

les impasses du libéralisme

*PIERRE KOPP, ROLAND PUERTO MARTINEZ,
MICHEL BERTRAND, FRANK BURBAGE, NATHALIE CHOUCAN,
FRÉDÉRIC DARMAU, PIERRE-YVES MATE*

Interview de *BENJAMIN CORIAT, ALAIN LIPIETZ*

● La question des droits de l'homme, *JEAN-PAUL THOMAS*

Un contrôle rationnel de la politique est-il possible ?,
GÉRARD MENDEL

L'« Emile », une pédagogie de la résistance,
FRANCIS IMBERT

De l'idéologue au militant rationaliste

A propos d'un livre de Victor Leduc,
LUCIEN BRUNELLE



NR . RAISON PRÉSENTE . 78

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

santé, etc.) souvent appelés « droits créances » et qui représentent l'ensemble des satisfactions que l'individu est en droit d'attendre de l'Etat. C'est une conception extensive du rôle de l'Etat qui domine désormais. Ce qui incita Raymond Aron à lancer un avertissement : « Dès lors que l'accomplissement des droits économiques devient l'objet prioritaire de l'action étatique, les droits individuels bien loin de garder leurs caractères sacrés passent ou risquent de passer pour des obstacles à surmonter afin d'atteindre le but véritable, une reconstruction de l'ordre social » (1).

La crise économique ouverte en 1975 va à nouveau bouleverser les choses. La régulation économique qui permit la croissance depuis 1945 reposait sur le développement de l'intervention de l'Etat dans le domaine industriel et surtout sur un nouvel accroissement de ses fonctions sociales. Ce sont justement ces éléments qui vont être au centre de la critique des nouveaux libéraux favorable à la réduction du rôle de l'Etat, au développement de l'initiative privée, c'est-à-dire à la restitution de la liberté aux individus par transfert vers les hommes des fonctions économiques de l'Etat.

L'imaginaire politique français trouve une fois de plus un ressort étonnant. Ce pays tenaillé par l'antisémitisme au 19^e siècle, ne retiendra de l'affaire Dreyfus que l'expression d'une petite minorité symbolisée par le « j'accuse » de Zola ; la collaboration et le Vichysme disparaîtront des mémoires et la France se projettera gaullienne et résistante. Le renouveau libéral procède de cet forme d'aveuglement, l'Etat tentaculaire brimerait les libertés et justifierait une véritable croisade pour les restaurer.

Le rêve des philosophes des Lumières s'est dissipé. La liberté a perdu son statut d'impératif universel, d'exigence absolue pour être reléguée au rang de notion dont les formes concrètes ne sont pas généralisables mais déterminées par les conditions sociales historiques précises, c'est-à-dire bien souvent par l'arbitraire du pouvoir.

De toute part proviennent des exhortations à abandonner les vieilles idéologies et à restituer à la liberté une place centrale dans la pensée politique. L'incapacité du courant marxiste à concevoir les libertés « formelles » comme des valeurs intangibles et le peu d'attrait des formes « supérieures » de Démocratie réalisées en Europe Orientale fournissent matière à cette volonté de retour à la pureté des idéaux du 18^e siècle.

La recherche d'une idéologie de remplacement, d'un système référentiel rassurant, amène de nombreux auteurs à présenter le libéralisme comme la doctrine favorisant le mieux les libertés individuelles, parce que celles-ci formeraient le pivot de son expression théorique.

(1) Raymond ARON, *Etudes politiques*, Gallimard, 1972. La définition libérale de la liberté. Voir aussi : sur ce point : Luc FERRY-Alsin RENAUT, *Philosophie politique*, t. III, PUF, 1985.

Cette illusion est dangereuse car elle nie toute les critiques faites au statut de la liberté dans la pensée libérale originelle. Rousseau et Marx sont éliminés un peu vite.

Lucio Colletti disait avec humour « Je sais où Marx nous mène mais je ne peux tout de même pas revenir aux « droits naturels ». C'est impossible ! Alors le philosophe doit-il devenir un empiriste dépourvu de vision scientifique ? » (2).

Ce fameux retour au libéralisme est particulièrement périlleux parce que ce courant n'offre, pas plus qu'un autre, une définition stable de la liberté. On constate au contraire dans la pensée libérale moderne un affaiblissement de la place accordée aux libertés. A l'exigence des premiers libéraux d'une liberté absolue et d'origine transcendantale a été substituée une liberté conditionnée au succès du développement économique (Von Mises, Friedman).

Les faiblesses réelles de la pensée libérale quant à la place de la liberté seront largement évoquées ici, cependant nous ne pouvons éviter de laisser échapper une pointe de regret. Hier, et pour d'autres, le retour à Marx philosophe devait permettre de sauver Marx. Travaux et relectures souvent passionnants ont foisonné. Cent écoles se sont affrontées mais le coup fatal a été porté par Soljenytsine, romancier du réel.

L'histoire se répète pour un libéralisme au rabais présenté comme la pensée salvatrice dont il faudra cependant démonter avec patience toutes les faiblesses conceptuelles alors qu'à l'évidence son degré de concordance avec le réel est bien faible.

