

HAYEK LECTEUR DES PHILOSOPHES DE L'ORDRE SPONTANÉ : MANDEVILLE, HUME, FERGUSON

L'article discute la lecture par Hayek de trois philosophes qu'il a inscrits dans une « tradition de l'ordre spontané » : Mandeville, Hume et Ferguson. C'est à bon droit qu'une mise en évidence, et même une valorisation, de l'ordre spontané, se trouvent identifiées par Hayek chez ces auteurs. Néanmoins, certaines distorsions peuvent être repérées dans les lectures hayékiennes. Ainsi, l'ordre spontané présent dans le texte mandevillien relève d'une évolution par croissance des institutions, des techniques et des règles humaines, ou encore d'une sélection « par essais et erreurs », mais non, comme le voudrait Hayek, d'une sélection par concurrence des groupes les pratiquant. Ainsi encore, l'ordre spontané repéré par Hayek dans l'émergence de l'ordre social et juridique chez Hume se trouve à tort identifié à un mécanisme impersonnel et abstrait de coordination des conduites analogue à la « main invisible » du marché. La convention humienne renvoie bien plutôt à une coordination consciente et résolue des actions, appuyée sur un véritable sens de l'intérêt commun. Enfin, autant Hayek repère judicieusement chez Ferguson une thématique de la formation spontanée des établissements humains, autant Hayek, en se focalisant sur l'analyse fergusonienne des mécanismes protecteurs des biens et des personnes propres aux sociétés marchandes, manque la contrepartie de ce constat chez ce même auteur, à savoir, l'analyse fergusonienne du déclin de la liberté politique dans ces mêmes sociétés marchandes. Or cette prise en compte pourrait permettre de mettre en question une opposition chère à Hayek : celle du « concept essentiellement français de liberté politique » et de « l'idéal anglais de liberté individuelle ».

L'objet de cet article n'est pas de discuter pour lui-même le paradigme hayékien de l'ordre spontané. D'autres se sont interrogés sur la cohérence de ses composantes, sur la clarté de sa présentation dans l'œuvre de Hayek, sur l'acceptabilité des conséquences que Hayek en tire, ou encore sur le point de savoir si lesdites conséquences en étaient « logiquement » dérivables¹. L'objet de cet article n'est pas non plus de discuter la lecture, par Hayek, de l'ensemble des philosophes de l'ordre spontané. La « tradition de l'ordre spontané », ainsi que la nomme Hayek, comporte en effet un nombre impressionnant d'auteurs, dont la liste irait d'Aristote à Carl Menger, ou de Luis de Molina à Matthew Hale, pour n'en retenir que quatre noms, et que deux « sections » d'inégale longueur². Mon objet est de discuter la lecture

¹ Pour une présentation très complète du paradigme hayékien de « l'ordre spontané de société », se reporter à P. Némó, *La société de droit selon F. A. Hayek*, PUF, coll. « Libre échange », 1988, 2^{ème} partie. Pour une discussion critique du paradigme hayékien, voir notamment l'article de N. Barry, « The Tradition of Spontaneous Order », *Literature of Liberty*, n°5, summer 1982, p. 7-58 (une section porte sur Hayek), l'ouvrage de J. Gray, *Hayek on Liberty*, New York, Basil Blackwell, 1st édition 1984, 2^d édition 1986 (chap. 2 et pages 118-125 du chap. 6) et l'article de V. Vanberg « Spontaneous Market Order and Social Rules : A Critical Examination of F. A. Hayek's Theory of Cultural Evolution », reproduit dans *F. A. Hayek Critical Assessments*, London & New York, Routledge, 1991, vol. 4, p. 177-201. Pour une mise en cause de la dérivabilité des conséquences idéologiques que Hayek tire de son épistémologie (au premier chef, la condamnation de la « justice sociale »), voir les analyses de J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie, Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992, chap.8, « F. Hayek ou la justice noyée dans la complexité sociale ».

² P. Némó a placé à la fin de son ouvrage sur Hayek deux appendices très utiles, dont le premier, qui porte sur « La tradition de l'ordre spontané » (*op. cit.*, p. 377-395), permettra au lecteur de dresser la liste en question et de prendre en vue les étapes qui forment, selon Hayek, la « tradition ». Cet appendice comporte en particulier un résumé des études séparées consacrées par Hayek à certains auteurs de cette tradition (Mandeville, Hume, Smith).

hayékienne de *trois* philosophes issus de la « tradition de l'ordre spontané » : Bernard Mandeville, David Hume et Adam Ferguson. Ces auteurs forment eux-mêmes un « segment » cohérent de la « tradition », Hayek les considérant comme trois jalons essentiels de la reviviscence de « l'optique évolutionniste » en Angleterre et en Ecosse, au XVIII^e siècle. On s'étonnera à bon droit de l'absence d'Adam Smith dans le segment en question, un auteur à qui Hayek a consacré une étude particulière³, qu'il cite plus souvent que Ferguson, et qu'il considère surtout, ainsi que le rappelle Philippe Némó, comme « le grand penseur de l'autorégulation de l'ordre économique »⁴. L'absence d'Adam Smith dans le présent article ne reflète que l'état de mes propres connaissances : il serait « présomptueux » (pour reprendre un terme cher à Hayek) de discuter une étude ou une « lecture » hayékienne, sans connaître l'auteur sur lequel elle porte au moins *aussi bien* que Hayek. Le lecteur pourra cependant facilement compenser – sinon excuser – cette lacune, en se reportant à la thèse de Jean-Louis Euvrad sur Adam Smith, où la lecture de Smith par Hayek se trouve précisément discutée⁵, ou encore à l'ouvrage de Jean-Pierre Dupuy *Le sacrifice et l'envie*, où certaines indications permettraient d'alimenter une discussion du même ordre⁶.

Le paradigme hayékien de l'ordre spontané, je l'ai dit, n'est pas directement mon objet. Il me semble cependant qu'il serait naïf d'aborder les « lectures » hayékiennes et, par contrecoup, ma lecture de ces lectures, sans rien savoir de ce qu'est, pour Hayek, un ordre spontané. En disant cela, évidemment, je commence déjà à discuter les « lectures » en question, puisque je sous-entends que Hayek aborde les philosophes de la « tradition de l'ordre spontané » muni d'une idée préconçue de ce qu'il veut y trouver. De même que lorsque je parle, comme je viens de le faire, du « paradigme *hayékien* de l'ordre spontané », je juge déjà, insinuant que ce paradigme serait l'œuvre d'une *construction* et, pire encore, (au sens de Hayek), celle d'un esprit *unique*. Pour ma défense, trois choses. En premier lieu, les « lectures » hayékiennes que je discuterai ici se trouvent souvent intégrées *dans les analyses propres de Hayek* ; de sorte que, en dehors des études séparées que Hayek a consacrées à Mandeville et à Hume (mais pas à Ferguson), la frontière est parfois ténue entre la citation, le

³ « Adam Smith's Message in Today's Language », *Daily Telegraph*, London, 9 March 1976, réimprimé dans *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 2d edition, London, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 267-269 [cet ouvrage sera désormais cité *New Studies*]. Il s'agit d'une étude assez courte où se trouvent regroupées l'ensemble des thèses attribuées par Hayek à Adam Smith, thèses que l'on trouve dispersées (mais parfois plus précisément exposées et discutées) dans d'autres ouvrages de Hayek.

⁴ P. Némó, *op. cit.*, p. 386.

⁵ J.-L. Euvrad, « Philosophie et marché chez Adam Smith : morale de l'économie, économie de la morale », thèse soutenue à l'Université de Nantes le 26 septembre 1997. L'auteur met en évidence une importante « infidélité » de Hayek à l'égard de Smith, dans laquelle il voit un « durcissement » : là où l'exigence de justice distributive n'a plus, chez Hayek, aucun sens, la « main invisible » de la *Richesse des nations* peut apparaître, à certains égards, comme « l'exécutrice testamentaire de la justice distributive » (voir en particulier les notes 392 et 761 et tout le point I, B, 3.3.c).

⁶ Ainsi J.-P. Dupuy explique-t-il que Hayek, sur la question de *l'imitation* et de la forme ambiguë qu'elle prend sur le marché, « n'est pas à la hauteur de son propre modèle Adam Smith » (*op. cit.*, p. 288). Hayek, précise-t-il, « ne voit pas ce que celui-ci a montré : que [le] nouveau régime de l'imitation [propre au marché] débouche sur l'envie, et que cette envie a des effets fortement ambivalents » (*ibid.*). Il me semble que la comparaison des deux auteurs à laquelle se livre ici J.-P. Dupuy pourrait être réinvestie dans une *discussion portant sur la lecture hayékienne de Smith*, où l'on montrerait que la mise en évidence, par Smith, d'une figure de l'imitation propre à la société marchande, à savoir l'envie (cette *modalité* de la sympathie dont J.-P. Dupuy montre au chapitre 3 du même ouvrage qu'elle lui est aussi, paradoxalement, *contraire*), est manifestement un *point aveugle* de la lecture de Smith par Hayek.

commentaire de la citation, et la thèse propre de Hayek. Dans certains cas, la même chose pourrait être dite, comme on le verra, à *propos même des études séparées en question*. En second lieu, il n'est pas, à dire vrai, anti-hayékien de penser que c'est dans l'œuvre de Hayek que l'on trouvera la plus *complète* description du fonctionnement des ordres spontanés, là où la compréhension de ce fonctionnement, par chacun des auteurs de cette « tradition », ne porterait que sur un *aspect* du problème. Dans cette hypothèse, l'œuvre de Hayek aurait le mérite, par exemple, de réunir, mieux, *d'articuler*, une description de l'ordre spontané *du marché* que l'on trouverait en germe chez Adam Smith et une description de l'ordre spontané *du droit* largement ébauchée par Hume. Bref, faire un détour par Hayek avant de discuter ses « lectures » n'est pas indu dès lors que l'on considère qu'il est le dernier auteur de la « tradition » qu'il repère : une inscription qu'il revendique d'ailleurs⁷. Enfin, et troisièmement, je crois que, sans une connaissance minimale de la manière dont Hayek lui-même comprend la formation des ordres spontanés, on perdrait cette partie non négligeable de l'intérêt de ses « lectures » : savoir ce que Hayek *a en tête*, et, dans certains cas (on me pardonnera cette audace) à quoi *il veut en venir*.

J'emprunte donc d'emblée à Philippe Némó cette description du paradigme (hayékien) des ordres spontanés, une description qui nous servira de point de repère dans notre présentation et dans notre discussion de la lecture hayékienne de Mandeville, Hume et Ferguson :

Ce paradigme permet, d'une part, de comprendre la logique évolutionnaire de la sélection culturelle des règles de conduite ; comment le comportement local des individus conformément à certaines règles permet l'émergence d'un ordre social global et comment, en retour, en fonction de la performance du groupe dans son environnement physique ou social, ces règles sont, ou non, imitées par les individus d'autres groupes ou par les nouvelles générations et deviennent des valeurs ou des normes, selon la « causalité circulaire » caractéristique des systèmes auto-organisés. [par commodité, j'appellerai ce premier niveau *diachronique*]. Le même paradigme permet, à un second niveau « synchronique », de comprendre le fonctionnement de l'interaction sociale polycentrique, conformément à la vieille théorie, si rarement comprise, de la « main invisible ».⁸

1. L'ordre spontané chez Mandeville : évolution par croissance ou évolution par sélection concurrentielle ?

Dès 1945, Hayek reconnaissait dans Mandeville non seulement, et comme il se doit, un penseur décisif de la division du travail et un théoricien original du langage mais, bien plus largement, le père d'une approche anti-rationaliste appelée selon Hayek à dominer la pensée anglo-saxonne du XVIII^e siècle, une approche qui « voyait en l'homme non pas un être supérieurement rationnel et intelligent, mais un être hautement irrationnel et faillible, dont les

⁷ Voir *Droit, législation et liberté*, R. Audouin (trad.), PUF, coll. « Quadrige », 1995, t. 2, p. 71, où Hayek précise qu'il soutient pour sa part « la méthode évolutionniste d'analyse du droit (et de toutes les autres institutions sociales) ». [La traduction française des trois tomes de *Droit, législation et liberté* dans la collection « Quadrige » sera désormais citée DLL, suivie du numéro du volume en chiffres romains].

