



**HAL**  
open science

# Liberté, justice, décence en économie : regards croisés de Hayek et Margalit

Laurent Stéveny

► **To cite this version:**

Laurent Stéveny. Liberté, justice, décence en économie : regards croisés de Hayek et Margalit. Economies et finances. Université de Lille, 2022. Français. NNT : 2022ULILA025 . tel-04143494

**HAL Id: tel-04143494**

**<https://theses.hal.science/tel-04143494>**

Submitted on 27 Jun 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université de Lille – CLERSÉ UMR 8019

Ecole Doctorale n°73 - SESAM

## Thèse : Liberté, Justice et Décence en Economie

Regards croisés de Hayek et Margalit

Laurent Stéveny

Sous la Direction du Professeur Patrick Mardellat

Thèse de doctorat ès Sciences économiques

Présentée et soutenue publiquement le 12 décembre 2022

### Jury

---

Aimar Thierry (Examinateur)	Maître de Conférence - HDR, Université de Lorraine, BETA
Gloria Sandye (Présidente)	Professeure des Universités, Université Côte d'Azur, GREDEG
Hyard Alexandra (Examinatrice)	Maîtresse de Conférence – HDR, Université de Lille, CLERSÉ
Igersheim Herrade (Rapporteuse)	Directrice de Recherche – CNRS, Université de Strasbourg, BETA
Légé Philippe (Rapporteur)	Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, IDHES
Mardellat Patrick (Directeur de thèse)	Professeur des Universités, Sciences Po. Lille, CLERSÉ

## **Avertissement**

L'Université de Lille n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; celles-ci doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

## Remerciements

Je souhaite remercier le Professeur Mardellat pour son implication et ses précieux conseils dans l'encadrement de ma thèse. Ses qualités pédagogiques et intellectuelles ont grandement participé à ce que j'améliore constamment mon travail. L'exigence et la rigueur qu'il attend de ses doctorants sont les meilleurs outils qu'un jeune chercheur peut acquérir auprès de son directeur de thèse. Je le remercie aussi pour sa patience vis-à-vis de mon « obsession » avec les travaux de Arendt.

Je remercie aussi les membres du GRAPPES (Alexandra Hyard, Thierry Demals, Delphine Pouchain, Marlyse Pouchol, Arnaud Berthoud) pour les discussions et débats que nous avons et qui contribuèrent à m'enrichir intellectuellement et par voie de conséquence à enrichir mon travail.

Un remerciement particulier à Bruce Caldwell et au Hoover Institution de l'Université de Stanford qui m'ont permis d'accéder aux archives Hayek.

Cette période fut aussi l'occasion de travailler avec des collègues doctorants membres du GRAPPES, et je pense en particulier à Tristan et à Loïc (de la faculté des SJPS de Lille) avec qui j'ai pu avoir des échanges enrichissants, et qui continueront après la soutenance de la présente thèse.

L'accompagnement du Professeur Vermersch du service de Neurologie du CHRU de Lille ainsi que celui du Dr. Sohier m'ont été très utiles et précieux, tant sur le plan thérapeutique que sur le plan intellectuel.

J'ai une pensée particulière pour mes deux grands-pères. Chacun à leur manière, ils m'ont transmis des valeurs de respect, de curiosité et de dignité qui ont influencées mon travail.

Je remercie aussi mes parents pour l'éducation qu'ils m'ont donnée, pour les valeurs transmises, et pour avoir soutenu mes différentes orientations académiques qui me constituent aujourd'hui.

Enfin, je remercie mon épouse pour sa patience, car m'écouter parler de ma thèse n'a pas dû être de tout repos pour elle, mais elle m'a toujours écouté avec bienveillance. Si cette thèse existe, c'est aussi grâce à elle. Grâce à mon épouse, je suis sorti de ma zone de confort, j'ai passé plusieurs années en République Tchèque, j'y ai découvert une culture, un mode de pensée différent de la France et j'ai appris à m'ouvrir au monde et à l'universel.



A ma fille Anna, n'oublie jamais de chérir la liberté.

« Sauvons la liberté, la liberté sauve le reste. »

Victor Hugo, *Choses vues*, 1851

## Résumé

Hayek est-il réellement un pourfendeur des droits sociaux ? L'individualisme est-il la règle absolue dans la pensée économique de l'auteur autrichien ? Beaucoup de choses sont dites à l'encontre de Hayek à la fois par ses défenseurs et ses détracteurs. Alors certes, Hayek est un farouche défenseur de la liberté individuelle, et cela s'explique en partie par sa critique de la planification, mais aussi par son histoire familiale (il est le cousin de Wittgenstein, et un très bon ami de Popper, tous les deux juifs et donc menacés par le nazisme). Contrairement à ce que nous pouvons parfois lire, Hayek n'est pas antirationaliste, il s'inscrit dans le courant (même si cela est anachronique de le noter ainsi) de la rationalité limitée.

Notre travail consista dans un premier temps à recontextualiser la pensée hayékienne et à définir sa conception de la liberté. Il en ressort que chez Hayek, l'économie, loin d'être le lieu de la contrainte et de la nécessité, se trouve être le lieu de l'émancipation et de la liberté. En d'autres termes, la liberté s'expérimente en premier dans le domaine économique et s'étend ensuite aux autres sphères de la vie.

Mais la liberté ne peut être la liberté sans un cadre et sans une certaine forme de justice. Hayek est conscient de cela, et loin de l'image d'ultra individualiste qui lui colle à la peau à cause de son opposition à la justice sociale, il déploie une conception de la justice qui tente de trouver un équilibre entre une justice *a minima* (type Nozick, voire Rothbart), et une justice invasive et potentiellement liberticide (la justice sociale). La critique hayékienne de la justice sociale est légitime, la redistribution excessive, la volonté d'égalitarisme absolu sous-jacent à cette approche de la justice pose de sérieuses questions de liberté individuelle, mais aussi collective. Dans le même temps, ce que propose Hayek, en termes de justice, ne permet pas de débattre avec les théories de la justice de Rawls, Sen, Sandel ou Walzer, car il ne développe pas une théorie de la justice comme les auteurs que nous venons de citer. En outre, il y a parfois des blancs dans sa conception de la justice, non qu'ils soient un problème, mais plutôt une porte ouverte nécessaire pour permettre une adaptation à l'évolution des sociétés. Ces blancs, nous les « remplissons » par le concept de société décente que développa le philosophe Avishai Margalit dans les années 90. Ce concept n'enferme pas la pensée de Hayek, ni ne la contraint, il lui donne un sens et une pertinence pour l'évaluation des politiques publiques. En outre, ce complément margalien met en évidence la pertinence théorique et pratique de l'approche de Hayek.

En croisant les regards de Hayek et de Margalit sur la société, nous mettons en avant qu'il est possible d'avoir une société libérale décente. Les inégalités, *stricto sensu*, ne sont pas directement le problème, mais ce sont les questions d'honneur et d'humiliation qui sont le cœur du problème de nos démocraties libérales. Dans ce contexte, la complémentarité entre la pensée de l'économiste et du philosophe se trouve être prolifique.

## **Abstract**

Is Hayek really a destructive of social rights? Is individualism the absolute rule in the economic thought of the Austrian author? Much is said against Hayek by both his defenders and his detractors. So certainly, Hayek is a fierce defender of individual freedom, and this is partly explained by his criticism of planning, but also by his family history (he is the cousin of Wittgenstein, and a very good friend of Popper, all both Jews and therefore threatened by Nazism). Contrary to what we can sometimes read, Hayek is not anti-rationalist, he is part of the current (even if it is anachronistic to note it as such) of limited rationality.

Our work initially consisted of recontextualizing Hayekian thought and defining its conception of freedom. It emerges that in Hayek, the economy, far from being the place of constraint and necessity, happens to be the place of emancipation and freedom. In other words, freedom is experienced first in the economic field and then in other spheres of life.

But freedom cannot be freedom without a framework and without some form of justice. Hayek is aware of this, and far from the ultra-individualistic image that sticks to his skin because of his opposition to social justice, he deploys a conception of justice that tries to find a balance between minimal justice (Nozick or even Rothbart type), and an invasive and potentially draconian justice (social justice). The Hayekian critique of social justice is legitimate, the excessive redistribution, the desire for absolute egalitarianism underlying this approach to justice raises serious questions of individual but also collective freedom. At the same time, what Hayek proposes, in terms of justice, does not allow to debate with the theories of justice that Rawls, Sen, Sandel or Walzer because he does not develop a theory of justice like the authors that we come from to quote. In addition, there are sometimes gaps in his conception of justice, not that they are a problem, but rather an open door necessary to allow adaptation to the evolution of societies. We "fill" these blanks with the concept of a decent society developed by the philosopher Avishai Margalit in the 1990s. This concept does not confine Hayek's thought,



nor does it constrain it, it gives it new meaning and relevance for the evaluation of public policies. In addition, this Margalian complement highlights the theoretical and practical relevance of Hayek's approach.

By confronting Hayek's and Margalit's views on society, we highlight that it is possible to have a decent liberal society. Inequalities, strictum sensum, are not directly the problem, but it is the questions of honour and humiliation that are the heart of the problem of our liberal democracies. In this context, the complementarity between the thought of the economist and the philosopher happens to be prolific.

## Table des matières

REMERCIEMENTS-----	3
INTRODUCTION-----	12
PARTIE 1. CONCEPTION DE LA LIBERTE DANS LA PHILOSOPHIE ECONOMIQUE DE HAYEK-----	26
<b>Chapitre 1. L'étonnement à l'origine de la pensée économique de Hayek-----</b>	<b>31</b>
Section 1. Jeunesse et Formation-----	31
Section 2. Liberté et évolutionnisme social-----	45
Section 3. Hayek et la critique du calcul socialiste-----	59
<b>Chapitre 2. Conception de la liberté chez Hayek-----</b>	<b>79</b>
Section 1. Qu'est-ce que la liberté et son importance pour comprendre la philosophie économique de Hayek ?-----	79
Section 2 : La relation liberté, économie et politique chez Hayek-----	121
PARTIE 2 : LA DECOUVERTE DE LA JUSTICE PAR HAYEK ET SES SOURCES D'INFLUENCES ----	138
<b>Chapitre 3. Le cadre socio-politique de la jeunesse de Hayek-----</b>	<b>138</b>
Section 1. La vie à Vienne-----	139
Section 2. Le contexte politique-----	142
Section 3. Le cadre intellectuel : les textes de 1935-----	146
<b>Chapitre 4. La philosophie économique et la justice dans la pensée de Hayek : aux origines-----</b>	<b>159</b>
Section 1. Le triptyque à la base de la philosophie économique de Hayek-----	159
Section 2. Deux auteurs, l'influence écossaise-----	170
<b>Chapitre 5. Critique Hayékienne de la Justice Sociale : la défense de la Liberté-----</b>	<b>195</b>
Section 1 : Liberté économique comme prérequis à la liberté politique-----	196
Section 2 : Hayek : « le mirage de la justice sociale » ou « le chemin de la servitude »-----	200
<b>Chapitre 6 : La Justice dans la philosophie économique de Hayek-----</b>	<b>238</b>
Section 1 : Le concept de justice chez Hayek-----	238
Section 2. Les blancs et les impensés de la philosophie économique de Hayek-----	270
PARTIE 3 : LA SOCIETE DECENTE COMME CRITERE NORMATIF SUBSTITUTIF AU CRITERE DE JUSTICE SOCIALE-----	285
<b>Chapitre 7 : Le concept de Société Décente-----</b>	<b>285</b>
Section 1 : Adam Smith et la société décente : un oubli de l'histoire de la pensée économique-----	288
Section 2 : Le fondement de la Société Décente : la non-humiliation-----	292
Section 3 : Société décente et institutions, applications par Margalit-----	323
Section 4. Une institution non étudiée par Margalit : le marché-----	353
<b>Chapitre 8 : Critiques de la pensée hayékienne-----</b>	<b>368</b>
Section 1 : La critique libertarienne de la philosophie économique de Hayek-----	368
Section 2 : La critique traditionnelle contre la philosophie économique de Hayek-----	371
Section 3 : Réponse aux critiques contre la pensée économique haykienne-----	393

<b>Chapitre 9 : Le Concept de Société Décence comme critère normatif alternatif au critère de Justice Sociale</b>	<b>427</b>
Section 1 : Margalit : l'oubli du marché-----	429
Section 2 : Le marché : Clarification avec Hayek -----	436
Section 3 : Le Concept de Société Décence pour combler les impensés de la philosophie économique hayékienne -----	439
<b>CONCLUSION -----</b>	<b>478</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE -----</b>	<b>485</b>



## Introduction

Alors que Lord Keynes est en vol pour les négociations de Bretton Woods en 1944, il écrit à son ami Hayek<sup>1</sup>. Le premier venant de terminer la lecture du livre du second, sorti la même année, *The Road to Serfdom*<sup>2</sup>. Dans son courrier, l'économiste britannique écrit à son collègue autrichien en date du 28 juin 1944 : « *In my opinion this is a great book [...] Morally and philosophically I find myself in agreement with virtually the whole of it: and not only in agreement with it, but in deeply moved agreement.* » (Moggridge 1980). Il peut sembler surprenant de lire cela sous la plume de l'économiste de Cambridge, car la doxa nous propose une vision opposant radicalement Hayek et Keynes. Or, cette vision manichéenne porte préjudice à la compréhension de la philosophie économique de Hayek. L'économiste autrichien, à l'instar de son homologue britannique, s'inquiète de la survie des démocraties libérales. Ainsi, dès les années trente, Hayek et son mentor (Von Mises) s'inquiètent de la montée du planisme dans le discours des économistes et des politologues et des dérives antilibérales possibles<sup>3</sup>. Ainsi, les planifications nazies et soviétiques ont donné naissance à deux des régimes les plus atroces qui aient existé. Les analyses et les arguments des auteurs autrichiens des années trente avaient compris le mécanisme à l'œuvre et cela fut malheureusement confirmé.

Or, si nous nous focalisons uniquement sur la critique hayékienne de la planification, nous aurons une lecture biaisée de son œuvre. C'est une approche holistique des travaux de Hayek que nous défendons afin de voir la cohérence d'ensemble de sa pensée économique. Ainsi, les détracteurs de Hayek l'associent aux politiques économiques de Reagan et de Thatcher<sup>4</sup>. Cependant, cette lecture ne prend pas en considération la critique hayékienne du libéralisme du 19<sup>ème</sup> siècle et de son mode de fonctionnement reposant sur le « laissez-faire »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Hayek et Keynes, bien que s'opposant intellectuellement, entretenaient des relations amicales (DOSTALER Gilles, VIGNOLLES Benjamin, BACOT Jean-François (2009). Keynes et ses combats. *Idées Economiques et Sociales*, 64-76). C'est Keynes qui trouva un logement à Hayek à Cambridge durant la seconde guerre mondiale afin que ce dernier puisse quitter Londres et les Blitzs allemands.

<sup>2</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>3</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press. Le débat sur la possibilité d'une planification en économie socialiste et les arguments de l'école autrichienne s'appuient sur la connaissance de ce qui se passe en Russie soviétique.

<sup>4</sup> Certes ces politiques sont d'inspiration libérales mais ne reflètent pas la pensée économique de l'économiste autrichien.

<sup>5</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 119, 120 et 340 ; HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 85 et 118.

Hayek est conscient que les excès du « laissez-faire » ont poussé nombre de penseurs dans les bras de la planification comme mode d'organisation de la société, soutenue par la philosophie constructiviste et l'aveuglement scientiste.

A l'instar de Schumpeter<sup>6</sup>, Hayek ne dissocie pas l'économie du reste de la société. L'économie est en interaction permanente avec le social, la culture, et le politique. Si la pensée économique et politique de Hayek est si souvent incomprise, cela tient à la diversité des centres d'intérêts de ce dernier. Il étudia la psychologie, la philosophie, le droit, la biologie, la neurologie, l'économie et la science politique. En tant qu'élève de Menger et que cousin de Wittgenstein, il a été sensibilisé aux débats du cercle de Vienne<sup>7</sup>. A l'image de Keynes qui fonda le groupe de Bloomsbury, Hayek fonda un groupe à Vienne « concurrent » du cercle de Vienne. L'objectif étant de pouvoir discuter de tous les sujets et de toutes les disciplines hors du cadre de l'expertise<sup>8</sup>. Il nous apparaît donc difficile de comprendre la philosophie économique et sociale de Hayek, uniquement en abordant son travail sous l'angle purement économique. Cet éclectisme n'est pas futile, cela ne relève pas non plus d'un pédantisme de la part de l'économiste autrichien. Cette curiosité intellectuelle montre la volonté d'un homme à vouloir comprendre le monde, à vouloir défendre la liberté pour que la société soit un lieu de vie permettant à chacun de se développer au mieux. L'origine première de cette quête hayékienne trouve sa source dans l'expérience traumatisante de la Première Guerre mondiale, dont Hayek fut un acteur, mais aussi dans l'émergence du communisme en Russie, ainsi que dans la montée de l'antisémitisme dans les pays de langue allemande. L'hyperinflation ainsi que l'expérience totalitaire viennent compléter le schéma ayant influencé la pensée du penseur viennois. Cette liste, non exhaustive, reflète la période trouble qui façonna les intérêts de recherche et d'analyse de Hayek concernant les questions de justice, de liberté et de décence.

En analysant les régimes staliniens et nazis, Hayek constata que le système totalitaire<sup>9</sup> s'immisce au plus profond de la vie privée<sup>10</sup>. Il n'est donc pas étonnant de voir Hayek, dès les

---

<sup>6</sup> VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille, pp. 8-9.

<sup>7</sup> DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica, p.21.

<sup>8</sup> *Ibid.* p.21.

<sup>9</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press ; HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>10</sup> Cette analyse se retrouve dans les travaux de Arendt (ARENDR 1962 [1958]), mais aussi de Waldemar (WALDEMAR Gurian (1978). *The Totalitarian State. The review of Politics*, 40(4), 514-527). L'horreur totalitaire à son paroxysme est la perte du lien familiale, où quand l'enfant dénonce ses parents, le mari son épouse et inversement. La sphère privée n'a plus rien de privée, elle n'est plus ce refuge « hors » du monde, elle est phagocytée par l'idéologie politique totalitaire.

années trente, s'opposer à la planification. Cette opposition est dans, un premier temps, dirigée contre le régime communiste puis contre le régime nazi. En effet, comme nous le verrons durant notre recherche, la planification implique l'imposition d'objectifs communs dans la plupart des domaines de la vie, et constitue la voie royale, selon Hayek, à une dérive totalitaire.

Comprendre le cheminement intellectuel, ainsi que l'influence sociale qui façonna la pensée économique de Hayek, nous permet de mieux comprendre la spécificité de la pensée hayékienne qui est que nous entrons dans le domaine de la liberté et de la justice par l'intermédiaire de l'économie. L'économie n'est plus le lieu de la soumission, mais celui de l'émancipation.

L'approche de Hayek est atypique rendant ce dernier difficilement catégorisable. Par exemple, Gamel<sup>11</sup> oppose alternativement Hayek à Rawls puis à Sen. Il rapproche puis éloigne les différents auteurs, nous laissant dans une sorte de « triangle amoureux », où *in fine* chacun se retrouve seul concernant le concept de justice sociale. Pis, Gamel sous-entend qu'il existe une théorie de la justice chez Hayek. Il y en a une chez Rawls, une chez Sen, mais chez Hayek il n'y en a pas de manière explicite. De plus, nous verrons que ce qui constitue un début de théorie de la justice chez Hayek<sup>12</sup> laisse apparaître un certain nombre de points aveugles.

Certains éléments développés par Gamel nous semblent pertinents. Ainsi, dans son article de 2013 il reconnaît le choc frontal existant entre l'évolutionnisme de Hayek et le constructivisme de Rawls<sup>13</sup>. Sans surprise, cette opposition tient à la position contractualiste de Rawls. Dans le même article, Gamel rapproche Sen et Hayek pour, *in fine*, les opposer. Ainsi, il note :

« Ce n'est qu'en confrontant les résultats de leur démarche respective que Hayek et Sen développent des conceptions que l'on peut certes encore qualifier de libérales, mais qui se révèlent fondamentalement antinomiques.

Un tel paradoxe (proximité des méthodes, opposition des résultats) fragilise la démarche d'ensemble de l'un et de l'autre et pourrait conduire *in fine* à

---

<sup>11</sup>GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96 ; GAMEL Claude (2018). Justice Sociale : Sen contre Hayek face à Rawls. Le libéralisme contractualiste a contrario consolidé. *Cahiers d'économie Politique*, 95-138.

<sup>12</sup> Il n'y a pas de théorie de la justice chez Hayek comme nous pouvons le retrouver chez Rawls et chez Sen. Hayek dévoile sa conception de la justice, mais rien qui ne puisse entièrement prendre la forme d'une théorie.

<sup>13</sup> GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96

réévaluer le contractualisme rawlsien, comme fondement plus solide du libéralisme contemporain. »<sup>14</sup>

La divergence logique que Gamel souligne repose sur « l'évolutionnisme hayékien empreint de fatalisme »<sup>15</sup> et la volonté de Sen de lutter contre « les injustices réparables »<sup>16</sup>. La lecture qui est faite dans cet article de 2013 nous laisse dubitatif. En effet, la lecture que nous proposons de Hayek n'a rien de fataliste, *i.e.* il n'y a ni « absence de libre arbitre »<sup>17</sup>, ni « destinée de chacun de nous fixée à l'avance par une puissance unique et surnaturelle »<sup>18</sup>.

Dans notre recherche, nous montrerons que Hayek, bien que défendant une approche évolutionniste, n'en reconnaît pas moins que celle-ci peut parfois nous conduire dans une impasse. L'évolution n'est pas synonyme de survie, même si c'est l'objectif, mais il arrive que les adaptations et orientations que l'espèce ou le groupe peut choisir puissent être efficaces à court et moyen termes, mais fatales à long terme. Nous pouvons citer en exemple la crise de l'urgence climatique, environnementale ou encore sociale. Certaines évolutions civilisationnelles nous ont fait dépasser six des neuf limites planétaires<sup>19</sup>, la dernière limite franchie est celle de l'eau douce<sup>20</sup>, or cette ressource, « l'or bleu », est source de tensions sociales, politiques et économiques. Ainsi, la survie même de l'espèce humaine est en jeu, et les périodes de crises que nous vivons actuellement sont des moments propices à des bascules heureuses (l'Union Européenne) ou moins, nous conduisant sur « la route de la servitude » (nazisme, stalinisme, fascisme).

Hayek, en tant que fils et petit-fils de biologistes, sait que l'évolution peut ne pas nous conduire dans « la bonne direction »<sup>21</sup>. Le principe même de l'évolution est « essais-erreurs », encore faut-il être suffisamment lucides et humbles pour reconnaître à temps que nous sommes

---

<sup>14</sup> GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96, pp.71-72.

<sup>15</sup> GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96, p.94.

<sup>16</sup> *Ibid.* p.94

<sup>17</sup> <https://www.littre.org/definition/fatalisme> ; consulté le 9 juin 2022.

<sup>18</sup> <https://www.cnrtl.fr/definition/fatalisme> ; consulté le 9 juin 2022.

<sup>19</sup> <https://www.notre-environnement.gouv.fr/rapport-sur-l-etat-de-l-environnement/themes-ree/defis-environnementaux/limites-planetaires/concept/article/presentation-du-concept-des-limites-planetaires> ; consulté le 9 juin 2022. <https://www.geo.fr/environnement/la-sixieme-limite-planetaire-vient-detre-franchie-209620> ; consulté le 9 juin 2022. WANG-ERLANDSSON Lan. & *all.* (2022). A planetary boundary for green water. *Nature Review earth & environment*, 380-392.

<sup>20</sup> WANG-ERLANDSSON Lan. & *all.* (2022). A planetary boundary for green water. *Nature Review earth & environment*, 380-392.

<sup>21</sup> Nous reviendrons plus en détails sur ce point dans notre thèse, car c'est une des raisons pour lesquels Hayek légitime et justifie l'intervention de l'Etat.



dans l'erreur. Accepter l'erreur comme faisant partie du processus de développement, d'apprentissage, de construction du savoir et d'évolution est nécessaire afin que nous puissions avancer. Or, Hayek critique le scientisme en partie parce que l'erreur n'y a pas de place, comme nous le verrons. La question qui se pose alors à nous, comme une évidence, est de savoir quelle est cette direction dont parle Hayek. Il soutient simplement que la « bonne direction » devrait protéger la liberté individuelle, cependant cette indication n'est pas suffisante. Si tel était le cas, alors les libertariens, les anarcho-libéraux tels que Rothbart ou Paul seraient dans le vrai, or nous verrons et montrerons que Hayek n'est pas d'accord avec cette approche.