Le statut de la liberté dans la pensée politique pose de réels problèmes. En particulier dans un monde où la négation de la liberté est pour une grande partie des Etats le fondement de l'art de diriger. Pour les pays démocratiques, s'obstiner à trouver dans l'Etat les causes principales des entraves à la liberté est une absurdité partagée par ceux qui voient en lui le nouveau « mangeur d'hommes », comme par ceux qui s'obstinent à nier le caractère bien réel de nos libertés. C'est à Munich en 1933 et lors du débat sur l'intervention possible dans la guerre d'Espagne que ce siècle a modelé ses espaces de libertés et de tyrannie. Face à ces questions bien réelles que sont la compatibilité entre la guerre extérieure et la démocratie intérieure, les destabilisations externes, la théorie politique reste balbutiante. Et pourtant c'est bien dans ce cadre moderne qu'il faut réfléchir à l'importance et à la fragilité de la liberté. A ces questions les réponses sont rares, la théorie s'en désintéresse reléguant la recherche des solutions à l'art du bien gouverner. La « realpolitik », bien à l'œuvre dans le réel, souligne l'absence de réflexions sur le Politique, ce champ mystérieux qui devrait s'intercaler entre la définition de l'Etat et l'analyse de la structure sociale.

(2) LUCIO COLLETTI, *Entretien avec Pierre Kopp et Roland Puerto*, juin 1985.

La philosophie allemande nous a-t-elle fait oublier l'existence de Machiavel ?

L'INDIVIDU ET LA SOCIÉTÉ DANS LA PENSÉE LIBÉRALE.

On connaît l'aversion du plus grand penseur libéral contemporain pour les théories visant à reconstruire le monde et non plus seulement à l'interpréter. Von Hayek rejette ces bâtisseurs de monde nouveau qu'il appelle les « constructivistes », mais pourtant la pensée libérale originelle n'était-elle pas aussi contaminée par ce virus ?

Le libéralisme s'est formé comme une pensée de transformation du monde réel, opposé à une monarchie absolue, organisant la société sous la forme d'ordres juxtaposés, de jurandes, de corporations. Les premiers penseurs libéraux projetaient une utopie de changement à laquelle la Révolution Française et la guerre d'indépendance Américaine donneront des contenus concrets.

Le libéralisme a indéniablement joué le rôle d'une pensée révolutionnaire. Son originalité repose sur la combinaison rare qu'il a formée entre une volonté de transformation collective de la société et une analyse de celle-ci reposant sur une philosophie totalement individualiste.

La philosophie individualiste constitue un élément fondateur de la pensée libérale.

Pour ces théoriciens (3), « les seuls intérêts réels sont les intérêts individuels ». L'action de l'homme va donc être guidée parmi ses intérêts par le principe d'utilité. Les actions considérées comme utiles étant celles qui sont capables de promouvoir le bonheur de l'individu.

Plus précisément (4), on désigne par utilitarisme le mode de sommation particulier des intérêts ou utilités individuels, auquel on a recours pour mesurer la contribution d'une action ou d'une politique au plus grand bien pour le plus grand nombre.

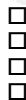
E. Halévy reprend le problème déjà posé par Hume : « Si mon plaisir est l'objet naturel de mon désir et ma souffrance l'objet naturel de mon aversion comment concevoir que le sens moral qui m'incite à poursuivre l'utilité générale et non mon propre intérêt privé puisse être un élément constitutif de ma nature ».

Il s'agit en fait de comprendre comment l'intérêt particulier et l'intérêt général qui s'opposent apparemment peuvent être réconciliés. Il existe trois réponses possibles :

— La fusion des intérêts qui fait appel à la sympathie que chacun éprouve pour son prochain. Du fait de la sympathie l'individu réalise

(3) En particulier Bentham.

(4) Sur ce point voir HALÉVY E., *La formation du radicalisme philosophique*, F. Alcan, 1904-1904, 3 vol.



spontanément l'identification entre son intérêt particulier et l'intérêt général. Ses plaisirs et ses peines deviennent ceux de tous les autres individus et réciproquement. En cherchant son intérêt propre chacun maximise spontanément la somme des joies et des peines de l'ensemble de ses congénères, lui inclus. Toutes les utilités individuelles sont donc identiques à l'utilité collective.

— L'identité naturelle des intérêts a recours à la main invisible de Smith. Des individus égoïstes, c'est-à-dire totalement indifférents les uns aux autres forment une société équilibrée par le seul jeu de l'automatisme naturel.

— L'identification artificielle des intérêts. Pour Bentham il faut accepter l'homme tel qu'il est et non tel qu'il devrait être, il faut canaliser l'égoïsme pur par la coercition et la récompense qui inciteront l'homme à coopérer au bien commun.

Ces trois problématiques indiquent comment peut s'opérer le passage de la satisfaction des désirs individuels à la réalisation d'une harmonie au niveau de la collectivité.

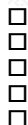
Un point commun à ces diverses solutions apparaît. Le bonheur de la société est une grandeur qui a une signification propre et dont la mesure est égale à la somme de tous les bonheurs individuels.

Cette transposition des motivations de l'action du niveau individuel au niveau collectif suppose que l'homme soit une entité déjà pleinement constituée antérieurement à la formation de la société. L'homme est donc une entité pré-existante à son insertion sociale. Dès l'état de nature l'homme est doté de droits naturels innés et de devoirs. L'école des droits naturels peut ainsi diviser nettement la morale régissant la vie intérieure de l'homme et le droit décrivant les rapports entre l'homme et son environnement naturel.