⁸ P. Némó, *op. cit.*, p. 8 (voir aussi p. 71-72). C'est moi qui intervins entre crochets pour introduire le terme « diachronique ». Je dois préciser, avec Philippe Némó (p. 93), que le niveau « synchronique » du paradigme désigne lui aussi un « processus temporel », se jouant cependant sur un rythme « essentiellement plus rapide » que le niveau « diachronique ». Par ailleurs, je m'accorde avec ce dernier (p. 72, note) pour penser, contre Norman Barry (art. cit.), que Hayek, loin de « mélanger » les deux « niveaux » du paradigme, est « bien conscient de la différence ». J'espère cependant pouvoir montrer, à l'occasion de ma discussion des lectures hayékiennes, que les « confusions » ou, plus exactement, les « assimilations » de Hayek, se jouent à *l'intérieur de chaque niveau*.

erreurs individuelles ne se trouvent corrigées *qu'au cours d'un processus social* »⁹. Vingt ans plus tard (1966), Hayek s'attachait à creuser le point souligné en prononçant, devant la British Academy, une conférence consacrée au « *master mind* » Bernard Mandeville¹⁰. Dans ses écrits ultérieurs, Hayek renvoie à cette conférence à chaque fois qu'il évoque celui qu'il met au point de départ de « l'optique évolutionniste »¹¹. C'est dans ce texte que l'on trouve le détail de la démonstration d'une conclusion très souvent répétée par Hayek : avant Hume, quoique avec moins de distinction¹², Mandeville avait mis en évidence l'existence d'une « classe » de phénomènes capables de résister à la traditionnelle dichotomie du « naturel » et de « l'artificiel », à savoir la classe de ces phénomènes qu'Adam Ferguson décrira plus tard comme « résultant de l'action de l'homme mais non de son dessein »¹³.

L'étude que Hayek a consacrée à Mandeville lui permet d'affirmer – et je ne contesterai pas ce point – que l'auteur de la *Fable des abeilles* eut le mérite de lier « les deux idées jumelles de l'évolution et de la formation spontanée d'un ordre »¹⁴. Cette liaison d'idées joue, d'ailleurs, un rôle essentiel dans la conception hayékienne du paradigme de l'ordre spontané. Si l'on se reporte en effet à la présentation que j'en donnais plus haut (en citant Philippe Némo), on voit que l'idée d'évolution correspond, chez Hayek, au niveau *diachronique* du paradigme, celui de la *sélection* des règles, tandis que, sur une période donnée, ces mêmes règles constituent le cadre de « juste conduite » à l'intérieur duquel se joue la formation spontanée *synchronique* de l'ordre économique et social.

Montrons d'abord, avec Hayek, comment, chez Mandeville, l'idée d'évolution en vient à rejoindre l'idée de la formation spontanée d'un ordre.

Selon Hayek, l'auteur de la *Fable des abeilles* serait passé, entre 1705 (date de parution du poème « La ruche mécontente, ou les coquins devenus honnêtes ») et 1728 (date de parution de la Deuxième Partie de la *Fable*), d'un exercice de style voué à illustrer un paradoxe

⁹ Voir l'essai « Individualism : True and False », 1945, reproduit dans *Individualism and Economic order*, 2d edition, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 8-9, je souligne.

¹⁰ « Lecture on a Master Mind : Dr. Bernard Mandeville » : conférence publiée une première fois en 1966 (*Proceedings of the British Academy*, 1966, vol. 52, p. 125-141), réimprimée dans *New Studies*, p. 249-266. C'est à cette dernière impression que je renverrai.

¹¹ DLL, I, p. 25. Mandeville incarne plus exactement, selon Hayek, un « nouveau départ ». Selon Hayek en effet, certains scolastiques du Moyen-Age (Guillaume de Conches au XII^e siècle, Buridan au XIV^e, Molina et la néo-scholastique espagnole au XVI^e siècle) furent bien près d'adopter la « façon de voir évolutionniste ». Ces débuts, ajoute Hayek, furent bien vite submergés par la vague du « rationalisme constructiviste » qui domine le XVII^e siècle (Descartes, Grotius, Hobbes, Leibniz) et contre laquelle Mandeville et ses successeurs « réagissent ».

¹² Hayek insiste sur cette différence d'élaboration d'une même thèse chez Mandeville et chez Hume, ce qui ne retire rien à l'importance du premier, puisque, selon Hayek, il « a rendu Hume possible » (« Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 264) : si Mandeville n'a pas « précisément montré comment un ordre se forme spontanément et sans dessein », il a du moins « abondamment montré que c'était le cas » (*ibid.*, p. 251). Hayek rend compte de cette incomplète explicitation de la thèse dans le texte mandevillien par une amusante mise en abyme : « Mandeville est sans doute lui-même une bonne illustration de l'une de ses principales affirmations : il n'a en effet probablement jamais parfaitement saisi quelle fut sa principale découverte » (*ibid.*). Et, plus loin : « sa thèse générale la plus essentielle n'émerge que *graduellement et indirectement*, tel un produit dérivé de la défense et illustration du paradoxe initial : les vices privés font le bien public » (p. 252, je souligne).

¹³ DLL, I, p. 23.

¹⁴ « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 250. Hayek revient sur l'idée que ces deux conceptions sont « jumelles », in DLL, I, p. 26.

particulier, d'ailleurs déjà bien connu de certains auteurs antérieurs à lui¹⁵ (les vices privés font le bien public), à une thèse *générale* d'une tout autre ampleur. Cette thèse, estime Hayek, est double. Elle pose d'abord que

[...] dans l'ordre complexe de la société, les résultats de l'action des hommes diffèrent grandement de ce qu'ils ont visé [...] les individus, en poursuivant leurs propres fins, qu'elles soient égoïstes ou altruistes, produisent des résultats bénéfiques aux autres hommes, résultats qu'ils n'avaient pas anticipés et qu'ils ignorent même peut-être.

Elle pose ensuite que

[...] l'ordre social dans son ensemble, et même tout ce que nous appelons culture, est le résultat de recherches individuelles qui n'avaient pas ces fins en vue, mais qui étaient guidées vers elles par des institutions, des pratiques et des règles qui, elles non plus, n'avaient jamais été délibérément inventées, mais qui s'étaient développées à mesure que ce qui s'avérait utile se trouvait conservé.¹⁶

Pour Hayek, la première affirmation – celle qui correspond au modèle « synchronique » du paradigme de l'ordre spontané – est présente chez Mandeville, bien que l'insistance de cet auteur sur le caractère *immoral* des motifs humains placés à l'origine de l'ordre social (« *self-liking* » en tête) l'ait empêché de formuler une version de la « main invisible » qu'on pourrait qualifier de *moralement neutre*¹⁷. Hayek n'en considère pas moins (à juste titre me semble-t-il) que Mandeville parvint à s'abstraire suffisamment des connotations morales du paradoxe initial pour se convaincre principalement du fait que « les raisons pour lesquelles les hommes observent des règles sont très différentes des raisons qui firent prévaloir ces règles »¹⁸. De sorte que l'attention de Mandeville en vint finalement à se porter sur « l'origine de ces règles dont la signification pour l'ordre social est sans aucun lien avec les motifs qui poussent les individus à leur obéir »¹⁹. C'est précisément l'étude de cette *origine* qui permet à Mandeville de formuler la seconde affirmation que lui prête Hayek : les règles qui régissent l'ordre spontané de la société sont elles-mêmes *le fruit d'une évolution*. Hayek peut ici facilement

¹⁵ Au plus proche, La Rochefoucauld et Bayle, au plus lointain, Saint Thomas d'Aquin (voir « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 252).

¹⁶ *Ibid.*, p. 253.

¹⁷ Dans « Dr. Bernard Mandeville », Hayek semble même faire de la formulation initiale du paradoxe mandevillien une sorte d'obstacle épistémologique pour ses successeurs : « en prenant comme point de départ un *contraste moral particulier* – contraste entre *l'égoïsme* des motifs humains et le *bénéfice pour autrui* des actions qui en dérivent – Mandeville se chargeait d'un poids dont ni lui ni aucun de ses successeurs jusqu'à ce jour ne parvinrent à se libérer complètement » (*ibid.*, je souligne). Dans d'autres textes cependant, Hayek a plutôt à cœur de montrer que les moralistes anglo-écossais (Josiah Tucker et Adam Smith en particulier) ne préjugeaient pas de l'étendue du « *self* » que favorisent les motifs intéressés qui sont au départ de l'action humaine (voir *Individualism and Economic Order*, p. 13-14, où Hayek écrit que le « *self* » du « *self-love* » et autres « *selfish interests* » incluait, dans l'esprit de ces auteurs, famille et amis ; voir aussi « Adam Smith's Message in Today's Language », *New Studies*, p. 268, où Hayek précise que les sympathies d'Adam Smith allaient à un usage bienveillant du gain). Selon Hayek en tout cas, Mandeville reste en partie prisonnier de la formulation morale de son paradoxe. Hayek montre en particulier que la pensée économique de Mandeville s'en ressent, tout en étant pré-smithienne et nullement « interventionniste » (*cf.* la section VII de « Dr. Bernard Mandeville », dirigée contre Jacob Viner et sa lecture « mercantiliste » de Mandeville). Ainsi, explique Hayek, Mandeville a beau, avant Smith, décrire avec brio le modèle de la *division du travail*, et prendre « conscience » du même coup *de l'ordre spontané que le marché produit* (« Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 258), il ne montre pas (ce que fera Smith) *comment* cet ordre se constitue.

¹⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹ *Ibid.*

prendre appui sur les très nombreux passages de la Deuxième Partie de la *Fable*, où Mandeville présente l'idée que la législation et les institutions politiques (comme par ailleurs la monnaie, le langage²⁰, les lettres, la politesse, les arts – de l'art de construire des navires à l'art de gouverner les hommes – les techniques et les « savoir-faire ») résultent non pas du dessein d'un sage législateur ou d'un unique esprit, mais d'un « long processus d'essais et d'erreurs »²¹. Droit et institutions sont, pour reprendre les termes de Mandeville, « l'œuvre commune de plusieurs siècles »²². *L'absence de dessein* se trouve ainsi étroitement associée par Mandeville (et par Hayek à sa suite) aux défauts de l'intelligence humaine singulière, à laquelle vient heureusement suppléer *l'expérience cumulée des générations*²³. Ainsi l'idée « d'évolution » rejoint sa « jumelle », celle de la « formation spontanée d'un ordre », par le truchement d'une même mise en cause du dessein humain ou, en termes plus hayékiens, de la « construction rationnelle ».

Jusqu'ici, la lecture que Hayek fait de Mandeville me paraît juste, et même forte. Il est bien évident que Mandeville ne pousse pas très loin l'étude du niveau « synchronique » du paradigme de l'ordre spontané, et que son principal apport concerne l'aspect « diachronique » de ce même paradigme. Il n'en reste pas moins que les deux « idées jumelles » de l'évolution et de la formation spontanée d'un ordre se trouvent, dans son œuvre, fortement associées. Et si leur *articulation* n'est en aucun cas théorisée par Mandeville (ce que Hayek ne prétend pas), la suggestion de Hayek est stimulante, affirmant que c'est le constat d'une incommensurabilité entre les motifs des hommes (par exemple, la fierté) et les résultats de leur action sur l'ordre social (les règles des bonnes manières) qui aurait conduit Mandeville à s'interroger sur *l'origine* de tels « résultats » : une *origine* qui devait à l'évidence différer, en raison de l'incommensurabilité observée, d'une *raison* ou d'un *projet*.

Il me semble néanmoins que la lecture de Mandeville par Hayek achoppe sur deux points.

Le premier, c'est *la question du dessein divin*. Dans son étude sur Mandeville, Hayek remarque à juste titre que ce dernier est « souvent tenté de confondre le développement temporel des différentes institutions « avec un processus d'adaptation aux circonstances »²⁴. Mais ce que Hayek ne dit pas, c'est que Mandeville est souvent tenté aussi de rapporter lesdites « circonstances » (telle l'existence, même dans les régions tempérées, de « bêtes féroces » poussant les hommes à se « prêter assistance mutuelle »²⁵) à une *Providence qui les*

²⁰ Hayek, après F. B. Kaye, est particulièrement sensible à cet aspect « évolutionnaire » de la théorie mandevillienne du langage. L'un et l'autre la mettent en contraste avec celle adoptée par Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain* (*ibid.*, p. 262 ; cf. *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, vol. II, p. 288, note de Kaye).

