup>15</sup> La richesse des nations, IV, 2.

reste libre de poursuivre ses fins propres, en l'absence d'objectifs communs imposés, un tel ordre est, pour Hayek, le seul qui convienne à une société d'hommes libres. **"Ce qui rend possibles l'accord et la paix dans une telle société, c'est que les individus ne sont pas tenus de se mettre d'accord sur les fins, mais seulement sur des moyens susceptibles de servir une grande variété d'objectifs, et dont chacun espère qu'ils l'aideront dans la poursuite de ses objectifs à lui"** (*DLL*, T. II, p. 4). Si Hayek est un ardent défenseur de l'ordre économique de marché, c'est, bien sûr, comme tous les libéraux, pour des raisons d'efficacité économique mais surtout parce qu'il est le moyen d'une telle conciliation pacifique des projets divergents. Quand j'achète un bien ou un service, c'est en fonction d'un intérêt qui ne concerne que moi dont le vendeur ou prestataire de service ne se soucie en aucune façon<sup>16</sup>. En poursuivant leurs fins propres, les individus contribuent à la réussite de desseins dont ils n'ont pas conscience et que peut-être ils désapprouveraient s'ils en avaient connaissance. *Il y a donc harmonie des intérêts dans l'exacte mesure où il n'y a pas accord sur les fins*. En conséquence, l'ordre résultant ne saurait être rapporté à l'intention de qui que ce soit. **"Le marché, écrit Bernard Manin, est une instance régulatrice, mais une instance vide qui n'est personne. La main n'est pas seulement invisible, il n'y a pas de main"**. Ceci éclaire une des thèses les plus controversées d'Hayek : sa critique sans nuances de l'idée de justice sociale.

La revendication de justice sociale repose, selon Hayek, sur une confusion entre les exigences de la morale et les réalités économiques du marché. Dans une économie de marché, en effet, les services ne valent que pour ceux qui les reçoivent et non pas en fonction du besoin ou du mérite de ceux qui les rendent. Il s'ensuit une distribution des revenus qui peut nous paraître moralement condamnable à bien des égards. **"Dans l'ordre spontané du système de marché, écrit Hayek (*DLL*, T. II, p. 113) nous recevons tous continuellement des avantages que nous n'avons mérités moralement en aucune façon; et ce fait, précisément nous impose l'obligation d'accepter aussi des diminutions de revenu sans les avoir méritées"**. Il n'est certes pas facile d'admettre que le mérite des uns puisse ne pas être récompensé quand d'autres prospèrent sans effort ni peine. Il n'en demeure pas moins que le sentiment au nom duquel nous nous insurgons contre l'injustice **"des résultats de l'agencement spontané du marché"** repose sur une erreur intellectuelle. Elle

---

<sup>16</sup> "C'est à vrai dire un caractère marquant des actes d'échange qu'ils servent des buts différents et indépendants, propres à chacun des partenaires; et qu'ainsi la même transaction sert de moyen pour les fins distinctes de l'une et de l'autre partie", *DLL*, T.II, p. 132.

consiste à les interpréter **"comme si quelque être pensant les avait délibérément visés, ou comme si les avantages particuliers ou dommages particuliers des diverses personnes, découlant de ces résultats, avaient été l'objet de décisions délibérées et donc auraient pu être orientées selon des règles morales"**. N'ayant été voulus par personne, ne répondant à aucun dessein, les résultats du marché ne sont à proprement parler ni justes ni injustes. Pour Hayek, l'idée de justice sociale n'est en conclusion rien d'autre qu'un signe de l'immaturation de notre esprit, une **"conséquence directe de cet anthropomorphisme, de cette tendance à la personnification, à travers laquelle la pensée naïve essaie de rendre compte de tous les processus intrinsèquement ordonnés"** (*DLL*, T. II, p. 75-76). Au fond, l'attachement à la justice sociale n'exprime rien d'autre que la nostalgie des sociétés tribales qui reposaient sur l'obligation d'entraide mutuelle, c'est-à-dire sur des règles positives de solidarité incompatibles avec le libre jeu du marché.