La formation de la société est dès lors conçue comme une simple addition entre des individualités. Le passage de l'individu au social s'articule suivant un ordre historique. L'état de nature précède, pour la plupart des auteurs, la société civile, car la société civile ne transforme pas l'homme, elle ne lui apporte rien, elle se contente de garantir par le truchement de l'Etat et de la loi le respect des droits innés dont l'homme est pourvu.

Pour l'école des droits naturels, les libertés seront donc celles de l'homme égoïste, la constitution de la société devant permettre de protéger ses libertés essentielles. La société apparaît donc comme un cadre extérieur aux individus, le seul lien qui les unit est l'échange marchand guidé par le besoin et l'intérêt privé.

Dans la pensée libérale la société est donc une sorte de structure incerte, une catégorie définie par la somme des éléments la composant



et non par le jeu de forces internes. Zeev Sternhel (5) note à juste titre combien le libéralisme correspond à l'image d'une société censée ne plus connaître de bouleversements structurels.

La société y est conçue comme l'incarnation d'un ordre transcendant. De même que l'homme apparaît comme doté de droits naturels, la société est décrite comme la libre association des hommes en un tout réalisant l'ordre divin.

LE MARCHÉ MÉDIATEUR SUPRÊME.

Pour assurer le passage de l'intérêt individuel à l'intérêt collectif la plupart des auteurs contemporains continuent de se référer à la solution proposée par Adam Smith : l'automatisme des équilibres assurant la régulation spontanée de la société.

Pour Milton Friedman, par exemple « les prix se forment lors de transactions libres et volontaires entre acheteurs et vendeurs et sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacune ne connaît que son propre intérêt de telle sorte que la situation de tous s'en trouve améliorée (6).

Détaillons un peu le mécanisme. Il repose sur l'hypothèse de « l'Homo-economicus » (7) c'est-à-dire de l'homme considéré dans son seul comportement économique.

La liberté économique, c'est-à-dire la liberté d'entreprendre, d'embaucher, d'échanger, forme aux côtés de la liberté politique un ensemble indissociable garantissant la fluidité des marchés et la réalisation de l'optimum social. Soulignons à nouveau que les libertés individuelles ne sont pas présentées comme indispensables pour des raisons d'ordre humaniste, mais bien parce que leur exercice est la condition pour que les entrants sur le marché puissent confronter leur offre et leur demande. Rappelons que l'organisation sociale de la monarchie absolue constituait une entrave au fonctionnement du marché.

La société est donc conçue comme une simple matérialisation de l'ordre naturel, forgée par l'agrégation des individus, opération rendue possible par l'existence du marché libre garantissant la meilleure allocation des ressources.

(5) Zeev STERNHEL, *Ni droite, ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, Seuil, 1983.

(6) *Capitalism and freedom*, The university of Chicago, 1962.

(7) Homme idéal, parfaitement rationnel, c'est en faisant l'hypothèse que le milieu économique est un milieu homogène, composé d'une masse d'individus tous semblables, les « hommes économiques », soumis au même intérêt et réagissant de façon identique dans des circonstances données, que les économistes du XIX^e siècle ont défini les caractéristiques de ces sujets économiques et n'ont établi le portrait robot : l'homo-economicus. Cette schématisation permet de décrire la façon dont le sujet économique calcule et agit, au sein d'un environnement sur lequel il est sans action, de façon à maximiser ses gains. (*Dictionnaire des Sciences Economiques*, Mame, 1968).

Cette unité entre liberté économique et liberté politique permet de saisir pourquoi le droit de propriété, d'entreprendre, se place au même plan que les libertés individuelles dans la pensée libérale originelle. Le droit de propriété n'est pas analysé comme une législation déterminée par une époque historique donnée, mais comme une condition *sine qua non* de l'optimum social.

La régulation sociale est donc assurée par une main invisible fonctionnant en dehors de la perception consciente des individus. Il n'est besoin ni de systèmes centralisés conçus par les hommes, ni même de liens sociaux pour que s'établissent les échanges et le marché. Plus encore, le seul lien social qui se constitue entre les hommes est celui qu'établit la transaction et qui s'interrompt dès la transaction terminée.

ORDRE DIVIN ET PRAXÉOLOGIE.

Cette conception de la société développée par les premiers libéraux devint un obstacle au développement de cette pensée. En effet le couple droits naturels-société, incarnation d'un ordre supérieur était trop marqué par son caractère téléologique.

Certains auteurs modernes ont proposé des explications nouvelles permettant d'esquiver ce problème.

Von Mises (8) par exemple réfute le fait que le libéralisme soit une théorie. Renonçant à donner une interprétation partielle ou globale du monde, ce qui est pourtant le propre d'une théorie. Il préfère définir le libéralisme comme une praxéologie, c'est-à-dire une simple technique fondée sur l'application des théories de l'action, la science économique étant l'un des éléments de cette praxéologie. Pour Von Mises l'économie est constituée de la somme des conduites individuelles et institutions collectives par lesquelles les hommes s'efforcent de surmonter leur pauvreté originelle.