²¹ « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 260-261. On retrouve cette critique du mythe du législateur unique chez Ferguson (voir *infra*) et chez Hayek. Chez ce dernier, très attentif au fonctionnement du droit coutumier (romain ou anglais), la critique du législateur unique s'accompagne d'une valorisation des fonctions du juge : « les efforts du juge sont une partie du processus d'adaptation de la société aux circonstances, processus par lequel se développe l'ordre spontané. [...] Le juge devient ainsi un organe de cet ordre [...]. Le résultat de ses efforts sera un cas typique de ces "produits de l'activité des hommes mais non de leur dessein", où l'expérience acquise par les observations des générations incorpore plus de connaissances que n'en possède aucun individu » (DLL, I, p. 143).

²² *La Fable des abeilles*, L. Carrive, (trad.), Vrin, 1991, Deuxième Partie, p. 264.

²³ Hayek cite Mandeville : « nous attribuons souvent à l'excellence du génie de l'homme et à sa profonde pénétration ce qui en réalité tient à la longueur de temps et à l'expérience de nombreuses générations, bien peu différentes les unes des autres en dons et en sagacité naturels » (*ibid.*, p. 122).

²⁴ « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 261.

²⁵ Voir *La Fable des abeilles*, édition citée, Deuxième Partie, p. 200-201.

dirige en sous-main. Certes, il n'est pas interdit de mettre les nombreuses références de Mandeville à la Providence²⁶ sur le compte d'un ancien préjugé théologique que l'auteur de la *Fable*, peu à peu, aurait dépassé ou était en voie de dépasser. Il me semble néanmoins peu rigoureux d'affirmer, comme le fait Hayek à la fin de son étude sur Mandeville, que ce dernier aurait mis à bas « l'argument du dessein » si étroitement associé avant lui « à la religion », en montrant que « l'ordre moral et politique était le résultat d'un processus d'évolution et non pas d'un dessein »²⁷. Si l'on s'en tient à la lettre du texte mandevillien et même si cela, contrairement à ce que voudrait Hayek, n'est pas d'un esprit parfaitement « moderne », il faut remarquer que Mandeville, dans la Deuxième Partie de la *Fable*, associe les références à la Providence divine à une théorie « culturelle » et « évolutive » des règles, des techniques et des institutions humaines. On peut aller plus loin. Il me semble que, dans l'esprit de Mandeville, les deux choses sont parfaitement *compatibles*. J'en veux pour preuve une tirade de Cléomène où ce dernier prend soin d'expliquer à Horace comment la « divine Providence » a pu « faire l'homme pour la société » sans le doter d'une sociabilité *innée* (amour pour son espèce, gouvernabilité)²⁸. De même, montre Cléomène, que la nature « a fait le raisin pour le vin », de même, « la nature a fait l'homme pour la société » : que le premier soit propre à faire du vin et que le second soit propre à la vie en société, « c'est l'œuvre de la Providence ». Mais dans l'un et l'autre cas, la nature a « voulu » sans « exécuter elle-même ». Ce faisant, elle a laissé à une « sagacité humaine » *lente et défectueuse* le soin de découvrir *a posteriori* l'emploi des matériaux dont elle l'avait dotée. C'est exactement en ce point que *l'expérience des siècles et la suite des générations* vient suppléer au manque de génie des individus : « nos connaissances progressent par lents degrés, et il y a des arts et des sciences qui exigent l'expérience de bien des siècles avant d'arriver à un état d'achèvement tolérable ». L'articulation entre « dessein divin » et « invention humaine » peut encore se comprendre de la manière suivante : autant les sociétés humaines ne sont pas l'œuvre de la nature – leur caractère « boiteux » indique assez qu'elles sont le résultat d'un art humain procédant par « essais » et « épreuves » – autant le soin de leur « conservation » revient à la divine Providence²⁹. Je ne prétends pas ici que Mandeville, muni de sa théorie de l'évolution culturelle, n'avait pas les moyens de mettre à bas le Dessein divin, je remarque simplement qu'il ne l'a pas fait et je crois à la sincérité de cette abstention. La critique de l'argument du dessein divin sera l'œuvre originale de Hume dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Chose remarquable : dans la cinquième partie des *Dialogues*, Hume utilisera contre l'existence d'un *unique artisan divin* l'idée mandevillienne d'une nécessaire *division du travail entre individus ou entre générations*, division indispensable au perfectionnement d'un art comme celui de la construction des navires, et division tout aussi indispensable – pour évoquer la « reprise » humienne – à l'amélioration, par essais et erreurs, de l'art de fabriquer des mondes³⁰.

²⁶ Pour les occurrences du terme « Providence » on se reportera à l'index de l'édition française de la Deuxième Partie de la *Fable*. Le terme est parfois dans la bouche de Horace/Shaftebury, mais, très souvent, c'est Cléomène/Mandeville qui l'emploie.

²⁷ « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 265-266, je souligne.

²⁸ Cf. *La Fable des abeilles*, Deuxième Partie, p. 156-157. Cette référence vaut pour la suite de mon paragraphe.

²⁹ *Ibid.*, p. 157. Même idée p. 265.

³⁰ Cet emprunt est relevé par Paulette Carrive, notamment dans la « lecture » qui clôt son édition de la *Recherche sur la nature de la société* de Mandeville, Actes Sud, coll. « Babel », 1998, p. 90-92.

Ma deuxième objection à la lecture de Mandeville par Hayek est plus lourde de conséquences : elle entend redresser ce qui me semble constituer une « distorsion » véritable. Mandeville est bien un référent adéquat pour penser la « croissance » des règles ou des pratiques : croissance que l'on peut légitimement appeler « évolution culturelle » dans la mesure où la Deuxième Partie de la *Fable* décrit bien les « pas » qui mènent de l'état *sauvage* à l'état de *civilisation*, croissance qui n'exclut pas l'idée de *sélection*, puisqu'elle s'effectue, selon lui, par « essais et erreurs ». En revanche, Mandeville ne dit mot d'une sélection *concurrentielle* de ces règles et pratiques, au sens où elle serait guidée par le différentiel d'efficacité et d'expansion *des groupes qui les suivent*. Hayek veut pourtant faire de l'*évolution graduelle par essais et erreurs* mise en évidence par Mandeville un synonyme de la *sélection des règles par concurrence des groupes qui les pratiquent*³¹. Et pour cause : Hayek identifie *pour sa part* les deux notions. Une pratique ne peut se généraliser, croit-il, qu'en « l'emportant » sur, qu'en « éliminant » des usages moins profitables, eux-mêmes pratiqués par des groupes moins « performants ». La fin de sa conférence sur Mandeville indique déjà ce télescopage : « je ne veux pas suggérer, bien sûr, que Mandeville aurait eu une influence directe sur Darwin (bien que David Hume en ait probablement exercé une). Mais il me semble que, sur bien des aspects, *Darwin parachève un développement que Mandeville, plus que tout autre, avait enclenché* »³². Les précautions d'usage disparaissent dans *Droit, législation et liberté* : pour les penseurs anglo-saxons du XVIII^e siècle, écrit Hayek dans cet ouvrage – renvoyant en note au rôle précurseur *de Mandeville* – le caractère ordonné de la société

[...] était dû largement à un processus d'abord décrit comme une "maturation", puis comme une "évolution", processus par lequel des pratiques qui avaient été d'abord adoptées pour d'autres raisons, ou même de façon purement accidentelle, furent conservées *parce qu'elles procuraient aux groupes où elles étaient apparues une supériorité sur les autres groupes*.³³

On peut accorder à Hayek que l'idée de croissance est centrale dans la Deuxième Partie de la *Fable* et que les causes ou étapes de l'évolution de la société vers la civilisation s'y trouvent clairement répertoriées³⁴. On doit lui objecter cependant que l'affirmation d'une

³¹ Voir par exemple DLL, I, p. 118-119 : « la raison pour laquelle de telles règles ont tendance à se développer est que les groupes qui se sont trouvés adopter des règles plus favorables à la formation d'un ordre efficace des actions tendront à l'emporter sur d'autres groupes où l'ordre sera moins efficace ».

³² « Dr. Bernard Mandeville », *op. cit.*, p. 97, je souligne. L'idée que le « darwinisme social » a précédé le « darwinisme biologique » est un *leitmotiv* des œuvres de Hayek. Cf. par exemple, DLL, I, p. 181 note 33 et DLL, III, p. 184. Comme le note lui-même Hayek, on affirmait couramment à la fin du XIX^e siècle que certains historiens du langage (Savigny) ou certains théoriciens de l'évolution des organisations humaines (Herder) étaient des « darwiniens avant Darwin ». Le pas que franchit Hayek (et que nous contestons ici, après Didier Deleule à propos de Hume) consiste à placer les moralistes anglo-saxons du XVIII^e siècle (en tête, Mandeville et Hume) dans la liste des précurseurs du darwinisme (voir D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier-Montaigne, 1979, p. 87-88, note 141). Dans son dernier ouvrage, Hayek délaisse le terme de « darwinisme » pour décrire l'évolution culturelle, trouvant finalement plus exact de dire que cette dernière « *simule le lamarckisme* » (*La présomption fatale*, R. Audouin (trad.), PUF, coll. « Libre échange », 1993, p. 37). Mais cette substitution est justement destinée à renforcer l'idée selon laquelle et la *transmission* des règles, et leur *sélection*, se jouent *au niveau des groupes*.

³³ DLL, I, p. 10, je souligne. Même affirmation en DLL, II, p. 187, note 13 : « des écrivains comme Aristote ou Cicéron, saint Thomas ou Mandeville, Adam Smith ou Adam Ferguson, lorsqu'ils parlaient d'utilité, paraissent avoir envisagé cette utilité comme favorisant une espèce de *sélection naturelle des institutions* » (je souligne). Sur l'idée que la sélection des règles implique, dans l'esprit de Hayek, la compétition des groupes et des « sociétés de différents types », cf. DLL, I, p. 52, 90, 118-119 et DLL, III, p. 186, 191.

³⁴ F. B. Kaye l'indiquait déjà dans l'introduction de son édition (1924) de la *Fable*, p. lxx-lxvi.

sélection concurrentielle des pratiques ou des groupes en est absente. Et on n'en trouve pas trace non plus – j'y reviendrai – chez Hume ou Ferguson.

2. La convention chez Hume : l'impensé hayékien

Hayek semble avoir découvert Hume plus tard que Mandeville³⁵, un point qui n'est peut-être pas sans conséquence sur la lecture qu'il a faite de l'auteur du *Traité de la nature humaine*. Hume, en tout cas, apparaît vite à Hayek comme celui que Mandeville « a rendu possible ». Hume est présenté comme « le compagnon et le guide » de *La constitution de la liberté* (1960)³⁶. En 1963, Hayek lui consacre une conférence : « The Legal and Political Philosophy of David Hume »³⁷ et le met en bonne place dans l'essai de 1966 : « The Results of Human Action but not of Human Design »³⁸. Hume, enfin, est maintes fois cité dans les trois volumes de *Droit, législation et liberté* (1973, 1976, 1979).

Hume est peut-être l'auteur de la « tradition de l'ordre spontané » à qui Hayek décerne le plus d'éloges. C'est que Hume aurait formulé un faisceau d'arguments convergents (rationalisme « critique », utilitarisme « restreint », énumération des trois règles de juste conduite qui suffisent à définir des « domaines protégés » individuels³⁹, antériorité du droit sur la loi, évolutionnisme) qui semblent le désigner comme le théoricien le plus *complet* du paradigme de l'ordre spontané tel que l'envisage Hayek. De surcroît, Hume lui semble situé au croisement de la tradition de l'ordre spontané et de celle de la *rule of law*⁴⁰, conjuguant ainsi une théorie du *droit* et une théorie de la *liberté* dignes d'un esprit fort et, pour tout dire,

³⁵ En particulier, Hume n'apparaît pas dans l'essai de 1945 déjà cité : « Individualism : True and False », ni dans l'ouvrage de 1952 *The Sensory Order : an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology* (récemment traduit en français par Philippe R. Mach, CNRS éditions, 2001). Hume figure dans *The Counter-Revolution of Science : Studies on the Abuse of Reason* (1st édition 1952, reprint Liberty Press 1979), mais pas pour sa théorie du droit. Hayek salue à plusieurs reprises le Professeur qui lui a signalé les aspects juridiques et politiques de la pensée de Hume : voir l'article de 1963 « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *Hume : a Collection of Critical Essays*, ed. V. C. Chappell, London, Macmillan, 1968, p. 339, note.