Certes, la liberté individuelle est le cœur de la défense hayékienne, cependant nous verrons que l'ambition de l'économiste autrichien va au-delà de la simple question économique, car il ne sépare pas l'économique de la politique et de la philosophie. A l'instar de Keynes, il souhaite protéger les démocraties libérales<sup>22</sup>, et comme son « aîné », il pense que cette défense passe par une protection du domaine économique et du domaine privé. Or, tels deux médecins ayant le même diagnostic, Keynes et Hayek proposent des remèdes qui diffèrent. Cela n'est pas surprenant, car comme le rappelle Lége<sup>23</sup>, Hayek considère qu'il y a deux sources au libéralisme, produisant deux visions du libéralisme. Le premier libéralisme, que Hayek qualifierait de véritable libéralisme, trouve son origine dans les lumières britanniques<sup>24</sup>, celui-ci repose sur le principe évolutionniste « essai-erreur-adaptation ». Le second, qu'il qualifierait d'illusion libérale, est d'origine continentale reposant sur l'abus de la raison et du rationalisme. Cet abus est de penser que seule la raison peut produire des institutions complexes, utiles, viables et pérennes. Il critique ainsi les philosophes des lumières français tels que Rousseau et Voltaire. Nous le trouvons en totale opposition avec Voltaire qui disait : « Vous voulez avoir de bonnes lois, brûlez les vôtres, et faites-en de nouvelles ». La position de ce dernier est constructiviste.

L'objectif de notre recherche est de proposer une lecture de Hayek non radicale et la plus objective possible, *i.e.* qui ne défende pas aveuglement, mais qui questionne la pensée hayékienne, ou qui ne condamne pas en bloc le travail de l'économiste viennois. Nous mettrons en avant les blancs laissés par Hayek concernant sa critique de la justice sociale et sa défense

---

<sup>22</sup> Il s'attaque à la possibilité du calcul en économie socialiste dès les années 30 (HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press), et lance une attaque violente contre les dangers de la planification et le scientisme en 1944 (HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press).

<sup>23</sup> LEGE Philippe (2009) Le mirage du libéralisme hayékien. *Revue Française de Socio-Economie*, 2009/1 (n°3), 77-95

<sup>24</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage

du libéralisme économique et politique. Enfin, nous montrerons que le concept de société décente, développé par Margalit, nous permet de venir combler un certain nombre de lacunes de la philosophie économique de Hayek et offre une alternative crédible et utile aux théories de la justice qui, comme nous le fait remarquer Mardellat<sup>25</sup>, échouent à servir de base décisionnelle aux individus.

## METHODOLOGIE

Notre travail de thèse prend appui sur deux approches méthodologiques. La première est celle de l'historien de la pensée économique, car comme le note très justement Velardo, « nous mobilisons un corpus qui appartient à l'histoire de notre discipline »<sup>26</sup>. Recourir à l'histoire de la pensée économique nous permet de recontextualiser l'œuvre de Hayek et ainsi d'avoir une lecture que nous espérons la moins partisane possible. L'histoire de la pensée nous aide aussi à relire les textes dans leurs contextes et de les comprendre avec la pensée de l'époque. Le danger de lire les auteurs sans faire d'histoire de la pensée est d'avoir une lecture et une compréhension anachronique de leurs idées pouvant conduire à des contresens parfois dangereux et dommageables.

La seconde approche, la principale, réside dans la posture philosophique de notre travail et lecture des textes. Comprendre un grand auteur nécessite de comprendre, voire de dévoiler, la philosophie économique, sociale et politique soutenant sa théorie, car comme le souligne Mardellat, « la philosophie économique se loge dans la théorie économique »<sup>27</sup>. L'économie, la théorie économique plus précisément, ne peut pas se penser sans la philosophie politique. Lorsque Keynes écrit que « les idées des économistes et des *Political Philosophers*, qu'elles soient justes ou erronées, sont plus influentes que ce qui est communément admis. Peu d'autres choses influencent le monde. Les individus pragmatiques, qui pensent être protégés de toutes influences intellectuelles, sont habituellement les esclaves d'économistes défunts »<sup>28</sup>, il ne dit rien d'autre que ce que nous venons d'écrire et sur ce point, Hayek et lui sont en parfaite adéquation. Nous constatons que Keynes ne sépare pas l'économiste du philosophe, et c'est

---

<sup>25</sup> (MARDELLAT, Devenir soi-même sous l'exigence de justice devant autrui. Levinas, La justice pour autrui et La critique des Théories de la justice sociale 2017)

<sup>26</sup> VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille, p.18

<sup>27</sup> MARDELLAT Patrick (2013). Qu'est-ce que la philosophie économique ? *Cahiers d'Economie Politique*, 2(65), 7-35, p.8.

<sup>28</sup> Traduction personnelle. KEYNES John-Maynard [1988 (1936)]. *La théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris : Payot, p.383 (version originale de 1936)

l'approche que Hayek adopta aussi, ainsi qu'un certain nombre d'économistes, ceux qui font encore de la philosophie économique. En ce sens, nous nous inscrivons dans la continuité de Keynes, Hayek, Robinson, Sen. Selon Berthoud ou encore Mardellat la philosophie économique est nécessaire à l'économiste parce que cette pratique dévoile la vision du monde de l'économiste<sup>29</sup>. Mardellat réitère ce lien lorsqu'il écrit qu'« un grand économiste est un économiste qui a une vision, c'est-à-dire qui a une conception de l'économie et à partir de cette conception de l'économie, une conception du monde et de l'histoire »<sup>30</sup>. Dans cette acception, Hayek est un grand économiste disposant d'une véritable philosophie économique, sociale et politique.

Notre travail s'inscrit donc dans la lignée de la philosophie économique, car traitant de questions relevant de la philosophie, telles que la justice, la liberté, la décence, la responsabilité ou encore l'égalité, mais dans le cadre de la discipline économique. Velardo exprime bien l'idée que « la philosophie économique a la vertu de dévoiler les présupposés philosophiques présents plus ou moins explicitement dans la théorie économique »<sup>31</sup>.

Afin de pouvoir établir un dialogue constructif entre les différents courants économiques et entre les différents économistes, il est nécessaire de recourir à la philosophie économique pour réduire le dogmatisme, pour mettre en avant les points de convergences parfois cachés ainsi que les points de tensions. Notre choix est d'autant plus justifié que Hayek a écrit sur la philosophie politique, juridique, sociale, sur l'histoire et la psychologie<sup>32</sup>, mais aussi parce que le concept de société décente, que nous utiliserons, a été développé par un philosophe : Avishai Margalit<sup>33</sup>. Il n'est donc pas possible, si nous souhaitons faire sérieusement de l'économie de faire l'économie de la philosophie.

Nous avons déjà brièvement introduit notre problématique, mais reprenons cette dernière. Hayek émet une critique de la justice sociale, mais ne propose pas de théorie de la justice contrairement à Rothbard qui concentre sa théorie sur le droit de propriété et l'éradication de l'Etat. Nozick, Rawls et Sen proposent aussi des théories de la justice.

---

<sup>29</sup> (MARDELLAT, Qu'est-ce que la philosophie économique ? 2013)

<sup>30</sup> MARDELLAT Patrick (2016). Pourquoi lire les grands auteurs en économie ? *Petites Pensées*, 122-128, p.124.

<sup>31</sup> VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille, p.20.

<sup>32</sup> Cet éclectisme fait de Hayek un philosophe au sens premier du terme.

<sup>33</sup> Pour mémoire Smith était un philosophe ainsi que Rawls et que Sen et sont des auteurs majeurs en théorie de la justice.

Ce vide est-il une faiblesse ? Oui, si nous tenons absolument à faire dialoguer Hayek avec les auteurs précédents sur une théorie de la justice. Or, Hayek ne veut pas entrer dans ce débat. L'ouvrage de 1960 de Hayek ne s'intitule pas « La Constitution de la Justice », mais « La Constitution de la Liberté », car la liberté n'est pas nécessairement incluse dans la justice. Ce refus vient du fait qu'il n'y a pas de consensus sur ce qu'est ou ce que devrait être la justice. Certes, un compromis peut être trouvé, pouvant peut-être faire émerger un consensus sur de nouvelles valeurs, mais pour cela il faut un terrain fertile à la négociation.

La philosophie économique hayékienne se mutile-t-elle en ne proposant pas de théorie de la justice alternative ? Non, selon nous elle est en attente de complétude. Nous suggérons que le concept de Société Décente de Margalit sera l'engrais permettant de fertiles compromis et viendra compléter la pensée de l'auteur Viennois. Nous verrons que Hayek fournit les fondements économiques à la Société Décente et que Margalit complète la vision du monde de Hayek pour une société décente libre.

Nous avons trois questions auxquelles nous répondrons. La première est de savoir si Hayek est un « pourfendeur des droits sociaux »<sup>34</sup>. La seconde est de savoir en quoi les blancs de la philosophie économique de Hayek sont-ils si importants afin de compléter sa pensée, et cela signifie-t-il un rejet total de toutes formes de solidarité ? Enfin, la dernière question de notre problématique est de savoir si malgré son rejet de la justice sociale, il n'existerait pas un concept alternatif qui permettrait de combler les blancs de la pensée hayékienne et viendrait se substituer au concept de justice sociale permettant au marché de rester un lieu de liberté tout en appelant la société à une solidarité minimale protégeant ainsi la dignité humaine.

Pour répondre à notre problématique, nous nous appuyerons principalement sur la littérature primaire. La plupart des ouvrages de Hayek sont traduits en français, mais comme nous le signalerons parfois, la traduction de l'anglais vers le français fait perdre un peu de substance au texte. Nous nous concentrerons sur les textes du second Hayek. En effet à partir des années vingt et dans les années trente, il se détourne de la technique économique pour se concentrer sur les questions de philosophie économique, politique et sociale. Nous pouvons

---

<sup>34</sup> CLITEUR Paul B. (1990). Why Hayek is a conservative. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 467-478 ; COLLIN Denis (2001). *Morale et justice sociale*. Paris : Seuil ; COUTROT Thomas (2005). *Démocratie contre capitalisme*. Paris : La Dispute ; DOSTALER Gilles, VIGNOLLES Benjamin, BACOT Jean-François (2009). Keynes et ses combats. *Idées Économiques et Sociales*, 64-76 ; DUBET François (2010). Les places et les chances : repenser la justice sociale. Paris : Seuil ; GAMBLE Andrew (2018 [1996]). *The Iron Cage of Liberty*. London : Routledge ; GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris : Odile Jacob ; GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359.

dater cette évolution avec l'émergence du débat sur le problème du calcul économique, et la parution en 1935 de « *Collectivist Economic Planning* »<sup>35</sup>. Le corpus du second Hayek sera le fondement de notre recherche, et en particulier « *La Constitution de la Liberté* » sera notre boussole dans le dédale des écrits hayékiens. Que ce soient ses défenseurs<sup>36</sup> ou ses détracteurs<sup>37</sup>, tous s'accordent sur la centralité de la liberté dans l'œuvre de l'économiste autrichien. Cette valeur est première chez Hayek, elle émerge déjà dans les années trente lors du débat sur le calcul économique et la critique de la planification, elle prend forme en 1944 dans « *La Route de la Servitude* » et trouve sa maturité dans « *La Constitution de la Liberté* ».

Nous mobiliserons aussi la littérature secondaire concernant Hayek et sa vision de la liberté et de la justice. A propos de la vision hayékienne de la liberté, il y a consensus, cette valeur est première, centrale chez Hayek. Les sources de tensions concernent le type de liberté dont parle Hayek. Nous verrons que parfois il se concentre sur la liberté individuelle au sens large, et que parfois il la réduit à la liberté économique. Cette imprécision est source de confusion et donc rajoute à la difficulté de compréhension de la pensée hayékienne.

La question de la justice est encore plus complexe, comme nous le verrons dans notre thèse, car il y a tensions et divisions fortes entre les différentes théories de la justice<sup>38</sup>. Nous avons d'un côté les penseurs qui considèrent Hayek comme un véritable défenseur de la justice, par l'intermédiaire du concept d'égalité devant la loi, mais acceptant un certain nombre d'inégalités. Cette posture est souvent justifiée par la critique du constructivisme. Un auteur tel que Gamel y voit une forme de pessimisme<sup>39</sup>. Or, Hayek s'inscrit, parlant du marché, uniquement dans l'optique de la justice commutative, non dans l'optique de la justice distributive, restant ainsi en cohérence avec les principes d'Aristote. D'un autre côté, nous avons des penseurs qui voient en Hayek le « pape » du marché<sup>40</sup>, désirant un Etat minimal et

---

<sup>35</sup> HAYEK Friedrich and al. (1935). *Collectivist Economic Planning: Critical studies on the possibility of Socialism*. London: Georges Routledge & Sons

<sup>36</sup> Citons par exemple Gamel, Aïmar, Caldwell, Boetke, Colin-Jaeger, Ikeda

<sup>37</sup> Citons par exemple Légé, Giroux, Debray, Sunstein

<sup>38</sup> MARDELLAT Patrick (2017). Devenir soi-même sous l'exigence de justice devant autrui. Lévinas, La justice pour autrui et la critique des Théories de la Justice Sociale. *Revue de Philosophie Economique*, 91-115 ; KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte

<sup>39</sup> GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96 ; GAMEL Claude (2018). Justice Sociale : Sen contre Hayek face à Rawls. Le libéralisme contractualiste a contrario consolidé. *Cahiers d'économie Politique*, 95-138

<sup>40</sup> DEBRAY Eva (2019). Hayek penseur du "doux commerce" : la société moderne est-elle principalement soudée par des « réseaux d'argent » ? *Astérior*, 102-128 ; JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76.

destructeur de la justice sociale<sup>41</sup>. Notre travail n'est pas de départager les deux camps, car il n'y a pas de théorie de la justice chez Hayek comme il y en a une chez Rawls ou chez Sen.

Nous défendons l'idée que Hayek propose, sans en avoir nécessairement conscience, une troisième voie, une voie que nous trouvons formulée par Margalit avec le concept de société décente. Hayek ne défend pas uniquement la liberté individuelle, mais aussi la dignité humaine, la décence, le respect de soi en prenant aussi en compte les besoins nécessaires à l'individu afin de mener une vie digne<sup>42</sup>.

La pensée hayékienne est particulière dans le sens où elle défend une valeur : la liberté, et cette défense se fait par le biais de l'économie. Dit autrement, l'économie n'est plus le lieu de la nécessité, de la contrainte, mais devient celui de l'émancipation, de la liberté et de la dignité. Ikeda montre que le libéralisme de Hayek est aussi une quête de justice<sup>43</sup>, et Lister d'ajouter que Hayek s'oppose à une forme de justice où la rémunération coïnciderait avec les efforts déployés, car « Hayek considère que cela détruirait le système de prix de marché, nous rendant plus pauvres et moins libres »<sup>44</sup>. Cependant, et nous l'avons mentionné plus haut, Hayek ne propose pas de théorie de la justice, ce qui peut induire une incompréhension et ainsi mener à catégoriser Hayek comme étant un libertarien<sup>45</sup>. Notre conviction, à la lecture du corpus hayékien, est qu'il n'est pas libertarien au sens de Kymlicka. Il est libéral au sens de Audard et nous le montrerons dans le travail qui suit<sup>46</sup>.

Une question peut nous être légitimement posée qui est de savoir pourquoi étudier un auteur du vingtième siècle pour répondre à des problèmes du vingt-et-unième siècle<sup>47</sup>. Un auteur tel que Hayek<sup>48</sup> a une vision globale de la société, du social, au sens de « Grande

---

<sup>41</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359 ; QUINIOU Yvon (1989/1). Hayek, les limites d'un défi. *Actuel Marx*, n°5, pp. 76-89.

<sup>42</sup> Nous retrouvons cette thématique en parallèle de la défense la liberté individuelle. La première occurrence qui nous vient à l'esprit se trouve dans « La Route de la Servitude » où il écrit que la société est en droit de pouvoir au minimum de nourriture, de vêtements et d'abri pour permettre à un individu de vivre en bonne santé et de travailler HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.148. Toutes les références de Hayek à des ressources de bases reposent sur ce principe.

<sup>43</sup> IKEDA Yukihiro (2013). Friedrich Hayek on Social Justice: Taking Hayek Seriously. *History of Economics Review*, 32-46

<sup>44</sup> LISTER Andrew (2013). The 'Mirage' of Social Justice: Hayek Against (and For) Rawls. *Critical Review*, 25:3-4, 409-444, p.409.

<sup>45</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte

<sup>46</sup> AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard

<sup>47</sup> Afin de faire face aux défis environnementaux, mais aussi aux enjeux socio-économiques de la mondialisation et enfin les crises politiques en lien avec le réchauffement climatique, les théories de la justice se trouvent actuellement inefficaces car n'ayant aucune emprise sur nos vies quotidiennes.

<sup>48</sup> Mais cela est aussi vrai pour des auteurs tels que Keynes ou Marx

Société » ou « Société Ouverte ». Or, afin de faire face aux défis actuels tels que le changement climatique, l'exacerbation des tensions sociales, économiques et politiques<sup>49</sup>, il nous faut une approche globale et systémique et non une vision purement locale et conjoncturelle. Certes, nous ne discutons pas directement de ces sujets, mais la philosophie économique de Hayek, complétée par le concept de Société Décente de Margalit nous procurent un guide pour appréhender ces différents problèmes tout en préservant la dignité de toutes les parties prenantes. Situation paradoxale dans laquelle se trouve un bon nombre de théories économiques, car en voulant acquérir leurs lettres de noblesse, elles ont voulu devenir des théories « physique », ou pour reprendre le mot de Dostaler, « la plupart des économistes considèrent leur discipline comme une science exacte »<sup>50</sup> (DOSTALER, Une histoire mouvementée 2007). Pour en être ainsi, la théorie économique repose principalement sur l'économétrie et la modélisation mathématique à outrance dans le but de faire des prévisions précises. Elle va aussi reprendre un aspect de la science physique qui consiste à décomposer la complexe réalité en questions plus simples. Ce n'est pas cette décomposition qui est un problème, mais plutôt sa décomposition à l'infini, comme l'écrit Dockès cité par Velardo<sup>51</sup>, rendant sa reconstruction impossible. Or, le Saint Graal de la physique théorique est la « grande théorie unificatrice »<sup>52</sup>, théorie unifiant les quatre forces de l'univers<sup>53</sup>, *i.e.* en trouvant une théorie unifiant la mécanique classique (Einstein) et la mécanique quantique. Si l'économie se veut une science exacte, pourquoi alors aller à l'encontre d'une théorie globale ? Hayek apporte une réponse assez simple *via* sa critique du rationalisme constructiviste que nous développerons. Disons simplement, pour le moment, que la complexité du social frustre l'esprit constructiviste en le mettant face à son incapacité à prédire précisément les évolutions du social. Cette frustration se répercute au sein de la société, et de l'économie en particulier, se traduisant par « un déclin de la théorie économique au profit de travaux empiriques et de l'expertise »<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> La poussée des extrêmes ainsi que la tendance à la radicalisation peuvent s'inscrire dans cette grille de lecture.

<sup>50</sup> DOSTALER Gilles (2007). Une histoire mouvementée. *Alternative économique*, 12-14.

<sup>51</sup> VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille, p.31.

<sup>52</sup> HAWKING Stephen [1989 (1988)]. *Une brève histoire du temps : Du big bang aux trous noirs*. Paris : Flammarion.

<sup>53</sup> L'interaction électromagnétique, l'interaction faible et l'interaction nucléaire forte sont les trois forces fondamentales réunies au sein de la mécanique quantique. La quatrième est la force de gravitation que décrit la théorie de la relativité générale d'Einstein.

<sup>54</sup> Cartelier cité par Velardo : VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille, p.31.

Cette tendance se retrouve dans l'évolution des nominés au Prix Nobel d'Economie. A partir des années 80, les théoriciens laissent de plus en plus la place aux empiristes et aux experts<sup>55</sup>. Le problème de cette évolution est que l'économiste devient un pompier travaillant dans l'urgence de l'extinction des feux et ne proposant plus, ne développant plus de visions du monde. Le cloisonnement disciplinaire est une conséquence de cette évolution. Marx, Keynes et Hayek étaient des philosophes au sens premier du terme, impliquant une vision globale du social, de la société et de l'économie.

Les problèmes du 21<sup>ème</sup> siècle sont globaux, nécessitant des réponses globales, et donc une vision globale<sup>56</sup> des interactions existantes. Notre travail est donc aussi motivé par l'insatisfaction des théories de la justice à avoir un réel impact sur le processus de décision des individus<sup>57</sup> tant au niveau macro, meso ou micro-social. La montée des extrémismes (religieux, politiques, sociaux et économiques) nous incite à reprendre le combat pour la liberté. Avec la fin du communisme, Fukuyama considérait que le libéralisme et la démocratie étaient des valeurs acquises<sup>58</sup>. Samuel Huntington conteste la position de Fukuyama<sup>59</sup> en soulignant que les valeurs de liberté et de démocratie ne sont pas universelles, même si elles peuvent le devenir. Mandela n'était pas non plus convaincu par Fukuyama, car il disait que « la liberté ne peut jamais être tenue pour acquise. Chaque génération doit la protéger et la sauvegarder ». Hayek avait conscience de la fragilité de la liberté, et il insiste instamment sur la défense de celle-ci. L'importance qu'il accorde, certains parleraient d'obsession, à la défense de la liberté a pu conduire certains lecteurs à n'y voir que l'unique objet des travaux de Hayek<sup>60</sup>. La critique de Rosier<sup>61</sup> en est un exemple, car se focalisant sur la défense hayékienne du libéralisme économique, et il occulte les aspects sociaux et « décents » des travaux de l'économiste

---

<sup>55</sup> Stone reçoit le prix nobel en 1984 pour ses travaux sur comptabilité nationale et l'influence de celle-ci en économie expérimentale. 1997 : Merton et Scholes pour leurs travaux sur la détermination de la valeur des dérivés. 2000 : Heckman et McFadden pour leurs travaux en économétrie et l'analyse d'échantillons sélectifs. 2002 : Kahneman et Smith pour leurs travaux respectifs en économie expérimentale. 2013 : Fama, Hansen et Schiller sur leurs travaux en économie financière et l'analyse empirique de la valeur des actifs. 2014 : Tirole pour ses travaux en théorie des organisations. 2019 : Banerjee, Duflo et Kremer pour leurs travaux en économie du développement et en économie expérimentale. Voici un petit aperçu de l'évolution des récipiendaires du « Nobel » d'économie.

<sup>56</sup> Une vision globale n'implique pas d'avoir une vision exacte de tout ce qui se passe, mais de connaître et comprendre les grands nœuds et relations qui relient les différentes parties des sociétés humaines.

<sup>57</sup> MARDELLAT Patrick (2017). Devenir soi-même sous l'exigence de justice devant autrui. Lévinas, La justice pour autrui et la critique des Théories de la Justice Sociale. *Revue de Philosophie Economique*, 91-115

<sup>58</sup> FUKUYAMA Francis (1992). *The end of History and the last man*. Washington D.C.: Free Press.

<sup>59</sup> HUNTINGTON Samuel (1996). *Le choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob

<sup>60</sup> A titre d'exemple nous pouvons citer Giroux, Legé ou encore Debray

<sup>61</sup> ROSIER Michel (1989). Critique épistémologique de la défense hayékienne du libéralisme économique. *Cahiers d'Economie Politique*, 179-187.



autrichien. Nous montrerons que la philosophie économique de Hayek s'inscrit dans la continuité de Smith<sup>62</sup>. Cependant, il faut reconnaître que Hayek, en se concentrant, peut-être trop, sur la défense de la liberté a laissé quelques blancs dans sa pensée conduisant par exemple Légié à le considérer comme incohérent<sup>63</sup>. Pour remettre les choses en contexte, il faut reconnaître que Hayek se trouvait sur une corde raide. D'un côté, il promeut le libéralisme économique, mais aussi social et politique, et de l'autre il reconnaît l'importance du rôle de l'Etat qui n'est pas un acteur mineur dans sa pensée. Ainsi, l'Etat intervient afin de protéger et d'aider les individus contre les accidents de la vie ou les revers de fortune. Nous montrerons clairement cela dans le travail ci-dessous. Clarifier la pensée de Hayek, combler les blancs et clarifier les incohérences apparentes, voilà l'intérêt du concept de société décente de Margalit. En introduisant ce concept au sein de la philosophie économique de Hayek, nous plaçons la dernière pièce du puzzle, pièce que Hayek ne pouvait peut-être pas placer à son époque, permettant à sa pensée de recouvrer une cohérence et permettant ainsi de devenir une ligne directrice dans la résolution des grands défis du 21<sup>ème</sup> siècle.

Notre thèse se divisera en trois parties. Dans la première partie, nous nous concentrerons sur la place et la signification de ce qu'est la liberté individuelle pour Hayek. Pour ce faire, nous recontextualiserons les écrits hayékiens ainsi que le débat sur la liberté afin de situer la place de la liberté dans sa pensée. Nous verrons que comme le suggère Ikeda<sup>64</sup>, le libéralisme de Hayek est une recherche de la justice. Ainsi, nous aurons répondu partiellement à la première question de notre problématique, ce qui nous conduira à la seconde partie de notre thèse.