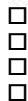
Soulignons l'importance du changement de paradigme. Les travaux récents des libéraux américains visent essentiellement à perfectionner la micro-économie traditionnelle.

Cet élargissement des concepts micro-économiques conduit à un éclatement interdisciplinaire entre les différentes sciences sociales. L'analyse économique n'est plus seulement une discipline particulière des sciences sociales s'appliquant à un domaine spécifique des activités et relations humaines (relations marchandes et monétaires) (9).

Ces travaux remettent en cause la séparation entre sociologie, politique, psychologie et cherchent à montrer que la théorie micro-écono-

(8) Von Mises, *Human action, A Treatise on economics*, New Haven, Yale university, 1949.

(9) Voir Henri LEPAGE, *Demain le capitalisme*, Hachette, 1980.



mique est un outil scientifique dont la zone d'application dépasse largement la sphère restreinte des problèmes purement économiques.

Ce développement revient à ne plus considérer le concept d'« Homo-economicus » comme une hypothèse mais au contraire à tenter de le vérifier scientifiquement.

Les travaux américains appliquant l'analyse en terme de marché aux institutions politiques, familiales, à l'éducation, les tentatives effectuées pour fournir des analyses serrées des préférences et des besoins des individus et des groupes sociaux tendent, selon leurs auteurs, à confirmer que l'« Homo-economicus » n'est pas un simple postulat mais qu'il décrit le mécanisme de choix rationnels en fonction des préférences et de la rareté des ressources.

En ce sens, selon le postulat de l'« Homo-economicus », ce n'est pas l'homme qui est décrit comme rationnel mais ses choix sous contraintes.

Milton Friedman insiste sur le fait que le mécanisme du marché fonctionne avec une telle efficacité que nous ne percevons pas son fonctionnement. Certains auteurs s'étonnent de voir Milton Friedman souligner que l'ordre économique échappe à la volonté des hommes, à la parole, à la conscience et lui reproche d'avoir abandonné le caractère émancipateur du jeune libéralisme participant au mouvement de la modernité naissante qui prétendait libérer le social de toute transcendance religieuse.

Nos réflexions précédentes indiquent que nous ne partageons pas ce point de vue. La modernité du libéralisme naissant ne se situe évidemment pas dans la rupture avec le religieux, mais dans la réunification qu'établit ce courant entre les tendances nouvelles de la société et la représentation théorique qui en est faite.

Selon les termes de Fernand Braudel (10) on a assisté pendant plusieurs siècles à un lent mouvement d'assemblage des zones d'économie marchande, éparses et disjointes, en un ensemble structuré comme un tout. Une nouvelle représentation de l'homme était nécessaire à l'aboutissement de ce processus. La généralisation des rapports marchands présupposait une apparence d'égalité, fut-elle formelle entre les acteurs sur les marchés libérés des contraintes.

Ainsi lorsque Milton Friedman indique que « la société est ce que nous faisons d'elle... nous pouvons façonner nos institutions » affirme-t-il ; il se dégage bien évidemment de toute forme de transcendance religieuse.

D'ailleurs lorsque Milton Friedman précise que le concept d'« Homo-economicus » n'est pas la description réaliste du comportement humain, il dépasse les vieux débats du 18^e siècle visant à établir si l'homme était rationnel et bon ou mauvais et rationnel. Milton Friedman note que le concept d'« Homo-economicus » n'est qu'une hypothèse soumise à la

(10) Fernand BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, 1985.

vérification scientifique, cette hypothèse reposant sur la généralisation des comportements individuels.

Pour lui, ce postulat n'est pas plus un être mythique, une invention des économistes que ne le sont certaines lois de physique. Ces lois ne sont souvent que des « lois statistiques » portant sur un comportement moyen qui ne prétend pas décrire le comportement particulier de chaque particule.

A son origine la pensée libérale se concentrait essentiellement sur la défense des fonctionnements naturels de l'économie, ce qui s'expliquait par le fait que la mise en société de l'homme ne secrétait, selon ces auteurs, aucun fonctionnement nouveau susceptible d'être étudié. Les conceptions néo-libérales contemporaines abandonnent partiellement la doctrine des droits naturels. En se fixant comme nouvel objectif la vérification du postulat de l'« Homo-economicus », il s'agit en fait de fonder la science économique comme une science positive et non plus comme une somme de recommandations visant à préserver le libre fonctionnement de mécanismes naturels.

Lionel Robbins (11) présente l'économie politique comme « une science qui étudie les comportements humains, comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs ». La science économique est définie comme une simple praxéologie, une logistique, c'est-à-dire une théorie formelle de l'action finalisée (12).

L'abandon par les libéraux modernes de la théorie du droit naturel va inverser le rapport existant jusque-là entre les libertés politiques et les libertés économiques.

Entre 1830 et 1850 nous avons vu que la fusion entre libéralisme politique et économique procédait du bouleversement nécessaire de la représentation féodale du monde. Les libertés économiques, c'est-à-dire celles du travail et des échanges allaient de pair avec les libertés individuelles fondées sur l'école des droits naturels. L'exercice de celles-ci étant en effet la condition d'existence des premières. Sans égalité entre citoyens pas de rapports marchands libres possibles.

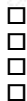
Les libéraux modernes tels Von Mises, Von Hayek, ou Milton Friedman ont inversé l'ordre de ces libertés indiquant que c'est la liberté économique qui permet l'accomplissement des libertés individuelles.