³⁶ *La constitution de la liberté*, R. Audouin et J. Garello (trad), avec la collaboration de G. Millière, Litec, 1994, note 9, p. 415.

³⁷ Il s'agit d'une conférence prononcée à l'Université de Freiburg le 18 juillet 1963. Le texte est publié la même année (*Il Politico*, vol. 28, n°4, 1963) et plusieurs fois réimprimé (notamment : Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, Chicago, University of Chicago Press, 1967). Je donnerai la pagination dans *Hume : a Collection of Critical Essays*, édition citée, p. 335-360.

³⁸ Essai paru en français sous le titre « Résultats de l'action des hommes, mais non de leurs desseins » in *Les fondements philosophiques des systèmes économiques, textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur, 23 août 1966*, Payot, 1967, p. 98-106. ; Hume est cité p. 100-101.

³⁹ Il s'agit des trois « lois de nature » ou « règles fondamentales de justice » énumérées par Hume : la stabilité de la possession, son transfert par consentement du propriétaire, l'obligation des promesses (cf. DLL, II, p. 48).

⁴⁰ Puisque tel n'est pas l'objet du présent article, je ne discuterai pas ici dans le détail la question de savoir si Hume est un grand penseur de la *rule of law*. Je pense que non. Hayek, en tout cas, le juge tout aussi important que Locke pour comprendre ce qu'est un gouvernement par la loi et non par une volonté, et pour avoir saisi que la liberté se définit avant tout comme « absence de coercition ». Pour le montrer, Hayek s'appuie, pour l'essentiel, sur les passages de *l'Histoire d'Angleterre*, où Hume relève l'incompatibilité de la *liberté* et de certaines pratiques ou institutions *discrétionnaires* (en particulier la « Star Chamber », tribunal de la monarchie anglaise dont la juridiction s'étendait à tous les délits qui ne tombaient pas sous le coup de la *common law* ; cette cour avait notamment toute latitude pour punir les infractions faites aux édits royaux ; elle fut supprimée en 1641 sous Charles I^{er} ; Hume, dans son *Histoire d'Angleterre*, revient plusieurs fois sur le caractère arbitraire et illimité de son autorité et salue son abolition).

pré-hayékien⁴¹. Le Prix Nobel d'Economie estime, en outre, que les *Political Discourses* de Hume ont constitué « une contribution décisive à la compréhension de la théorie monétaire »⁴². Hume est, de plus, un formidable penseur de *l'opinion*, une notion chère à Hayek⁴³. Ce dernier trouve encore chez Hume une anticipation de sa propre conception de la « double tâche des gouvernants », soit, premièrement, le maintien du respect des « règles de juste conduite » qui sont au fondement de l'ordre social et, deuxièmement, la fourniture, par l'Etat, d'un certain nombre de « services » (fourniture limitée à ce que le marché ne peut pas prendre en charge)⁴⁴. Enfin, Hume se trouve convoqué pour infirmer la possibilité d'une quelconque « justice sociale »⁴⁵. Je m'en tiendrai, dans ma discussion, à la lecture hayékienne des arguments humiens qui concernent spécifiquement l'ordre spontané. J'en retiendrai trois.

Le premier de ces arguments, Hayek le trouve dans une citation du *Traité de la nature humaine* qui semble faire écho au paradoxe mandevillien (connotations morales en moins) et qui paraît surtout anticiper la formule déjà citée de Ferguson. Hume écrit dans la troisième partie du *Traité de la nature humaine* que le « système de conduite » fondé sur le respect des lois fondamentales de la justice « est évidemment avantageux pour le groupe, bien que ses inventeurs ne l'aient pas destiné à cette fin »⁴⁶. Hayek croit pouvoir traduire ainsi l'assertion de Hume : les règles de justice « ne furent pas délibérément inventées par les hommes *pour résoudre un problème qu'ils percevaient* »⁴⁷. Cette traduction revient, en somme, à faire du « plan de justice » humien (et non pas seulement, comme le dit explicitement Hume, de « l'intérêt public ») un « phénomène » ayant échappé au dessein des hommes.

⁴¹ Pour Hayek, *le droit fondé sur les règles de juste conduite* et *la liberté* vont de pair : « l'adoption du concept de propriété individuelle [...] est une condition essentielle de la prévention des coercitions » (*La constitution de la liberté*, p. 140) ; « le droit, la liberté et la propriété sont une trinité indissociable » (DLL, I, p. 129). D'où ce jugement porté sur Hume : « c'est sa théorie de la croissance de l'ordre qui est au fondement de sa défense de la liberté » (« The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 356).

⁴² Voir l'article de Hayek « Genesis of the Gold Standard in Response to English Coinage Policy in the 17th and 18th Centuries », reproduit dans *The Collected Works of F. A. Hayek*, édition Routledge, 1991, vol.3 : *The Trend of Economic Thinking : Essays on Political Economists and Economic History*, p. 127-154 ; p. 150 pour la citation.

⁴³ Sur l'opinion, voir par exemple DLL, I, p. 82, où Hume est cité par Hayek. Hayek relève à juste titre que Hume s'est particulièrement intéressé à l'opinion qui supporte le droit au pouvoir (voir l'essai de Hume « Les premiers principes du gouvernement »). Je crois cependant que c'est à tort que Hayek prête à Hume l'idée suivante : « l'allégeance sur laquelle [la] souveraineté est fondée dépend de la façon dont le souverain répond à ce qu'on attend de lui quant [aux] caractères généraux de ses décisions ; et s'il déçoit cette attente, l'allégeance disparaîtra » (DLL, I, p. 111, je souligne).

⁴⁴ Sur cette double tâche, voir DLL, III, p. 49-57. On pourrait discuter l'existence chez Hume d'une fonction étatique de *prestation de services*, en faisant remarquer que la construction des ponts et des remparts, l'équipement des flottes, etc., évoqués dans le *Traité de la nature humaine* (livre III, 2^{ème} partie, section 7) ne sont pas proprement *fournis* par le gouvernement : le gouvernement, écrit Hume, « oblige » et même « force » les hommes à se rejoindre au sein de projets communs apparaissant comme de larges « conventions » imaginées et orchestrées « par les soins du gouvernement ».

⁴⁵ Une citation de Hume qui porte sur l'incertitude du mérite et qui montre, chez cet auteur, que les hommes n'auraient jamais pu s'accorder sur des règles de propriété qui auraient tenu compte du mérite des propriétaires, est censée démontrer, chez Hayek, qu'une redistribution selon le mérite est incompatible avec l'idée de justice (voir « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 351-352 et DLL, II, p. 75).

⁴⁶ *Traité de la nature humaine*, livre III, 2^{ème} partie, section 6., Ph. Saltel (trad.), GF-Flammarion, 1993, p. 136. La formule est citée par Hayek à de multiples reprises : par exemple, « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 344.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 346, je souligne.

Cette lecture selon moi ne tient pas, et cette distorsion est due, je crois, au fait que Hayek ne prête aucune attention à la définition de la *convention* chez Hume. La convention, écrit Hume est un « sens général de l'intérêt commun », sens qui conduit les membres de la société (non sans une certaine progressivité dont je rendrai compte ensuite) « à régler leur comportement selon certaines règles »⁴⁸. Une telle définition, à l'évidence, cadre mal avec la radicale *inconscience* que Hayek prête aux hommes lorsqu'ils s'accordent sur des règles de juste conduite. Ainsi peut-on lire dans *Droit, législation et liberté* que les règles de juste conduite se développèrent « parmi des hommes *qui n'avaient aucune idée de ce que serait la conséquence de leur observance générale* »⁴⁹. Mon objection ici ne consiste pas à dire que la convention humienne ne saurait relever d'une certaine forme d'ordre spontané : je l'ai moi-même fait dépendre, dans ma thèse, d'une autorégulation⁵⁰. Mon objection consiste à dire que la convention humienne ne relève pas du modèle synchronique de l'ordre spontané *tel que l'entend Hayek (la main invisible)*. Certes, Hume dit bien que « l'intérêt public » n'a pas été directement visé par les hommes lorsqu'ils se sont accordés, par convention, sur les règles fondamentales de la justice (pour la bonne raison que ces règles seraient inutiles si un tel accord était possible). Cependant, Hume ne dit à aucun moment, comme l'affirme Hayek, que le problème résolu par les règles échapperait radicalement à l'attention et à la compréhension humaines. Hume dit même exactement le contraire :

[...] *j'observe* qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'il agisse de même avec moi. *Il a conscience* d'avoir un intérêt semblable à régler sa conduite. Quand ce sens commun de l'intérêt est mutuellement exprimé et qu'il est *connu des deux*, il produit une résolution et un comportement qui lui correspondent.⁵¹

Il me semble que Hume, ici, nous permet de penser une forme d'ordre spontané différente du modèle « synchronique » hayékien, un modèle que Hayek, la plupart du temps, rapporte à la « main invisible » du marché⁵². Dans l'ordre du marché, montre Hayek livre après livre, les intérêts et les objectifs humains sont *différents* et *incommensurables*. Guidés par ces signaux impersonnels et abstraits que sont les prix, les agents se trouvent contribuer *sans le vouloir et sans le savoir* à l'intérêt commun, selon un « mécanisme *impersonnel* de coordination »⁵³. La convention humienne offre un tout autre modèle : celui d'une coordination consciente et même « résolue », où chaque application des règles de justice ne s'accomplit *qu'en référence et dans l'attente d'une semblable régularité chez autrui*. La « main invisible » du marché, d'un côté, et la convention humienne, de l'autre, me semblent ainsi constituer deux modèles

⁴⁸ D.Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, 2, édition citée, p. 90.

⁴⁹ DLL, III, p. 40, je souligne.

⁵⁰ « L'autorégulation chez Hume », thèse de doctorat rédigée sous la direction de Didier Deleule, soutenue à l'Université Paris-X Nanterre en décembre 2001.

⁵¹ Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, 2, édition citée, p. 90, je souligne.

⁵² « Si l'on n'a pas compris – et peu de juristes en sont capables – ce qu'est la "main invisible" dont se gaussent encore les railleurs, la fonction des règles de juste conduite est en réalité incompréhensible » (DLL, I, p. 137). J - P. Dupuy rend très bien compte de l'existence de ce modèle du modèle : « pour [Hayek], l' "ordre étendu du marché" l'emporte sur toute autre forme de "tradition" quel que soit le critère retenu. *Le marché est la quintessence de l'ordre spontané*. Dans l'histoire de la pensée, c'est à propos du marché que l'idée même d'ordre social spontané est d'abord apparue, et ce n'est pas un hasard. Mieux que tout ordre traditionnel, le marché donne à voir et à comprendre la possibilité d'une auto-organisation sociale mue par les actions des hommes mais se réalisant *en dehors de leur conscience et de leur volonté* » (*op. cit.*, p. 255, je souligne).

⁵³ *La constitution de la liberté*, p. 4, je souligne.

différents décrivant la formation « synchronique » spontanée de l'ordre social. Dans un cas, l'absence de visée du bien public et l'absence d'accord préalable s'accompagnent de poursuites intéressées diverses et incommensurables ; *une coordination abstraite et impersonnelle s'ensuit*. Dans l'autre, l'absence de visée du bien public et l'absence d'accord préalable s'accompagnent d'un « sens général de l'intérêt commun » ; *ce sens induit une coordination concrète et déterminée*.