La justice sociale est parfaitement incompatible avec un ordre économique fondé sur le marché. Elle n'a de sens que dans le cadre d'une économie dirigée, au moyen de laquelle la distribution des revenus se ferait proportionnellement aux besoins et au mérite, c'est-à-dire en vertu de certains principes moraux. Bref, elle suppose un ordre social dont la cohésion repose sur une hiérarchie de fins communes. dans un tel ordre, que Hayek appelle "téléocratie", les formes de la vie sociale sont organisées en fonction d'objectifs communs auxquels tous les individus adhèrent, ou du moins sont tenus d'adhérer. Cet ordre est caractéristique, soit d'une société tribale, où la solidarité des intérêts est immédiate, soit d'une société totalitaire, où elle est imposée. Mais peut-il convenir à une société d'hommes libres ? Cela supposerait un consensus sur les fins qui commandent l'organisation de la vie sociale. Or, pour Hayek, un tel consensus est impossible à obtenir. C'est que des individus différents poursuivent des intérêts divergents, sinon contradictoires. S'ils s'accordent en apparence sur des fins très générales (le Bien, le Bonheur), c'est parce qu'ils ne leur prêtent pas la même signification. Et Hayek de citer Kant : **"Le bien-être n'a pas de principe, ni pour celui qui l'obtient, ni pour celui qui le distribue (chacun d'eux fait consister le bonheur en des choses différentes); car il s'agit ici de l'élément matériel dans la volonté qui est empirique et impropre au caractère d'universalité de la règle"**<sup>17</sup>. Dans *Théorie et pratique*, Kant ajoute qu'un gouvernement fondé sur la bienveillance, qui ferait du bonheur un

---

<sup>17</sup> *Le conflit des facultés*, section 2, §6, n.2.

principe pour la constitution d'une communauté, serait la pire forme de despotisme concevable. On peut conclure avec Bernard Manin, à un accord d'Hayek avec Kant **"pour affirmer que le principe de la politique ne saurait être le bonheur, mais seulement la liberté. Il est des principes universels de la liberté, il n'en est pas du bonheur"**. En d'autres termes, une politique du bonheur est virtuellement totalitaire : il ne peut y avoir de politique que de la liberté.

Une société libérale, en effet, ne suppose rien d'autre que l'adhésion au principe de la liberté individuelle, qui a l'avantage de ne pas exiger de vision commune du Bien commun. Les hommes y sont libres en ce sens très précis que les fins de leurs actions ne leur sont pas arbitrairement imposées par autrui : ils sont gouvernés par des lois et non par d'autres hommes. Hayek parle alors de société ouverte ou de "nomocratie", ce terme désignant un ordre social dans lequel les individus ne sont jamais obligés par des commandements spécifiques mais sont libres d'agir comme bon leur semble pour autant qu'ils respectent les mêmes "règles de juste conduite". **"Nous avons choisi, écrit Hayek (*DLL*, T. II, p. 37), l'expression "règles de juste conduite" pour désigner ces règles indépendantes de tout objectif, qui concourent à former un ordre spontané, par opposition aux règles d'organisation qui sont ordonnées à un but"**. Implicites dans les us et coutumes, ou explicitées par le droit, ces règles sont toujours négatives : elles ne prescrivent jamais à l'individu ce qu'il doit faire; elles ne disent pas ce qu'il est juste de faire, mais se contentent de canaliser des actions libres et indépendantes de telle sorte qu'elles ne s'entravent pas mutuellement. Elles sont en quelque sorte analogues aux règles des jeux de société : elles servent surtout à garantir que la partie sera équitable, que les droits des joueurs ne seront pas violés ( c'est ainsi le rôle de l'Etat que de garantir le respect des promesses et des contrats ou encore la liberté des échanges). C'est pourquoi elles ne consistent pas en prescriptions mais en prohibitions (par exemple l'interdiction de s'approprier le bien d'autrui). Au contraire des commandements positifs qui sont caractéristiques d'une "téléocratie", les règles de juste conduite tissent un lien social "abstrait", c'est-à-dire non-finalisé par des objectifs déterminés. **"Ce fut précisément la restriction de la contrainte au seul appui de règles négatives de juste conduite qui a rendu possible l'intégration dans un ordre pacifique des individus et des groupes poursuivant des fins différentes; et 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"** (*DLL*, T. II, p. 133). Hayek n'hésite pas à parler, à ce propos, de "la

**plus grande découverte qu'ait jamais faite l'humanité" (DLL, T. II, p. 165).** L'emploi du terme de "découverte", par préférence à "invention", a ici une signification précise : les règles abstraites de juste conduite ne sont, pas plus que l'ordre qui en résulte spontanément, le fruit d'un choix délibéré des hommes. C'est là une thèse capitale chez Hayek, dont il convient de préciser les enjeux.

Le paradigme de l'ordre spontané ne s'applique pas seulement au marché mais s'étend à l'ensemble de la vie sociale. C'est cette thèse qui fait du libéralisme de Hayek un libéralisme intégral. Or, pour fonctionner comme ordre spontané le marché ne requiert qu'une condition négative : l'absence d'intervention gouvernementale. En revanche, si l'on passe du marché à la vie sociale dans son ensemble, il faut ajouter une condition positive : pas de société ouverte sans ces règles abstraites de juste conduite qui en permettent l'apparition. Tout le problème est alors d'édicter de telles règles, ou au moins d'en favoriser l'apparition. Les termes choisis ont ici toute leur importance car admettre que ces règles soient issues de la réflexion de quelque sage législateur, qu'elles résultent d'une politique délibérée, ce serait réintroduire le constructivisme social au coeur même de la théorie de l'ordre spontané. Ce serait donner à la raison le rôle déterminant de condition *sine qua non* de toute politique libérale. Or cela Hayek ne le veut à aucun prix. Et dès lors, il lui faut dire que les règles et les institutions qui permettent l'apparition d'un ordre spontané de société, ne sont pas, elles-mêmes, le produit d'un dessein, mais qu'elles sont issues d'un processus d'évolution graduelle. Raison ou évolution ? Cette alternative va nous permettre de mesurer la vraie signification du libéralisme de Hayek.