Certes, il est facile d'admettre que les libertés telles que nous les concevons dans notre cadre démocratique sont difficilement compatibles avec le sous-développement.

Cependant en faisant découler les libertés individuelles du niveau de développement, les nouveaux libéraux abandonnent l'impératif de liberté qui formait le cœur de l'école des droits naturels.

(11) L. ROBBINS, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Gemier, 1947.

(12) Philippe ADAIR, Michel ROSIER, *Sciences économiques et sciences sociales : synthèse et spécificité*, Texte Ronéotypé, 1985.



La pensée libérale a finalement substitué à une exigence de liberté absolue mais d'origine transcendantale une liberté conditionnée sur le développement.

HAYEK : A NOUVEAU LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

L'œuvre de Von Hayek (13) est l'ouvrage de référence de tous les libéraux contemporains. Longtemps ignoré bien que abondamment utilisé Hayek dépasse par l'ampleur de son travail la totalité des autres ouvrages issus d'une même doctrine.

Von Hayek indique que l'objet de l'économie n'inclut aucun questionnement sur les conséquences sur la collectivité des actions individuelles pas plus d'ailleurs que sur leurs motivations profondes.

L'économie comme le droit et la législation doivent se contenter de fournir des règles du jeu justes sans s'interroger sur les causes et les conséquences des actions.

Cette limitation très précise de la fonction de l'économie s'inscrit dans le cadre d'une pensée qui souhaite démontrer que toute volonté de justice sociale se traduit immédiatement par un système totalitaire. Von Hayek s'oppose à tout projet de reconstruction rationnelle de la réalité en indiquant qu'un tel projet supposerait l'existence d'un sujet omniscient à l'égard de la société ; or nulle connaissance objective des processus sociaux dans leur totalité n'est possible puisque le sujet connaissant fait lui-même partie du monde dont il prétend livrer une vision objective.

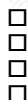
Von Hayek refuse toute reconstruction de l'ordre social par l'introduction extérieure d'un projet global émanant de la volonté humaine.

Von Hayek se livre à une remise en cause implicite des libéraux du siècle précédent (Bentham, Smith, Mill). Ceux-ci en cherchant à effectuer des calculs d'utilité au niveau de la société commettent selon lui une erreur. Pour les libéraux classiques il est un fait que l'opinion que chacun se fait de l'utilité d'une action varie d'un individu à l'autre, il faut donc se livrer à un calcul scientifique, mais celui-ci ne peut être effectué par une seule personne, il doit donc être l'œuvre d'une instance supérieure, c'est-à-dire implicitement de l'Etat.

Pour Von Hayek toutes interrogations sur le caractère positif ou négatif d'une action s'inscrit dans une logique de recherche de la justice sociale introduisant nécessairement l'Etat comme mécanisme correcteur.

Von Hayek se livre à une critique serrée de l'utilitarisme inspiré de Bentham. Bentham essayait de juger si un comportement était ou n'était pas approprié, par un calcul explicite du rapport entre les peines et les plaisirs qu'il causera.

(13) Von HAYEK, *Droit, législation, liberté*, PUF, 1980.



Une telle démarche, note Von Hayek suppose la connaissance, par le sujet agissant, des conséquences de son acte, et mène vers une sorte d'utilitarisme-particulariste centré sur l'acte et non sur les règles du jeu. Ce qui irrite particulièrement Von Hayek c'est le fait que l'action soit jugée selon l'effet que l'on en perçoit.

Pour Von Hayek il faut au contraire insister sur notre ignorance des effets. L'homme a élaboré des règles de conduite non pas parce qu'il connaît les effets de ses actions mais justement parce qu'il les ignore.

Les règles de conduite ne sont donc pas l'adaptation directe à des faits particuliers et connus mais des processus cumulatifs dans lesquels à tout moment le facteur dominant est l'existence d'un ordre de fait surdéterminé par des règles déjà établies. Ainsi pour Von Hayek « la liberté implique que dans une certaine mesure nous confions notre sort à des forces que nous ne pouvons pas contrôler et c'est cela qui paraît insoutenable aux constructivistes qui croient que l'homme peut être maître de son destin comme si la civilisation et la raison elle-même étaient son œuvre ».

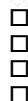
L'analyse de Von Hayek est réellement novatrice. Le problème du passage de la satisfaction des intérêts individuels à l'intérêt général est résolu selon un cheminement inverse à celui de la tradition libérale. Toutes les procédures d'agrégation que nous avons mentionnées sont rejetées. L'objet de l'étude de Von Hayek en est transformé puisqu'il ne s'agit plus de montrer comment le marché organise la satisfaction mutuelle des désirs individuels en permettant l'harmonie du tout. Au contraire il s'agit de déterminer quelles sont les règles qui permettent le fonctionnement des groupes.

Les règles de conduite qui gèrent le fonctionnement des groupes n'ont pas pour fonction de produire des effets particuliers et attendus, ce sont des instruments polyvalents, qui se sont imposés au groupe, sans décrets, mais parce qu'elles se sont avérées efficaces sans qu'il ait jamais été nécessaire que quelqu'un sache pourquoi.

La position de Von Hayek soulève une question. Est-il réellement possible d'étudier le fonctionnement du marché sans s'interroger un seul instant sur les motivations des participants ?