Un deuxième argument permet à Hayek de « lire » dans le texte humien sa propre théorie de la formation des ordres spontanés. Cet argument constitue le pendant *diachronique* du précédent. Hayek part du constat suivant, qui me paraît juste : « Hume prend grand soin de montrer, pour chacune de ces règles, comment l'intérêt personnel conduit à la généralisation de leur observation et à leur renforcement final »⁵⁴. Hayek relève notamment la formule par laquelle Hume explique que la première « loi de nature » (la règle sur la stabilité de la possession, première des trois règles fondamentales de justice) « se développe peu à peu, acquérant des forces en progressant lentement et par l'expérience répétée des inconvénients liés à sa transgression »⁵⁵. Hayek juge à bon droit que cette *progressive installation* s'applique aussi bien aux deux autres « lois de nature » : transfert de la propriété par consentement, obligation des promesses. Et il a raison de relever qu'elle s'apparente encore, dans l'esprit de Hume, à l'émergence *graduelle* des langues ou des mesures communes de l'échange⁵⁶. *Les règles de la justice s'installent, donc, et s'installent « par degrés »*. Hayek comprend cette installation de la manière suivante : « le droit et la morale, comme le langage et la monnaie, ne sont pas, comme on dit, des inventions délibérées mais des institutions ou des "formations" issues d'une *croissance* »⁵⁷. Une formule qui apparaissait quelques pages plus haut nous indique ce que Hayek entend ici par « croissance » : « Hume démontre que nos croyances morales [...] constituent un "artefact" au sens particulier qu'il prête à ce mot, à savoir, ce que l'on pourrait appeler un *produit de l'évolution culturelle*. Dans ce processus d'évolution, ce qui s'avéra favorable à l'effort humain prévalut, et le moins bénéfique fut abandonné »⁵⁸. Une ultime traduction darwinienne s'ensuit dans *Droit, législation et liberté*, où Hayek s'autorise à parler « du concept d'évolution culturelle de Bernard Mandeville et David Hume », concept censé décrire « un processus *d'évolution sélective* » véritablement pré-darwinien⁵⁹.

Disons d'abord un mot du pré-darwinisme. J'ai déjà montré, à propos de Mandeville, que de la *croissance* des institutions à leur *sélection concurrentielle* il y avait un pas que Hayek a franchi *seul*. Pour ce qui est de Hume, Hayek croit pouvoir étayer son interprétation sur certaines citations des *Dialogues sur la religion naturelle*, notamment celle qui évoque une « guerre perpétuelle [...] allumée entre les créatures vivantes »⁶⁰. Mais comme l'a montré

⁵⁴ « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 346-347.

⁵⁵ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, 2, édition citée, p. 90.

⁵⁶ « C'est d'une manière semblable que les langues sont graduellement établies par des conventions humaines, sans aucune promesse. C'est d'une manière semblable que l'or et l'argent deviennent les mesures courantes de l'échange » (*ibid.*, p. 91). Hayek relève encore cette citation extraite de la section III, II, 3 du *Traité* : les réflexions qui conduisent les hommes à adopter la première loi de nature « se constituent insensiblement et graduellement » (p. 105).

⁵⁷ « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 347, je souligne.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 343, je souligne.

⁵⁹ DLL, III, p. 184.

⁶⁰ D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, 10^{ème} partie, M. Malherbe (trad.), Vrin, 1997, p. 175. Cité par Hayek dans « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 357.

Didier Deleule, une simple « conception antagoniste du vivant », en l'absence d'une théorie de l'évolution, n'est nullement pré-darwinienne : elle est toujours et encore épicurienne⁶¹. A fortiori, la seule mention, dans les *Dialogues*, d'une guerre perpétuelle entre espèces vivantes ne saurait démontrer que le caractère progressif de l'installation des règles de justice se serait identifié, dans l'esprit de l'auteur du *Traité*, à une évolution sélective *concurrentielle*.

Mais il y a plus ennuyeux. Non seulement le passage de la notion d'évolution par croissance à celle d'évolution par sélection concurrentielle demanderait légitimation, mais *on ne trouve même pas chez Hume une théorie de la croissance séculaire des règles de justice*, une théorie de type « mandevillien ». Si l'on peut, en effet, accorder à Hayek que Hume thématise très explicitement *l'installation de la convention de justice* (par contraste avec l'instantanéité d'une promesse inaugurale qui n'eut jamais lieu), Hume invalide par ailleurs tout aussi explicitement l'idée qu'une telle installation serait l'œuvre des siècles, l'œuvre conjointe des générations. J'en veux pour preuve cette mise au point critique de Hume à l'égard de la fiction de l'état de nature, une mise au point dont on peut penser que, sur un point précis, elle vise spécifiquement *Mandeville* et son insistance sur la « longueur de temps » séparant l'état sauvage de l'état de société : puisque, écrit Hume,

[...] c'est par l'institution de la règle qui vise la stabilité de la possession que [la passion de l'intérêt personnel] se contraint elle-même, si ladite règle était très abstruse et d'invention difficile, *il faudrait considérer la société en quelque sorte comme accidentelle et comme l'œuvre de générations nombreuses*. Mais si l'on découvre que rien ne peut être plus simple que cette règle [...] on peut considérer à juste titre [la] toute première situation ou [le] tout premier état [des hommes] comme sociaux.⁶²

Ainsi, le processus graduel de l'installation de la convention juridique qui fonde l'ordre social ne se confond pas chez Hume avec un processus « évolutionnaire ». Peut-être est-ce l'existence de la « liaison d'idées », repérée chez Mandeville, entre « évolution » et « formation d'un ordre spontané » qui conduisit Hayek à projeter la même liaison sur l'œuvre de Hume⁶³ ? Peut-être est-ce la conviction de la « jumellité » de ces deux idées qui fit penser à Hayek qu'un ordre spontané se constituant *progressivement* ne pouvait que s'identifier à une *évolution culturelle séculaire* ? Il demeure que si l'on se reporte précisément à la conception humienne de la convention, et si l'on cherche à comprendre le mode d'ajustement progressif des actions en quoi elle consiste, on voit bien que l'absence de visée de l'intérêt public s'accompagne chez Hume, d'abord, et comme je l'ai déjà montré, d'une « conscience » ou d'un « sens » de l'intérêt commun *incompatible avec l'idée hayékienne selon laquelle les règles de juste conduite échapperaient à toute compréhension et à tout projet*. Elle s'accompagne ensuite d'un progressif *renforcement* de ce sens de l'intérêt commun et des comportements réglés qui en sont issus, « renforcement » *qui diffère radicalement d'une émergence trans-générationnelle*. L'une et l'autre de ces deux distorsions de la lecture hayékienne sont dues, je crois, au simple fait que *la convention humienne est un impensé hayékien*.

À dire vrai, la seconde méprise n'est peut-être pas aussi innocente que la première. Il me semble en effet que Hayek *sait* que la lecture « évolutionnaire » qu'il fait de l'installation des règles de justice chez Hume pose problème. Ce « problème » pourrait être formulé ainsi : s'il

⁶¹ D. Deleule, *op. cit.*, p. 87-88, note 141.

⁶² D. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, 2, édition citée, p. 93, je souligne.

⁶³ Rappelons ici que Hayek a étudié Hume *plus tard que Mandeville*.

est vrai, comme le montre Hume, que l'ordre de la société est *inséparable* de l'existence des trois règles fondamentales de la justice, comment ces mêmes règles pourraient-elles être, comme l'affirme Hayek, le *fruit d'une lente sélection* des plus efficaces sur les moins efficaces ? « Évolution convergente », répond Hayek dans *Droit, législation et liberté*⁶⁴ ! Et Hayek précise le sens de cet emprunt à la biologie : « des systèmes initialement très différents » auraient finalement convergé vers un même système de règles « du fait des avantages associés à tous les mouvements de rapprochement avec son orientation »⁶⁵. Mais c'est là, encore une fois, faire des règles de justice le résultat d'une *lente émergence* et c'est penser, de surcroît, que les « nécessités de la nature humaine » (expression humienne) ne se seraient faites que *progressivement* sentir, deux idées parfaitement étrangères au texte humien⁶⁶. Le recours à la notion d'évolution convergente est à l'évidence un tour de passe-passe : Hayek ne peut tout simplement pas dire à *la fois* que les règles de justice se trouvent *sélectionnées grâce à un différentiel d'efficacité* (la Grande Société fondée sur l'ordre du marché apparaissant ainsi au cours du temps comme le système le plus avantageux et, par conséquent, comme le système global) et poser, avec Hume, que la convention juridique est indissociable de l'état social, *quel qu'il soit* (de la petite société primitive sans gouvernement aux grandes sociétés raffinées).

La lecture que Hayek fait de l'ordre spontané du droit repose sur un troisième argument : celui de l'utilité « générique » de l'ordre juridique, une utilité dont Hayek montre souvent qu'elle fut parfaitement mise en évidence par Hume.

Indiquons d'abord en quoi consiste, dans l'esprit de Hayek, le lien entre « l'utilité *générique* » des règles de droit (encore appelée par Hayek « logique fonctionnelle » de ces règles) et l'existence d'un ordre *spontané*. Ce lien ne se comprend qu'en introduisant dans l'affaire un troisième terme, celui d'« ordre abstrait », et en précisant que l'ordre « spontané » du droit, chez Hayek, se définit *aussi* comme un ordre « abstrait ». Le lien recherché, dès lors, est le suivant : « l'obligation de respecter [des] règles abstraites sert à protéger un ordre tout aussi abstrait, dont les manifestations particulières sont largement imprévisibles »⁶⁷. En retour, « cet ordre ne sera préservé que s'il est généralement tenu pour certain que ces règles seront imposées dans tous les cas, sans égard aux conséquences particulières que tel ou tel peut en attendre »⁶⁸.

Hayek a raison de penser que, dans l'esprit de Hume, seule l'utilité générique des règles de justice est à même de « maintenir l'ordre abstrait »⁶⁹. Pour le montrer, il prend appui sur les passages du *Traité de la nature humaine* ou de *l'Enquête sur les principes de la morale* où Hume écrit que, tandis qu'un acte de justice *considéré isolément* contrevient fréquemment soit à l'intérêt privé, soit à l'intérêt public, soit aux deux, le *système* de toutes les applications de la justice s'avère, lui, bénéfique et aux individus, et au « tout ». Hayek reconnaît dans ces

⁶⁴ DLL, II, p. 48.

⁶⁵ *Ibid.* Le système commun en question, c'est l'ensemble des trois « lois de nature » humiennes.

⁶⁶ Les trois « circonstances » d'où, selon Hume, la justice tire son origine – l'égoïsme de l'homme, sa générosité limitée et la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à ses besoins – sont évidemment à ses yeux des *constantes* de la nature humaine et de son milieu.

⁶⁷ DLL, II, p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

passages l'expression d'un utilitarisme « indirect », « restreint » ou encore « générique »⁷⁰, et il y découvre une parfaite analyse du fonctionnement d'un ordre « abstrait ». De sorte qu'il peut affirmer que, dans l'esprit de Hume, c'est l'ordre général lui-même « et non certains buts ou résultats particuliers qui *doit* guider l'application des règles si l'on veut qu'un ordre en résulte »⁷¹.

A supposer que Hayek n'entende pas sous ce « *doit* » une sorte d'imprécation morale, cette lecture semble juste. Que l'ordre juridique soit, dans l'esprit de Hume, un ordre « général » ou « abstrait », Hayek a raison de le penser. Et il a raison de dire que l'utilité des règles a été saisie par l'auteur du *Traité* comme une utilité « générique ».

Mais faut-il penser, pour autant, que Hume, dans ces passages, « élabore la distinction entre les règles de justice générales et abstraites et les *buts particuliers* de l'action individuelle et publique »⁷² ? Faut-il comprendre que Hume a en tête, et d'une certaine manière déjoue, d'une part l'équivalent de ce que Hayek appellerait une conception « constructiviste » du droit (celle qui place le « commandement » et les buts publics « concrets » avant la « loi » et l'ordre juridique « abstrait ») et, d'autre part, l'équivalent ou l'ancêtre de notre moderne revendication de « justice sociale »⁷³ ?

Je ne le crois pas, bien qu'une telle lecture ne me semble pas complètement hors de propos. J'en proposerai une autre, plus textuelle.