### **.3. La critique du rationalisme constructiviste.**

Il ne faut pas confondre les institutions et les règles qui permettent l'apparition d'un ordre social avec cet ordre lui-même : rien n'exclut, en principe, qu'un ordre social spontané résulte de règles délibérées. **"Le caractère spontané de l'ordre résultant doit être distingué de l'origine des règles sur lesquelles il repose; et il est possible qu'un ordre qui doit pourtant être désigné comme spontané repose sur des règles résultant entièrement d'un dessein délibéré" (DLL, T. I, p. 53).** Pour Hayek, il s'agit dès lors d'écarter cette hypothèse et de montrer que ces règles ne sont ni naturelles ni artificielles, mais

que, elles-mêmes spontanées, elles résultent d'un processus inconscient et involontaire de sélection naturelle.

Sous l'appellation de rationalisme constructiviste, Hayek dénonce une conception erronée de l'ordre social suivant laquelle **"les institutions humaines ne serviront des desseins humains que si elles ont été délibérément élaborées en fonction de ces desseins"**. Selon lui, **"cette idée est enracinée originellement dans une propension extrêmement tenace de la pensée primitive, qui interprète de façon anthropomorphique toute régularité perçue dans des phénomènes, comme provenant d'un esprit pensant"**. L'homme se serait affranchi de cette conception naïve si elle n'avait été **"ranimée par le secours d'une puissante philosophie, avec laquelle le but de libérer l'esprit humain de préjugés erronés s'est trouvé étroitement associé, et qui est devenue la conception prédominante de l'âge des lumières"** (*DLL*, T. I, p. 10). Cette puissante philosophie qui ravive un anthropomorphisme défailant, c'est ... le rationalisme cartésien.

Pour Hayek, Descartes est le fondateur d'un rationalisme constructiviste dont il reviendra essentiellement à Hobbes de tirer les conclusions sur le terrain politique et social. En refusant de tenir pour vrai ce qui ne peut être déduit logiquement de prémisses explicites, "claires et distinctes", Descartes frappe d'illégitimité la plupart des règles de conduite issues de la tradition et de la sagesse accumulée des siècles. C'est pourquoi les disciples de Descartes **"en vinrent à considérer comme superstition irrationnelle le fait d'accepter sur la simple base de la tradition tout ce qui ne pouvait être pleinement justifié sur des bases rationnelles"** (*DLL*, T. I, p. 11). Le constructivisme cartésien est virtuellement révolutionnaire : avec son mépris pour la tradition, la coutume, et l'histoire en général, il ne pouvait conduire qu'à l'idée de faire table rase des institutions héritées du passé et de reconstruire rationnellement l'ordre social. Parce qu'ils confondent ordre et ordre institué à dessein, parce qu'ils ne reconnaissent que la raison comme source d'ordre, les rationalistes constructivistes se privent de cette autre source d'ordre, résultat de l'action des hommes et non de leurs desseins, qu'est la tradition. L'effort de la pensée évolutionniste est exactement inverse : reconnaître l'effectivité d'ordre sociaux spontanés et affirmer leur supériorité en matière d'organisation sociale.

Le rationalisme constructiviste trouve donc, selon Hayek, sa traduction politique dans le contractualisme, c'est-à-dire dans l'idée que l'institution d'un