Les résultats récents de la micro-économie américaine visent justement à mieux comprendre l'activité des agents économiques, en particulier dans des secteurs jusqu'à présent laissés dans l'ombre comme les rapports non marchands, la famille, la santé, etc.

Pour pouvoir intégrer ces résultats à son travail, tout en continuant à s'interdire de s'interroger sur l'utilité sociale des choix réalisés par les individus, Von Hayek a recours à la « tradition ». Ces règles que nous évoquions précédemment, non choisies par qui que ce soit mais réglant pour le bien de tous l'activité du groupe, sont tout simplement l'incarnation de la tradition ; c'est elle qui selon Von Hayek structure les choix et les préférences. En fait les hommes obéissent à des règles



abstraites et logiques qui s'imposent à eux, formant la tradition et déterminant les comportements.

Von Hayek inverse l'ordre traditionnel de présentation du rapport individu-collectivité. Il décrit en premier lieu les règles de fonctionnement de la société, situe leur origine dans la tradition garante de leur efficacité.

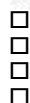
La liberté va donc être dotée d'un statut original. Les droits-créances, c'est-à-dire rappelons-le, tous les droits que l'individu pourrait exiger de l'Etat sont condamnés sans appel. On est loin de la position modérée d'un Raymond Aron mettant en garde contre l'excès d'attention porté aux droits-créances qui risquerait d'induire au nom d'une fin justifiant les moyens un désintérêt pour les libertés fondamentales individuelles. Von Hayek va plus loin car la satisfaction de droits-créances produirait selon lui l'effet inverse.

Von Hayek ne se représente pas le marché dans une optique smithienne où consommateurs et producteurs adapteraient demandes et offres en parfaite connaissance des besoins et des quantités disponibles. Au contraire chacun poursuit ses objectifs propres. L'individu reçoit du marché des informations sur la comptabilité éventuelle de ses projets avec l'ordre du marché, c'est-à-dire avec l'état du processus de production, données qu'il ignore.

Il n'y a donc plus une main invisible qui règle les offres et les demandes mais des entrants sur un marché qui leur dispense une information sur leurs capacités à mener à terme leurs projets. Toute intervention dans ce système organisé dérèglerait la transmission de l'information et donc l'action des agents. Chez Von Hayek l'intervention ne dérègle pas à proprement parler le marché, en pesant d'un côté ou de l'autre des plateaux de l'offre ou de la demande sur la balance imaginaire tenue par la main invisible. Cette intervention est plutôt un brouillage des informations. Celles-ci ne parviennent plus aux agents qui cessent d'être en mesure de réaliser l'impossibilité de leurs projets faute d'en recevoir l'information par le marché. Ils les mènent donc au bout, en parfaite contradiction avec les données réelles du processus de production.

C'est donc l'ordre du marché qui donne à la liberté toute sa place. Toute intervention de l'Etat, et ainsi la satisfaction des droits-créances est exclue puisqu'elle perturbe le marché et donc, selon Hayek, elle serait génératrice d'injustices, favorisant les chances d'un groupe de pression particulier aux dépens de la maximisation des chances de tous de satisfaire sur le marché, leurs désirs.

Contrairement à certaines critiques, Von Hayek n'est pas le chantre de l'inégalité mais il se présente au contraire comme le défenseur de la liberté et de l'égalité en s'opposant aux interventions faites « au nom du bien de tous » et au profit « du plus petit nombre ».



Les thèses de Von Hayek sont fascinantes. Comme toutes les analyses de type structuraliste, elles fixent les contours d'un système, définissent la règle du jeu et démontrent que toute perturbation de l'équilibre par l'extérieur est nocive au bon fonctionnement.

Comme très souvent dans les sciences, Von Hayek fait fonctionner une utopie (« La Grande Société ») pour établir les défauts des politiques économiques qu'il observe. La liberté qu'il offre à l'individu est absolue, mais elle ne régit que l'action des éléments de son système.

Qu'arriverait-il si d'aventure on critiquait la cohérence de son modèle imaginaire ? Par exemple en objectant que la présentation du marché ignore les patrimoines, que certains agents détiennent par transmission et qui constituent la langage hayékien des stocks d'informations dont l'existence est contradictoire à l'égalité supposée de chacun sur le marché. La logique hayékienne supposerait la suppression des transmissions de patrimoine pour faire fonctionner le modèle. On pourrait certainement proposer d'autres remarques sur la cohérence interne du modèle. Plus l'utopie de la « Grande Société » s'éloigne de la réalité, plus cette liberté absolue propre au citoyen abstrait de l'utopie hayékienne se vide de tout sens.

On observe une étrange similitude de fonctionnement avec la pensée marxiste. Dès le champ de l'utopie quitté, ici la « Grande Société », on observe une incapacité à comprendre l'importance des droits-créances, du rôle de l'Etat. Nous avons déjà souligné chez Marx l'incapacité à prendre en compte les libertés formelles dans la réalité puisque dans le cadre explicatif totalisant de son analyse, elles sont vouées à céder la place à une forme supérieure.

Chez Hayek, comme chez Marx on observe ce va-et-vient entre la pensée globalisante et la pratique. Couple indissociable où l'utopie fournit à la pratique la séduction nécessaire à son emprise.