L'horizon de la distinction que fait Hume entre les *applications particulières* de la justice et l'utilité « schématique » de son plan est celui-ci : Hume cherche, avant toute chose, à montrer que la justice est une vertu *artificielle* et, en aucun cas une vertu *naturelle*. Les « quelques réflexions supplémentaires sur la justice et l'injustice » de son *Traité* contiennent ainsi le raisonnement suivant. Les « principes naturels et variables » que sont les motifs « courants » du comportement humain tendent à « s'adapter aux circonstances »⁷⁴. Aussi tendraient-ils, s'ils étaient à l'origine de l'application des règles de justice, à prendre en considération le « mérite » des justiciables ou la perspective de l'utilité « immédiate » du public. « Mais on remarque aisément [qu'une telle considération] produirait une confusion sans bornes dans la société des hommes [...]. Ce fut donc en percevant cet inconvénient que les hommes [...] se sont accordés sur le fait de se contraindre eux-mêmes par des règles

⁷⁰ La distinction entre « utilitarisme restreint » (Aristote, Cicéron, Thomas d'Aquin, Hume, etc.) et « utilitarisme strict » (Bentham, Austin, G.E. Moore) fait partie des nombreuses classifications *bipolaires* de l'histoire des idées chez Hayek (constructivisme rationaliste / rationalisme critique ; optique constructiviste / optique évolutionniste ; vrai / faux individualisme ; conception anglaise / conception française de la liberté, etc.).

⁷¹ « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *op. cit.*, p. 348, je souligne.

⁷² *Ibid.*, p. 352, je souligne.

⁷³ On voit bien, dans *La constitution de la liberté*, que c'est cette traduction « idéologique » que Hayek a en tête. Après avoir cité, dans une note, *Traité* et *Enquête*, Hayek écrit : « peu de croyances ont autant sapé le respect envers les règles de droit et de morale, que l'idée qu'une règle n'est impérative que si l'effet bienfaisant de son application dans la situation spécifique concernée peut être constaté. [...] [Or] un objectif spécifique, un résultat concret à obtenir, ne peuvent constituer une loi » (p. 157-158). L'orientation est la même dans *Droit, législation et liberté* où Hayek, après avoir cité l'« explication [humienne] classique de la logique fonctionnelle des règles de droit » écrit : « les règles de juste conduite ne sont donc pas centrées sur la protection d'intérêts déterminés, et toute poursuite des intérêts particuliers doit leur être assujettie. Ceci s'applique aussi bien aux tâches du gouvernement en sa capacité d'administrateur de fonds publics destinés à satisfaire des besoins particuliers, qu'aux actions des personnes privées » (DLL, II, p. 19-20).

⁷⁴ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, II, 6, édition citée, p. 141.

générales »⁷⁵. La conclusion de ce raisonnement par l'absurde va de soi : les règles de justice, et cette vertu elle-même, « *ne peuvent provenir que de conventions humaines* »⁷⁶. Le raisonnement de Hume pourrait, en somme, se résumer ainsi : la conduite « *inflexible* » en quoi consiste la justice est nécessairement *anti-naturelle* du simple fait que les « principes naturels » sont, eux, éminemment *variables*. C'est cette même opposition de *l'artificiel* et du *naturel* qui est l'objet de Hume lorsqu'il revient, dans le troisième appendice de *l'Enquête sur les principes de la morale*, sur le contraste entre les *applications isolées* de la justice et *l'utilité générique* de son « plan ». Les efforts de la bienveillance, vertu *naturelle*, y sont comparés à la construction d'un mur « qui continue de s'élever à chaque pierre qu'on entasse », tandis que l'utilité issue de la justice, vertu *artificielle*, se voit comparée « à la construction d'une voûte dont chaque pierre, si elle était isolée, tomberait sur le sol et dont l'édifice entier n'est soutenu que par l'assistance mutuelle et la combinaison de ses parties »⁷⁷. C'est encore une fois la *non-naturalité* de la justice qui se trouve ici marquée : là où l'utilité de la vertu naturelle de bienveillance s'éprouve *à la fois* en chaque occurrence, *et* dans l'ensemble de ses applications, l'utilité de la vertu artificielle de justice est *uniquement* celle de l'ensemble nécessairement convergent de ses applications.

De cette mise en contexte on peut tirer, me semble-t-il, la conclusion suivante. Lorsque Hume s'intéresse à l'utilité générique de la justice, il ne prétend pas donner une leçon à ceux (gouvernants ou justiciables) qui prétendraient *redresser* les « maux ou inconvénients »⁷⁸ particuliers, nécessairement associés à une application *inflexible* de ses règles. Si leçon il y a, elle s'adresse bien plus directement aux philosophes qui prétendaient faire de la justice une vertu naturelle : Francis Hutcheson notamment, qui dans sa *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725) voyait dans les « droits » des hommes (droit de propriété notamment) autant d'« idées morales complexes » dérivées d'un « sens moral ». On devine pourquoi Hayek s'est montré tout à fait insensible à ce débat : Hayek considère que Hume, en rapportant la justice à *l'artifice* plutôt qu'à la *nature*, a d'une certaine manière choisi le mauvais terme⁷⁹.

Une chose est sûre en tout cas, qui nous fait rejoindre une précédente discussion. Hayek a tort de penser que, chez Hume, l'utilité générique des règles de justice serait due au fait qu'elles ont « évolué au cours des générations »⁸⁰. L'utilité du droit chez Hume est

⁷⁵ *Ibid.*, p. 140. Je note une fois de plus que la mise en place de la convention juridique s'accompagne chez Hume (ce que ne voit pas Hayek) d'une parfaite « perception du problème ».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 141, je souligne.

⁷⁷ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Ph. Baranger et Ph. Saltel (trad.), GF-Flammarion, 1991, p. 229.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 229-230.

⁷⁹ Voir F. A. Hayek, *La présomption fatale*, appendice A, p. 198 : encore en partie prisonnier de la « fausse dichotomie » du naturel et de l'artificiel, Hume « a choisi, malheureusement, de désigner cette tradition morale que je préférerais appeler naturelle, par le terme "artificiel" (empruntant probablement celui-ci à l'expression "raison artificielle", familière aux penseurs de la *common law*) ». La référence de Hayek à la « raison artificielle » me paraît tout à fait étrange : Hayek ne semble pas voir que Hume s'inscrit dans un débat philosophique à la fois ancestral et brûlant : la question de la naturalité ou de l'artificialité de la justice.

⁸⁰ P. Nemo (*op. cit.*, p. 90) traduit l'extrait suivant des *Studies in Philosophy, Politics and Economics* de Hayek. Hume, écrit Hayek, a lui-même formulé l'essentiel de l'« utilitarisme indirect » ; ce sont les « cartésiens anglais », « de Bentham à Austin ou à G. E. Moore, qui ont dévoyé cet utilitarisme générique, qui recherchait l'utilité incorporée dans les règles abstraites *ayant évolué au long des générations*, en un utilitarisme particulariste qui, dans ses ultimes conséquences, aboutit à l'exigence que chaque action soit jugée en pleine conscience de ses résultats prévisibles » (je souligne).

« schématique », massivement et une fois pour toutes incorporée dans les règles ; *elle n'est pas le fruit de leur évolution.*

3. Adam Ferguson : la formation spontanée des établissements humains et la question du déclin de la liberté politique

Hayek n'a pas consacré d'étude particulière à Adam Ferguson. Mais la formule extraite de *l'Essai sur l'histoire de la société civile* – « résultat de l'action de l'homme mais non de son dessein »⁸¹ – vient ponctuer toutes les discussions qu'il consacre à la « classe » des phénomènes échappant à la « fausse dichotomie du " naturel " et de " l'artificiel " »⁸². Hayek estime que les moralistes anglo-écossais du XVIII^e siècle non seulement ont repéré cette « classe », mais qu'ils ont également créé, pour la saisir, une catégorie « nouvelle ». *La formule de Ferguson décrit cette catégorie.* Cette formule a le mérite, en somme, de donner une description de ce que l'on pourrait nommer, en termes modernes, *les ordres sociaux spontanés*, ces « phénomènes » dont Hayek estime qu'ils constituent, d'une manière générale, « l'objet des sciences sociales théoriques »⁸³ et que, par conséquent, il prend lui-même pour objet.

L'apport de Ferguson, dans l'esprit de Hayek, ne se réduit cependant pas à une *formule*. Ainsi Ferguson apparaît-il comme l'un de ceux qui, aux côtés de Hume, Smith et Andrew Millar, sut en finir avec le mythe des législateurs⁸⁴. Hayek reconnaît encore en Ferguson l'un des auteurs qui « lorsqu'ils parlaient d'utilité, paraissent avoir envisagé cette utilité comme favorisant une espèce de sélection naturelle des institutions, et non pas comme déterminant les hommes à les choisir délibérément »⁸⁵. Ferguson est également, pour Hayek, celui qui (avec Adam Smith) a fourni, « dans le domaine économique », une théorie qui rendait compte de « la formation de types réguliers de relations humaines qui n'étaient pas le but conscient d'actions humaines »⁸⁶ et l'un des rares qui, dans ce même domaine, n'ont pas « tonné » contre le « luxe » propre aux sociétés raffinées⁸⁷. En outre, Hayek a vu dans Ferguson l'un de ceux qui, parmi les « libéraux classiques », affirma « avec le plus d'insistance » que « la loi et

⁸¹ Hayek cite parfois la phrase complète : « nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design » (cité dans *La constitution de la liberté*, p. 56 et DLL, I, n. 19, p. 179). Cette phrase est ainsi rendue dans la traduction française (1783) de *l'Essai sur l'histoire de la société civile* (1767) : « les nations rencontrent, comme par hasard, des institutions qui sont, en vérité, le produit de l'action des hommes, et non le résultat d'un dessein particulier » (traduction de M. Bergier révisée par C. Gautier dans son édition de *l'Essai*, PUF, coll. « Léviathan », 1992, p. 221). [Cette édition sera désormais citée *Essai*.]

⁸² Voir DLL, I, p. 23. L'ancienne dichotomie naturel / artificiel (d'origine grecque) est « fausse » en ce sens qu'elle « mélange » deux distinctions : « la distinction avancée peut être soit entre des objets qui existaient indépendamment et des objets qui étaient le produit de l'action humaine, soit entre des objets qui se présentaient indépendamment d'un dessein humain et ceux qui en étaient le résultat ». Or il existe des phénomènes « résultant de l'action de l'homme mais non de son dessein » et pouvant tomber du même coup « tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre des catégories anciennes ». « De tels phénomènes requéraient pour leur explication un corps distinct de théorie » (*ibid.*).

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ DLL, I, n. 19, p. 179.

⁸⁵ DLL, II, n. 13, p. 187.

⁸⁶ DLL, I, p. 25.

⁸⁷ *La constitution de la liberté*, p. 425, note 3.

la liberté étaient indissociables »⁸⁸. De sorte que Ferguson apparaît à ses yeux comme un tenant de ce qu'il nomme la « tradition britannique » de la liberté⁸⁹, tradition indissociable, pour lui, d'une « philosophie de la croissance »⁹⁰. Ferguson enfin se trouve particulièrement distingué, avec Adam Smith, dans le dernier ouvrage de Hayek : ces deux auteurs ont, les premiers, fait un « usage systématique » « des concepts jumeaux de formation d'ordre spontané et de sélection évolutive », concepts qui n'émergeaient que « graduellement » dans les œuvres de Mandeville et de Hume⁹¹.

Ma discussion de la lecture hayékienne de Ferguson portera sur deux points. Je m'interrogerai tout d'abord sur le sens qu'il convient d'accorder à la fameuse « formule », en me demandant si Hayek a raison de penser que Ferguson, allant plus loin, conçoit d'une manière générale la formation des établissements humains sous le double paradigme de l'ordre spontané et de l'évolution. J'examinerai ensuite conjointement les conceptions fergusonniennes de l'ordre économique marchand et de la liberté pour voir si c'est à juste titre que Hayek invoque le patronage de Ferguson sur ces points.