Etat est un acte délibéré ou, ce qui revient au même dans l'idée que toute société ordonnée suppose un pacte social antérieur, ne serait-ce qu'implicite. Cette idée fausse<sup>18</sup> a été, selon Hayek, contredite avec succès par des auteurs qualifiés un peu vite d'"anti-rationalistes", essentiellement Bernard Mandeville et David Hume. Ainsi pour Mandeville, la société ne naît pas d'un contrat, d'un pacte d'association, mais insensiblement, de l'obéissance à un nombre croissant de règles. L'idée est plus nette encore chez Hume. Il ne peut y avoir de société si les individus n'observent préalablement un certain nombre de règles communes, antérieures à toute législation : **"bien que les hommes puisse maintenir une petite société inculte sans gouvernement, ils ne peuvent maintenir de société d'aucune sorte sans justice, sans observer les trois lois fondamentales sur la stabilité de la possession, sur son transferts par consentement et sur l'accomplissement des promesses. Ces lois sont donc antérieures au gouvernement"**<sup>19</sup>. La convention la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine est celle qui distingue le mien du tien et reconnaît à chacun la stabilité de ses possessions. C'est d'elle que naissent les idées de justice et d'injustice, de propriété, de droit et d'obligation. Mais une convention n'est pas une promesse explicite : elle n'est que le sens général de l'intérêt commun qui engage chacun à régler sa conduite d'après certaines règles. **"Deux hommes, écrit Hume, qui tirent sur les avirons d'un canot, le font d'après un accord ou une convention, bien qu'ils ne se soient jamais fait de promesses l'un à l'autre"**<sup>20</sup>. Le contrat social est donc une hypothèse inutile : la société et les lois naissent de l'observance commune de règles de conduite qui s'imposent progressivement d'elles mêmes parce qu'elles satisfont l'intérêt commun.

Dans un texte fameux, Freud expliquait que l'orgueil humain avait eu à subir trois déconvenues majeures. Avec Copernic, il a fallu admettre que la terre n'était pas le centre de l'univers. Avec Darwin que l'homme se situait dans la continuité du règne animal. Avec la psychanalyse enfin, que le psychisme ne se réduisait pas à la conscience et qu'une autre volonté habitait l'homme à son insu. L'idée de *cosmos* social, c'est-à-dire d'un ordre de phénomènes entièrement indépendant de la volonté humaine, représente bien quelque chose comme une

---

<sup>18</sup> "Nous devons d'abord nous libérer totalement de l'idée fausse qu'il puisse exister d'abord une société et qu'ensuite celle-ci soit capable de se donner des lois (...). C'est seulement comme résultat de l'obéissance de fait de certains individus à des règles communes qu'un groupe peut vivre en commun dans le genre de relations ordonnées que nous appelons une société", *DLL*, T.I, p. 114.

<sup>19</sup> *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, pp. 662-663.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 606.

quatrième<sup>21</sup> déconvenue : elle exprime, en effet, l'idée que l'homme n'est pas maître de son destin, qu'il ne saurait organiser la vie sociale à sa guise, et qu'il n'est ni l'auteur ni le créateur des formes ordonnées qu'elle prend. Elle est surtout le postulat sans lequel on ne saurait comprendre la critique du rationalisme comme rechute dans l'anthropomorphisme. Il y a anthropomorphisme quand les régularités constatées dans les phénomènes, par exemple dans les phénomènes naturels, sont rapportées à une intelligence ordonnatrice et sont conçues comme des moyens visant une fin délibérée, alors qu'elles sont indépendantes de tout dessein humain. Voir dans l'ambition de constituer la société selon la raison une forme d'anthropomorphisme, c'est forcément présupposer que les régularités sociales sont bien de tels phénomènes, indépendants, comme nous l'avons vu, non certes de l'action des hommes, mais de leurs desseins.

Cette critique des illusions du rationalisme constructiviste doit selon Hayek ouvrir la voie à un véritable rationalisme, c'est-à-dire à un rationalisme critique<sup>22</sup>. Et dès lors, l'habitude de parler d'anti-rationalisme à propos de Mandeville, de Hume, et plus généralement des continuateurs de la tradition de l'ordre spontané, doit être perdue. Mieux vaudrait considérer qu'ils défendent les droits d'un "rationalisme évolutionniste" sur lequel nous allons maintenant nous interroger.

#### **.4. Le rationalisme "évolutionniste".**

**"Les prétendus anti-rationalistes, écrit Hayek<sup>23</sup>, soulignent que pour rendre la raison aussi efficace que possible il faut avoir conscience des limites du pouvoir de la raison, et de l'aide que nous recevons de processus qui échappent à notre attention, c'est cela qui fait défaut au rationalisme constructiviste (...). Sûrement, l'une des tâches de la raison est de décider jusqu'où elle doit pouvoir pousser son contrôle, et dans quelle mesure elle doit s'en remettre à d'autres forces qu'elle ne peut complètement contrôler. Il est donc préférable, dans un tel contexte, de ne pas opposer rationalisme et anti-rationalisme, mais de distinguer entre le rationalisme constructiviste**

---

<sup>21</sup> ... mais qui est chronologiquement la seconde.

<sup>22</sup> Hayek emprunte à Popper l'opposition entre rationalisme naïf et rationalisme critique. Voir l'article "Kinds of Rationalism" dans les *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres et Chicago, 1967.

<sup>23</sup> *DLL*, T. I, pp. 33-34.