La seconde partie de notre travail finira de répondre à la première question et ouvrira à la seconde. Nous y expliquerons le concept de justice chez Hayek, et verrons qu'il ne s'oppose pas à une certaine forme de solidarité. Cette seconde partie, étant dédiée à la justice chez Hayek, nous verrons qu'il existe un certain nombre de blancs, de vides concernant la conception de cette valeur chez Hayek. Certains éléments de réponse pourront être apportés à ce stade, mais c'est dans la troisième partie, partie qui constitue l'originalité de notre travail, que la seconde question ainsi que la troisième trouveront toutes les réponses.

---

<sup>62</sup>AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard ; MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press

<sup>63</sup>LEGE Philippe (2007) Hayek : penseur génial ou incohérent ? *L'Economie Politique*, 46-59

<sup>64</sup>IKEDA Yukihiko (2013). Friedrich Hayek on Social Justice: Taking Hayek Seriously. *History of Economics Review*, 32-46.

La troisième partie introduira le concept de société décente, concept que nous trouvons déjà chez Smith<sup>65</sup>, mais que Margalit<sup>66</sup> développera seulement dans les années quatre-vingt-dix sous un angle différent de celui de Smith. Nous montrerons comment le concept développé par Margalit vient à la fois compléter la pensée hayékienne (réponse à la seconde question), mais aussi comment cette rencontre de deux penseurs peut offrir une alternative aux théories de la justice sociale qui échouent à influencer le processus de décision des individus, mais aussi des agents institutionnels (Etat, Entreprises, Associations). Nous verrons que la société décente, en comparaison à la société juste, est un « *second best choice* », mais que ce choix ne ferme pas la porte à une société juste.

---

<sup>65</sup> MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press.

<sup>66</sup> MARGALIT Avishai (2007). *La Société décente*. Paris: Flammarion.

## Partie 1. Conception de la liberté dans la philosophie économique de Hayek

Pourquoi commencer notre travail sur la philosophie économique de Hayek en commençant par la liberté ? En effet, traditionnellement, l'économie est abordée sous l'angle de la nécessité (Aristote)<sup>67</sup>. Une autre manière d'entrer dans l'économie est par le biais de la servitude, ou du travail. Le terme de travail, qui est l'activité de l'homme dans la sphère économique, vient du latin « *tripalium* »<sup>68</sup>. Cette idée de servitude fait suite à celle que nous avons énoncé juste avant. Il est aussi significatif de noter que Marx dans le Livre I du Capital parle du travail dès le chapitre 1, dans la partie 2 qui suit celle traitant de la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange<sup>69</sup> de la marchandise. Marx reprend la manière dont Ricardo considérait le travail, à savoir une marchandise, qui s'échangeait contre un salaire de subsistance. Ce salaire, précisément, nous conduit à la troisième approche possible de l'économie, celle qui concerne la reproduction. Il nous suffit de nous rapporter aux travaux de Malthus sur « le principe de population », pour comprendre l'intérêt de l'économie et de son approche par la reproduction. Cette approche sera aussi reprise par Ricardo avec le concept de prix naturel et de prix courant, ou encore par Marx. Enfin la dernière approche de l'économie se fait traditionnellement par l'échange. Nous connaissons tous cette phrase de Smith, dans la « Richesse des Nations » sur « le penchant naturel de l'homme au troc ». Cette dernière approche est celle qui sous-tend le travail de Walras sur la Théorie de l'Équilibre Général.

Il ressort que la liberté n'est pas du domaine de l'économie dans la pensée traditionnelle. La liberté, traditionnellement, est du domaine de la politique<sup>70</sup>.

Notre travail, son originalité, est de montrer que Hayek sort de ces traditions, pour lui l'économie est le lieu premier de la liberté pour l'individu. Mais qu'est-ce que la liberté pour

---

<sup>67</sup> Il faut satisfaire ses besoins vitaux. Cette approche remonte au moins à Aristote, où dans les politiques, il note que « les éléments de l'économie domestique sont précisément ceux de la famille elle-même, qui, pour être complète, doit comprendre des esclaves et des individus libres » (ARISTOTE, La Politique, 1874, p. 11) ou pour la version anglaise : (ARISTOTLE, 1995, p. 12). C'est parce que l'économie est le lieu de la nécessité chez Aristote que les artisans ou les commerçants, devant travailler chaque jour pour pourvoir aux besoins vitaux ne sont pas considérés comme des hommes libres et donc comme des citoyens.

<sup>68</sup> Nous pouvons retrouver cette connotation de souffrance en relation avec le travail dans le texte de *Béréchit* concernant le mythe du péché originel et de sa conséquence. Genèse (*Béréchit*) 3 : 17-19

<sup>69</sup> MARX Karl [1968 (1867)]. *Le Capital : Livre 1*. Paris : Gallimard, pp. 116-122.

<sup>70</sup> (ARISTOTE, La Politique, 1874) ; ARENDT Hannah [1983 (1961)]. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.

Hayek ? Quel est le sens de cette liberté ? En quoi la liberté est-elle le suprême bien pour Hayek ? Quels sont les liens entre la liberté individuelle et la société, entre liberté économique et liberté politique ?

Ces questions viennent se fracasser contre le mur de la réalité quotidienne par une manière d'appréhender la vie, qui est une position très répandue et commune, qui consiste à vouloir la sécurité avant tout et par-dessus tout. Nous voyons le dilemme du passé ressurgir sous d'autres formes : la liberté avant tout, ou la sécurité vaut-elle quelques sacrifices en termes de liberté ? Il apparaît que le sacrifice de la liberté soit le prix que les individus sont prêts à payer pour avoir un environnement plus sûr<sup>71</sup>. Cette tension entre liberté et sécurité est bien connue, Hobbes y faisait déjà référence dans *Le Léviathan*, et elle repose sur l'aversion pour le risque des individus. L'article de 1970 d'Akerlof, sur l'asymétrie d'information et la sélection adverse, est un exemple d'aversion pour le risque, ici lié à l'incertitude concernant l'information dont dispose l'acheteur. Cette incertitude conduit l'acheteur à adopter un comportement méfiant<sup>72</sup>. A l'instar du marché des « lemons », en période de crise, de stress et d'incertitudes, afin de réduire cette incertitude, les individus seront prêts à accepter une liberté moindre, pour plus de sécurité. Ce ne sont pas les mauvaises voitures qui remplacent les bonnes voitures, mais la sécurité qui chasse la liberté individuelle. Une illustration historique est celle de l'Allemagne des années vingt et trente. L'hyperinflation des années vingt, la crise de 1929 et la dépression des années trente furent une conjonction de facteurs source d'instabilité, *i.e.* d'incertitude et d'insécurité, qui favorisa l'abandon des libertés individuelles au profit d'un retour au calme (temporaire), l'instinct de survie devant primer sur l'esprit de liberté et d'aventure. Pourtant, cette position qui peut légitimement sembler de bon sens, n'est pas partagée par tous. Hayek considère que la liberté individuelle est le rempart contre la barbarie totalitaire<sup>73</sup>.

L'envie de sécurité, légitime en soi, fait cependant perdre aux individus le sens et le goût de la liberté. Cette volonté, trouvant sa source dans la crainte, peut-être si puissante qu'elle peut conduire à sacrifier la liberté<sup>74</sup> au profit de la sécurité. C'est en partie ce mécanisme qui

---

<sup>71</sup> CRISTE Mircea (2016). La liberté individuelle sous la menace du terrorisme. *Juridical Content*, 17-28 ; MACIAL-HIBBARD, Marilia (2018). Protection des données personnelles et cyber(in)sécurité. *IFRI Politique Etrangère*, 55-66.

<sup>72</sup> AKERLOF Georges A. [1970]. 'The market for lemons': Quality uncertainty and market mechanism. *Quarterly Journal of Economics*, 388-500.

<sup>73</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.59-61.

<sup>74</sup> Aldous Huxley montre parfaitement cette tension entre deux volontés légitimes : la liberté contre la sécurité. Dans son livre « Le meilleur des mondes », les individus préfèrent prendre des drogues (le « Soma ») pour avoir l'illusion du bonheur et de la sécurité plutôt que de faire face à la liberté, dangereuse car incertaine.

fut à l'œuvre dans l'Allemagne antérieure au nazisme et dont Hayek observa l'évolution. Durant la même période, la Russie soviétique établissait une économie planifiée. Durant les années trente, Hayek participa au débat sur la possibilité d'un calcul économique dans une économie socialiste<sup>75</sup>. Sa conclusion est simple, il n'est pas possible d'établir un tel calcul sans le recours à une économie de marché qui établit les prix en fonction des besoins et envies des agents. Le libre marché est le lieu où les agents expriment leurs souhaits et le prix représente le signal de cette demande. Si l'économie est planifiée, *i.e.* si la liberté économique n'est plus assurée, les décisions économiques reposeraient sur les décisions arbitraires du planificateur central. Ce dernier intervenant alors indirectement dans l'intimité de l'*Oikos*. Hayek, en reprenant l'étymologie du terme économie, en vient à suggérer d'utiliser le terme de « catallaxie » afin de désigner l'économie nationale. *Stricto sensu*, l'économie est la gestion du foyer, et par conséquent, cette gestion est soumise à des objectifs particuliers<sup>76</sup>. Dans son article sur « La confusion du langage dans la pensée politique », Hayek explique que l'économie, au sens agrégé, est un *cosmos* formé d'une multitude d'économies (foyers, Etat, entreprises) qui, elles, se fixent des fins particulières. L'économie agrégée est constituée d'un réseau d'unités économiques dont l'*Oikos* fait partie<sup>77</sup>. Si l'économiste viennois critique la planification c'est parce que cette dernière imposera ses buts aux différences entités économiques, dont l'*Oikos* qui se verra imposé des fins qui ne sont pas les siennes, entravant, *de facto*, la liberté individuelle et s'immisçant dans l'intimité du foyer. Cette intrusion relève de ce que Hayek appelle la coercition<sup>78</sup>. Il définit la coercition comme l'ingérence d'autrui, dans le processus de décision de l'individu, de telle sorte que l'individu ne choisit plus librement, mais en fonction de ce qu'autrui souhaite que le premier fasse. La liberté est donc définie par Hayek comme étant la condition humaine où la coercition par autrui est la plus faible possible<sup>79</sup>. La liberté est ainsi définie négativement, *i.e.* comme l'absence d'entraves volontaires et conscientes d'un individu A sur un individu B. Cette définition de la liberté n'est pas sans rappeler celle que propose Berlin. Tout le nœud du problème se joue à ce niveau chez Hayek. Si planification il y a, alors il y a entrave aux décisions et objectifs que les individus peuvent se donner à eux-

---

<sup>75</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 119-209.

<sup>76</sup> Ceux définis par le chef de famille, dans les sociétés traditionnelles, et ceux définis par le couple dans les sociétés plus égalitaires (égalité homme/femme).

<sup>77</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 145-147.

<sup>78</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 57-72.

<sup>79</sup> *Ibid.* p.57

mêmes. En perdant cette liberté, alors nous perdons la possibilité d'allouer librement nos ressources, de choisir librement ce que nous désirons faire. Dans « *The Road to Serfdom* », Hayek souligne qu'il n'y a pas de motifs purement économiques. L'économie est un moyen en vue d'autres fins<sup>80</sup>. Si nos moyens sont contraints par autrui, alors nos fins peuvent aussi l'être. C'est parce qu'avant d'être un « animal politique », l'être humain est un animal ayant des besoins que la liberté économique et la liberté individuelle précèdent toujours la liberté politique. Ainsi, pour Hayek, s'opposer et restreindre la liberté économique et individuelle conduira à la disparition de la liberté politique et de la liberté tout simplement. L'Histoire semble lui donner raison. L'URSS, le nazisme, la Corée du Nord.

Même si Hayek ne fait pas référence au texte de Berlin sur les deux conceptions de la liberté, il se rapproche fortement de la position de ce dernier en ce qui concerne la distinction entre liberté positive et liberté négative. Berlin nous dit une chose intéressante et qui peut nous éclairer dans notre compréhension du concept de liberté chez Hayek<sup>81</sup>.

« Si ma liberté, celle de ma classe sociale ou de mon pays dépend du malheur d'autres hommes, alors le système qui le permet est injuste et immoral. Mais si je restreins ou perds ma liberté afin d'atténuer la honte d'une telle inégalité, sans par-là accroître la liberté individuelle des autres, il en résulte globalement une perte de liberté. Celle-ci peut se trouver compensée par un gain en termes de justice, de bonheur, de paix, mais la perte demeure ; c'est tolérer une confusion des valeurs que de prétendre renoncer à sa liberté individuelle au sens '*libéral*' du terme, afin de permettre l'accroissement d'un autre type de liberté, '*sociale*' ou '*économique*' »<sup>82</sup>

Cette citation de Berlin pourrait être reprise, en tout cas partiellement, par Hayek, car, comme nous allons le voir, moins de liberté implique une protection moins solide contre le risque et le danger d'une prise de contrôle du système politique et social par le totalitarisme. En outre, Hayek est assez vague sur la distinction entre liberté économique et liberté individuelle, la dernière pouvant parfois inclure la première, et parfois en découler. Cependant, la liberté économique vise, entre autres choses, à contenir les abus de la politique, et la liberté individuelle ambitionne de permettre à chacun d'acquérir l'estime de soi nécessaire pour la vie en société.

---

<sup>80</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>81</sup> Il ne semble pas que Berlin et Hayek aient été en contact, même si Berlin a lu certains ouvrages de Hayek. La réciproque ne semble pas vérifiée.

<sup>82</sup> BERLIN Isaiah [1994 (1969)]. *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, p.174

C'est à ces questions que nous allons répondre dans cette partie. La question de la liberté intéressa Hayek dès les années 30, en particulier avec le débat sur le calcul socialiste. Nous développerons cette genèse de la question de la liberté dans le chapitre premier de cette partie. Rappelons aussi qu'à l'époque, Hayek connaît la situation en Russie, soumise au stalinisme et est témoin de la montée ainsi que de la prise du pouvoir, en Allemagne, par les nazis. Ces événements historiques sont des facteurs ayant conduit Hayek à se poser la question de savoir quelle liberté pour une société libre<sup>83</sup>, mais aussi celle de la signification de la liberté pour une société d'Hommes libres. En d'autres termes, quelle forme de liberté est nécessaire pour vivre dans une société libre ? Ce questionnement renvoie aussi à celle de savoir quelle économie est bonne, quel système économique est le plus à même de protéger une société libérale du totalitarisme et de la dictature. En effet, économie et liberté sont liées chez Hayek, ainsi qu'économie et politique comme nous le montrerons.

Cette partie sera donc divisée en deux chapitres. Le premier portera sur l'origine du questionnement de la liberté chez Hayek. Nous appellerons ce moment, le moment de l'étonnement. Le second sera le cœur de cette partie, car il consistera en une discussion et en un développement de la conception de la liberté chez Hayek.

---

83 Hayek utilise de manière indifférente les termes de Grande Société, société ouverte ou société libre [cf HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.141]

## Chapitre 1. L'étonnement à l'origine de la pensée économique de Hayek

Pour entrer dans le territoire de la pensée économique de Hayek, il faut un guide, une carte afin de s'orienter sur les chemins de cette réflexion. Notre première boussole sera le contexte dans lequel le jeune Hayek construisit, élaborait sa pensée. L'ancrage de sa jeunesse le suivra durant toute sa vie intellectuelle. Il n'échafauda pas sa pensée contre son passé, mais avec lui. La période viennoise de Hayek – jeunesse et formation – influença tout son travail.

### Section 1. Jeunesse et Formation

Friedrich August Von Hayek naît à Vienne en 1899 dans une famille aisée. Après la Grande Guerre, il obtient un premier doctorat en droit (1921) et un second en science politique (1923). La période de l'entre-deux guerres est particulièrement difficile en Autriche qui voit son empire démantelé – fin de l'empire austro-hongrois de la maison des Habsbourg – ce qui provoque une instabilité sociale et politique dans la jeune république. A cette crise vient se greffer une crise économique résultant à la fois de la chute de l'empire, de la charge de guerre que doit payer l'Autriche et de l'inflation galopante qui s'ensuit. L'hyperinflation appauvrit toute la population autrichienne et sert de terreau fertile aux mouvements extrêmes. La misère – ou la crainte de cette dernière – favorise l'émergence d'extrémisme de gauche et de droite, et en particulier un antisémitisme virulent à Vienne. Cette période marque le début du déclin de Vienne comme centre culturel et intellectuel en Europe.

D'un point de vue politique, cette période fut très mouvementée. La révolution russe de 1917 servit de vitrine au mouvement socialiste. Cependant, très vite après la disparition de Lénine et la prise du pouvoir par Staline, le régime communiste se métamorphosa totalement en un régime totalitaire<sup>84</sup>. Parallèlement aux événements russes, l'Allemagne connut aussi une crise profonde qui la mit face au même danger que la Russie avec la montée du parti national-socialiste – parti nazi – et la prise de pouvoir d'Hitler en 1933.

Hayek est un observateur de son temps et il prend conscience des changements qui apparurent ainsi que des conséquences de ceux-ci. Mais quels sont-ils ? Il constata que le point commun entre les totalitarismes est la volonté de planification. Cependant, il ne dit pas que la planification est un totalitarisme, mais qu'une économie planifiée favorise l'émergence d'un

---

84 La prise de contrôle de la politique et de l'Etat par le parti, ainsi que la création de la guépéou (police secrète) établissent les bases du totalitarisme que Staline acheva et renforça.



Etat totalitaire<sup>85</sup>. Au début de son parcours, Hayek eut des sympathies pour la Société Fabienne<sup>86</sup>, qui est une société de la mouvance socialiste<sup>87</sup>. Bien que Menger et Von Wieser n'aient pas été radicalement hostiles au socialisme – Von Wieser étant même un partisan d'un interventionnisme libéral afin de garantir le bon fonctionnement du marché – Von Mises et Hayek s'opposèrent fermement au socialisme<sup>88</sup>. Cette évolution de la pensée de Hayek a eu lieu en deux temps. D'abord, il suivit le séminaire de Von Mises qui était un anti socialiste radical, et c'est donc au contact de son mentor que Hayek développa son rejet d'un interventionnisme de l'Etat – cependant, nous verrons qu'il accepta en fait des interventions *a-minima* et ponctuelles<sup>89</sup>. Ensuite, il participa comme beaucoup d'économistes, politologues et philosophes de son temps au débat sur le calcul socialiste et sur la possibilité d'une économie planifiée. Débat qui fit suite à la Grande Guerre et où l'économie de guerre, théorisée par Neurath, joua un rôle primordial dans la justification d'une économie planifiée<sup>90</sup>. Ce débat revêt une importance première pour la compréhension de notre discipline qu'est l'économie politique. Les partisans de la planification pouvaient s'appuyer sur la Théorie de l'Equilibre Général (TEG) de Walras<sup>91</sup> pour promouvoir la planification. La TEG, en avançant la possibilité de définir l'équilibre mathématiquement, peut justifier la planification si nous connaissons toutes les équations régissant l'économie, car dans ce cas l'optimum n'est plus un point inconnu, mais au contraire prévisible. A cet effet, la TEG semble démontrer, pour les défenseurs de la planification, la possibilité d'organiser l'économie en vue d'atteindre des fins définies. La Grande Guerre fut en effet le premier conflit industriel au sens où l'économie était dirigée en vue de soutenir et de gagner la guerre<sup>92</sup>. Durant la première guerre mondiale, toutes les ressources de la nation étaient orientées pour soutenir l'effort de guerre. Neurath souhaite

---

<sup>85</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.67

<sup>86</sup> La Société Fabienne est une société politique d'origine britannique fondée en 1884. Son but est de favoriser le bien-être et le bonheur du plus grand nombre (déclaration utilitariste). Il s'agit d'un mouvement socialiste réformateur qui s'appuie sur l'ingénierie sociale pour atteindre ses objectifs. Parmi ses membres nous pouvons compter les époux Webb auxquels s'opposera Hayek par la suite.

<sup>87</sup> ELLEBOODE Christian, HOULIEZ Hubert (2006). *Friedrich Hayek : vie . oeuvres . concepts*. Paris: Ellipses

<sup>88</sup> DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica, p.182

<sup>89</sup> Hayek apparaît plus souple que Mises en ce qui concerne l'intervention de l'Etat dans l'économie. Il reconnaît que l'Etat peut avoir un rôle dans l'économie, mais ce qui est important est que cette intervention ne soit pas un obstacle au bon fonctionnement du marché ni au processus concurrentiel qui régit le marché.

<sup>90</sup> MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, 249-286.

<sup>91</sup> Walras développe la TEG dans son ouvrage de 1874 : *Elément d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale*

<sup>92</sup> MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, (249-286), pp.249-250.

« montrer la possibilité d'une économie rationnelle sans monnaie, afin d'échapper à cette homogénéisation<sup>93</sup>. C'est là qu'intervient la notion d'économie de guerre »<sup>94</sup>. Les femmes allèrent dans les usines, les ressources étaient rationnées et dirigées pour servir cet effort, e.g. récolte de cuivre auprès des particuliers pour produire de l'armement. Cette période « *d'union nationale* » montra que dans certaines conditions, un objectif commun peut être défini et que la planification est possible et réalisable afin d'atteindre cet objectif. Le débat portait sur la possibilité d'un calcul économique sans prix relatif, mais aussi sur la possibilité de planifier l'économie pour être aussi efficace que l'économie de marché. Le sous-entendu étant que l'économie de marché apporte un certain nombre de résultats désirables, mais qu'elle induit aussi des effets indésirables et non souhaitables. À la suite de la montée en puissance de la démarche scientifique et de ses succès au cours du 19<sup>ème</sup> siècle, une partie de l'intelligentsia pensa que la planification permettrait de réduire les effets néfastes du marché concurrentiel. La révolution russe de 1917 suscita beaucoup d'espoir à ce sujet.

Mises s'opposa à toute forme d'intervention de l'Etat dans l'économie, car il considère que le système libre des prix est le plus efficace pour permettre une allocation optimale des ressources<sup>95</sup>. La volonté farouche de Hayek de défendre la liberté individuelle comme étant le suprême bien reflète l'influence de Von Mises, pour qui la faisabilité d'une société socialiste était une idée plus que douteuse et qui souhaitait préserver la liberté individuelle<sup>96</sup>. La liberté individuelle est le cheval de bataille de Hayek, bien plus que son anti-socialisme. Si nous intégrons cette idée, nous aurons une nouvelle lecture de Hayek. Cette idée sera l'axiome exégétique de notre lecture du corpus académique de l'économiste viennois. Ainsi, la liberté individuelle n'est pas un moyen, mais une fin en soi et désirable pour elle-même. C'est parce que la liberté est bonne en elle-même qu'elle ne doit pas, pour Hayek, être l'objet d'un

---

<sup>93</sup> Mardellat rappelle que pour Neurath la monnaie, en tant qu'équivalent universel des échanges fait disparaître la diversité des agents et des biens. Nous pouvons répondre à Neurath qu'en socialisant l'économie à la manière dont il souhaite le faire, alors ce n'est plus la monnaie qui détruit l'hétérogénéité, mais la nouvelle organisation économique. Neurath veut coordonner les activités économiques, dans le but de développer le bonheur individuel et collectif [MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, 249-286]. Ce faisant Neurath s'expose à la même critique qu'il adresse à l'économie de marché. Il détruit la diversité de ce que nous pouvons considérer comme étant la vie bonne, et ce qui concourt au bonheur. En fait, Neurath reste prisonnier du schème matérialiste et envisage le bonheur sous l'angle matériel, alors que cette notion est bien plus vaste.

<sup>94</sup> MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, 249-286, (p.225)

<sup>95</sup> DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica, p.179

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 183, 187.

compromis au risque de voir les restrictions de liberté, petit à petit, grignoter cette dernière<sup>97</sup>. Hayek constata que l'économie planifiée était la voie de la « servitude », causant la mort de millions de personnes<sup>98</sup>. Aucun régime dans l'histoire humaine ne fit ce que le totalitarisme osa faire. Il n'est donc pas surprenant que Hayek s'oppose à l'historicisme, car comment justifier que l'histoire s'orienterait vers une fin précise qui légitimerait la liquidation d'autant de personnes innocentes. Cette période constitue un viol de ce qu'est l'humanité, une humanité douée de parole, de raison et de liberté. L'économiste autrichien souligne en 1976 que « les socialistes ne se comportent certainement pas comme s'ils croyaient que la transition du capitalisme vers le socialisme allait être accomplie par une loi inéluctable de l'évolution. Peu de gens croient encore aujourd'hui à l'existence de 'loi de l'histoire' »<sup>99</sup>. Hayek reconnaît que l'idée de la formation d'un ordre généré est attirante, cependant elle est à la fois trompeuse et dangereuse<sup>100</sup>. Cette incompréhension de la formation de la civilisation laisse penser que les individus peuvent modeler à leur guise, encore et encore, les institutions de ladite civilisation<sup>101</sup>. L'une des sources de cette horreur est, pour Hayek, la croyance aveugle dans le « rationalisme constructiviste », qui est une foi aveugle dans le scientisme et dans la toute puissance de la raison. Le danger de ce scientisme est justement de laisser penser que l'histoire peut avoir une finalité. Si tel est le cas, alors il suffit de la découvrir, et de planifier cette dernière. Or, quelle est cette fin ? Tout le monde peut avoir son idée à ce propos, mais personne ne s'accorde sur ce qu'elle doit être. Pour certains ce fut l'établissement de la « race supérieure », pour d'autres l'avènement du socialisme et d'une société sans classe.