Afin d'évaluer le sens qu'a accordé Hayek à la « formule » extraite de *l'Essai*, il n'est pas inutile de revenir au contexte dans lequel elle prend place. Hayek ne l'ignore pas d'ailleurs, qui, dans *La constitution de la liberté*, cite la phrase extraite des *Mémoires* du cardinal de Retz sur laquelle Ferguson étaye sa propre formulation⁹². Il s'agit très précisément d'une citation de Cromwell, insérée dans une réplique du Président Bellièvre à De Retz : Cromwell aurait dit un jour à M. de Bellièvre « que l'on ne monte jamais si haut que quand l'on ne sait où l'on va »⁹³. Dans *l'Essai*, Ferguson commentait cette phrase de la manière suivante :

Cromwell disait que jamais un homme ne s'élevait si haut que lorsqu'il ne savait où il allait ; la même chose peut être dite, avec plus de raison encore, à propos des sociétés. Elles admettent les plus grandes révolutions, lors même qu'elles n'ont pas l'intention de faire le plus petit changement. Et les hommes politiques les plus déliés perçoivent rarement jusqu'où l'Etat peut être conduit, conséquemment à la réalisation de leurs projets.⁹⁴

Le mythe du Génial Législateur s'en trouvait, par là-même, fortement ébranlé. De fait, c'est bien une critique serrée de ce mythe qui encadre, dans *l'Essai* de Ferguson, la fameuse formule isolée par Hayek. « Nous ne voyons pas de constitution qui ait été formée par un plan délibéré, aucun gouvernement copié d'après un plan préétabli »⁹⁵ ; « la multitude est orientée, dans les institutions et les mesures qu'elle adopte, par les circonstances dans lesquelles elle se

⁸⁸ DLL, I, p. 60-61 et n. 14, p. 185.

⁸⁹ *La constitution de la liberté*, p. 54.

⁹⁰ *Ibid*, p. 428, note 6.

⁹¹ F. A. Hayek, *La présomption fatale*, p. 199. Il me semble que dans cet ouvrage, Ferguson monte en grade dans le temps même où les mérites de Hume reculent un peu. Ainsi Hayek salue-t-il l'usage très maîtrisé que Ferguson a fait du procédé de l'« histoire conjecturale » : ce dernier lui a donné un tour parfaitement « évolutionniste », son « histoire » ne tombant jamais dans les pièges du « rationalisme constructiviste » (p. 198). Dans *La présomption fatale*, Hayek veut s'essayer lui-même à « l'histoire conjecturale » ou « enquête naturelle-historique » (il s'en explique aux pages 96 à 98).

⁹² *La constitution de la liberté*, p. 39 et p. 425. Voir « Résultats de l'action des hommes », *op. cit.*, p. 98, note 1.

⁹³ *Mémoires du Cardinal de Retz*, Le Livre de Poche, coll. « La Pochotèque », 1998, p. 869.

⁹⁴ A. Ferguson, *Essai*, p. 221.

⁹⁵ A. Ferguson, *Essai*, p. 221.

trouve. Et il est rare que celles-ci furent transformées *pour adopter le projet d'un seul* »⁹⁶. Surgit ici un écart frappant entre, d'un côté, les « circonstances qui définissent les conditions de chaque nation » et, de l'autre, la prévoyance d'un esprit unique. Les premières ne sont-elles pas « infinies », « changeantes », parfois « imperceptibles » et, surtout, *imprévisibles* ? Ne sont-elles pas encore, pour partie, des résultats de l'action humaine⁹⁷ ? C'est dire que seule « l'expérience » – et en aucun cas la « prévoyance » – est à même de les découvrir. « *Circonstances* » et « *expérience* » suppléent ainsi, dans l'explication de Ferguson, au « *génie* » et à la « *prudence* » supposés des fondateurs d'État. C'est d'abord en ce sens que les institutions politiques apparaissent à ses yeux comme le résultat de l'action humaine, et non d'un dessein particulier.

Hayek a-t-il raison de lire dans la formule de Ferguson une mise en évidence plus large : celle de la formation spontanée d'un ordre ? On sait que, chez Hayek, la critique du législateur unique constitue une modalité de la réfutation générale de la conception « constructiviste » du droit⁹⁸. On sera frappé, de plus, de la très grande proximité entre la pensée de Ferguson et celle de Hayek, lorsque l'un et l'autre affirment que les législateurs de l'Antiquité furent des *énonciateurs* du droit existant, et non pas des *réformateurs*⁹⁹. Est-ce à dire que, pour Ferguson, affirmer que *les institutions politiques* « sont, en vérité, le produit de l'action des hommes et non le résultat d'un dessein particulier » participait de la mise en évidence d'une véritable « catégorie » de phénomènes ? *Je pense que oui*, et le repérage, par Hayek, d'une telle conception chez Ferguson, mérite d'être salué. C'est bien de la même manière en effet que Ferguson rend compte, d'une part, de la naissance de la subordination politique ou des formes particulières de cette subordination (les différents régimes) et, d'autre part, de l'apparition des lois civiles ou de celle des arts du commerce : *dans tous ces cas* (qui regroupent en somme l'ensemble des « établissements humains ») « les hommes, en suivant l'impulsion du moment, en cherchant à remédier aux inconvénients qu'ils éprouvent, à se procurer les avantages qui sont à leur portée, *parviennent à des fins qu'ils n'auraient pu prévoir ni imaginer* »¹⁰⁰. Evidemment, le « constructivisme rationaliste » qui se trouve ici déjoué par Ferguson n'est autre que le *contractualisme*. « L'histoire de la subordination » (section de *l'Essai* d'où Hayek a extrait la fameuse formule) vient ainsi, d'une certaine manière, compléter la réfutation engagée dans la première section de *l'Essai* (« L'état de nature »). Hayek le sait bien d'ailleurs, qui note dans *La constitution de la liberté*, que « l'intuition antirationaliste des événements historiques » d'un Smith ou d'un Ferguson s'exerçait à l'encontre « de l'idée que la société civile aurait été formée par un sage législateur originel ou une sorte de "contrat social" initial », lui-même entendu comme l'improbable regroupement « d'hommes intelligents se réunissant pour délibérer des moyens de refaire le

⁹⁶ *Ibid.*, je souligne. Cf. p. 223 : « il est vraisemblable que la constitution [de Rome et de Sparte] dut sa naissance aux circonstances et au génie d'un peuple, et non à des systèmes imaginés par des individus » (je souligne).

⁹⁷ Sur le sens très particulier qu'il faut accorder aux « circonstances » chez Ferguson, voir l'introduction de C. Gautier à son édition de *l'Essai*, p. 74 : « les circonstances dans lesquelles se déroule les actions humaines », précise C. Gautier, en sont aussi « le produit », de sorte que « la collusion entre les actions et les circonstances [...] se définit, d'un côté, par les mouvements actuels, présents des actions humaines [...], de l'autre, par la condensation et la cristallisation des mouvements passés devenus circonstances ».

⁹⁸ Cf. *supra*, note 21.

⁹⁹ Sur ce point chez Ferguson, voir la note de C. Gautier, à la page 222 de *l'Essai*. Sur ce point chez Hayek, voir DLL, I, p. 98-100. A ma connaissance, Hayek ne fait pas le rapprochement.

¹⁰⁰ A. Ferguson, *Essai*, p. 220, je souligne.

monde à neuf »¹⁰¹. Il n'en reste pas moins que cette critique du contractualisme s'accompagne bien chez Ferguson de l'élaboration d'un autre mode d'explication que Hayek caractérise, avec raison, d'« évolutionniste ». De sorte qu'à travers son « histoire de la subordination », histoire où « l'instinct [...] eut plus de part que la raison »¹⁰², Ferguson met en place un *modèle de la formation spontanée des établissements humains* que Hayek, à bon droit et non sans mérite, a su repérer. On pourrait du reste convoquer, pour renforcer la lecture hayékienne de la « formule » de Ferguson, un autre passage de *l'Essai* – d'ailleurs cité par Hayek dans *La constitution de la liberté*¹⁰³ –

[...] tous les établissements n'ont-ils pas été formés par des perfectionnements successifs, dont on ne prévoyait pas les conséquences générales dans le temps qu'on les fit ? C'est ainsi que les choses en sont *venues à un tel degré de complication* que toute la capacité dont la nature humaine fut jamais capable n'eût pu seulement en concevoir le projet, et que nous ne pouvons même encore en embrasser toute l'étendue, maintenant qu'elle existe et s'exécute sous nos yeux.¹⁰⁴

Il est incontestable que Ferguson saisit quelque chose ici, de ce que Hayek désignerait comme le « saut en complexité » si typique des ordres « polycentriques »¹⁰⁵ et, plus généralement, des systèmes auto-organisés¹⁰⁶.

Envisageons à présent, conjointement, les conceptions fergusonniennes de « l'ordre économique » et de la « liberté ». Plus précisément, voyons si Hayek a raison de supposer que Ferguson reconnaît dans le règne de la loi, au sens large, et, plus particulièrement, dans les règles de juste conduite régissant l'ordre marchand, des protections suffisantes pour la liberté.

Précisons d'abord que cette question de la liberté n'est que l'un des angles d'attaque possibles pour discuter la lecture de Ferguson par Hayek. Une discussion d'une toute autre ampleur serait possible, qui porterait *directement* sur la conception fergusonnienne de l'ordre marchand. Elle consisterait à se demander, comme d'autres l'ont fait à propos d'Adam Smith, si le constat de l'efficacité de l'ordre du marché – qui prend, chez Ferguson, la forme d'une véritable reconnaissance de la *supériorité* de la « société » commerçante – n'est pas *mitigé* chez lui par une critique de ce même ordre. La réponse est, bien évidemment, que cette ambiguïté existe chez Ferguson : on pourrait largement la développer en prenant appui sur l'introduction de Claude Gautier à son édition de *l'Essai*, qui montre très précisément comment, chez Ferguson, la division des activités essentielle à l'ordre du marché et qui fait progresser le commerce et les arts, « n'est que cela et ne permet pas de renforcer pour autant les conditions morales indispensables au déploiement de la nature humaine dans toute sa plénitude »¹⁰⁷.

¹⁰¹ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, p. 56.

¹⁰² A. Ferguson, *Essai*, p. 221.

¹⁰³ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, n. 1, p. 422.

¹⁰⁴ Ferguson, *Essai*, p. 279.

¹⁰⁵ Hayek reprend à son compte la théorie des « ordres polycentriques » de Michaël Polanyi et se réfère souvent à l'ouvrage de M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, Londres, 1951. Hayek considère que la distinction des sociétés en « monocentriques » et « polycentriques » chez Polanyi coïncide avec celle qu'il fait pour sa part entre « organisation (*taxis*) » et « ordre spontané (*nomos*) » (DLL, II, p. 17).

¹⁰⁶ Sur les *rapports* entre Hayek et les *premiers théoriciens* de l'auto-organisation, et pour un *rapprochement* entre le concept hayékien d'ordre spontané et les développements *plus récents* de la théorie, voir la fin de l'appendice de P. Némó sur « La tradition de l'ordre spontané », *op. cit.*, p. 392-395.

¹⁰⁷ Introduction de C. Gautier à *l'Essai*, p. 69.

Ma discussion empruntera, en somme, *l'un* des angles d'attaque de la large discussion dont je viens de donner une idée. Elle consistera à demander si les règles et les lois déterminant (en particulier sur le marché) l'espace de liberté où chacun peut décider de ses actions suffisent à définir, pour l'auteur de *l'Essai sur la société civile*, ce qu'est la liberté.

On sait que tel est le cas chez Hayek. La « liberté individuelle » se définit pour lui comme « absence de coercition » et, plus précisément, comme « la possibilité d'agir selon ses propres décisions et projets ». Corrélativement, la « liberté politique », entendue comme « la participation des hommes au choix de leur gouvernement, au processus de la législation, et au contrôle de leur administration », n'est pas requise pour définir la liberté individuelle¹⁰⁸. C'est bien plutôt sur le marché que cette dernière se déploie, sur cet « ordre » où « un ajustement mutuel des activités spontanées d'individus se trouve réalisé [...] pourvu que chaque personne connaisse les frontières de sa sphère d'autonomie »¹⁰⁹. Enfin, que l'on se place du point de vue de « l'ordre du marché », ou que l'on se place du point de vue, plus général, de « l'ordre du droit », c'est toujours la « loi » (« règles générales de juste conduite », « Etat de droit ») qui est toute « la garantie de la liberté de l'individu »¹¹⁰.