## et l'évolutionnisme ou, selon les termes de Karl Popper entre un rationalisme naïf et un rationalisme critique".

Ce texte fait apparaître deux points également décisifs : premièrement, le rationalisme évolutionniste est un rationalisme critique, c'est-à-dire qu'il repose sur la reconnaissance explicite de limites à la raison<sup>24</sup>; deuxièmement, c'est un rationalisme dans lequel la raison s'en "remet à d'autres forces" qu'elle-même, la tradition et la coutume, auxquelles elle reconnaît une certaine forme de rationalité sociale.

La connaissance nécessaire à une organisation délibérée de la vie sociale passe, et de loin, les limites de ce que peut la raison, parce qu'elle y rencontre une complexité trop grande pour elle. Cette idée repose entièrement sur la thèse suivante : tous les ordres organisés sont des ordres simples, c'est-à-dire susceptibles d'être pleinement maîtrisés par une intelligence ordonnatrice, et inversement les ordres complexes sont nécessairement spontanés. L'idée, souvent avancée, que l'ordre de la société moderne est devenu si complexe qu'il nécessite une planification accrue n'est qu'un paradoxe. En réalité, c'est parce que la société moderne **"s'est développée comme ordre spontané qu'elle a atteint le degré de complexité auquel elle est parvenue, degré qui excède et de loin tout ce qui aurait pu être réalisé par une organisation délibérée"** (DLL, T. I, p. 59). Mais, comment se manifeste cette complexité qui interdit à la raison de déterminer exhaustivement les modalités de la vie sociale ? Essentiellement dans le fait, sans cesse réaffirmé par Hayek, de la division du savoir : la dispersion de l'information est telle dans un ordre social complexe qu'aucune action ne peut y être conduite en pleine connaissance de cause<sup>25</sup>. Que l'action ne puisse être pleinement rationnelle ne veut pas dire qu'elle soit

---

<sup>24</sup> Le rationalisme critique dont parle Hayek ne doit pas être confondu avec le criticisme kantien. Kant distingue soigneusement entre les limites de la raison, qu'elle détermine elle-même, et les bornes qu'elle rencontre accidentellement : si la connaissance *a posteriori* de bornes à notre pouvoir de connaître provoque au scepticisme, la démonstration, par des principes, de ses limites *a priori* définit le projet critique (voir *Critique de la raison pure*, théorie transcendantale de la méthode, chapitre 1, deuxième section). Or, quand il parle des limites de la raison, Hayek avance, comme nous le verrons, un argument de fait : la complexité de l'ordre social. Dès lors, les limites en question ne sont pas fondées sur la nature de la raison elle-même mais sur une caractéristique de l'objet, et donc, pour reprendre la terminologie rigoureuse de Kant, il s'agit de bornes plus que de limites.

<sup>25</sup> **"La complète rationalité de l'action au sens cartésien demande la complète connaissance de tous les faits qui la concernent (...). Mais la réussite de l'action dans la société dépend de plus de faits particuliers que personne n'est capable d'en connaître. Et toute notre civilisation repose par conséquent - et ne peut faire autrement que de reposer - sur le fait que nous *présuons* bien plus de choses que nous n'en pouvons connaître au sens cartésien du terme"**, DLL., T. I, pp. 13-14.

aveugle ; l'important n'est pas d'avoir connaissance de la totalité des faits mais *d'optimiser* les chances de réussite.

C'est une fois de plus l'ordre de marché qui sert ici de modèle. Les acteurs économiques n'ont besoin que des informations pertinentes, celles qui leur permettent de s'adapter à des circonstances changeantes, mais qui resteraient dispersées sans un mécanisme, le système des prix, pour en assurer la communication rapide aux intéressés<sup>26</sup>. Hayek établit ainsi: 1°) que dans la mesure où l'économie de marché laisse à chacun la possibilité d'utiliser les informations dont il dispose à son avantage, elle permet de mettre en oeuvre globalement plus de connaissances qu'aucune autre organisation; et 2°) que le système des prix, en répercutant l'information utile aux différents acteurs économiques, est apte à coordonner leurs actions dispersées. Par exemple, un usager d'étain a besoin de savoir si l'étain se fait rare, mais il lui importe peu de savoir pourquoi. La variation du prix de l'étain sur le marché traduit immédiatement sa raréfaction et donne à l'usager toute l'information dont il a besoin. Conclusion : **"la décentralisation propre au marché fournit aux hommes ce que la planification centrale leur promet mais est incapable de donner : la possibilité d'agir en connaissance de cause"**<sup>27</sup>.

Il y a dans ce mécanisme une rationalité indiscutable dont Hayek souligne qu'elle n'est pas un produit de l'intelligence humaine : ce qu'il exprime d'une manière provocatrice en parlant d'un "miracle" du système des prix. Le miracle, c'est non seulement que le système fonctionne sans avoir été conçu à cette fin, mais surtout qu'il fonctionne automatiquement, c'est-à-dire sans que les individus qu'il guide n'aient même conscience des raisons pour lesquelles ils font ce qu'ils font. L'ordre de marché offre ainsi le modèle d'une rationalité sociale que Hayek n'hésite pas à étendre à l'ordre social tout entier.