Dans les années vingt et trente, un débat économique apparaît et porte sur la possibilité d'un calcul économique et sur la planification qui en découle. L'origine de ce débat est double. Premièrement, il y a un aspect économique avec les travaux des économistes marginalistes pour qui il est possible de calculer une utilité optimale<sup>102</sup>. Un autre groupe d'économistes, qui se

---

<sup>97</sup> C'est par respect pour la liberté individuelle, que dans une société libérale, l'Etat d'urgence est nécessairement une mesure limitée dans le temps.

<sup>98</sup> Si nous prenons en compte les 6 millions de juifs qu'Hitler assassina, et les 20 millions de personnes que Staline tua, nous atteignons les plus de 26 millions de personnes victimes du totalitarisme.

<sup>99</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.427.

<sup>100</sup> (HAYEK F. , *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, 2008, pp. 25-52), HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.25-52.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Nous pensons ici à l'économie néo-classique et utilitariste, mais cela ne comprend pas les héritiers de Menger, pour qui ce calcul d'optimisation n'est pas possible. Pour l'école autrichienne, la valeur est une

retrouve autour des idées de Keynes, favorise le calcul d'agrégats au niveau macroéconomique. L'idée étant que les politiques économiques se concentrent sur les objectifs globaux – e.g. taux de croissance du Produit Intérieur Brut (PIB), sur le taux de chômage etc... – sans regarder ce qui se passe au niveau individuel, l'individu disparaissant dans la statistique. Cette invisibilité, disparition de l'individu est l'une des faiblesses des agrégats pour les défenseurs des libertés individuelles, car sans garde-fous il est alors possible de planifier l'économie sur la base du calcul des agrégats et, *in fine*, d'organiser la vie économique et sociale des personnes au nom d'un paternalisme bienveillant. Deuxièmement, il y a un aspect politique, où à chaque instant il est possible de glisser vers le totalitarisme<sup>103</sup>. Pour Hayek, l'usage des agrégats trouve son utilité dans la sphère du planisme, car quelle autre raison que la planification les individus auraient-ils de considérer l'économie dans son ensemble ? En ce sens l'agrégat est un moyen d'aide à la décision du Prince. Ainsi Hayek écrit dans *La Route de la Servitude* :

« La plupart des spécialistes du planisme qui ont sérieusement examiné les aspects pratiques de leur entreprise, arrivent presque certainement à la conclusion que l'économie dirigée doit être administrée par des moyens totalitaires. La direction consciente d'un système complexe d'activités interdépendantes ne peut être assurée que par une équipe restreinte de spécialistes. La responsabilité des décisions et le pouvoir doivent appartenir, en dernière instance, à un commandant en chef, dont l'action ne peut pas être entravée par des procédures démocratiques. Tout ceci découle naturellement des principes fondamentaux d'un planisme centralisé qui ne peut être basé sur l'assentiment général. »<sup>104, 105</sup>

Dans ce passage, l'économiste autrichien souligne la tendance autoritaire et arbitraire de la planification qui ne peut souffrir de prendre en considération l'opinion de l'ensemble de la population. Dans ce contexte, l'agrégat permet de faire disparaître les individus, de ne traiter que des chiffres sans se soucier des spécificités locales. Soulignons que Hayek ne s'oppose pas à la démocratie, comme le laissent entendre certains auteurs<sup>106</sup>, mais qu'il s'agit d'un moyen,

---

donnée subjective, le prix est une donnée subjective et donc le calcul d'optimisation devient chose impossible car ne pouvant se faire sur la base d'une certaine objectivité.

103 Keynes n'est pas un planificateur. Nous soulignons simplement, qu'au même titre que l'utilitarisme, une bonne intention peut facilement être détournée. Ne dit-on pas que l'enfer est pavé de bonnes intentions ? Par ailleurs, toute personne connaissant la pensée de Keynes sait qu'il travaillait à sa théorie pour protéger le système libéral de l'attractivité et de l'attraction de la pensée socialiste de tendance communiste.

<sup>104</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.68

<sup>105</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.124.

<sup>106</sup> Par exemple : (JACOB, 1990), (MOUFFE, 1986), (REGNIEZ, 1988), (St-ONGE, 2017)

et non une fin en soi, dans le but de développer et préserver la liberté individuelle. Pour l'économiste autrichien, la démocratie est le système politique qui est le plus adéquate pour l'épanouissement de la liberté individuelle, mais cela ne constitue pas une condition nécessaire et suffisante au développement de cette dernière. Plus loin, dans son livre, Hayek note

« Malheureusement les gens se trompent lorsqu'ils croient que le pouvoir contrôlant la vie économique n'affecte que des contingences d'importance secondaire. On prend trop à la légère la menace contre la liberté de nos activités économiques parce que l'on croit qu'il existe des fins économiques indépendantes des autres fins de la vie. C'est une chose qui n'existe que dans le cas pathologique de l'avare. Des êtres intelligents ne se proposent jamais des buts essentiellement économiques. Au sens propre du terme, nos actions ne sont pas dirigées par des 'mobiles économiques'. Il y a simplement des facteurs économiques qui interviennent dans nos efforts vers d'autres fins. »<sup>107, 108</sup>

En d'autres termes, Hayek nous met en garde contre l'idée que tant que nous disposons d'un salaire, nous restons libres de faire ce que nous souhaitons, même si nous vivons dans une économie planifiée. La planification peut ne pas prendre en compte les besoins des individus, et ainsi orienter les ressources vers l'armement et l'industrie lourde, plutôt que vers les biens de base nécessaires à la survie du peuple<sup>109</sup>. Alors certes, tout le monde aura un emploi, mais tous ne mangeront pas.

Hayek complète ce qu'il disait précédemment, en ce sens où si l'activité économique est la base de notre liberté, car nous permettant d'atteindre d'autres objectifs que nous nous sommes fixés à nous-même, si l'économie est soumise au contrôle d'une autorité centrale alors cette dernière sera en position d'influence, de contraindre nos fins non-économiques. L'économie est un moyen au service de nos véritables fins. Ainsi contrôler l'économie revient à contrôler les individus par la coercition et par conséquent, la liberté individuelle disparaît<sup>110</sup>. Hayek explique plus loin en quoi l'individu perd sa liberté dans le cas d'un contrôle de l'économie, il écrit

---

<sup>107</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.69

<sup>108</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>109</sup> La Corée du Nord étant l'exemple archétypique de ce phénomène.

<sup>110</sup> La liberté individuelle disparaît car l'une des définitions de cette dernière par Hayek est un « état de non-coercition »

« Du moment que nous comprenons qu'il n'existe pas de mobiles purement économiques, nous découvrons plus facilement la signification réelle du mépris des considérations 'uniquement' économiques. Ainsi se révèle le véritable sens de cette conception qui traite les questions économiques en affaires secondaires dans l'existence. Elle serait peut-être justifiée dans une économie marchande, mais uniquement dans un système d'économie libre. Aussi longtemps que nous disposons librement de notre revenu et de tous nos biens, une perte économique ne nous frustrera que de ce que nous considérons comme peu important pour la satisfaction de nos désirs. »<sup>111, 112</sup>

Hayek continue en expliquant que dans une économie planifiée, nous ne pouvons disposer de notre salaire à notre guise, car nous ne sommes pas en position de décider les désirs/besoins que nous souhaitons satisfaire parce que le planificateur central peut manipuler les prix ou les quantités disponibles. Nous comprenons aisément que pour Hayek, dans une telle situation l'individu n'est plus libre, que sa vie et donc ses fins sont décidées pour lui. Nous entrons alors dans un système où le totalitarisme peut surgir à chaque instant. Penser que l'individu est avant tout un « animal politique » est une erreur. Inversement, cela serait aussi une erreur que de penser que nous sommes avant tout un « animal économique ». Hayek est conscient de cela, c'est pour cette raison que « Droit, Législation et Liberté » est un trois tomes et que le dernier tome s'intitule « L'ordre politique d'un peuple libre ». Il nous invite à penser l'économique comme complémentaire au politique et réciproquement. Il est conscient de la tension permanente qui oppose ces deux sphères<sup>113</sup>. Son objectif est de trouver un système de « *check and balance* » qui permette de garder le fragile équilibre qui existe entre elles.

Si Hayek lie la liberté en premier lieu à l'économie, c'est parce que la liberté est, pour lui, un concept social. Pas de liberté sans autrui. En considérant que la *prima causa* de

---

<sup>111</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, pp.69-70

<sup>112</sup> La traduction française ne nous satisfait par rapport à la version anglaise originale qui met plus clairement en avant l'aspect central de l'économie dans la vie sociale ainsi que le rôle central de l'économie comme vecteur de la liberté individuelle. La version originale étant : « Once we realize that there is no separate economic motive and that an economic gain or economic loss is merely a gain or a loss where it is still in our power to decide which of our needs or desire shall be affected, it is also easier to see the important kernel of truth in the general belief that economic matters affect only the less important ends of life and to understand the contempt in which 'merely' economic considerations are often held. In a sense this is quite justified in a market economy – but only in such a free economy. So long as we can freely dispose over our income and all our possessions, economic loss will always deprive us only of what we regard as the least important of the desires we were able to satisfy » HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 125-126

<sup>113</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.134 ; HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 119, 340

l'économie est le besoin, et que le besoin conduit l'individu à échanger ce qu'il a contre ce qu'il n'a pas et dont il a besoin, ou envie par la suite, alors l'économie peut être considérée comme la force qui poussa les individus à aller les uns vers les autres. De ce raisonnement, nous concluons que l'économie, et en particulier la propension naturelle à l'échange des individus, est la pulsion primitive qui donna naissance aux sociétés primitives et modernes.

Eriksen nous rappelle qu'une société est un ensemble d'institutions - économique, politique, religieuse, culturelle etc... - de lois et de normes partagées par un certain nombre de personnes (ERIKSEN, 2011). Une société peut donc être absorbée par une autre, si elle adopte l'ensemble des institutions de cette nouvelle société<sup>114</sup>. Ainsi, dès que nous sommes plusieurs, la politique apparaît afin d'organiser les interactions qui naissent, et qui prennent place au sein de cette société.

Afin de clarifier la crainte qu'a Hayek vis-à-vis du totalitarisme, nous allons rapidement définir ce système politique. Dans *La Route de la Servitude*, Hayek écrit :

« Le professeur Carr se rend-il compte, par exemple, qu'en affirmant que 'nous ne trouvons plus beaucoup de sens à la distinction courante du XVIIIe siècle, entre 'société ' et 'Etat'' il énonce précisément la doctrine du professeur Carl Schmitt, théoricien nazi du totalitarisme ? C'est la définition même du totalitarisme, donnée par le professeur Schmitt, qui a d'ailleurs créé le terme. »<sup>115, 116</sup>

Dans cette définition, l'ensemble des institutions composant la société sont soumises au pouvoir de l'institution d'Etat. Ce contrôle, l'économiste autrichien l'explique dans le chapitre de *La Route de la Servitude* qui s'intitule « Contrôle Economique et Totalitarisme », nous y lisons :

« Malheureusement les gens se trompent lorsqu'ils croient que le pouvoir contrôlant la vie économique n'affecte que des contingences d'importance secondaire. On prend trop à la légère la menace contre la liberté de nos activités économiques parce qu'on croit qu'il existe des fins économiques indépendantes des autres fins de la vie. C'est une chose qui n'existe que dans le cas pathologique de l'avare. Des êtres intelligents ne se proposent jamais

---

<sup>114</sup> Voir les travaux de Godelier sur la tribu des Baruya en Papouasie Nouvelle-Guinée (GODELIER, 2009)

<sup>115</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.136

<sup>116</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.198

des buts essentiellement économiques. Au sens propre du terme, nos actions ne sont pas dirigées par des ‘mobiles économiques’. Il y a simplement des facteurs économiques qui interviennent dans nos efforts vers d’autres fins. »<sup>117, 118</sup>

Plus loin, dans le même chapitre, il écrit :

« Etre contrôlé dans nos efforts économiques signifie être toujours contrôlé. [...] Le contrôle économique n’est donc pas seulement un secteur isolé de la vie humaine, mais le contrôle des moyens susceptibles de servir à toutes les fins possibles. Quiconque a le contrôle exclusif de ces moyens est à même de décider quels sont les résultats qu’on doit rechercher, d’établir une hiérarchie de valeurs, en un mot, c’est lui qui déterminera quelles croyances et quelles ambitions sont admissibles. »<sup>119</sup> (HAYEK F. , *La Route de la Servitude*, 1985, p. 70)<sup>120</sup>

En d’autres termes, l’économie est un moyen et non une fin en soi, qui nous permet d’atteindre nos fins véritables. Confondre fin et moyen, équivaut à considérer la voiture comme une fin et non comme un moyen, moyen de transport d’un point A vers un point B. Le totalitarisme revient à confier le volant de la voiture à une tierce personne (le planificateur) sans avoir la moindre emprise sur cette dernière. Elle peut alors décider à sa guise du point B d’arriver, sans nous nous ayons notre mot à dire et sans que notre consentement soit nécessaire. La métaphore de ma voiture et du conducteur illustre la conception hayékienne de l’économie et de la politique, ainsi que le risque de laisser la liberté économique entre les mains du politique et la dérive totalitaire qui peut en découler<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.69

<sup>118</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>119</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.70

<sup>120</sup> Comme indiqué précédemment, la traduction française perd la subtilité du texte original que nous reproduisons ci-après. « *To be controlled in our economic pursuit means to be always controlled unless we declare our specific purpose. Or, since when we declare our specific purpose we shall also get it approved, we should really be controlled in everything. [...] Economic control is not merely control of a sector of human life which can be separated from the rest; it is the control of the means for all ends; And whoever has sole control of the means must also determine which ends are to be served, which values are to be rated higher and which lower - in short, what men should believe and strive for.* » HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 126-127

<sup>121</sup> L’approche du totalitarisme de Waldemar fait écho à l’analyse de Hayek, pour qui, nous le verrons plus avant, le « laissez-faire » fatigue les individus qui se tournèrent vers un système (le socialisme) qui promettait de résoudre les problèmes de besoins, [WALDEMAR Gurian (1978, October). *The Totalitarian State. The review of Politics*, 40(4), 514-527, (520)]



Nous voyons que le totalitarisme décide pour tous de ce qui est bon ou mauvais, ce qui est important et ce qui ne l'est pas, en d'autres termes, le totalitarisme décide de nos fins ou pour reprendre la métaphore de la voiture de notre destination. Cette conception du totalitarisme, Hayek la réaffirme en écrivant :

« Le planisme économique ne soulève pas la question de savoir si nous sommes capables de satisfaire à nos besoins plus ou moins importants de la façon dont nous l'entendons. Il s'agit plutôt de savoir qui doit décider ce qui est plus et ce qui est moins important pour nous. Sera-ce le dirigeant du plan ? Le planisme économique n'affecte pas seulement nos besoins subsidiaires, ceux auxquels nous pensons en parlant avec dédain des choses exclusivement économiques. En fait, l'individu n'aurait plus la possibilité de décider par lui-même lesquels de ses besoins sont subsidiaires. »<sup>122</sup> (HAYEK F. , *La Route de la Servitude*, 1985, p. 70)<sup>123</sup>

Pour Hayek, la planification et donc l'usage d'agrégats qui l'accompagne, peut glisser vers le totalitarisme pour deux raisons. La première est que l'économie est au service d'autres objectifs que ceux des individus et en conséquence : influencer sur l'économie revient à influencer sur nos objectifs, et donc sur nos choix de vie. Or, contrôler ou influencer ces derniers équivaut à déshumaniser les individus en les rabattant sur leur seule condition animale. La seconde, le planificateur central choisit pour nous ce que nous devons considérer comme marginal (*less important*) : cela nous prive alors de notre liberté ainsi que de l'usage de notre raison. L'usage des agrégats fait donc courir le risque de voir se propager l'idée qu'une autorité centrale pourra gérer l'économie nationale et par conséquent les individus perdront leur liberté ainsi que le sens

---

Tassin souligne le risque qu'il y a lorsque politique et économie fusionne au profit de la seconde. Cette domination de l'économie est ce qui conduit Tassin à écrire que « la politique devient technologie du pouvoir » [TASSIN Etienne (2011). *De la domination totale à la domination globale*. Dans H. A., *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal* (pp. 147-170). Paris: PUF, p.165]

« *Le cercle de fer* », nous dit Arendt, tient si fermement les Hommes que la pluralité y est écrasée et tous fusionnent en un seul Homme gigantesque et monstrueux, un monstre sans limite, sans morale, sans identité : ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *Le système totalitaire - les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, p.290. Le point commun de ses différentes approches du totalitarisme est la perte de liberté individuelle dans la décision de fins que l'individu juge bonnes. Il faut mettre ces conceptions en parallèles de celle de Hayek pour éclairer et faire écho à cette dernière et ainsi comprendre en quoi la domination de l'économie par le politique peut conduire vers un système totalitaire, mais aussi que le risque totalitaire peut aussi venir de l'économie si les règles de « juste conduite » ne sont pas respectées et si nous ne vivons pas dans un Etat de droit.

<sup>122</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.70

<sup>123</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.126

des responsabilités pour qu'au final la justice, elle-même, soit vidée de son essence pour ne devenir que le fade synonyme d'obéissance.

Sans trop nous attarder sur la critique de l'utilitarisme, nous constatons que Hayek souligne les dangers que l'utilitarisme porte dans ses gènes. Pour Hayek, la doctrine utilitariste de son époque a été pervertie par la pensée rationaliste-constructiviste et présente un danger de dérive totalitaire. Il note :

« La plus célèbre de ces théories sur les règles morales est l'utilitarisme. Il existe sous deux formes qui offrent la meilleure illustration de la différence entre l'usage légitime de la raison dans les débats sur les valeurs, et ce rationalisme 'constructivisme' erroné qui ignore les limites des pouvoirs de la raison.

L'utilitarisme apparaît dans sa première et légitime formulation dans l'œuvre de David Hume, qui protestait avec emphase de l'impuissance extrême de la seule raison à créer des règles morales et légales que personne n'avait ni inventées ni conçues à cette fin était essentielle pour la poursuite des buts humains en société. Il a montré que certaines règles de conduite abstraites ont fini par prévaloir parce que les groupes qui les adoptaient devenaient plus efficaces en les pratiquant. Il a surtout mis l'accent sur la supériorité d'un ordre qui se forme lorsque chacun de ses membres obéit aux mêmes règles abstraites, même sans comprendre leur importance, par comparaison avec une situation où chaque action individuelle est décidée pour des raisons pratiques, c'est-à-dire en considération de toutes les conséquences concrètes d'une action particulière. Hume ne s'intéresse pas à l'utilité identifiable d'une action particulière, mais seulement à l'utilité de l'application universelle de certaines règles abstraites qui incluent ces cas particuliers dans lesquels les résultats immédiats connus de l'obéissance aux règles ne sont pas désirables »<sup>124</sup>

Ainsi, Hayek considère que l'utilitarisme originel, qu'il considère trouver chez Hume, s'attache à permettre la survie de la société. Dans un registre légèrement provocateur, nous pourrions dire que cet utilitarisme est communautaire<sup>125</sup> et aurait été contaminé par la pensée constructiviste comme le souligne l'économiste autrichien.

---

<sup>124</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.147

<sup>125</sup> Communautaire dans ce sens où c'est la survie de la société qui importe

« Les auteurs de la tradition cartésienne, comme Helvétius et Beccaria, ou leurs successeurs anglais, Bentham et Austin, jusqu'à G.E. Moore, ont transformé cet *utilitarisme générique*<sup>126</sup>, qui recherchait l'utilité incorporée dans les règles abstraites qui ont évolué au cours des générations successives, en un *utilitarisme particulariste*<sup>127</sup>, qui, dans ses conséquences ultimes, se résume en l'exigence que chaque action soit jugée en pleine conscience de tous ses résultats prévisibles, idées qui, en dernière analyse, tend à nous exonérer de toute règle abstraite, et conduit à affirmer que l'homme peut réaliser un ordre social souhaitable en arrangeant concrètement tous ses aspects en pleine connaissance des faits pertinents. Alors que l'utilitarisme générique de Hume repose sur une reconnaissance des limites de la raison, et qu'elle trouve son meilleur usage dans une stricte obéissance à des règles abstraites, croyance selon laquelle la raison est capable de manipuler directement tous les détails d'une société complexe »<sup>128</sup>

Si Hayek défend le « premier » utilitarisme, que pour des raisons de convenance nous appellerons utilitarisme humien, c'est en raison de l'imprévisibilité de toutes les conséquences d'une action. L'utilitarisme humien reconnaît les limites de la raison humaine<sup>129</sup>, impliquant qu'il est impossible de connaître TOUTES les conséquences d'une action<sup>130</sup>. De ce fait, parce que l'imprévisibilité constitue une composante de l'environnement social, alors la liberté doit être garantie afin de permettre une adaptabilité adéquate des individus dans un environnement ayant un certain degré d'incertitude. *A contrario*, l'utilitarisme particulariste postule la possibilité de prévoir l'ensemble des enchaînements de causes-conséquences et ainsi de choisir la meilleure option possible, *i.e.* l'option qui apporte le plus de bien-être à la société. Dans ce dernier contexte, l'utilitarisme va maximiser le bien-être et donc tendre vers une fin particulière. Cette fin peut être considérée comme particulière, car l'agrégation des préférences et donc des

---

<sup>126</sup> Hayek qui souligne

<sup>127</sup> *Ibid.*,

<sup>128</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.148

<sup>129</sup> Hayek se revendique de cet héritage.

<sup>130</sup> Cette limitation de la raison concernant la prévision de toutes les conséquences d'une action peut être mise en parallèle avec la théorie du chaos déterministe. Cette théorie explique que l'évolution d'un système déterministe est chaotique à long terme car soumis à la sensibilité aux conditions initiales. Ce phénomène a été mis en évidence par Poincaré et plus tard par Kolmogorov et Liapounov. Le problème vient qu'il est impossible de mesurer avec une précision absolue les conditions initiales, et donc à long terme il y aura imprévisibilité. Il est intéressant de noter que même les sciences physiques reconnaissent une limite à ce qu'il est possible de prévoir. L'argument a d'autant plus de valeur selon nous, car Hayek considérant que la physique relève d'un niveau de complexité inférieur à celui de la société, comment pourrions-nous prétendre à la mise en place de prévisions dans un domaine de complexité supérieur.

niveaux de bien-être n'est pas transitive. Nous pouvons prendre l'exemple de trois enfants Hannah, Yann et Daniel. Si les enfants classent leurs préférences de parfums de glace comme suit :

Hannah : Chocolat – Framboise – Menthe

Yann : Menthe – Framboise – Chocolat

Daniel : Framboise – Chocolat – Menthe

Comment choisir ce qui maximisera le bien-être des trois enfants ? Nous faisons face au fameux théorème d'impossibilité d'Arrow. La fonction sociale qui sera établie, dans le cadre d'une planification reposant sur l'utilitarisme particulariste, impliquera un choix dictatorial en ce sens où personne ne pourra être satisfait par ce choix, il faut un choix arbitraire et dans ce cas il y aura sacrifice par discrimination arbitraire. Dans tous les cas de figure, la décision prise reviendra à imposer aux individus un ordre hiérarchique qui ne leur conviendra pas et qu'ils n'auront pas choisi, ce qui équivaut à une forme de coercition ou au moins à une restriction de l'espace de liberté des individus. Dans ce contexte de complexité, nous comprenons pourquoi Hayek considère ce second utilitarisme comme une atteinte à la liberté individuelle : « La liberté implique donc que l'individu dispose de quelque sphère de décision privée, de quelques éléments de son environnement sur lesquels d'autres ne sauraient jouer »<sup>131</sup>, <sup>132</sup>. Si au nom du rationalisme et de l'utilitarisme la liberté peut être réduite en imposant des décisions aux individus, alors il y a une menace pour la liberté individuelle et en conséquence cela justifie que Hayek rejette cette doctrine.