Il me semble que la position de Ferguson dans *l'Essai* est tout autre. Non seulement Ferguson y associe la « liberté individuelle » et la « liberté politique », mais il y explique, surtout, que la seconde peut s'absenter des sociétés où la première paraît le mieux assurée. Si en effet

il est un peuple dont la politique, dans tous ses raffinements intérieurs, a pour objectif avoué de mettre en sûreté la personne et la propriété du sujet, *sans s'embarrasser de son caractère politique*, sa constitution peut être libre, mais ses membres peuvent alors devenir indignes de cette liberté qu'ils sont peu aptes à conserver.¹¹¹

Tel est le spectre redoutable de la *décadence*, un aspect de *l'Essai* de Ferguson que Hayek passe complètement sous silence¹¹². On devine à quel compte Hayek aurait pu verser la théorie fergusonienne de la *decay*. Repérer, comme le fait Ferguson, comment la perfection humaine s'est trouvée dévoyée, dès lors qu'on la transportait « du caractère à l'équipage »¹¹³, n'est rien d'autre, aurait pu penser Hayek, qu'une énième variation « moralisante » sur l'antinomie du commerce et de la vertu. Comme d'autres, Ferguson aurait ainsi buté sur l'obstacle épistémologique qu'a constitué la formulation *morale* du paradoxe mandevillien. Il reste qu'en ne disant rien de la théorie fergusonienne de la *décadence*, Hayek passe en même temps sous silence l'une de ses modalités essentielles : la mise en évidence du déclin de la *liberté politique*. Or, d'une part, ce repérage ne se confond pas avec celui de la « corruption morale » dans les sociétés commerçantes ; ou, plus exactement, il donne à cette « corruption »

¹⁰⁸ F. A. Hayek, *La constitution de la liberté*, p. 12-13. Pour Hayek le concept de « liberté politique » est essentiellement français.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 166.

¹¹¹ A. Ferguson, *Essai*, p. 319, je souligne. Il est frappant que Hayek, dans *La constitution de la liberté*, formule exactement la proposition inverse, écrivant « qu'un peuple libre [=possédant une liberté politique collective] n'est pas nécessairement un peuple d'hommes libres ; et il n'est pas nécessaire non plus que quelqu'un ait part à cette liberté collective pour être libre individuellement » (p. 13).

¹¹² Sur la « théorie de la *décadence* », voir l'introduction de C. Gautier à *l'Essai*, p. 69-88.

¹¹³ A. Ferguson, *Essai*, p. 350.

le sens plus large d'un abandon des valeurs *politico-morales*¹¹⁴. D'autre part et surtout, le repérage, par Ferguson, du déclin de la liberté politique dans les sociétés raffinées nous montre à quel point sa conception de la liberté s'étend bien au-delà (ou, plus exactement, en deçà) de la garantie, par la loi, de domaines protégés individuels. Autant en effet cette dernière garantie se trouve réalisée dans les sociétés marchandes, autant son « fondement » même, à savoir « la jalousie d'un peuple libre », tend à s'en absenter. Citons l'*Essai* :

La sûreté des personnes, la garantie des propriétés, qui peuvent être très clairement définies dans la lettre même des statuts, dépendent, pour leur préservation, de la vigueur et de la jalousie d'un peuple libre [...] il est encore plus évident que ce que nous avons appelé la liberté politique, ou bien encore le droit de l'individu à agir, dans sa situation, pour lui-même et pour la communauté, ne peut perdurer sans ce même fondement. Les formes de la procédure civile peuvent mettre hors d'atteinte les personnes et les biens, mais les droits de l'esprit et de l'âme, il n'y a que les forces de l'esprit et de l'âme qui puissent les défendre.¹¹⁵

On voit ici que ni ce que l'on nommera « Etat de droit », ni le fait que la loi, ainsi que l'affirme ailleurs Ferguson, « doit avoir un rapport principal à la propriété »¹¹⁶, ne fondent à eux seuls la liberté – comme le voudrait Hayek. Il y a plus. L'émergence spontanée et la généralisation de l'ordre marchand d'une part et, d'autre part, la transformation progressive des établissements politiques en des mécanismes complexes et bien combinés (selon un « ordre spontané » que nous présentions plus haut) ne sont pas pour rien dans l'engourdissement des « forces de l'esprit et de l'âme » évoqués par Ferguson, et dans le déclin de la « liberté politique » qui, à ses yeux, s'ensuit. C'est en effet lorsque l'ordre des activités humaines devient purement lucratif, anonyme, automatique, et pour tout dire « abstrait », que la liberté se perd. La division des professions indissociable des progrès du commerce n'y est pas pour rien d'ailleurs : c'est elle qui, notamment en établissant « une distinction entre les professions militaires et les professions civiles », met « dans des mains différentes la jouissance et la garde de la liberté »¹¹⁷. Aussi la *description* du remarquable et complexe mécanisme de la division du travail s'accompagne-t-elle toujours, chez Ferguson, d'une *évaluation de ses conséquences politiques et morales* : la séparation des professions « remplace le génie inventif dans chaque art par des règles et des formes, elle rompt, en quelque sorte, les liens de la société et éloigne les individus du théâtre commun de leurs occupations, là où les mouvements de l'âme et les forces de l'esprit trouvent à s'exercer avec le plus de bonheur »¹¹⁸. La distension de ces « liens » et l'empêchement de ces

¹¹⁴ J'emprunte cette idée à C. Gautier qui met très bien en évidence, dans son introduction à la traduction de l'*Essai*, la spécificité de la contribution de Ferguson à la question classique « de l'antinomie vertu / commerce » (*ibid.*, p. 64). Cette spécificité tient à la mise au jour, par Ferguson, d'une « dissociation entre ordre matériel et ordre politico-moral », débouchant elle-même sur une « seconde émancipation » : la séparation de l'économie et du politique (p. 87). Aussi *spécifique* soit-elle, la conception fergusonienne de l'antinomie du commerce et de la vertu n'est pourtant pas absolument *originale*. Ainsi, C. Gautier voit dans la « séparation de l'économie et du politique » pointée par Ferguson une « généralisation » du motif machiavélo-harringtonien de la « séparation du soldat et du citoyen » : manière explicite de *réinscrire* Ferguson dans le « moment machiavélien » de Pocock.

¹¹⁵ A. Ferguson, *Essai*, p. 262.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 366, je souligne. Sur la *reprise* fergusonienne du motif harringtonien de « la séparation du guerrier et du citoyen », et sur son élargissement *original* à la perspective de « la séparation de l'économie et du politique », se reporter à l'introduction de C. Gautier, p. 76-88. Sur la division du travail chez Ferguson, voir. J.-P. Séris, *Qu'est-ce que la division du travail ? Ferguson*, Vrin, coll. « Pré-textes », 1994.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 316, je souligne.

« mouvements », écrit-il, laissent la liberté sans « défense ». Et le « régime du despotisme » n'a plus grand mal, alors, à s'installer, achevant de transformer en un « troupeau d'esclaves »¹¹⁹ ceux qui ne sont déjà plus « résolus à être libres »¹²⁰.

Contrairement à ce que suppose Hayek, la liberté ne se résume donc pas, dans l'esprit de Ferguson, à sa protection par la loi. Loin, en effet, d'être un « pouvoir magique », « l'influence des lois » ne peut être que « le *résultat* de l'influence d'hommes résolus à être libres »¹²¹.

Ma « lecture » des lectures hayékiennes, comme on l'a vu, a fait apparaître des points d'accord, des réserves et aussi de franches critiques. Je voudrais compléter les premiers par un véritable hommage.

Hayek n'a pas seulement mis en évidence l'attention portée, par Mandeville, Hume et Ferguson, à la formation spontanée de l'ordre social et économique et des institutions qui s'y rapportent (droit, langage, monnaie), identifiant ainsi l'un des aspects – remarquable à mes yeux – de leur modernité. Il a aussi repéré une « filière » qui me semble (du moins pour le « segment » ici retenu) essentielle à l'histoire des idées. En situant en effet Mandeville à l'origine d'une ligne Hume-Smith-Ferguson, et en faisant de l'émergence spontanée de l'ordre la plus centrale de leurs préoccupations, Hayek propose de lire ces auteurs d'une manière à laquelle n'incitent pas d'autres filières possibles : la filière du « sentimentalisme moral » par exemple, qui n'inclut pas Mandeville. Pour ce qui me concerne en tout cas, la lecture de Hayek n'a pas été pour rien dans le choix de mon sujet de thèse – « L'autorégulation chez Hume ». Elle m'a aussi fortement incitée à m'intéresser de très près à la « connexion » Hume-Mandeville. Elle m'a permis, enfin, de situer mon travail dans une perspective de recherche qui m'a amenée à m'interroger aussi sur le bien-fondé de certaines interprétations de Hayek.

Les critiques que j'ai formulées dans le présent article pourraient, quant à elles, s'articuler autour de deux remarques.

La première nous ramène au paradigme proprement hayékien de l'ordre spontané. Certaines des « distorsions » que j'ai diagnostiquées dans les lectures, par Hayek, de Mandeville, de Hume et de Ferguson, sont révélatrices de la manière dont il conçoit les deux « niveaux » du paradigme de l'ordre spontané. En identifiant pour sa part le niveau « diachronique » de ce paradigme à une sélection des règles de juste conduite par le truchement de la concurrence des groupes qui les pratiquent, Hayek tend à assimiler la croissance des institutions humaines « par essais et erreurs » chez Mandeville, ou l'évolution culturelle et progressive de ces mêmes institutions chez Ferguson, à une *sélection concurrentielle*, par où le différentiel d'efficacité des pratiques se mesure au différentiel d'efficacité des groupes. Pour la même raison, Hayek rapporte la progressivité de l'installation de la convention juridique chez Hume à une sélection « évolutionnaire » que Hume invalide pourtant expressément. De même, c'est parce que la formation « synchronique » de l'ordre spontané est comprise, par Hayek, sur le modèle de la « main

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 364, note.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 360. Citons encore cette belle formule de C. Gautier : « en se bureaucratisant, la société paralyse la véritable dynamique des actions humaines, celle portée par le jeu naturel et libre des passions. La tyrannie n'est plus loin, qui ajuste la forme politique de l'association à l'absence de mouvement réel » (Introduction à *l'Essai* de Ferguson, p. 77).

¹²¹ *Ibid.*, p. 360, je souligne.

invisible » du marché, que « l'inconscience » des agents économiques qui contribuent à cet ordre se trouve – à tort – attribuée par lui aux hommes qui, chez Hume, *entrent en convention*. Il est incontestable que l'enquête humienne sur « l'origine de la justice » comporte le repérage d'un ordre spontané. J'ai voulu montrer cependant que le modèle humien de la convention de justice permet de saisir cette formation spontanée de l'ordre social sous une autre acception que celle de la « main invisible », une acception d'où la « conscience » et la « résolution » ne seraient pas exclues, et où la coordination et l'inventivité n'auraient rien d' « abstrait ».

Ma deuxième remarque concerne Ferguson et met en jeu la conception hayékienne de la liberté, conception fortement liée dans son œuvre à celle d'ordre spontané. Hayek a parfaitement repéré, dans *l'Essai* de Ferguson, l'analyse du perfectionnement, par croissance spontanée, des mécanismes institutionnels et commerciaux. Il a négligé en revanche celle du déclin – *subséquent* et *conséquent* – de la liberté politique. J'ai cherché à montrer qu'une prise en compte de la conception fergusonienne de la liberté – liberté irréductible à la protection, par la loi, des biens et des personnes – permet de contester l'idée hayékienne selon laquelle le règne de la loi serait, *pour Ferguson*, coextensif à la liberté. Je voudrais suggérer pour finir que cette prise en compte permettrait, aussi, de mettre en question une opposition chère à Hayek : celle du « concept essentiellement français de liberté politique » et de « l'idéal anglais de liberté individuelle »¹²².

Eleonore Le Jalle

Docteur en philosophie, ATER en philosophie à l'ENS de la
rue d'Ulm, auteur de *Hume et la régulation morale*, PUF,
« Philosophies », 1999.

¹²² F. A Hayek, *La constitution de la liberté*, p. 173.