Dans un ordre spontané de société, seule l'action guidée par des règles offre quelques chances de succès. **"L'homme, écrit Hayek, est tout autant un animal-obéissant-à-des-règles qu'un animal-recherchant-des-objectifs. Et il est efficace, non parce qu'il sait pourquoi il doit obéir aux règles qu'il**

---

<sup>26</sup> Les procédures de marché "permettent à chacun d'entre nous et à la société entière de bénéficier d'une somme d'informations, de connaissances et de savoirs sans aucune mesure avec ce dont il serait possible de disposer dans le cadre de tout autre système d'organisation" (Henri Lepage, "Le marché est-il rationnel ? D'Adam Smith à F.A. Hayek", *Commentaire* n°22, été 1983).

<sup>27</sup> Pierre Manent, *Les Libéraux*, T. 2, p. 398.

observe en fait, ni même parce qu'il est capable d'énoncer ces règles en paroles, mais parce que sa pensée et son agir sont régis par des règles qui, par un processus de sélection, se sont établies dans la société où il vit, et qui sont ainsi le produit de l'expérience des générations" (*DLL*, T. I, p. 13). Les règles issues de la tradition sont ainsi dans l'ordre social l'exact équivalent de ce qu'était le système des prix dans l'ordre de marché : la plupart des règles que nous observons en agissant sont autant de réponses à l'impossibilité d'agir en pleine connaissance de cause, d'adaptations au fait que nous ne puissions connaître tous les faits qui composent l'ordre social. Comme le marché, la tradition est *un moyen de sélection des informations pertinentes pour l'action*. Hayek est ici bon disciple de Burke<sup>28</sup>, estimant l'action guidée par le préjugé plus sûre que l'action guidée par la raison. Le préjugé est un principe pour la constitution d'un ordre social spontané d'autant plus efficace qu'on s'interroge moins sur lui : **"Les principes sont souvent des guides pour l'action plus efficaces lorsqu'ils apparaissent sans plus comme des préjugés irraisonnés, un sentiment général que certaines choses "ne se font pas"; tandis que dès l'instant où ils sont énoncés explicitement, l'on commence à spéculer à propos de leur validité et de leur exactitude"** (*DLL*, T. I, p. 71). La tradition, le préjugé, la coutume ont une rationalité sociale que le point de vue constructiviste s'interdit de comprendre et qui ne peut être accepté que **"par la diffusion d'un rationalisme critique et évolutionniste, attentif non seulement aux pouvoirs de la raison mais aussi à ses limites, et qui reconnaisse que la raison elle-même est un produit de l'évolution sociale"**(*DLL*, T. II, pp. 34-35).

Si, comme l'affirme Hayek, le constructivisme est virtuellement révolutionnaire, les considérations qui précèdent nous obligent à dire que l'évolutionnisme est, lui, virtuellement conservateur. Une fois reconnue l'impuissance de la raison à guider l'action dans les conditions d'un ordre social complexe, il serait en effet insensé de se passer de cette source d'ordre qu'est la tradition, et plus insensé encore de prétendre modifier à notre gré cet héritage inespéré : **"La tradition n'est pas quelque chose de constant, mais le résultat d'un processus de sélection guidé, non par la raison, mais par le succès. Elle change mais elle peut rarement être délibérément changée"**(*DLL*, T. III, p. 199). L'ordre social n'est pas intentionnel mais résulte d'expériences couronnées de succès, incorporées à la tradition, une tradition qui doit avant tout être

---

<sup>28</sup> "Lorsqu'il (Burke) défend les préjugés, c'est à travers une doctrine qui fait de la tradition un quasi-équivalent du marché", écrit Philippe Raynaud (dans sa préface à son édition récente des *Réflexions sur la révolution de France*), qui ajoute en note que Hayek "peut être considéré comme un disciple de Burke".

préservée, dans la mesure même où nous n'en comprenons qu'imparfaitement le sens: "**Puisque nous devons l'ordre de notre société à des règles transmises dont nous ne comprenons qu'en partie le sens, tout progrès doit être basé sur la tradition**". Ce qui veut très précisément dire que le progrès n'est pas fondé sur la raison et qu'il ne se décide pas. La méfiance engendrée par l'idée d'une transformation rationnelle de la société aboutit ainsi à une véritable *sanctification* de la tradition. Ce qui est alors compromis, c'est la possibilité de porter quelque jugement que ce soit sur la rationalité - et sur la moralité - d'un ordre social, c'est-à-dire d'une civilisation ou d'une culture donnée. Un ordre spontané n'est justiciable d'aucune norme universelle : son existence témoigne suffisamment de sa validité. Cette sanctification de la tradition conduit le libéralisme intégral de Hayek à un certain nombre d'impasses que nous allons examiner maintenant.