Hayek conteste donc cette idéologie à cause du risque de fragilisation potentielle de la liberté individuelle et explique aussi, en partie, son rejet de la modélisation en économie. De plus, si le calcul par agrégats est possible, alors il devient possible d'organiser l'économie au niveau global – macroéconomie – il n'est plus nécessaire de se cantonner au niveau individuel – microéconomie. Le problème est le scientisme et non les mathématiques, car la croyance aveugle en la science laisse à l'ingénieur la liberté totale d'organiser la société en fonction de ses modèles et donc de sa représentation du monde. Ce problème se retrouve chez Popper, un

---

<sup>131</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.19

<sup>132</sup> (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 61)

philosophe proche de Hayek<sup>133</sup>, via le concept d'« *Open Society* », *i.e.* une société basée sur l'échange et l'ouverture au monde, dont l'une des conséquences est l'accroissement de l'instabilité du fait de la hausse des interactions avec « l'étranger ». Cette ouverture accroît l'hétérogénéité, *i.e.* la rencontre de cultures aux valeurs différentes. Sur un autre plan, le plan politique, ce débat fait suite à l'économie de guerre dont le but était de soutenir l'effort de guerre et donc ayant un objectif précis. Ainsi, s'il est possible d'organiser l'économie en temps de guerre et de l'orienter vers un objectif particulier, alors il devrait être possible de le faire en temps de paix pour satisfaire des buts plus pacifiques, c'est ce que pensait un certain nombre de personnes à l'époque. Certains intellectuels et économistes se penchèrent sur la manière d'organiser l'économie en vue d'une amélioration du bien-être, des conditions de vie ou de la production, et à ce titre nous pensons à des auteurs tels que Rathenau, Lange ou encore Dickinson. Dans une économie socialisée, il est nécessaire de valider les objectifs à atteindre, mais quelle procédure mettre en place pour respecter la liberté individuelle au mieux ? La tyrannie de la majorité<sup>134</sup> via le vote majoritaire peut devenir une forme de coercition lorsqu'il s'agit de décider d'objectifs locaux et individuels, la majorité imposant ses valeurs, ses convictions à la minorité. Le vote majoritaire nous met face au problème de la prise en compte de la diversité de valeurs et d'objectifs. Dans ce contexte, la définition d'un objectif économique devient alors une question éminemment politique, car il est très rare de trouver un consensus. Comment trancher entre la construction d'une école ou d'un hôpital dans telle ou telle ville plutôt que dans telle autre ? Comment établir une procédure prenant en compte les intérêts contradictoires des individus, sans être arbitraire et en permettant à tout un chacun de faire valoir ses intérêts de manière équitable ? Dans cette perspective, le planisme peut donc s'apparenter à une économie de guerre en période de paix avec des objectifs plus pacifiques. Malgré tout, cette idéologie pose des problèmes d'un point de vue politique, en particulier en ce qui concerne le respect et la protection de la liberté individuelle. Hayek soutient que les sociétés qui survivent sont celles qui réussissent à s'adapter<sup>135</sup>. Or, pour pouvoir avoir la possibilité de s'adapter il faut un minimum de liberté individuelle et d'autonomie dans les décisions qui sont à prendre. Si l'adaptation s'envisage comme faisant partie de la planification,

---

<sup>133</sup> Popper est de 3 ans le cadet de Hayek et le père du premier était professeur de droit à l'université de Vienne pendant les études du second. De plus, aux vues des ascendances des Popper, il est fort probable que Hayek et Popper se soient aussi croisés chez les Wittgenstein à Vienne.

<sup>134</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 169-170, 183

<sup>135</sup> (HAYEK F. , *The Road to Serfdom*, 2007), (DOSTALER & et al., Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique, 1989)

alors des problèmes d'arbitrage se poseront et il faudra alors recourir à une certaine forme de coercition. Les sociétés valorisant et respectant une certaine tradition libérale seront les plus à même de s'adapter et de survivre, selon Hayek. Il considère que la liberté favorise les expériences, et donc le développement par tâtonnements, par le biais d'un processus d'essais-erreurs-corrections. C'est cette tradition libérale que défend l'économiste viennois dans tous ses travaux. Nous allons montrer en quoi la liberté individuelle est si fondamentale, selon Hayek, pour la survie des sociétés. Cette importance tient au lien qu'il établit entre liberté et évolution.

## **Section 2. Liberté et évolutionnisme social**

Aucune société ne vit dans un environnement autarcique telle qu'elle ne subit pas l'influence du monde extérieur. Une maîtrise totale de l'environnement est donc impossible, ce dernier étant en perpétuel mouvement. L'illustration la plus simple et la plus frappante est celle de l'écologie. Ainsi, le barrage sur le Nil bleu en Ethiopie, en amont de l'Egypte, aura un impact sur le débit du fleuve et donc sur la quantité d'eau disponible dans la vallée des rois. Deux options s'offrent aux égyptiens. La première, la guerre, est très aléatoire et peu efficace sur le long terme. La seconde possibilité, l'adaptation, est plus longue à mettre en œuvre, mais elle ouvre un nouveau champ des possibles et accroît les chances de survie. Or, l'adaptation requiert la capacité d'innover afin de faire face à des contraintes imprévues. L'innovation peut être sociale – nouveaux comportements et modes de vie, nouvelles institutions et organisations sociales – elle peut aussi être technique lorsque c'est possible. Ces deux formes d'innovation ne sont pas exclusives, mais sont souvent complémentaires ; elles nécessitent que les individus disposent de la liberté d'innover pour tester de nouveaux comportements, techniques etc.... Dans cette perspective l'évolution est énergie, énergie vitale, une force en action permettant aux individus, aux groupes de survivre. La transition est évolution permanente chez Hayek, elle n'a pas la signification marxiste de rupture avec les régimes antérieurs.

Le fait que la liberté favorise l'adoption de nouvelles règles ainsi que la survie des groupes conduit Hayek à adopter une approche évolutionniste de l'économie et de la formation des règles de juste conduite. L'évolution des sociétés fait partie de l'ADN de l'humanité, elle peut s'imposer à elles à la suite de changements écologiques, sociaux, mais est aussi la conséquence de ressources naturelles limitées. Cette formule, selon laquelle l'évolution fait partie de l'ADN de l'humanité, n'est ni facile, ni creuse. En effet, comme le rappelle Salmon,

Lévi-Strauss développa le concept de « société froide » et de « société chaude »<sup>136</sup>. La première forme de société est une société qui n'évolue pas, qui reste figée, alors que la seconde forme s'efforce « de produire du changement et d'exploiter la nouveauté des événements pour construire une histoire cumulative »<sup>137</sup> (SALMON, 2008, p. 46). Salmon montre que même les sociétés froides changent et évoluent, même pour résister à l'évolution qui les entoure pour conserver leur structure traditionnelle. Cependant, cette tentative de résistance n'est qu'illusoire, car les structures évoluent invariablement. Salmon reprend l'exemple des clans de l'Ours, de l'Aigle et de la Tortue de Lévi-Strauss<sup>138</sup>, pour montrer que même les sociétés froides évoluent en « *bricolant* une structure la plus proche possible de l'ancienne à partir des débris de cette ancienne structure » (SALMON, 2008, p. 48). Ainsi, même les sociétés qui semblent figées dans le temps et l'histoire, ne le sont pas réellement si elles existent encore. Lévi-Strauss reconnaît aussi que « des sociétés froides se réchauffent quand l'histoire les happe et les entraîne » (LEVI-STRAUSS, 1993, p. 10), il souligne aussi que le mouvement inverse, *i.e.* un refroidissement est possible, lorsque les sociétés veulent « geler un devenir qui ne leur annonce rien de bon » (LEVI-STRAUSS, 1993, p. 10). Il nous apparaît que le concept de Lévi-Strauss, n'est pas un concept statique, mais dynamique. Il peut y avoir une alternance entre le chaud et le froid au sein d'une société. Si cette dernière perdure, c'est que l'alternance a été bénéfique pour la survie de la société<sup>139</sup>. Au contraire, les sociétés qui meurent sont celles qui n'ont pas réussi à s'adapter, aux modifications de l'environnement<sup>140</sup> dans lequel évolue cette société,

---

<sup>136</sup> SALMON Gildas (2008). Comment les sociétés froides se transforment-elles ? *KLESIS - Revue Philosophique : Philosophie et sociologie* (2), p.46

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.47-48

<sup>139</sup> Lévi-Strauss écrit au sujet des sociétés froides et chaudes : « Que devient, dans cette perspective, la distinction entre sociétés froides et sociétés chaudes que j'ai jadis proposée, et reprise en diverses occasions, à laquelle, dans ce numéro de *L'Homme*, il est parfois fait allusion ? Elle n'a, à mon avis, rien perdu de sa pertinence, à condition qu'on se garde d'y voir deux moments de l'évolution des sociétés humaines. Ces notions, d'ailleurs relatives, n'ont rien de réel mais renvoient aux manières subjectives dont les sociétés conçoivent leur rapport à l'histoire : soit qu'elles s'inclinent devant elle ou y adhèrent ; soit qu'elles préfèrent l'ignorer et qu'elles cherchent à neutraliser ses effets » [LEVI-STRAUSS Claude (1993). Un autre regard. *L'Homme*, 7-11 (p.9)]. Dans son textes, Lévi-Strauss montre aussi que les sociétés modernes peuvent être chaudes ou froides. Penser que le concept développé par Lévi-Strauss sont des sociétés sans marchés est une erreur. Ainsi, il écrit : « Peut-être faut-il comprendre de cette façon les signes perceptibles d'un refroidissement qui paraît nous toucher en cette fin de siècle » [LEVI-STRAUSS Claude (1993). Un autre regard. *L'Homme*, 7-11, (p.10)]. En d'autres termes, la « thermique » des sociétés traverse les âges et s'applique aussi bien aujourd'hui, qu'hier et demain. Si Lévi-Strauss parle de nos sociétés de la fin du XXème siècle, il s'agit de sociétés basées sur l'économie de marché. L'évolution que le marché peut induire au sein d'une société peut réchauffer ou refroidir cette dernière.

<sup>140</sup> Par environnement, il faut comprendre à la fois une modification sociale, culturelle, politique, économique, scientifique ou encore environnementale.

suffisamment pour perdurer<sup>141</sup>, ou pour le dire de manière hayékienne, afin de produire un « ordre viable »<sup>142</sup>. L'évolution est dépendante, pour Hayek, de la liberté individuelle, car l'individu est le plus à même de réussir à s'adapter aux changements auxquels il est confronté. Il note à ce propos

« On pourrait dire que la civilisation commence lorsque l'individu, dans la poursuite de ses objectifs, peut faire usage de plus de savoir qu'il n'en a acquis par lui-même, et qu'il peut franchir largement les frontières de son ignorance, en profitant de connaissances qu'il ne possède pas. »<sup>143, 144</sup>

Ce que nous apprend ce passage est que sans liberté, il n'est pas possible de bénéficier de la connaissance d'autrui, car cette dernière serait sous contrôle. C'est par l'intermédiaire du marché que la connaissance circule le plus vite et nous savons que sans liberté il n'y a pas de marché possible. Il n'est donc pas surprenant de voir que ce passage est tiré du chapitre « Vertus créatrices d'une civilisation libre » dans *La Constitution de la Liberté*. Il y a un aspect social du marché qui rapproche les Hommes. Hayek note plus loin :

« Pour pouvoir progresser, il nous faut laisser du champ à une révision continue de nos conceptions et idéaux d'aujourd'hui en fonction de l'expérience à venir. Nous ne sommes plus capables de concevoir ce que la civilisation sera, ou pourra être, dans cinq cents ans, voire cinquante — que nos ancêtres du Moyen Age, et même nos grands-parents, n'étaient capables de prévoir le monde d'aujourd'hui. » (HAYEK F., *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 27)<sup>145</sup>

Hayek plaide pour la liberté individuelle, car nous ne pouvons pas prévoir comment évoluera la société ; nous nous priverions de découvertes et de progrès que seule l'initiative personnelle peut faire naître, car en tout nouveau-né réside un potentiel d'innovation, de création et de nouveauté que la garantie de la liberté peut favoriser à faire éclore. Toujours dans cette perspective, Hayek souligne le développement concomitant de l'esprit humain et de la civilisation dans un processus de « *feedback loop* » et d'apprentissage par l'expérience.

---

<sup>141</sup> Jared Diamond donne des exemples, dont le fameux cas de l'île de Pâques. DIAMOND Jared (2005). *Collapse*. London : Penguin Books

<sup>142</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 119-120

<sup>143</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.27

<sup>144</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.73

<sup>145</sup> *Ibid.*, p,74



« Mais la croissance de l'esprit fait partie de celle de la civilisation ; c'est l'état de civilisation existant au moment considéré qui détermine le champ de vision et les possibilités de succès des fins et valeurs humaines. »<sup>146, 147</sup>

Lorsque Hayek parle de « *continuous revision* », il s'agit clairement d'une évolution des concepts, des idées et des valeurs que porte une société dans un réflexe de survie. Les règles sont donc le fruit d'une évolution sur longue période, le fruit de l'expérience. L'évolution hayékienne s'inscrit dans l'action, dans le faire *via* un processus d'essais-erreurs-corrections. Ce processus permettant de conserver les règles les plus à même de procurer un avantage concurrentiel aux groupes qui les suivent en fonction de l'environnement et des conditions du moment. Ainsi, le processus d'évolution est permanent, car l'environnement est lui-même en perpétuel mouvement du fait des multiples interactions entre individus, et entre les différentes sociétés. Hayek souligne :

« La connaissance ainsi entendue ne fait pas tout entière partie de notre intellect, de même que notre intellect n'est pas la totalité de notre connaissance. En ce sens, nos habitudes et nos talents pratiques, notre comportement émotionnel, nos outils, et nos institutions sont des adaptations à l'expérience passée qui se sont développées par élimination sélective de modes de conduite moins adéquats. »<sup>148, 149</sup>

Hayek n'envisage pas la transition comme le fait de passer de l'autre côté de la rivière, *i.e.* comme étant une transformation radicale et brutale, l'évolution est un processus lent et long. La transition<sup>150</sup> est l'évolution permanente, aucune structure, ni aucun comportement ne peut se targuer d'être immuable, car il peut arriver au cours de l'Histoire humaine que certaines institutions ou certains comportements, qui étaient des avantages, des atouts, deviennent un fardeau pour la société et sa survie, et seront donc remplacés sans que cela n'implique un changement de système socio-économique. Plus encore, l'évolution hayékienne reposant sur la liberté individuelle ne correspond pas à une sélection des individus, mais à une sélection des institutions qui permettront à la société d'accroître ses chances de survie face aux autres

---

<sup>146</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.27

<sup>147</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.75

<sup>148</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.28

<sup>149</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.77

<sup>150</sup> La transition s'entend au sens de transit, *i.e.* avec l'idée d'aller au-delà, d'avancer, de dépasser la situation présente

sociétés. Liberté et évolution sont liées par la dispersion du savoir qui est une conséquence de la « Grande Société ».

« Plus nous devenons civilisés, plus s'accroît la relative ignorance de l'individu sur les faits dont dépend la bonne marche de la civilisation. La division de la connaissance en elle-même accentue la nécessaire ignorance de chaque individu sur l'essentiel de la connaissance.

[...] Ces instruments sont nés de l'expérience des générations successives qui nous les ont légués. Une fois qu'un outil plus efficace est disponible, on s'en sert sans savoir en quoi il est meilleur, ni même quels sont ceux qu'il a remplacés.

Ces 'outils' mis au point par l'homme, et qui constituent un aspect important de son adaptation à son milieu, comportent bien davantage que de simples ingrédients matériels. Ils constituent, pour une bonne part, en formes de conduite auxquelles nous nous conformons sans savoir pourquoi ; il s'agit de ce que nous nommons des 'traditions' et des 'institutions' utilisées parce qu'elles nous sont échues comme des produits d'une croissance cumulative, sans que jamais nul cerveau individuel n'en ait formé le dessein. L'homme ignore généralement pourquoi il se sert d'instruments de cette forme-plutôt que d'une autre, mais aussi à quel point il dépend de la forme qu'il donne à ses actions. Il ne sait pas, d'ordinaire, à quel point le succès de ses efforts peut résulter de ce qu'il se conforme à des habitudes dont il n'a même pas conscience. »<sup>151</sup> (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, pp. 28-29)<sup>152</sup>

Ce passage nous apprend que pour Hayek, plus la civilisation devient complexe, *i.e.* plus grande et ouverte, moins il est possible à une personne seule de disposer de toutes les informations permettant de comprendre le fonctionnement et la survie de la société considérée. Cette connaissance est dispersée entre les différents membres de la « Grande Société ». Il nous indique aussi que les « outils » à la disposition des individus sont le fruit d'un long processus d'évolution par l'intermédiaire de l'héritage culturel. Dans un tel contexte de société complexe, il devient très difficile d'imaginer pouvoir planifier l'évolution, car l'information n'est pas centralisée. Ainsi, la liberté individuelle est encore plus importante dans ce type de société à la fois pour favoriser l'émergence de nouvelles pratiques/comportements, mais aussi de nouvelles

---

<sup>151</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp. 28-29

<sup>152</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.78

techniques. Elle est aussi très importante afin de faciliter la circulation de l'information, non pour que tous disposent de toutes les informations, mais pour que chaque individu puisse potentiellement accéder à une connaissance lui permettant de l'aider dans le cadre d'une situation particulière qu'il rencontre. Selon Hayek, le plus important n'est pas de posséder l'information, mais de pouvoir y accéder facilement pour en faire le meilleur usage possible<sup>153</sup>. Nous pouvons aussi constater que l'évolution hayékienne s'inscrit dans une approche d'énergie, *i.e.* l'évolution est une transition, une force en action<sup>154</sup>. Or, c'est bien l'idée d'action qui importe dans l'évolutionnisme hayékien et qui requiert la liberté individuelle. Liberté d'action, d'agir par le biais de nouveaux comportements, de nouvelles règles ou encore de nouvelles techniques. Les groupes ou individus qui accroissent leur chance de survie, leur bien-être, servent d'indicateurs aux autres individus et groupes. Une fois ce signal repéré, les institutions vont évoluer afin d'intégrer, plus ou moins rapidement, la/les nouvelles normes. C'est en ce sens que nous comprenons le passage suivant de Hayek :

« Pour comprendre les sociétés animales et humaines, cette distinction est particulièrement importante, parce que la transmission génétique (et culturelle, dans une large mesure) se fait d'individu à individu, alors que ce que nous pouvons appeler la sélection naturelle des règles s'opérera en fonction de la plus ou moins grande efficacité de l'ordre du groupe qui en résulte. Pour les besoins de cette étude, nous définirons les différentes sortes d'éléments dont les groupes sont constitués par les règles de conduite auxquelles ils obéissent, et nous considérons l'apparition d'une 'mutation' transmissible comme équivalente à l'apparition d'éléments nouveaux, ou comme un changement progressif de la nature de l'ensemble des éléments du groupe. »<sup>155</sup>

Plus loin, il écrit :

« Il s'agit en fait de ce que j'ai appelé ailleurs les idées jumelles de l'évolution et de l'ordre spontané, qui sont la grande contribution de Bernard Mandeville et de David Hume, d'Adam Ferguson et d'Adam Smith, lesquels ont ouvert la voie, à la fois à la théorie biologique et sociale, à une compréhension de

---

<sup>153</sup> D'où son opposition à l'idée de brevet qui restreint l'accès à l'information et à la connaissance.

<sup>154</sup> BLOCH Oscar., Von WARTBURG Walther [2012 [2008)], *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Quadrige, PUF, p. 222.

<sup>155</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.119

cette interaction entre la régularité de la conduite des éléments et celle de la structure qui en résulte. »<sup>156</sup>

Dans ce dernier extrait, nous voyons que « la conduite des éléments », *i.e.* l'action des individus, si elle constitue une régularité, va faire évoluer la structure sociale. En d'autres termes, si une conduite individuelle est reprise, imitée par suffisamment d'autres individus pour devenir une conduite majoritaire, alors cela fera évoluer la société.

Sans cette liberté, l'évolution ne peut pas trouver l'énergie (la liberté de faire différemment et la liberté d'imiter une nouvelle conduite), ne peut pas trouver la force pour l'action et la société stagne et meurt, car ne pouvant pas s'adapter aux changements de son environnement et à la concurrence des autres sociétés pour l'acquisition des ressources qui sont limitées. Dans ce contexte, la liberté individuelle, en favorisant l'émergence de nouvelles pratiques, donnant potentiellement naissance à de nouvelles institutions ou en invitant à l'évolution d'institutions existantes, est une composante de la liberté politique. Sans liberté, il n'y a pas de politique<sup>157</sup>.

Hayek rappelle avec force la nécessaire concomitance de la liberté et de l'évolution, sans liberté pas d'évolution.

« La liberté est essentielle afin de laisser la place à l'imprévisible, à ce que nul ne peut prédire ; nous la réclamons parce que nous avons appris à en attendre l'occasion favorable à la réalisation de la plupart de nos objectifs. C'est parce que l'individu connaît si peu de choses, en particulier parce que nous ne savons que rarement lequel d'entre nous connaît le mieux, que nous comptons sur les efforts indépendants et concurrents de gens nombreux pour provoquer ce que nous ne manquerons pas d'apprécier quand nous le verrons. »<sup>158</sup>, <sup>159</sup>

Pour l'économiste viennois, parce que la connaissance est dispersée nous ne pouvons pas planifier l'évolution et le développement. La liberté d'action, *via* le marché et le processus de concurrence, va stimuler l'expérimentation de nouveaux comportements, de nouvelles techniques, qui sont des parties intégrantes du processus d'évolution des sociétés. C'est de

---

<sup>156</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.133

<sup>157</sup> (HAYEK F. A., *The inseparability of economic and political freedom*, 1976, pp. 3-4), (HAYEK F. A., *Economic and Political Freedom*, 1954, pp. 1,4,6,8-9,12)

<sup>158</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.30

<sup>159</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.81

l'imprévu que naissent de nouvelles règles, institutions. Pour faire face à l'imprévu, il faut pouvoir innover et donc être libre de pouvoir faire différemment. L'évolution est une conséquence de la volonté de vivre dont le moteur est la liberté. Sans cette force, la société ne peut pas survivre face aux autres groupes. Hayek réaffirme l'aspect imprévisible de l'évolution, impliquant la nécessité de la liberté individuelle, lorsqu'il écrit :

« L'autre vision des choses, qui s'est lentement dégagée, par étapes, depuis l'Antiquité – mais qui a pour un temps été presque entièrement submergée par la mentalité constructiviste plus prestigieuse – était que ce caractère ordonné de la société, qui a grandement accru l'efficacité de l'action individuelle, n'était pas dû seulement à des institutions et pratiques inventées ou combinées dans ce but, mais largement aussi à un processus d'abord décrit comme une 'maturation', puis comme une 'évolution', processus par lequel des pratiques qui avaient été adoptées d'abord 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. »<sup>160</sup>  
(HAYEK F. , *Droit, Législation et Liberté*, 2007, pp. 69-70)

Hayek défend une vision évolutionniste du développement humain et de la société, cependant, il ne se réclame pas d'un darwinisme social. Un tel rapprochement avec Darwin impliquerait une importation du concept des sciences de la nature vers les sciences sociales, ce que récuse et réfute Hayek. Il revendique sa filiation avec Hume et Smith qui furent selon lui les inspirateurs de Darwin, d'une certaine manière, donc de l'existence d'un évolutionnisme social indépendant de l'évolutionnisme biologique<sup>161</sup>.

Nous pouvons nous demander si pour Hayek l'évolution conduit à une transition en ce sens où il y aurait un changement de structure socio-économique ? Nous répondons que non, car l'évolution est permanente, or un changement de structure implique une certaine stabilité dans le temps de la nouvelle structure. La stabilité d'une institution n'est pas sa force, mais sa faiblesse. C'est sa continuité dans le temps<sup>162</sup> qui importe, et pour cela elle doit être évolutive. Sans évolution, elle est vouée à disparaître comme nous l'avons montré précédemment. De surcroît, une structure trop stable, *i.e.* rigide au changement, est une structure presque promise

---

<sup>160</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 69-70

<sup>161</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.95

<sup>162</sup> Sa survivance

à disparaître à plus ou moins long terme pour Hayek, ou pire, elle peut devenir un handicap pour la société, car n'étant plus adaptée aux nouvelles conditions socio-politiques. Selon lui, il y a évolution permanente, même si une certaine stabilité est désirable, *i.e.* respect de la tradition, mais qui ne signifie pas que des évolutions marginales fassent évoluer la tradition. En fait, il y a un « *feedback loop* » en action dans la conception évolutionniste de l'économiste autrichien.

« La réalité, évidemment, est que cet esprit est une adaptation à l'environnement naturel et social dans lequel l'homme vit, et qu'il s'est développé en constante interaction avec les institutions qui déterminent la structure de la société. L'esprit est tout autant le produit de l'environnement social dans lequel il a grandi et qu'il n'a point fait, que quelque chose qui, à son tour, a agi sur ces institutions et les a modifiées. »<sup>163</sup>

Ainsi, l'esprit et l'environnement social s'influencent mutuellement. Par conséquent si la liberté individuelle n'est pas garantie, alors l'individu perdra sa liberté au fur et à mesure que les institutions se figeront dans le temps. En se figeant, le mouvement s'arrête, *i.e.* l'adaptation au monde naturel et à l'environnement social ne se fera plus. Or, la vie est mouvement, la vie est énergie, sans cela, c'est le début du dépérissement et donc de la mort. La réaction instinctive de ces sociétés en déclin est le repli sur soi, le rejet de l'autre et par conséquent leur disparitions. *In fine*, le concept de liberté ne sera plus qu'une chimère, car les institutions n'évolueront pas en fonction de l'environnement pour permettre de protéger et de garantir la liberté individuelle. Parallèlement, si la liberté est protégée et étant donné que l'esprit influence l'environnement dans lequel il évolue, et si l'esprit est libre, alors l'environnement social peut bénéficier de nouveauté que l'esprit peut découvrir par expérience.