Négation des libertés formelles ou négation des droits économiques et sociaux sont logiques dans leur structure théorique mais ne sont dans la réalité que de pâles faire-valoir de politiques bien hasardeuses pour les libertés.

LA CRITIQUE DES LIBERTÉS FORMELLES.

Nous avons vu les difficultés des penseurs libéraux à donner à la liberté un statut stable. La critique marxiste s'est nourrie de ces difficultés. Sur de nombreux points Marx n'a fait que reprendre la problématique de Rousseau.

Celui-ci opère une importante rupture avec les philosophes des Lumières en concevant la politique comme la réponse globale aux problèmes de l'Homme frappé par l'inégalité et l'injustice sociale. Il s'écarte



de la doctrine des droits naturels séparant la morale (régissant la vie intérieure de l'homme) du droit (codifiant les rapports externes).

Ainsi la distinction religieuse entre l'« homme vertueux » et le « bon citoyen » s'effondre, le salut de l'homme ne pouvant venir que de la politique. Rousseau est bien le premier philosophe moderne proposant une transformation volontaire et consciente de l'ordre social.

Nous savons bien que les projets de transformations de l'ordre établi, à la différence des révoltes ont souvent comme corollaire une appréciation négative des libertés fondamentales, souvent rebaptisées « formelles ».

Peut-on alors nier la pertinence de la critique de Rousseau en se contentant, comme Von Hayek d'en faire le premier des « constructivistes » ?

Rousseau s'oppose à l'école du droit naturel à laquelle il reproche de présenter « l'état de nature » comme un état moral, où l'individu est titulaire de droits intangibles octroyés par la transcendance divine. Puisque l'homme est un sujet moral avant que ne se constitue la société, celle-ci n'est en rien une fin, une condition nécessaire pour que l'homme se fasse homme mais comme le dit Lucio Colletti un moyen que les hommes instituent pour défendre, grâce à la force collective la personne individuelle. Le contrat social n'a pas pour but l'unité et l'intégration réciproque des hommes, c'est-à-dire la naissance d'une association réelle, sa seule tâche est de créer un ordre formel externe, une organisation juridico-politique qui confirme au travers de la loi, les prérogatives absolues de « l'homme naturel » dans son isolement et sa séparation d'avec les autres hommes, l'Etat se contentant de régler la coexistence des individus titulaires de leurs droits naturels selon une loi logique et universelle.

Rousseau ne partage pas cette vision, pour lui l'homme ne trouve sa réalisation que dans la constitution de la société.

Le statut de la liberté en est donc profondément modifié. La liberté n'est plus la liberté de l'individu qu'il faut défendre contre l'ingérence de l'Etat, au contraire la liberté se réalise dans la socialisation des hommes. Le contrat social de Rousseau définissant l'association des hommes dans la société ne doit pas chercher à préserver les droits propres à l'« état de nature », les fameux droits naturels. Au contraire le contrat signifie que l'homme renonce à ceux-ci et entreprend la création d'un ordre moral et social nouveau. Ainsi pour Rousseau la société devient une vraie société, lorsqu'elle devient l'expression de la volonté générale.

HOMME RÉEL ET CITOYEN ABSTRAIT CHEZ MARX.

Marx va poursuivre la critique de la définition libérale de la liberté (14) esquissée par Rousseau. Pour Marx la révolution de 1789 renverse la vieille représentation féodale du monde. Jusque-là, la société civile avait un caractère immédiatement politique ; selon lui les éléments de la vie quotidienne, le travail, la famille étaient façonnés sous la forme de la seigneurie ou de la corporation et étaient donc directement partie prenante de l'Etat.

L'organisation féodale constituait des sociétés particulières, articulées suivant un rapport codifié avec l'Etat central. L'individu était séparé de l'Etat, intégré à sa corporation et intériorisait le lien figé existant entre celle-ci et l'Etat comme son rapport singulier avec l'Etat.

L'Etat exerce son autorité sur la société civile par le biais des corps intermédiaires, comme l'administration. C'est donc l'Etat qui intègre l'homme dans son universalité.

Marx montre dans « La critique de la philosophie du droit chez Hegel » que cette interprétation est plus formelle que réelle. C'est l'homme en tant que citoyen qui intègre l'Etat et non l'homme en tant que membre de la société civile, c'est-à-dire l'homme producteur ou consommateur.

Le processus d'émancipation accompli par la Révolution Française est donc imparfait. Comme le fait remarquer Raymond Aron (15) « l'homme libre n'est pas pour Marx, Pierre ou Jean, ouvrier ou paysan, la liberté bénéficie à un être idéal double ou fantôme de l'homme réel : le citoyen abstrait ».

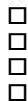
La démocratie n'est donc que formelle. En effet le citoyen doit devenir l'essence de l'individu, le politique s'intègre à la vie quotidienne, en un mot les hommes doivent s'approprier les droits que la constitution leur reconnaît.

Le processus révolutionnaire à venir tel que Marx le conçoit, ne sera achevé que lorsque l'homme individuel réel aura repris en lui le citoyen abstrait formel, se transformant en un être générique organisant ses forces propres comme forces sociales et refusant définitivement que la force politique s'éloigne de ses forces sociales.