### **.5. Les impasses de la philosophie libérale.**

Cette sanctification de la tradition à laquelle aboutit le point de vue évolutionniste, soulève une difficulté majeure justement relevée par Norman Barry<sup>29</sup> : "**Si le critère de la valeur d'une société consiste en sa survie au terme d'un processus d'évolution, que peut-on dire contre ces institutions qui ont survécu bien qu'elles comprennent des valeurs anti-libérales ?**". Un ordre social étatiste n'a-t-il pas souvent le même droit à se prévaloir d'une longue tradition historique que n'importe quelle autre structure sociale ? Rien n'indique, en effet, que l'évolution des sociétés tende à réaliser les conditions d'un ordre libéral. Ce sont des libéraux<sup>30</sup> qui se méfient du traditionalisme de Hayek et estiment que c'est à la raison qu'il revient de définir le cadre légal approprié à un ordre économique spontané.

N'y a-t-il pas d'ailleurs chez Hayek lui-même une part, modeste mais inévitable, de constructivisme ? A propos des règles de juste conduite qui permettent l'apparition d'un ordre spontané de société, deux questions se posent. Premièrement : d'où viennent-elles - c'est-à-dire sont-elles artificielles, naturelles ou spontanées ? Et deuxièmement, quelle nature doivent-elles avoir afin de tisser le lien social adéquat à une société d'hommes libres ? A la première

---

<sup>29</sup> *op. cit.*, p. 30.

<sup>30</sup> En France, B. Manin, P. Manent et R. Aron; aux Etats-Unis Norman Barry et James Buchanan.

question, Hayek répond, comme nous l'avons vu, qu'elles résultent d'un processus spontané et non-conscient qu'il appelle "sélection naturelle des institutions sociales et des règles de conduite". A la seconde question, il répond qu'elles *doivent avoir* le double caractère d'*universalité*, parce qu'elles doivent pouvoir s'appliquer à un nombre indéterminé et inconnu de cas, et d'*abstraction*, parce qu'elles ne doivent viser aucun objectif particulier et être indépendantes de toute intention. Or, il est remarquable que la première question invite à dire ce qui est, à décrire un fait, tandis que la seconde interroge sur le devoir-être. Mais, seule la raison peut dire ce que doivent être les règles pour rendre possible un ordre social spontané, car elle seule est susceptible d'en réfléchir les conditions. Aussi, le ver est-il de toute façon dans le fruit : Hayek ne cède-t-il pas, malgré lui, au constructivisme chaque fois qu'il s'interroge sur la nature des règles négatives de juste conduite ? Ne fait-il pas une certaine place à la raison lorsqu'il concède, en se gardant d'y insister, qu'il est **"au moins concevable qu'un ordre spontané se forme, entièrement fondé sur des règles créées délibérément"**(*DLL*, T. I, p. 76) ?

La thèse de la sélection naturelle des institutions et des règles de conduite est, à n'en point douter, le maillon le plus faible d'un système dont la cohérence d'ensemble est pourtant remarquable. C'est que la difficulté est inhérente au projet lui-même : une théorie cohérente du libéralisme intégral se devait d'unir libéralisme économique et libéralisme politique. Mais une telle unification a ceci de problématique que l'inspiration de ces deux libéralismes diffère et qu'ils reposent sur deux traditions qui se sont développées indépendamment l'une de l'autre. Le libéralisme économique repose sur l'idée d'ordre spontané de marché et affirme l'existence d'un mécanisme -la main invisible- par lequel les intérêts des individus s'harmonisent automatiquement, sans que ceux-ci en aient conscience. Le libéralisme politique, quant à lui, repose essentiellement sur l'idée de l'égalité en droit d'individus indépendants les uns des autres parce qu'affranchis des hiérarchies comme des solidarités sociales. Dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Pierre Manent a bien montré, je le cite, **"qu'il y a dans la politique libérale quelque chose d'essentiellement délibéré et expérimental, qu'elle suppose un projet conscient et construit"**, parce qu'elle devait résoudre le problème suivant : **"comment fonder la légitimité politique sur les droits de l'individu, puisque celui-ci n'existe jamais comme tel, que dans son existence sociale et politique, il est toujours lié à d'autres individus, à une famille, à une classe, à une profession, à une nation ?"**. Si l'idée d'égalité en droit est "construite", comment pourrait-elle être compatible avec une philosophie de

l'ordre spontané ? L'ambition de Hayek supposait donc d'unir modernité et traditionalisme, de confier à la tradition le soin d'accoucher de la liberté, surtout et en définitive de penser l'édifice du droit sur le modèle du marché, c'est-à-dire comme ordre spontané.