« 'Apprendre par expérience', chez les hommes non moins que chez les animaux, est un processus qui ne débute pas par un raisonnement, mais d'abord par l'observation, la diffusion, la transmission et le développement de pratiques, qui ont prévalu parce qu'elles réussissaient ; cette réussite n'étant pas, le plus souvent, de procurer un avantage discernable à l'individu qui agissait, mais plutôt d'accroître les chances de survie du groupe auquel il appartenait. »<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 85

<sup>164</sup> *Ibid.* p.86

Ce passage réaffirme la nécessité de la liberté pour le processus d'évolution au même titre que la liberté est nécessaire pour le processus de concurrence. Hayek montre que la cause première est la liberté dans l'action, *i.e.* la liberté d'innover, de changer, de faire des erreurs et de suivre sa propre voie est à l'origine de l'évolution<sup>165</sup>. En effet, « accroître les chances de survie » sous-entend d'être libre de tester des pratiques nouvelles permettant d'acquérir un avantage compétitif dans la course pour les ressources et ainsi favoriser les chances de survie du groupe. Il peut sembler que Hayek fasse référence directement à la théorie de l'évolution et s'en inspire, mais cela serait en fait une erreur selon nous, car il note à ce propos :

« Il y a d'abord la croyance erronée que c'est une conception empruntée par les sciences sociales à la biologie. Ce fut en réalité l'inverse, et si Charles Darwin a su appliquer avec succès à la biologie un concept qu'il avait largement reçu des sciences sociales, cela ne rend pas ce concept moins important dans le domaine où il avait pris naissance. »<sup>166</sup> (HAYEK F. , *Droit, Législation et Liberté*, 2007, pp. 97-98)

Hayek regrette profondément le rapprochement et la confusion malheureuse entre évolutionnisme socio-culturel, *i.e.* processus en sciences sociales, et le darwinisme. Il affirme ce regret dans *Droit, Liberté et Législation* dans le passage suivant :

« Normalement, donc, les théoriciens sociaux du XIXème siècle n'avaient nul besoin de se référer à Darwin pour promouvoir l'idée d'évolution. Malheureusement, certains le firent et avancèrent l'opinion qui, sous le nom de 'darwinisme social', ont depuis lors été responsables de la méfiance avec laquelle les praticiens des sciences sociales ont considéré le concept d'évolution. Il y a évidemment d'importantes différences entre la façon dont opère le processus de sélection dans la transmission culturelle qui conduit à la formation des institutions sociales, et dans la sélection des caractères biologiques innés et leur transmission par héritage physiologique. L'erreur du 'social-darwinisme' fut de se concentrer sur la sélection des individus plutôt que sur celle des institutions et des pratiques, et sur la sélection des aptitudes innées des individus plutôt que sur celle des aptitudes transmises culturellement. [...]

---

<sup>165</sup> Hayek anticipe le concept de sérendipité qui est « l'art » de faire des découvertes par hasard, ou de trouver quelque chose que nous ne cherchions pas.

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 97-98

L'autre grave malentendu, qui a occasionné le discrédit de la théorie de l'évolution sociale, est la croyance que la théorie de l'évolution consiste en 'lois de l'évolution'. [...] La théorie de l'évolution proprement dite ne fournit rien de plus que la description d'un processus dont le résultat dépendra d'un très grand nombre de faits particuliers ... »<sup>167</sup>

Ce passage est très intéressant, car il montre de façon explicite la prise de distance de Hayek avec le darwinisme et en particulier le darwinisme social. Ainsi, dire de Hayek que ce dernier est darwinien est un contre-sens à la vue du texte ci-dessus. En effet, il trouve dommageable que les « praticiens en sciences sociales » se soient appuyés sur Darwin plutôt que sur Hume, Mandeville ou Fergusson pour développer l'évolutionnisme social. S'appuyer sur Darwin afin de justifier le processus d'évolution revient à dire que les sciences sociales peuvent être traitées comme des sciences de la nature avec des lois biologiques et physiques, qui une fois découvertes permettraient de prévoir et donc de planifier le développement de la société. Un tel planisme va à l'encontre de ce que croit et défend Hayek. Ensuite, la seconde critique implicite faite par Hayek au darwinisme social, qui est un corolaire de la précédente, est la négation de la liberté individuelle. Si l'évolution sociale suit une loi, alors l'individu est soumis à cette loi du développement, tout comme une pomme que nous lâchons du haut d'une tour est nécessairement déterminée à tomber, il n'y a plus de liberté individuelle et de découvertes accidentelles, hasardeuses. Un tel déterminisme permet de justifier un gouvernement d'experts qui organiseraient l'ensemble du domaine social. Enfin, la troisième critique que nous pouvons lire dans ce texte de Hayek, porte sur le sujet de l'évolution. En biologie le sujet de l'évolution est l'individu, sujet qui fut repris par la plupart des adeptes du darwinisme social selon Hayek. Or pour ce dernier, l'évolution porte principalement sur les institutions et les pratiques du groupe, il n'y a donc pas un individualisme acharné chez Hayek, même si l'individu est à l'origine de nouvelles pratiques, mais ce qui est important pour l'économiste autrichien est la survie du groupe et la protection, préservation de la liberté individuelle existant au sein de ce groupe, car comme nous l'avons vu, sans liberté individuelle, pas de processus d'évolution possible. La liberté individuelle est donc « sacrée » pour Hayek, car elle participe à la survie du groupe ainsi qu'à l'épanouissement de l'individu dans toute sa singularité. De plus, la sélection darwinienne aura tendance à uniformiser les individus, ce qui

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 99-100



n'est pas l'idée de Hayek pour qui la diversité des individus est un avantage en termes d'évolutionnisme social, car augmentant les chances de survie du groupe.

Notre compréhension de Hayek se rapproche de celle de Gaus lorsque ce dernier écrit :

« Complex systems such as the economy are characterized by constant novelty. We need to remember that Hayek, like the Austrian School of economics in general, insisted on the importance of *dynamic and unknown factors in economic life*<sup>168</sup>. 'The solution of the economic problem of society ... is always a voyage of exploration into the unknown, an attempt to discover new ways of doing things better than have been done before'<sup>169</sup> »<sup>170</sup> (GAUS. G. F., 2007, p. 234)

« Le voyage est dans l'inconnu », car personne ne dispose de la carte complète, *i.e.* ne disposant pas de toutes les informations particulières qui peuvent influencer une décision, en ce sens où la décision prise prendrait en compte toutes les informations les plus pertinentes en vue de la meilleure décision possible. Il n'y a donc pas de plan de navigation rigide, définissable une fois pour toute, car lorsque que nous rencontrons un imprévu, il faut pouvoir s'y adapter, or pour s'adapter et en raison de la dispersion de l'information, il est préférable que l'individu dispose de la liberté afin de faire face aux cas particuliers qu'il rencontrera lors de son voyage.

Nous suivons encore Gaus lorsque ce dernier écrit :

« Because of the complexity of the system, there is '*no global controller that can exploit all opportunities or interactions*'<sup>171</sup>. This brings us to the very heart of Hayek's economics: global planners could not secure and employ sufficient information to direct individuals to employ capital and labour in an efficient way. Thus Hayek's position in the socialist calculation debate: 'the data from which the economic calculus starts are never for the whole society given to a single mind which could work out the implication and can never be so given'<sup>172</sup>. »<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>169</sup> Gaus citant Hayek

<sup>170</sup> GAUS Gerald F. (2007). Hayek on the evolution of society and mind. In FESER. E., *Cambridge companion to Hayek* (pp. 232-258). Cambridge: Cambridge University Press, p.234

<sup>171</sup> Gaus citant Hayek

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> GAUS Gerald F. (2007). Hayek on the evolution of society and mind. In FESER. E., *Cambridge companion to Hayek* (pp. 232-258). Cambridge: Cambridge University Press, p.235

Pour Gaus, la question de la dispersion de l'information et la spécificité de chacun font que la liberté individuelle permettant à chaque individu d'utiliser ses connaissances est primordiale pour Hayek, car personne ne peut prétendre pouvoir prendre la meilleure décision à cause de l'incertitude informationnelle. Dans la société hayékienne, personne ne peut affirmer disposer de toutes les informations primordiales pour prendre la meilleure décision pour la société, remettant ainsi en question toute justification de planification. Il s'agit aussi d'une critique de la vision tribale du social et de la société en générale, vision qui s'oppose au concept « d'*Open Society* » qu'il défend avec Popper. Parce que la société est complexe, et parce que les règles ne sont pas le produit de lois de l'Histoire, alors la liberté individuelle est la seule valeur qui permet à la fois d'accroître les chances de survie du groupe et est dans le même temps aussi un facteur de coopération en faveur d'un but collectif commun et inconscient qui est la survie du groupe. Nous partageons la même lecture de Hayek que Gaus sur l'évolution et la société :

« Hayek says (1) it is conceivable that the same social order of actions might be produced by entirely different sets of individual rules; and (2) the same set of individual rules may lead to very different social orders, depending on the environment in which it operates<sup>174</sup>. Both points, of course, are fundamental to the idea of a complex phenomenon: it can be produced by different set of individuals and the same set of individual elements may produce very different emergent features. »<sup>175</sup>

Ce que Hayek affirme, et que nous comprenons avec Gaus, est que les sociétés et les individus ne suivent pas des lois déterministes au sens des lois de la physique. Les « lois » de l'évolution sociale sont intrinsèquement liées aux individus et à l'environnement dans lequel ils évoluent, ainsi qu'au principe de sérendipité qui repose sur la liberté individuelle et le hasard. En effet, pour Hayek, il est possible que, toutes choses égales par ailleurs, deux groupes distincts d'individus fassent émerger deux ordres sociaux différents, bien que partant des mêmes conditions de départ. Cela n'est possible, justifiable que si nous acceptons de considérer la liberté individuelle comme une caractéristique nécessaire de l'individu en société et en mouvement. Mouvement qui le porte à se dépasser, à transcender sa condition animale, qui le pousse à s'adapter, voire à s'améliorer, afin d'améliorer son sort. Ainsi, nous partageons avec Gaus une lecture de Hayek similaire – et partageons avec Hayek son point de vue – qui est que

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.* p.236

la liberté individuelle est fondamentale pour le processus d'évolution, car la confrontation des différentes sociétés favorisera aussi l'émergence de nouvelles pratiques. Les individus sont libres et singuliers, uniques, induisant un faible risque d'avoir des groupes parfaitement identiques. C'est cette caractéristique de non-unicité des groupes qui fait le hasard de l'évolution. Si la maxime économique s'appliquait, *ceteris paribus*, alors nous pourrions dire qu'il existe des lois de l'Histoire et qu'il existe une forme de déterminisme historique à l'œuvre en ce sens où chaque société convergerait vers une même structure, ce qui n'est pas le cas<sup>176</sup>. Par conséquent, la défense de la liberté individuelle couplée à l'évolutionnisme social laisse entendre que Hayek favorise une concurrence entre groupes, mais ne cherche pas nécessairement à uniformiser les sociétés. Penser que la société, que les phénomènes sociaux puissent être réduits à des équations pour des calculs de maximisation, ainsi qu'une convergence inévitable des structures sociales est une hérésie pour Hayek. Gaus soulignant à ce propos :

« As Hayek sees it, evolutionary accounts provide the real alternative to design theories, and they articulate precisely the 'explanations of principle' that are appropriate to complexity. »<sup>177</sup>

Nous avons montré que la liberté individuelle chez Hayek est fondamentale pour que se mette en place un processus évolutionniste, non pour la sélection des individus les plus aptes à survivre – comme cela est le cas dans la théorie darwinienne – mais en vue de la sélection et la croissance d'institutions et de pratiques qui favoriseront la survie du groupe. Ainsi, l'évolutionnisme social de Hayek ne s'inscrit pas dans une lutte de tous contre tous, mais dans un cadre collectif et coopératif d'une lutte d'une société contre une autre en vue de la survie ; Cependant, cette lutte n'implique ni conformisme total, ni destruction du concurrent. Dans cette lutte pour la survie, il y a plusieurs stratégies possibles. La première est l'immobilisme qui consiste à ne rien faire, et qui souvent conduit à la disparition du groupe, ou au moins à sa perte d'influence. La seconde stratégie consiste à être un suiveur, *i.e.* choisir de suivre ce qui semble fonctionner tout en l'adaptant à nos conditions spécifiques. Enfin, la dernière stratégie est celle de suivre sa propre voie, tout en intégrant une capacité correctrice au sein de notre processus de développement. Cependant, dans cette concurrence « macrosociale » les sociétés ont une

---

<sup>176</sup> Nous pourrions évidemment discuter de l'hégémonie du système capitaliste, mais ce dernier est remis en question et des modèles alternatifs tentent d'émerger. Il n'est pas possible de considérer que parce que les nouveaux modèles ne menacent pas directement le capitalisme qu'il y a « *no alternative* » pour reprendre le mot de Madame Thatcher

<sup>177</sup> *Ibid.*

tendance à l'imitation grâce à la diffusion de l'information, et parce qu'être innovateur est un risque. Malgré tout, Hayek souligne, comme nous le montre Gaus, qu'il n'y a pas de déterminisme et que d'un environnement à l'autre, les pratiques et institutions peuvent différer et cohabiter.

Avant de nous lancer dans un essai de définition d'une conception de la liberté individuelle chez Hayek, nous allons regarder de plus près sa critique du calcul socialiste, car elle nous renseigne, nous donne le contexte dans lequel se forma la pensée de Hayek. Nous reviendrons plus tard sur cette critique lorsque nous expliquerons comment il en est venu à découvrir le concept de justice qui lui fera rejeter le concept de justice sociale. Pour cela nous nous appuierons sur des sources primaires qui sont trois chapitres de *Individualism and Economic Order*<sup>178</sup>.

### **Section 3. Hayek et la critique du calcul socialiste**

Dans cette section, nous mettrons en avant les éléments qui servent de point de départ pour une conception de la liberté chez Hayek. Cette conception s'est construite à la fois en réaction à ce que l'économiste autrichien considère comme une erreur intellectuelle majeure, à savoir le rationalisme constructiviste, ainsi qu'en réponse au courant socialiste s'appuyant sur ce rationalisme.

Cette section s'appuiera sur trois articles ou interventions repris dans *Individualism and Economic Order*. Il s'agit respectivement de *Socialism Calculation I, II, III*<sup>179</sup> (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, pp. 119-208). Nous n'avons pas intitulé cette section « Débat sur le calcul socialiste », car dans ces articles, Hayek aborde des thèmes qui dépassent le simple champ de l'économie socialiste. En effet, il aborde dans un premier temps le problème de la méthode en économie et son approche de la discipline de manière mécanique, à la manière des sciences de la nature (physique en particulier). Ensuite, il aborde des questions se rapportant plus particulièrement à l'économie socialiste avec le planisme et les tentatives d'introduction d'un minimum de concurrence dans l'économie planifiée. Nous regarderons aussi les conséquences que nous pouvons en déduire en ce qui concerne la liberté individuelle d'un point de vue hayékien.

---

<sup>178</sup> Chapitres qui sont repris de son ouvrage collectif de 1935 *Collectivist Economic Planning*

<sup>179</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.119-208

## Sous-section 1. L'illusion du rationalisme constructiviste

Dans un article de 1935, *Socialist Calculation : The Nature and History of the Problem*, Hayek souligne que la tendance de l'époque, depuis plusieurs décennies, est à l'organisation rationnelle et à la régulation de l'économie. Nous avons précédemment vu que cette tendance a été renforcée par l'expérience de l'économie de guerre qui semblait légitimer l'organisation rationnelle de la sphère économique, et plus généralement de la société, pour atteindre des buts particuliers que la société s'est donnée<sup>180</sup>. Pour l'économiste autrichien, il s'agit d'une conséquence de la philosophie rationaliste des lumières et des succès de l'économie de guerre<sup>181</sup>, se traduisant en une foi aveugle dans la capacité humaine à produire et organiser l'environnement dans lequel il évolue par la simple confiance en la toute-puissance de la raison humaine<sup>182</sup>. Dans un tel contexte, Hayek nous dit, en parlant de la planification :

« To bring order to such a chaos, to apply reason to the organisation of society, and to shape it deliberately in every detail according to human wishes and the common ideas of justice seemed the only course of action worthy of a rational being »<sup>183</sup>

Il y a donc une volonté humaine d'appliquer la raison pour donner un dessein à la société, pour sortir du chaos apparent en s'appuyant sur une certaine idée de la justice. Cette justice est la justice sociale. Ce dernier concept implique la notion de justice distributive, qui dans le domaine économique nécessite un contrôle de l'activité humaine, avec un fort risque de dérive planificatrice. Cependant, l'économiste viennois nous dit que cette conception de la société, bien que rassurante, n'est qu'une illusion. Cette volonté de contrôle et de planification comme étant l'usage de la raison humaine pour des desseins supérieurs, Hayek la fait remonter

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.119

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.140. Voir le chapitre I, *Individualism : True and False*, qui est une intervention de Hayek en 1945 et qui traite de la différence entre le rationalisme-constructivisme (le faux individualisme), qui favorise les penchants totalitaires des sociétés, et le vrai individualisme qui est le libéralisme classique de Smith, Hume ou encore Locke

<sup>182</sup> À la suite du texte de 1945 et avec le recul dont il ne disposait pas à l'époque, il est difficile de comprendre cette « foi » en la raison humaine alors que 6 millions de juifs ont été tués de façon industrielle et que le stalinisme causa la mort de 20 millions de personnes. Le tout au nom de la raison. Ce n'est pas la raison que nous remettons en cause, bien au contraire, mais son manque d'usage, le non-usage de la raison afin de juger des situations. Certes la critique est facile et l'art difficile, mais cela n'empêche pas de juger tout en restant humble face à nous-mêmes. Le jugement n'étant pas un gage de certitude sur notre propre comportement mais simplement une publicisation de notre raison et de nos valeurs.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p.119

à Descartes et au cartésianisme<sup>184</sup>. Il reproche au philosophe français d'être à l'origine de cette illusion de la toute-puissance de la raison et donc d'avoir été « l'élément déclencheur » du rationalisme-constructiviste qu'il voit au sein de la société intellectuelle de son temps. Ces intellectuels sont donc favorables à une économie planifiée au nom de la raison et du progrès. Hayek accuse aussi les lumières continentales d'avoir favorisé un autre mouvement de la pensée en sciences sociales. Avec les succès et les progrès des sciences naturelles, en particulier de la physique, beaucoup d'intellectuels et de penseurs souhaitent appliquer les méthodes de la physique aux questions sociales<sup>185</sup>. Or, vouloir faire tendre la science économique vers la science physique, c'est vouloir la transformer en une science prédictive. Or, ce mouvement implique une modification du sujet de la science économique qui est l'individu et dont l'objet est l'étude des activités humaines ; l'individu perd son humanité pour devenir un élément d'un rouage, le sujet c'est *l'Homo Oeconomicus*, et l'objet n'est plus l'activité humaine, mais le contrôle social. Pour Hayek, l'économie ne peut fournir que des tendances<sup>186</sup>, ce qui implique une certaine incertitude en ce qui concerne l'ampleur et la forme du mouvement, de l'évolution. Si l'économie devient une science de la « physique humaine », alors des lois peuvent être trouvées et l'individu est aussi libre que la pomme de Newton face à la gravité<sup>187</sup>. Hayek est conscient de ce que ce bouleversement induit : la négation de la liberté individuelle, au mieux une forme de déterminisme. Plus précisément, cette transformation de nature<sup>188</sup> du sujet conduit à un déterminisme en suivant le schème comtien « Savoir pour Prévoir afin de Pouvoir » ce qui conduit à la possibilité de façonner la société de manière démiurgique, en niant le concept de liberté individuelle.

---

<sup>184</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.72

<sup>185</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>186</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.45, 51, 81-84

<sup>187</sup> Pour souligner l'importance du débat et des enjeux, nous renvoyons au texte de Marchal, « L'objet de la théorie économique » in *Revue économique*, vol.3, n°2, 1952, p.288. Nous reproduisons ici ce texte : *Comme le dit fort bien Marjolin : « Une théorie physique ne modifie pas le cours des phénomènes de la nature, mais une théorie économique est susceptible de transformer les réactions des sujets économiques ». Et plus loin : « La théorie fausse transforme la réalité et devient vraie, la théorie vraie devient fausse parce que la réalité a changé ». De son côté, M. Aftalion ne dit-il pas, à propos des effets de la circulation monétaire : « L'erreur peut devenir vérité quand elle est tenue pour telle par nombre de gens ».*

<sup>188</sup> Que nous considérions Hume ou Smith comme les pères fondateurs du libéralisme, il est évident que pour eux, et donc pour Hayek qui souhaite s'inscrire dans leur lignée, l'Homme est un être libre.

Hayek souligne que l'objectif déclaré de la planification est l'établissement d'une certaine forme de justice – « *common ideas of justice* » – c'est-à-dire une forme de redistribution<sup>189</sup>. Il est frappant de voir que les personnes associent souvent justice et égalité, mais sans jamais réussir à bien définir ni l'une, ni l'autre, il n'y a pas de consensus sur ce qu'est la justice ou ce qu'est l'égalité. Cependant, nous verrons plus loin ce que Hayek entend par justice. Cette multiplicité d'idées de justice pose un problème pour l'organisation de la société, car il y a une concurrence de définition, de compréhension et donc de valeurs. Ainsi, dès le début de son article, Hayek suggère implicitement la nécessité de décisions arbitraires pour pouvoir établir une économie planifiée, ayant des buts particuliers et répondant à une définition particulière de la justice et de l'égalité<sup>190</sup>. Il met en avant la tension entre la liberté individuelle et le planisme, car si des objectifs particuliers sont définis pour l'économie dans son ensemble, alors il faut que les individus s'y conforment et que chaque décision soit prise en fonction de l'objectif « commun »<sup>191</sup>, l'économie étant l'interaction entre les différents agents de cette dernière. L'économiste autrichien considère que si l'économie est planifiée, alors la question des fins relève de l'éthique et du jugement de valeur<sup>192</sup>. Les valeurs évoluent au sein de la société, et dans le cas d'un planificateur central, elles peuvent changer en fonction de ce dernier. A proprement parler, ce n'est pas un problème si les changements se font à la marge et en fonction de l'environnement social. Mais, passer de tout noir à tout blanc introduit une forte dose d'instabilité rendant la formation d'anticipations raisonnables impossibles. *De facto*, une fois les fins définies, les individus ne peuvent plus dévier du plan sous peine de rendre ce dernier bancal, il y a donc une forte restriction, voire une perte de liberté, comme nous l'avons vu. Cette remarque, Hayek l'applique aux socialistes, mais elle peut tout aussi bien s'appliquer à certains économistes de courant walrassien, dans le sens où le planisme peut être considéré comme le penchant socialiste de l'équilibre général. Hayek fait mention d'Oskar Lange dans ses écrits de 1935 en lien avec le débat sur le calcul socialiste, et note à ce sujet :

« In the present article we shall be concerned mainly with a third stage in this discussion, for which the issue has now been clearly defined by the elaboration

---

<sup>189</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

<sup>190</sup> La relation entre justice et égalité est présente chez Hayek lorsqu'il établit l'égalité devant la loi comme principe de justice dans *The Constitution of Liberty*.

<sup>191</sup> Par commun nous voulons simplement signifier qu'un objectif similaire a été donné à tous, mais cela ne signifie en rien qu'il s'agisse d'un consensus.