Il est inutile de s'étendre sur les conséquences de cette analyse ou plutôt sur les dangers qu'elle peut entraîner dans la pratique politique. Simplifiée à l'extrême la pensée de Marx incitera les mouvements marxistes soucieux d'orthodoxie à s'obstiner à qualifier les droits de l'homme de droits bourgeois. L'homme nouveau réalisé dans le socialisme n'ayant évidemment que faire de ces droits dépassés par une forme supérieure de démocratie : la démocratie socialiste.

(14) Consulter essentiellement « La question juive », 1843.

(15) *Opus cité, Essai politique et économie dans la doctrine marxiste*, p. 88.



La critique du droit naturel qu'effectue Rousseau et sa prolongation par Marx a cependant trouvé suffisamment de fondements pour faire reculer durablement cette école. Le retour vers les premiers penseurs de la démocratie tel Tocqueville reste périlleux tant l'empreinte téléologique reste forte. Il y a cependant peut-être une certaine injustice à s'obstiner à critiquer les premiers libéraux pour leur conception désuète de « l'ordre naturel ».

Leur importance doit certainement plus à leur codification des conditions d'exercice de la liberté en démocratie qu'à l'explication de son origine.



L'unité de l'Etat apparaissait comme l'affaire particulière d'un souverain, seul à être installé dans une position lui donnant une vision de la totalité de la société civile. Evidemment le souverain était séparé de ses sujets, ses interlocuteurs étant les sociétés particulières forgeant le monde féodal. La révolution politique transforma « les affaires de l'Etat en affaires du peuple et constitua l'Etat en affaire générale ».

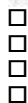
Le point central de la pensée de Marx, véritable pivot de son analyse de la liberté c'est le constat que la révolution de 1789 fit éclater la société civile en rejetant d'un côté les individus et de l'autre les éléments matériels constituant la situation civile des individus.

L'ancienne société civile avait, nous l'avons montré, un caractère immédiatement politique ; celui-ci disparaît dans la nouvelle société ; libéré des ordres et des corporations l'homme devient un citoyen. Son activité matérielle cesse ainsi d'être le fondement de son rapport à l'Etat. Serf ou compagnon il devient citoyen et se dote d'une profession. L'Etat est libéré du joug de la monarchie et livré aux citoyens, les droits civiques forment la partie positive de la révolution. Mais c'est désormais le citoyen membre de la société civile qui forme la base de l'Etat politique. Les individus sont certes libérés du poids de l'Etat mais la reconnaissance de leurs libertés, les droits de l'homme recouvre en réalité la libération des mouvements effrénés des intérêts matériels et spirituels qui forment le contenu réel de son existence.

Marx s'attaque à ces fameux « droits de l'homme ». Ils apparaissent, affirme-t-il comme des droits naturels car l'activité consciente des hommes se concentre dans l'activité politique du citoyen. L'homme réel passe au second plan et est décrit comme un homme égoïste, résultat passif de l'ancienne société, de plus il se présente comme une apparence évidente, une certitude immédiate, comme un objet naturel.

La vieille société condensait l'expression politique de l'individu et les fondements matériels de son existence dans un rapport unique dicté par la place assignée par la société féodale.

La société civile post-révolutionnaire sépare les citoyens qui dirigent l'Etat des bases matérielles de la vie des hommes.



L'homme réel n'est que pauvrement décrit, sous son apparence immédiate, à l'aide de la forme allégorique de l'homme égoïste. Par contre l'homme « vrai », réalisé n'apparaît que sous les traits du citoyen abstrait.

Notons que Marx reprend initialement la problématique de Hegel, pour qui la question essentielle était de définir les liens unissant la société civile et l'Etat. Pour Hegel la société civile est celle où l'homme est livré à son

Nul courant théorique ne fait de la liberté un impératif catégorique et universel, pas même pour les libéraux dont on pouvait croire que le système reposait centralement sur cette catégorie. Dès lors peut-on se contenter de penser que la liberté s'est fait piéger par les idéologies et se défier définitivement de tous les projets de reconstruction de l'ordre établi, de toutes les « rationalités collectives » ?

Si la liberté connaît autant de difficultés à trouver une place stable dans un cadre théorique, si elle est si souvent niée dans la réalité n'est-ce pas tout simplement parce qu'elle n'est pas une nécessité. Non pas d'un point de vue éthique mais dans le sens où son absence ne perturbe pas réellement les systèmes qui font de sa négation un élément de l'art de diriger.

La formation des nations, la constitution des Etats centraux, les processus d'émancipation des peuples se sont toujours fait en ignorant partiellement ou totalement les droits des hommes et leurs libertés individuelles. A aucun moment dans l'histoire ces notions n'ont servi de guide dans les transformations réelles des sociétés. Certes on évoque les libertés fondamentales mais celles-ci n'ont jamais été considérées comme des bornes infranchissables dans le cadre de l'action collective.

Ce simple constat explique que « la liberté » ou ce qu'on appelle souvent « la pensée des droits de l'homme » soit incapable d'expliquer les transformations, les chocs, les violences et les injustices caractéristiques des zones où les nations achèvent à peine leur processus de formation ou des affrontements par tiers interposés, entre les blocs. Elle forme un axe minimum d'intervention en faveur des personnes mais laisse vide le champ de l'analyse.