Dans cette perspective, la liberté politique n'est plus le projet délibéré d'hommes conscients des pouvoirs de la raison, mais devient le résultat d'une évolution qui s'opère sans qu'ils l'aient voulue. **"La liberté, écrit Hayek (DLL, T. II, p. 35), implique que dans une certaine mesure nous confiions notre sort à des forces que nous ne pouvons contrôler; et c'est là ce qui paraît intolérable à ces constructivistes qui croient que l'homme peut être le maître de son destin - comme si la civilisation et la raison elle-même étaient son oeuvre"**. L'homme ne saurait être maître de son destin<sup>31</sup> et sa liberté résulte de son impuissance même à le maîtriser! L'inspiration est ici celle de ces philosophies qui conçoivent la réalisation du sens de l'histoire (la liberté ou le droit) comme effectivement indépendante non de l'action des hommes mais de leurs desseins. C'est l'interprétation que Luc Ferry et A. Renaut proposent de l'oeuvre de Hayek : **"L'évolutionnisme de Hayek, écrivent-ils, est un historicisme et un économisme : c'est une théorie de la ruse de la raison économique"**<sup>32</sup>. Le souci d'éviter tout constructivisme conduirait-il à céder au prophétisme ? Tout se passe finalement comme si le projet d'unir libéralisme politique et libéralisme économique, en imposant de concevoir l'ordre politique comme ordre spontané, obligeait Hayek à réintroduire dans l'histoire la téléologie qu'il a retirée de la vie sociale. L'idée d'un ordre social dont la cohésion ne procéderait que du marché, malgré son indiscutable cohérence, rencontre ici une limite dont on voit mal comment elle pourrait être dépassée.

Sans doute, ces impasses du libéralisme évolutionniste tiennent-elles à ce que l'unification des deux traditions libérales a été tentée à partir du marché. Il serait sans doute possible de procéder à l'inverse, de tenter l'unification à partir du libéralisme politique, en assumant l'artificialisme qu'il comporte. Mais un tel libéralisme qui concevrait l'ordre social d'abord comme un produit de la raison humaine, serait nécessairement conduit à considérer que tout ordre spontané, y compris l'ordre de marché, puisse être amélioré. Et dès lors, il ne s'agirait en aucune manière du libéralisme intégral auquel aspirait Hayek.

---

<sup>31</sup> Sur ce point, on lira l'excellente critique de Yvon Quiniou, *Figures de la déraison politique*, Paris, 1995, p. 56 notamment.

<sup>32</sup> Voir *Philosophie politique*, tome III, p. 152.

Alain donnait du socialisme une définition qui correspond exactement à cette "erreur intellectuelle" que Hayek ne cesse de dénoncer: "**Toute doctrine qui prétend construire la société selon la raison**"<sup>33</sup>. Une telle prétention repose sur la méconnaissance de la nature véritable du "*cosmos* social" : l'ordre des sociétés n'est pas une production de l'esprit mais un fait s'imposant à l'esprit. Depuis Bacon, nous savons que pour commander à la nature, il faut commencer par lui obéir. Hayek veut précisément montrer que ce qui est vrai de l'ordre naturel l'est également de l'ordre social. "L'ordre politique d'un peuple libre" n'est pas construit mais "découvert" : il ne dépend pas de nous de le changer à notre guise, et nous ne serons libres qu'à la condition d'accepter cet état de fait.

De même qu'ils sont soumis aux lois de la nature, les hommes devraient reconnaître qu'ils sont soumis aux lois de la société. Comme le remarquait déjà Raymond Aron, cette comparaison "**ne répond pas aux sentiments des hommes**", et il ajoutait : "**Chacun de nous refusera, et à juste titre, l'assimilation de la loi sociale à la loi naturelle chaque fois que la loi lui paraîtra injuste ou absurde**"<sup>34</sup>. Les hommes savent bien que les lois de la société - à la différence des lois de la nature - peuvent être tournées, et ils se reconnaissent le droit, sinon le devoir, de modifier celles qui leurs paraissent injustes ou irrationnelles. Cette conviction est inséparable de l'idéal démocratique qui fait obligation à tout individu de s'efforcer à être conscient de sa responsabilité devant la loi qu'il contribue, comme citoyen, à édifier. Le libéralisme évolutionniste de Hayek ne se borne pas à heurter cette conviction et cet idéal mais aussi - et peut-être surtout - l'exigence philosophique de poser en principe qu'un ordre social donné doit toujours pouvoir être soumis à une critique rationnelle. Adhérer sans réserves au libéralisme intégral de F.A. Hayek implique en ce sens un renoncement tout à la fois intellectuel et politique difficilement acceptable.

---

<sup>33</sup> Dans *Définitions*.

<sup>34</sup> "La définition libérale de la liberté", voir *Les libéraux*, T. II, p. 478.