<sup>192</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.120

of proposals for a competitive socialism by Professor Lange and Dr. Dickinson »<sup>193</sup>

Dans cette perspective, Valier écrit que :

« Walras distingue bien ce qu'il appelle *l'économie pure*, qui, comme la physique permet de découvrir les lois naturelles de l'économie et nous montre que la libre concurrence est le meilleur moyen d'assurer le développement de la richesse, et *l'économie sociale et appliquée*, qui doit guider l'intervention de l'Etat pour que les lois naturelles de l'économie puissent s'exprimer »<sup>194</sup>

Or, c'est précisément ce scientisme ou, pour reprendre l'expression de Hayek, rationalisme-constructiviste que l'économiste viennois rejette, car laissant penser que les progrès de la science pourront résoudre tous les problèmes de l'humanité en permettant à l'ingénieur social de construire les structures adéquates, selon la conception de ce qui est bon pour ce dernier. Pire encore, il considère que ce rationalisme « naïf » est « la source de tous les totalitarismes modernes »<sup>195</sup>. La physique peut prédire – dire avant – la trajectoire que suivra tel ou tel objet dans des conditions données. Ce que condamne Hayek est le scientisme de l'économie qui se veut science physique. Or, nous avons précédemment mentionné la théorie du « chaos déterministe » qui conduisit la science physique à être une discipline plus humble que l'économie. Cette critique est reprise par Dostaler qui écrit que « la très grande majorité des économistes considèrent leur discipline comme une science exacte »<sup>196</sup> et plus loin d'ajouter que « les physiciens ont depuis longtemps cessé de croire qu'on évolue vers une vérité de plus en plus incontestable, les théories étant des constructions provisoires, la science évoluant à travers conjectures et réfutations »<sup>197</sup>. Bernard Maris va plus loin en écrivant que « sous ses oripeaux statistiques, sous ses jupes mathématiques, l'économiste porte en fait des jugements de valeur »<sup>198</sup>. En économie, il nous arrive de parler de trajectoire ou de chemin de croissance. Or, vouloir prédire un chemin de croissance par une modélisation mathématique revient à « invisibiliser » et à faire disparaître l'individu dans la masse statistique<sup>199</sup>, mais c'est aussi

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>194</sup> VALIER Jacques (2005). *Brève histoire de la pensée économique : d'Aristote à nos jours*. Paris: Flammarion, pp.128-129

<sup>195</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.144

<sup>196</sup> DOSTALER Gilles (2007). Une histoire mouvementée. *Alternative économique*, 12-14.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> MARIS Bernard (2015). *Antimanuel d'économie. Tome 1 : Les fourmis*. Paris : Bréal

<sup>199</sup> Arendt parle du « cercle de fer » qui broie les individus. HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 62, 66.



prédire ce qui serait le mieux à faire pour tout un chacun – de dire avant que les individus en aient conscience ce qui est bon pour eux – en fixant de manière explicite un objectif particulier<sup>200</sup> en ce qui concerne l'allocation des ressources. Nous verrons que cela induit aussi une restriction de la liberté individuelle en soutenant une forme de politique socio-économique paternaliste, *i.e.* une infantilisation des individus en affirmant que l'Etat sait mieux que les individus ce qui est bon pour eux, ces derniers n'ayant plus la maîtrise de leur vie. Ce constructivisme pose aussi un problème cognitif et psychologique. Si le planificateur central décide du chemin à suivre, il peut décider de faire abstraction de données ne correspondant pas à son modèle. Un exemple de biais cognitif nous est fourni par Arendt dans « Du mensonge à la violence ». Elle y parle de la guerre du Vietnam et des « spécialistes de la solution des problèmes »<sup>201</sup>, ainsi que de McNamara. Nous y apprenons que des officiers de terrain falsifiaient les données pour que celles-ci soient cohérentes avec les modèles des experts. Dans ce contexte, la réalité n'a plus d'importance, ce qui importe c'est d'être en adéquation avec le plan. Il n'y a donc plus de place à l'adaptation et aux ajustements. Le problème psychologique réside dans la persévérance dans l'erreur, et c'est une caractéristique des sciences sociales. En physique, si le modèle ne décrit pas correctement le monde, il est amélioré ou remplacé<sup>202</sup>. En science sociale, si nous ne sommes pas honnêtes intellectuellement, il est toujours possible de dire que le modèle fonctionne, mais que ce sont les agents qui ne se comportent pas rationnellement<sup>203</sup>. En effet, passé un certain point, remettre en question un modèle devient trop coûteux psychologiquement pour l'individu, et le retour en arrière est très difficile<sup>204</sup>.

Ce que Hayek nous montre, c'est que la planification de l'économie est l'enfant du rationalisme des lumières continentales, et que cela peut conduire au totalitarisme. Ce dernier système politique trouve son expression dans l'exercice d'un pouvoir illimité, non borné par le droit. Hayek, en critiquant la position de Descartes qui considère que toutes les formations sociales sont le résultat d'un dessein humain, écrit :

« La croyance en la nécessité d'une autorité suprême au pouvoir illimité, en particulier d'une assemblée représentative, et, par conséquent, l'idée que la

---

<sup>200</sup> Nous pouvons nous poser la question de l'intérêt de prédire un taux de croissance. Est-ce uniquement pour établir un budget annuel, ou est-ce aussi implicitement une injonction faite aux agents économiques ?

<sup>201</sup> ARENDT Hannah [1972 (1972)]. *Du mensonge à la violence*. Paris : Calmann-Lévy, pp.14-16

<sup>202</sup> Nous pouvons citer l'exemple de la théorie de la gravité de Newton qui a été remplacée par la théorie de la relativité générale d'Einstein.

<sup>203</sup> DOSTALER Gilles (2007). Une histoire mouvementée. *Alternative économique*, 12-14

<sup>204</sup> Tout le monde n'est pas Wittgenstein, qui avait cette capacité à totalement remettre en question son travail passé.

démocratie est nécessairement synonyme du pouvoir illimité de la majorité sont des conséquences inquiétantes de ce constructivisme. »<sup>205</sup>

Hayek pense certainement au fait d'abandonner tout contrôle démocratique sur le fonctionnement de l'Etat, et sur le fait que l'Etat peut être exempté de respecter la règle de droit qui s'applique à tous les autres membres de la société. Son analyse le conduit à écrire plus loin :

« Les racines constructivistes du socialisme ne sont pas patentes seulement dans sa forme originelle, dans laquelle s'exprimait son ambition de bâtir, grâce à la socialisation des moyens de production, de distribution et d'échange, une économie remplaçant l'ordre spontané du marché par une organisation dirigée vers des fins particulières, car la forme moderne du socialisme, qui essaye d'utiliser le marché au service de ce qu'on appelle la 'justice sociale' et qui veut guider l'action des hommes vers cette fin, non point par des règles de juste conduite individuelle, mais en ce concentrant sur l'importance des résultats obtenus par les décisions du pouvoir, repose tout autant sur cette même base. »<sup>206</sup>

Or, la justice sociale est une porte d'entrée pour le totalitarisme, car elle impose une modification des résultats qui doivent être en accord avec la planification empêchant ainsi chaque individu d'utiliser sa liberté fondamentale, celle d'utiliser ses connaissances, compétences en vue d'atteindre des fins qu'il s'est lui-même fixé. Dans le passage ci-dessus, on voit que cette liberté est menacée, parce que si les résultats ne sont pas conformes aux décisions du pouvoir, ce dernier est en mesure de pouvoir modifier le résultat pour qu'il corresponde à ce qu'il souhaite, *in fine*, la liberté devient illusoire. Par conséquent, liberté individuel et constructivisme sont deux termes antinomiques, car le constructivisme doit user de coercition pour imposer ses fins.

Cette position de l'économiste de Vienne est à l'origine de sa catégorisation, par d'autres penseurs, comme étant un antirationaliste. L'économiste autrichien rejette le qualificatif d'économiste antirationaliste ; il reconnaît la nécessité d'une rationalité pour une planification minimale au niveau individuel<sup>207</sup>. Il ne nie pas l'importance de la rationalité au niveau macro-social, cependant il nous invite à prendre en compte la limitation de notre raison, plus

---

<sup>205</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.29

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.42

<sup>207</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.139

exactement de nos capacités de compréhension et de raisonnement, pour ce qui est de « *la régulation des rapports entre de nombreux êtres doués de raison* »<sup>208</sup>. La raison permet de définir et de mettre en place des plans individuels, elle participe à la définition des objectifs que l'individu se donne, et enfin elle permet de s'adapter aux diverses situations. Cependant, Hayek considère que la raison humaine n'est pas assez développée pour appréhender pleinement les phénomènes complexes qu'elle engendre elle-même telles que les relations sociales, économiques et politiques. *De facto*, si la raison n'est pas en mesure de comprendre le macro-social, alors elle ne peut pas espérer organiser efficacement la société tout en préservant la liberté économique, la liberté individuelle qui est le cœur d'une société libérale.

Nous allons voir la critique que Hayek adresse au calcul socialiste, ce qui correspond à une extension de ce que nous venons de développer.

### *Sous-section 2. Critique du calcul socialiste*

Pour Hayek, une partie de la pensée socialiste se trouve légitimée et justifiée par le courant rationaliste-constructiviste. Il déclare à ce propos que depuis longtemps la croyance est que l'organisation délibérée d'un ordre social est plus efficace que si cela était le résultat du hasard, ou d'un ordre spontané<sup>209</sup>. Cette tendance « *naïve* » est, selon l'économiste autrichien, la conséquence de l'impossibilité de trouver des régularités observées en science sociale et que par conséquent les individus pensent que les lois, normes régulant les phénomènes complexes, telle que la société, sont le fruit de l'esprit et de la volonté humaine, en d'autres termes d'un dessein humain<sup>210</sup>. Cette idée, d'un « *surhomme* »<sup>211</sup> est flatteuse pour l'égo humain et nous rapproche d'une position démiurgique. Cependant, cette vision est rejetée par Hayek qui en réfute les fondements constructivistes. La science économique a pour objet l'étude d'un certain type de phénomènes complexes. L'un des problèmes qu'étudie cette discipline est l'allocation des ressources rares dans un contexte d'intérêts concurrents<sup>212</sup>. Même si vouloir une société juste est un but louable, personne ne s'y oppose en soi, il n'y a cependant pas de consensus sur ce qu'elle devrait être. Ainsi, au nom d'une société juste, les pires dérives peuvent survenir.

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.142

<sup>209</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

<sup>210</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>211</sup> Le terme surhomme ne fait pas écho à l'*Übermensch* de Nietzsche

<sup>212</sup> Les intérêts peuvent être de trois sortes : concurrent, *e.g.* Anna et Simon souhaitent le même stylo ; antagonistes, *e.g.* Anna souhaite aller à la plage et Simon à la montagne ; complémentaire, *e.g.* Anna vend des stylos plumes et Simon souhaite en acheter

Selon l'économiste viennois, le problème du socialisme n'est pas sa finalité – une société plus juste – mais les moyens pour y parvenir, en particulier la planification de l'économie qui implique de fixer des objectifs de manière arbitraire, ainsi que la socialisation des moyens de production<sup>213</sup>.

Hayek note que certains économistes socialistes désirent une nationalisation des moyens de production, mais souhaitent conserver une liberté de choix de consommation et une liberté dans le choix de l'activité, du travail – « *at the same time it envisages continued freedom of choice in consumption and continued freedom in the choice of occupation* »<sup>214</sup>. Cependant, si l'économie socialiste planifie la production, elle orientera la consommation, mais aussi l'accès aux différents métiers. Si le plan prévoit de produire 100.000 chemises, mais que la demande réelle est de 150.000 chemises, soit le système de prix tendra à une hausse des prix, soit il y aura un rationnement. Dans le cas d'une économie planifiée, il y aura rationnement, car sinon nous dévions du plan de croissance, remettant en cause l'allocation des ressources dans les autres secteurs. Dans une économie de marché, la pénurie peut être résorbée via une hausse de la production si le coût marginal est encore inférieur au prix, sinon par une simple hausse de prix qui réduira la demande. En ce qui concerne le choix du métier, le raisonnement est similaire. Dans un système de marché, le salaire indique, *a priori*, les métiers en tension et donc aide à orienter les individus dans leur prise de décision. Cependant, dans une économie planifiée, il n'y a pas d'indicateurs autres que les objectifs arbitraires du plan. Hayek souligne cette contradiction en notant que les socialistes étaient conscients de cette tension, mais que pour le bien de la société socialiste, la fin prime sur les moyens et par conséquent la liberté peut être sacrifiée pour la réalisation de cet idéal.

L'économiste autrichien nous fait remarquer que cette contradiction s'exprime aussi par la nécessité de l'abolition du concept de propriété privée dans une économie planifiée, ce qui revient, pour lui, à détruire la liberté individuelle, car cette dernière se matérialise dans la propriété privée qui constitue un domaine réservé, hors de la portée d'autrui et de l'Etat<sup>215</sup>. Un auteur comme Margalit<sup>216</sup> partage cette vision de la propriété privée. Dans « La société décente », nous pouvons lire :

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 131-133

<sup>214</sup> *Ibid.*, p.132

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>216</sup> Margalit est un philosophe israélien, très proche de la gauche israélienne.

« Le domaine privé, c'est, par définition, la *sphère minimale*<sup>217</sup> où les individus exercent un contrôle sur leurs intérêts. Violer la vie privée, c'est diminuer, contre leur volonté, le contrôle des individus sur ce qu'ils sont censés dominer. »<sup>218</sup>

« Cependant, quel que soit le domaine circonscrit, il est clair que la proclamation même de l'existence d'un domaine privé signifie qu'il s'agit du domaine minimal soumis au contrôle de l'individu. »<sup>219</sup> (MARGALIT A. , 2007, pp. 197-198)

Le concept de domaine privé, de propriété privée civilise l'individu, en le faisant sortir de son animalité. Parce qu'un tel domaine existe, l'individu peut être libre, libre de son animalité, libre de la menace d'autrui sur sa vie et sur ses biens. Pour reprendre l'exemple de Smith, dans « La Richesse des Nations », « nous n'avons jamais vu de chien faire, de propos délibéré, l'échange d'un os avec un autre chien », outre l'aspect cognitif, cela résulte du fait que les chiens n'ont pas la notion de propriété privée, et par conséquent ne peuvent pas entrer dans un processus d'échange et donc de transfert de propriété d'un chien A vers un chien B contre un autre bien. Le concept de propriété privée est la base de l'échange. Même dans une économie où toutes les ressources sont mises en commun, la force de travail, le temps de travail et les compétences sont des caractéristiques propres aux individus qu'ils échangent (volontairement ou on) contre cette mutualisation des ressources. Sans la propriété privée, nous risquons de vivre dans une société de type hobbesienne, car tout est à tout le monde, et seule la survie compte. Contrairement à ce qui peut être dit, la propriété privée ne fait pas disparaître la solidarité, nous suggérons qu'elle l'introduit. Avec ce concept, nous pouvons comparer les individus et voir ceux qui ne disposent pas du nécessaire pour vivre, et donc peut renforcer le sentiment de venir en aide à autrui, même s'il n'y a pas d'obligation légale.

Hayek souligne aussi, sans la définir objectivement, qu'il existe une frontière marquant la séparation entre un Etat libéral et un Etat socialiste. Cette démarcation est définie par le niveau d'organisation, de contrôle central par l'Etat. Ainsi, au-delà d'un certain degré de contrôle, nous avons soit à faire à une société libérale, soit à une société socialiste reposant sur

---

<sup>217</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>218</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, pp.194-195

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 197-198

une planification de l'économie<sup>220</sup>. L'économiste autrichien reconnaît la nécessité d'une intervention de l'Etat, afin de garantir le bon fonctionnement de la concurrence et afin de faire respecter le droit, mais aussi pour assurer un certain nombre de biens et services que le marché ne peut pas, ou ne veut pas, fournir. Dans cette perspective, le recours à l'intervention de l'Etat ne peut pas être considéré comme un paradoxe de la pensée économique de Hayek, mais plutôt comme une question de degré ou de champ d'application de l'intervention de l'Etat. Cette vision de la sphère économique est renforcée plus loin, lorsqu'il dénonce l'irrationalisme du planisme, mais que ce jugement ne constitue en rien une justification du laissez-faire.

« But here, again, it is necessary to guard against misunderstanding. To say that partial planning of the kind we are alluding to is irrational is, however, not equivalent to saying that the only form of capitalism which can be rationally advocated is that of complete laissez faire in the old sense »  
(HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, p. 134)

Il renouvellera sa prise de distance avec le laissez faire dans *The Constitution of Liberty*, où il dénonce le laissez faire comme l'une des erreurs majeures du libéralisme de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, car favorisant la montée de la pensée sociale-communiste<sup>221</sup>. Si nous avons pris quelques instants pour développer la position de Hayek face au laissez faire, c'est afin de souligner que ce dernier n'est pas un anti-socialiste radical, ce n'est pas le socialisme *stricto sensu* qui l'inquiète, mais la perte de liberté que ce courant de penser peut entraîner.

Hayek n'est pas non plus un adversaire absolu de l'Etat, car comme nous le verrons, dans l'Etat de droit qu'il promeut – système où l'Etat est lui-même soumis au respect du droit – ce dernier joue un rôle important dans le respect et la protection de la propriété privée et dans le respect des règles de juste conduite garantes du bon fonctionnement du marché.

Hayek est critique en ce qui concerne les moyens que promeuvent les socialistes, car il les considère liberticides. Pour mettre en avant l'incompatibilité de cette socialisation de l'économie avec la préservation de la liberté individuelle, il part d'un exemple simple. Comment prendre une décision dans une économie socialisée sans prix ? La question de l'évaluation de la valeur devient primordiale dans le processus de prise de décision et devient

---

<sup>220</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.133

<sup>221</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

un problème pour la planification et le calcul<sup>222</sup>. Les prix permettent une comparaison entre une multitude de biens et d'intérêts différents. En s'appuyant sur les prix comme mesure commune des biens, un calcul rationnel<sup>223</sup> peut être effectué. Or, s'il n'y a pas de prix nous dit Hayek, alors les arbitrages de la planification concernant l'allocation des ressources devra être arbitraire, car il faudra trancher entre des intérêts en concurrence pour les mêmes ressources, et à ce titre Hayek écrit la chose suivante.

« But it is now generally recognized that this latter belief (*la résolution du calcul socialiste sans prix*) was just an illusion and that there are no scientific criteria which would enable us to compare or assess the importance of needs of different persons... »<sup>224</sup> (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, p. 137).

Ainsi, la planification conduit inévitablement sur la voie de la réduction de la liberté individuelle dans la pensée de l'économiste autrichien. Pour lui, la planification socialiste fait face à une impossibilité conceptuelle causée par l'absence de prix<sup>225</sup>. Hayek souligne que le fétichisme des individus vis-à-vis de la science – telle que les mathématiques et la physique – est la source de la croyance selon laquelle les mathématiques permettraient de résoudre le problème du calcul socialiste. Il note ainsi que :

« The one author who at least approached the problem was the Italian economist, Enrico Barone, who in 1908 in an article on the 'Ministry of Production in the Collectivist State' developed certain suggestions of Pareto's<sup>226</sup>. This article [*parlant de l'article de Barone de 1908*] is of considerable interest as an example of how it was thought that the tools of mathematical analysis of economic problems might be utilized to solve the task of the central planing authority »<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.136-137

<sup>223</sup> Rationalité toute relative car les prix ne sont pas objectifs mais subjectifs pour Hayek, afin de pouvoir avoir un prix objectif il faudrait que nous puissions établir un lien clair et précis entre prix et valeur d'un bien.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>225</sup> *Ibid.*, p.139

<sup>226</sup> V. Pareto, *Cours d'économie politique*, II (Lausanne, 1897), 364ff - (Note de bas de page de Hayek)

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.140

Remarquons que dans ce passage, Hayek lance une petite attaque à l'encontre de ses collègues néoclassiques en soulignant le lien qui existe entre Pareto et Barone<sup>228</sup>. Le « *scientisme* » que dénonce Hayek, est ce qui conduit Otto Neurath à théoriser l'application de l'économie de guerre en temps de paix<sup>229</sup>. Or, nous explique Hayek, pour que la planification soit efficace, il est nécessaire que le planificateur central dispose de toutes les informations, caractéristiques concernant les coûts de production, de transport, de stockage, de distribution<sup>230</sup> etc..., mais aussi ce qui concerne les préférences et fins des individus, afin soit de planifier la production afin de répondre à la demande réelle, soit pour préparer les individus au fait que leurs fins ne sont pas les meilleures possibles et les convaincre d'adhérer au plan du planificateur. La question de justice est prégnante dans ce contexte, car comment définir les préférences à mettre en priorité ou justifier honnêtement que la fin commune justifie de ne pas prendre en compte les préférences individuelles. Cette situation conduit Hayek à émettre des réserves sur la planification en s'appuyant sur les limites de la connaissance et sur l'acquisition de cette dernière. Pour lui, les connaissances sont dispersées parmi les individus<sup>231</sup>, et le marché permet de faire circuler les connaissances spécifiques à chaque individu. *De facto*, dans une économie planifiée il n'y a pas de marché et donc pas de circulation de l'information. Deux possibilités s'offrent au planificateur central : soit il décide en l'état – en ne disposant que d'une connaissance très parcellaire – et il risque de prendre les mauvaises décisions, soit il tente de centraliser la connaissance, mais cela demande un long travail de recueil d'informations qui peut conduire à la prise de mauvaises décisions. En effet, dans cette dernière configuration, entre le temps de la remontée d'informations, la prise de décision et la mise en place de la décision, il est possible que les conditions ne soient plus les mêmes et que la décision ne soit plus appropriée, il s'agit d'une forme d'incohérence inter-temporelle<sup>232</sup>. Outre le problème de la connaissance et de l'information, Hayek souligne que le planificateur central doit prendre en compte la multiplicité des variables à considérer dans son calcul, ce qui rend la planification impossible<sup>233</sup>. Ainsi, il donne l'exemple d'une société de « *100 personnes et 700 produits, ce*

---

228 Pareto et Barone collaborèrent au *Giornale degli Economisti*. Barone contribua à développer le concept d'efficacité au sens de Pareto ainsi que l'équilibre général de Walras. En s'appuyant sur ces auteurs néoclassiques, il anticipa la montée de l'intervention étatique dans la sphère économique. Nous suggérons que c'est de cet usage des outils néoclassiques que critique Hayek et que c'est le fait que ses collègues néoclassiques ne réagissent pas à cela qui le pousse à prendre ses distances d'avec eux.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 154, 155

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 156



qui donne un ensemble de 70699 variables à prendre en compte »<sup>234</sup>, soit autant d'équations simultanées. Alors certes, avec les supercalculateurs, et le développement de l'informatique quantique, le problème de la multiplicité des variables n'en est plus un. Cependant demeure le problème du dévoilement des variables. Pour faire un parallèle, l'économie procède par une réduction du réel, au même titre que la géométrie euclidienne considère l'espace au travers le filtre des surfaces planes. Or, si nous désirons envoyer des fusées dans l'espace, nous ne pouvons pas nous appuyer sur cette géométrie, il faut s'appuyer sur la géométrie de Lobatchevski qui prend en considération les courbures de l'espace. En d'autres termes, si nous n'arrivons pas à déterminer les variables précisément, alors le lancement peut être un échec. En économie, nous pouvons citer l'exemple du plan de relance de 1981 de Pierre Mauroy qui oublia de prendre en considération que la France ne vivait pas en autarcie, mais dans un monde ouvert<sup>235</sup>. Prenant un autre exemple, l'économiste autrichien nous fait remarquer que même en supposant un dictateur éclairé, ce dernier ne pourra pas organiser entièrement l'économie de son pays, car il ne pourra pas gérer toutes les variables<sup>236</sup>. Ainsi, le climat aura un impact sur les récoltes, et influencera, par conséquent, la production. Dans le cas d'intempéries, celles-ci peuvent endommager les infrastructures de transport, de communication et de production requérant un changement radical du plan et donc de l'allocation des ressources initialement prévue. Pour l'économiste autrichien, l'impossibilité du calcul socialiste et de la planification qui l'accompagne tient à nos limites cognitives qui ne peuvent appréhender toutes les variables entrant en ligne de compte. L'information étant dispersée, le temps que cette dernière remonte auprès du planificateur central, elle ne sera peut-être plus valable pour le calcul conduisant ainsi à un résultat contre-productif. De plus, cela pose aussi la question de la compatibilité avec la liberté individuelle d'entreprendre, d'innover et de se saisir des spécificités locales. Hayek réfute la possibilité d'une vision holiste de la société. Une telle tentative s'inscrirait alors dans une vision constructiviste totalisante débouchant sur le totalitarisme.

Hayek est un libéral qui défend la liberté individuelle, et aussi la liberté politique, entendue comme liberté de choisir son système politique et son gouvernement. Il est donc, dans la tradition libérale, ouvert au débat d'idées et est prêt à accepter que les si les partisans du socialisme<sup>237</sup> expliquaient clairement ce que ce système impliquerait en termes de libertés

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>235</sup> Le multiplicateur keynésien sur lequel s'appuyait ce plan, ne prenait pas en compte l'ouverture au monde et donc ses effets furent plus faibles que prévu.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>237</sup> Pour Hayek socialisme et planisme sont des synonymes.

individuelles et en termes économiques, alors si les individus acceptent les conséquences de cette organisation, il ne s'oppose pas à ce que cela se mette en place. Pour le dire différemment, si les agents disposent des informations permettant de comprendre les implications du planisme, et si le choix est librement consenti, alors que la volonté des individus libres soit faite, même si selon lui ce système n'est pas viable à long terme, car s'opposant à l'évolution spontanée de la société, et même si les individus préfèrent sacrifier leur liberté à un mirage de sécurité matérielle, c'est en tout cas la compréhension que nous avons de la déclaration suivante :

« In the first place, there were those who thought that the loss of efficiency, the decline in general wealth which will be the effect of the absence of a means of rational calculation, would not be too high a price for the realization of a more just distribution of this wealth. Of course, if this attitude is based on a clear realization of what this choice implies, there is no more to be said about it, except that it seems doubtful whether those who maintain it would find many who would agree with their idea »<sup>238</sup>

Cependant, il souhaite aussi souligner que sans prix, il n'est pas possible de faire de calcul. Pour soutenir cette position, il s'appuie sur les travaux de Von Mises<sup>239</sup>. De surcroît, Hayek nous explique qu'il n'est pas possible de quantifier la proportion, l'ampleur de la baisse de la production si nous passions dans une économie socialiste<sup>240</sup>. Deux réponses socialistes sont apportées aux objections de Von Mises, reprises par Hayek. La première est l'abolition de la liberté, et la seconde est l'introduction d'un minimum de concurrence au sein de l'économie socialisée<sup>241</sup>. Alors que l'abolition de la liberté nous fait glisser vers un régime politique totalitaire<sup>242</sup>, la seconde option semble plus prometteuse. Cependant, des économistes socialistes, Lange et Dickinson laissent entendre, selon l'interprétation de Hayek, que la décision concernant le montant à épargner et à investir sera une décision arbitraire<sup>243</sup>. Or, si la décision d'épargne est une décision du planificateur central et que cette dernière est arbitraire, alors la décision de consommation n'est plus entre les mains des individus<sup>244</sup>. Que cela soit

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 150

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>242</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 124, 126

<sup>243</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.200

<sup>244</sup> En effet, si nous considérons que si  $I = S$ , et si  $W = C + S$ , alors si  $I$  et  $W$  sont définis alors «  $S$  » est imposé, et, *in fine*,  $C$  l'est de même. Il est possible d'avoir une épargne forcée par le biais de la fiscalité.

dans une perspective néoclassique où les agents font un arbitrage entre consommation et épargne, si l'épargne est imposée, alors la consommation l'est aussi, ou dans une perspective keynésienne où l'épargne est un « reliquat » de consommation, si le reliquat est fixé, alors la consommation l'est aussi. Nous voyons que peu importe la dimension selon laquelle est comprise la relation épargne-consommation, si l'une des deux est déterminée par une tierce personne, l'individu n'a plus le contrôle de son budget. Par conséquent, la liberté individuelle disparaît. Mais plus subtil que cela, Taylor et Dickinson envisagent l'établissement d'un office central des prix qui fixerait les prix pour une période donnée<sup>245</sup>. Or, si les prix sont fixés par cette autorité, et même si cela ne concerne que les biens intermédiaires, alors cette autorité dispose d'un pouvoir de coercition qu'elle exerce sur les individus en les empêchant de vendre leurs produits au prix qui leur convient. Du côté de la demande, cette dernière est contrainte par la fixation volontaire des prix ou des quantités produites, ne reflétant plus la réalité de la volonté des individus sur le marché. Cette ingérence est une négation de la liberté individuelle. Les individus-agents se voient nier le droit de profiter de leur connaissance d'une production moins coûteuse et donc de l'usage d'un avantage concurrentiel. L'imposition de prix définit aussi ce qui sera produit ainsi que la quantité à produire. La liberté d'entreprendre est réduite, mais pire, cela favorisera la formation de groupes de pressions afin que l'office central oriente les prix de tel bien à la hausse et de tel autre à la baisse. Ainsi, l'arbitraire et la féodalité refont surface sous une forme différente. Cette situation induit un bridage de l'initiative d'entreprendre avec pour effet pervers la création de situation de rente. Imaginons deux entreprises produisant le même produit, et *ceteris paribus*, ayant pour seule différence la structure de coût, de sorte que le coût moyen unitaire de l'entreprise A soit de 1€ alors que celui de l'entreprise B est de 1,5€. Si l'office central des prix établit le prix de vente à 1,5€ l'entreprise B ne réalise aucun profit alors que l'entreprise A réalisera 0,5€ de profit par unité. En situation de concurrence il est possible que le prix de marché se situe autour des 1,3€ soit un gain de 0,2€ pour le consommateur, et la disparition d'une entreprise ayant une mauvaise allocation des ressources<sup>246</sup>. L'entreprise trop chère orientera alors ses ressources vers un secteur où elle sera plus compétitive.

La question, avec l'exemple précédent, est de savoir s'il est préférable d'avoir un monopole ou une économie planifiée. Dans le second cas, nous pouvons suggérer que des

---

245 *Ibid.*, p. 185

246 La mauvaise allocation peut résulter en une mauvaise organisation, des fournisseurs trop chers etc...

emplois seront préservés au détriment de la liberté et du consommateur<sup>247</sup>, et finalement une perte de liberté individuelle, car l'économie n'est qu'un moyen en vue d'autres fins<sup>248</sup>. Dans le premier cas, seule survivra l'entreprise A, qui deviendra un monopole, mais Hayek suggère que cette option est préférable à l'économie planifiée, car, *a priori* dans une économie libérale, elle préserve la liberté individuelle d'entrer sur le marché<sup>249</sup>. Cette liberté d'entrée permet d'exercer un des aspects fondamentaux de la liberté, telle que définie par Hayek, à savoir la liberté de pouvoir utiliser ses capacités, connaissances propres pour atteindre nos propres fins<sup>250</sup>.

Certains économistes socialistes imaginent l'introduction d'une concurrence dans l'économie planifiée en fixant la règle selon laquelle « *le prix de vente doit être égal au coût de production*<sup>251</sup> »<sup>252</sup>. Or, la fixation des prix va à l'encontre des principes du libéralisme, même si par défaut la concurrence se fera sur la minimisation des coûts. Pour Hayek, dans la fixation des prix de vente, c'est l'inversion de la causalité qui est en jeu, à savoir que c'est à l'individu d'adapter son comportement au prix – le comportement est donc contraint, ce qui s'apparente à une perte de liberté – alors que dans le libéralisme défendu par l'économiste autrichien, le comportement des individus sur le marché influencera les prix. Ainsi pour le penseur viennois, dans le système socialiste, il y a un modelage du comportement en vue d'une fin particulière,<sup>253</sup> car les prix des biens intermédiaires restent fixés par l'autorité centrale. Ainsi, Hayek critique la possibilité de préserver la liberté individuelle dans le cadre d'une économie socialiste, car elle conduira au mieux, soit à une réduction drastique de la liberté individuelle, soit à sa disparition pure et simple<sup>254</sup>.

Nous avons montré que Hayek n'était pas un anti socialiste radical comme certains aiment à le dépeindre et comme le fut probablement Von Mises. En effet, la critique qu'il adresse aux socialistes peut très bien s'appliquer aux néoclassiques avec les références faites à Walras et Pareto en rapport avec le calcul économique qui est la base de l'économie socialiste. Ce qu'il dénonce principalement, est la « technicisation » de l'économie, transformation qui

---

<sup>247</sup> Mais comme le notait Hayek, si c'est un projet de société choisi, il n'y a rien à en dire de plus.

<sup>248</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>249</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 163

<sup>250</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.200

<sup>251</sup> Notre traduction

<sup>252</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 161

<sup>253</sup> *Ibid.*, pp. 186-187

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp. 203-206

s'accompagne d'une perte de sens, de la signification de ce qu'est la liberté individuelle et avec ce développement, le risque de faire glisser la société vers un système totalitaire. Hayek s'attaque au constructivisme rationaliste pour le scientisme que cela engendre, *i.e.* la croyance aveugle que la science résoudra tous les problèmes de l'humanité, grâce à la rationalité des individus. Il ne s'oppose donc pas au socialisme en soi, car il admet que si c'est cette forme d'organisation que les individus plébiscitent, alors il n'a pas à s'y opposer s'ils sont conscients des défauts du système et de la forme d'organisation que cela implique.

Ce qui inquiète Hayek dès les années trente, est le problème de la mathématisation de l'économie. Non que les mathématiques soient inutiles, mais il considère qu'elles sont excessives en économie. Les mathématiques représentent la science prédictive par excellence. Faire de l'économie une sous discipline des mathématiques, revient à transformer l'objet de l'économie d'une science du comportement et des interactions humaines, en une discipline technique. Ce que Hayek reproche à l'hyper-mathématisation de la discipline économique, c'est de vouloir la faire sortir du champ des sciences humaines et sociales pour la faire entrer dans celui des sciences dites « dures » ou « pures »<sup>255</sup>. Cette volonté de transformer l'économie en science économique porte en elle des germes dangereux, ceux de faire perdre à l'Homme l'une de ses qualités ontologiques principales, la liberté radicale<sup>256</sup>. Faire disparaître cette liberté radicale, renvoie l'individu à un déterminisme radical qui n'en fait plus un être capable de changement et d'évolution. Dans un tel contexte, la planification trouve une justification dans

---

<sup>255</sup> Dans un article de 2003, Michel Husson souligne bien cette volonté de certains économistes de faire entrer leur discipline dans le champ des sciences dures telles que la physique, ainsi il écrit : « Le statut de la discipline économique a toujours été incertain, comme l'illustre l'opposition sémantique entre science économique et économie politique. Il existe chez la plupart des économistes une tendance permanente à vouloir que leur discipline accède au statut de science, même si la définition de la scientificité peut varier. Ce qui s'est imposé peu à peu comme forme dominante de scientificité dans le champ de l'économie, c'est la transposition de la physique. Le désir de faire science a donc sélectionné le paradigme le plus efficace de ce point de vue, autrement dit la théorie néoclassique, et plus précisément la théorie de l'équilibre général. Les économistes ne sont pas des idéologues conscients qui choisiraient les modèles en fonction de l'adéquation de leurs résultats à l'idéologie dominante. Ils sont guidés par un désir de science qui obéit à la démarche exprimée par Maurice Allais : 'Le pré-requis de toute science est l'existence de régularités qui peuvent être l'objet d'analyses et de prévisions. C'est le cas par exemple de la mécanique céleste. Mais c'est vrai également pour de nombreux phénomènes économiques. Leur analyse approfondie révèle en effet l'existence de régularités tout aussi frappantes que celles que l'on trouve dans les sciences physiques. Voilà pourquoi l'Economie est une science et voilà pourquoi cette science repose sur les mêmes principes généraux et sur les mêmes méthodes que les sciences physiques [...] Il me semble que, dans une très large mesure, les sciences sociales doivent, comme les sciences physiques, être fondées sur la recherche de rapports et de quantités invariantes dans le temps et dans l'espace' ». HUSSON Michel (2003). L'économétrie, ou l'idéologie en équation ? *Actuel Marx*, 133-145, (pp. 138-139)

<sup>256</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.73

la mathématisation à outrance de l'économie, car justifiant la possibilité d'agencer délibérément la société et l'économie en particulier<sup>257</sup>. Autre problème que pose le « scientisme », pour utiliser le vocable de Hayek, est de noyer l'individu dans la masse, de le transformer en chiffre et donc de désincarner l'économie. L'individu devenant simplement une variable (le travail), et donc tout comme un bug informatique est un problème technique, l'approche uniquement mathématique de l'économie laisse penser que les problèmes sociétaux sont des problèmes techniques. L'économie se transforme alors en *tekhnè* et perd l'approche de *theôria*, laissant cette dernière aux mathématiques. Ce qui peut expliquer que certains modèles économétriques reposent sur de solides bases mathématiques, mais ne reposent sur aucune base théorique en économie<sup>258</sup>. Si Hayek insiste autant sur l'origine « sociale » du concept d'évolution, et rejette l'origine « scientifique », *i.e.* biologique, de ce concept, c'est précisément afin de souligner la spécificité de la discipline économique, qui ne peut et ne devrait pas se targuer d'être une science prédictive, au sens de la physique. Vouloir trop mathématiser l'économie revient à vouloir en faire une science physique et une discipline technique. Cette transformation ouvre une boîte de Pandore qui laisserait s'échapper le mal totalitaire, ce que Hayek veut prévenir. Si l'économie est modélisable, alors il suffit de résoudre le système d'équations et de s'en remettre au planificateur afin d'atteindre l'optimum. En cela la Théorie de l'Equilibre Général de Walras est une épée à double tranchant, car en fournissant une argumentation mathématique sur le résultat de l'équilibre général en concurrence pure et parfaite, il fournit en arguments deux camps antagonistes : les défenseurs du libre marché total, et les planificateurs. Grâce aux chants des sirènes des mathématiques, les deux camps disposent d'arguments pour défendre leurs positions. Le risque à vouloir faire de l'économie une science prédictive, à l'instar de la physique, est celui de faire oublier que notre discipline a pour objet l'individu, et donc comme le rappelle Hayek, notre responsabilité en tant qu'économiste est de prendre aussi les questions morales à bras le corps<sup>259</sup>. Les mathématiques sont un outil utile, puissants, mais doivent rester

---

<sup>257</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 427-428, 434

<sup>258</sup> Nous pensons aux critiques sur les essais randomisés contrôlés (ERC) popularisés en France par Esther Duflo : BARDET Fabrice ; CUSSO Roser (2012). Les essais randomisés contrôlés, révolution des politiques de développement ? Une évaluation par la Banque Mondiale de l'empowerment au Bangladesh. *Revue Française de Socio-Economie*, 175-198 ; DESROSIERES Alain (2003). Historiciser l'action publique : l'Etat, les marchés et les statistiques. In *Historicités de l'action publique*, de LABORIER Pascale et al. Paris : PUF, 207-221 ou encore LORDON, Frédéric (2000). La force des idées simples. Misère épistémique des comportements économiques. *Politix*, 189-209

<sup>259</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 430-432.

un outil au service de la théorie économique, et ne peut servir de base de justification pour défendre l'idée que l'économie est une science prédictive au même titre que la physique classique, sans quoi la tentation totalitaire peut s'emparer du politique, aussi bien que de l'économiste mettant ainsi en danger la liberté individuelle.

S'ouvre alors une question. Quel est le sens de la liberté ? Qu'est-ce que la liberté pour Hayek ? C'est à cette question que nous allons répondre maintenant.

## **Chapitre 2. Conception de la liberté chez Hayek**

Avant que nous n'entamions notre analyse de la conception de la liberté chez Hayek, il nous faut dans un premier temps définir, éclaircir brièvement ce qu'est cette conception, mais aussi voir en quoi cela est important en ce qui concerne notre recherche et la compréhension de la philosophie économique de Hayek.

### **Section 1. Qu'est-ce que la liberté et son importance pour comprendre la philosophie économique de Hayek ?**

Dans son travail, Hayek définit, trace les contours de sa conception de la liberté, conception qui sous-tend toute sa philosophie économique. La liberté étant le sacré que l'économiste autrichien souhaite défendre et préserver contre le risque totalitaire. Il partage ainsi la préoccupation d'un grand nombre de penseur du milieu du vingtième siècle, nous pensons à Arendt, Berlin, Popper ou encore Keynes, sans qu'il n'y ait eu de réel rapprochement entre toutes ces personnes<sup>260</sup>.

En quoi réfléchir sur la conception de la liberté, rechercher cette dernière dans les écrits de Hayek, est-ce important ? La réponse peut paraître terriblement naïve et simple. L'intérêt de ce questionnement est de comprendre les axiomes qui sous-tendent la philosophie économique de Hayek, et ainsi mieux appréhender et interpréter la pensée de l'économiste autrichien. L'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'une autre fin qui est la défense de la liberté individuelle et la défense des démocraties libérales contre l'appel des sirènes de la planification et ainsi éviter de s'échouer contre les récifs totalitaires. En d'autres termes, économie et politique ne s'excluent pas, ils sont des contre-pouvoirs l'un de l'autre. Hayek reprend, à son compte sans l'explicitier, le concept d'équilibre des pouvoirs. Celui-ci permet de contenir les excès de la politique et de l'économique.

La manière dont il conçoit la liberté influencera le rôle que l'Etat aura à jouer dans la société, définira le cadre d'intervention de ce dernier dans la vie quotidienne. Comprendre ce qu'est la liberté chez Hayek permet de mieux cerner les limites qu'il propose à l'intervention de l'Etat, les domaines qui peuvent/doivent relever du commun et ceux qui doivent rester de l'individuel.

---

260 Un lien et une convergence existe entre Popper et Hayek, mais aussi entre Keynes et Hayek en ce qui concerne la nécessaire défense de la liberté individuelle pour faire face au risque totalitaire.



Nous avons précédemment rappelé que Hayek avait été le témoin des totalitarismes, si bien que sa vision de la liberté est une défense de la société libérale contre le fléau de son époque. De surcroît, pour lui, le calcul économique est la première étape vers l'économie socialiste – voir plus haut – qui elle-même conduit au totalitarisme. Alors que le socialisme envisage la socialisation des moyens de production, Hayek prend le contre-pied radical de cette position, non pas à cause d'un anti-socialisme radical, mais parce qu'il considère que les moyens, que le socialisme propose pour atteindre ses fins, sont dangereux. L'un de ces moyens est l'abolition de la propriété privée et un autre est la fin du marché. L'espace des libertés de base disparaît entraînant la disparition progressive des autres libertés. Les socialistes reconnaissent la nécessité de ces abolitions pour mettre en place une économie planifiée fonctionnelle. Pour sa part, Hayek considère que ces mesures sont liberticides, si bien que cela met en danger la société libérale<sup>261</sup>.

La propriété privée est la marque de la présence au monde de l'individu. Elle permet de dire aux autres notre existence. C'est pour cette raison que les pauvres sont invisibles, « sans voix »<sup>262</sup>. Sans publicisation de sa présence, il n'y a pas de reconnaissance, si bien que l'individu doit être et avoir pour signifier sa singularité sociale. La propriété privée permet aussi de se retirer du monde dans ce domaine réservé et sécurisé. Pour ces raisons, l'institution de la propriété privée est importante dans le système libéral hayékien. La conception de cette institution ne définit pas la liberté – bien que cela soit ouvert à discussion, cependant nous n'ouvrirons pas cette dernière pour l'instant – mais c'est la conception de la liberté que nous pouvons trouver au sein de la pensée économique de Hayek qui conduit à ce que la propriété privée soit une institution majeure de son système économique.

La seconde institution majeure résultant de la conception de la liberté hayékienne est le marché. Le libre marché est par essence le lieu de l'échange libre et volontaire entre individus. Pour échanger il faut avoir de quoi échanger et vouloir échanger. Cela semble être un pléonasme, mais il souligne que la liberté de l'individu est à la base du marché. Liberté dans le choix de ses buts qui le pousse sur le marché afin de les atteindre, et liberté d'échanger ou de ne pas échanger, de choisir ses interlocuteurs. Cette liberté nécessaire au marché constitue un rempart contre l'arbitraire de l'Etat, si ce dernier est lui-même soumis aux règles de cette institution. Dans une société où il y a une crise de la politique, le marché redevient l'agora,

---

<sup>261</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press ; HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>262</sup> STIGLITZ Joseph (2008). *Un autre monde - contre le fanatisme du marché*. Paris: Le Livre de Poche

arène où l'individu se mesure aux autres. Cette fonction politique et économique de la place du marché était déjà telle qu'elle. C'est pour cette raison que l'accès au marché doit être libre pour Hayek, car si l'accès y est limité alors les exclus du marché sont des exclus de la société, ils deviennent invisibles, nous allons développer cela dans ce qui suit.

### *Sous-section 1. La liberté dans la philosophie économique de Hayek*

Nous diviserons cette sous-section en deux temps correspondant respectivement aux deux questions auxquelles la conception de la liberté de Hayek répond.

Nous montrerons qu'il y a trois notions dans la conception hayékienne de la liberté. La première est la non-coercition, la seconde est la possibilité de choisir ses propres fins, et enfin, il y a la possibilité d'apporter du neuf, d'innover et de s'adapter.

Hayek, dans la continuité de Hobbes, Locke et Hume<sup>263</sup>, définit la liberté négativement en considérant qu'il s'agit d'un état de non-coercition.

« Nous nous intéressons, dans ce livre, à cette condition humaine particulière où la coercition de certains par d'autres se trouve réduite au minimum possible dans une société.

Cette situation, cet état de liberté, est désignée en anglais par deux mots : *liberty*<sup>264</sup> et *freedom*<sup>265</sup> »<sup>266</sup> (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 17)<sup>267</sup>

Plus loin, il écrit :

« L'état de choses dans lequel un homme n'est pas soumis à la volonté arbitraire d'un autre, ou d'autres hommes est souvent considéré comme un état de liberté 'individuelle' ou 'personnelle'. Chaque fois qu'il rencontrera le mot 'liberté' (*freedom* en anglais), le lecteur saura que c'est à cela que nous nous référons. » (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 17)<sup>268</sup>

---

<sup>263</sup> IGERSEIM Herrade (2013). Une analyse des concepts rawlsien et senien de la liberté. *Cahiers d'Economie Politique*, 157-196

<sup>264</sup> En anglais dans le texte

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.17

<sup>267</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.57

<sup>268</sup> *Ibid.*, p.58

Ainsi la coercition, plus exactement son absence, est ce qui définit fondamentalement la liberté pour Hayek. Mais qu'est-ce que la coercition ? Il note à ce sujet :

« Dans cette acception, la liberté se réfère à une relation des hommes avec leurs semblables, et elle est violée seulement lorsque des hommes recourent à la coercition envers autrui. Cela signifie en particulier que l'étendue des possibilités matérielles entre lesquelles une personne a le choix à un moment donné n'a pas d'effet direct sur sa qualité de personne libre. L'alpiniste en difficulté sur un passage où il ne voit qu'une seule manœuvre capable de lui sauver la vie est incontestablement libre, bien que nous ne dirions pas qu'il a le choix. De même, la plupart des gens conservent suffisamment la notion du sens originel du mot 'libre' pour voir que si le grimpeur tombe dans une crevasse d'où il ne peut sortir seul, ce serait une métaphore abusive que de le dire 'serf' ou 'privé de liberté', ou 'retenu captif' ; ce serait employer ces termes dans un sens étranger à celui qu'ils ont en matière de relations sociales. »<sup>269, 270</sup>

À la suite de ces définitions, nous distinguons chez Hayek deux conceptions de la « contrainte ». La première est une contrainte d'origine naturelle – voir l'exemple de l'alpiniste – ce genre de contrainte ne relève pas de l'interaction avec autrui dans un contexte social, nous la nommerons contrainte. La seconde est une contrainte d'ordre sociale, car résultant de l'interaction sociale des individus, et un individu « A » influence le comportement de l'individu « B » afin que ce dernier réalise ce que le premier souhaite. Cette forme de contrainte nous la nommerons coercition et nous allons approfondir la conception hayékienne de ce concept.

L'économiste autrichien note qu'une société totalement libre, *i.e.* sans coercition, n'est qu'une utopie et que nous ne pouvons que tendre vers une coercition minimale. L'objectif d'une politique publique libérale est d'accroître autant que possible le champ de la liberté.

« Si sommaire que soit cette indication sur ce que nous entendons par liberté, elle suffit à montrer que le mot désigne une situation dont l'homme vivant parmi ses semblables peut espérer s'approcher de très près, mais qu'il ne peut s'attendre à réaliser parfaitement. La mission d'une politique de liberté doit

---

<sup>269</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 18

<sup>270</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.60

donc être de minimiser la coercition, ou ses effets dommageables, même si elle ne peut l'éliminer tout à fait. »<sup>271, 272</sup>

Partant de ces éléments, la liberté, selon Hayek, et par extension la coercition, sont des concepts sociaux. Nous venons de montrer que l'économiste viennois fait une distinction fondamentale entre une contrainte involontaire – contrainte – et une contrainte volontaire – coercition, émanant d'un autre individu – cette distinction est importante, car elle aura des implications importantes lorsque nous nous intéresserons à l'institution de marché et à son processus de fonctionnement.

Après avoir, dans un premier temps, donné une définition négative de la liberté, l'économiste autrichien en donne une définition positive.

« Etre un homme libre a toujours signifié la possibilité d'agir selon ses propres décisions et projets, par contraste avec la position de celui qui était irrévocablement assujetti à la volonté d'un autre, qui par décision arbitraire pouvait le contraindre à agir (ou ne pas agir) de façon déterminée. »<sup>273</sup>  
(HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 18)<sup>274</sup>

La conception positive de la liberté se trouve dans la possibilité pour l'individu de faire ses propres choix, d'être son propre maître<sup>275</sup>. Nous verrons plus loin que la conception négative de la liberté et la conception positive sont coextensives, car la première définit le cadre dans lequel la seconde pourra se déployer. Ainsi, il y a un double sens inhérent au concept même de liberté. Chez Hayek, le cadre commun de la liberté est défini par la liberté négative. La liberté positive correspond à l'autonomie des individus. Par autonomie, il faut comprendre ce terme au sens étymologique du terme, *i.e.* agir en fonction de ses propres normes, fins. La liberté positive ne peut exister sans la liberté négative qui protège chaque individu de l'ingérence d'autrui, *i.e.* de sa propension naturelle à vouloir étendre son autonomie au détriment de celle d'autrui. Sans cette liberté négative, nous vivrions dans un état de nature de type hobbesien.

---

<sup>271</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 18

<sup>272</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.59

<sup>273</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.18

<sup>274</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.59

<sup>275</sup> Expression empruntée à Himmelfarb dans son livre *The Roads to Modernity* ; HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage.

Dans les notions de la liberté que nous venons de voir, nous pouvons noter l'importance du sens social de celle-ci. La question de la liberté ne se pose que parce que l'individu existe et vit en société avec d'autres individus. Cette confrontation avec l'altérité peut conduire à une forme de volonté de puissance, une volonté de domination sur autrui qui peut mener à faire usage de la coercition afin d'accroître notre force existentielle, notre sensation de vivre et notre liberté au détriment d'autrui. Ainsi, Hayek fait la distinction entre la contrainte qui n'est ni une menace, ni une attaque contre la liberté individuelle, mais simplement le déploiement de la vie dans toute sa complexité, et la coercition qui est une réduction, une atteinte volontaire extérieure de la capacité de choix d'un individu « A » par un individu « B ». Hayek approfondit sa conception de la coercition en ces termes :

« Par coercition nous entendons le fait qu'une personne soit tributaire d'un environnement et de circonstances tellement contrôlés par une autre qu'elle est obligée, pour éviter un dommage plus grand, d'agir non pas en conformité avec son propre plan, mais au service des fins de l'autre personne. »<sup>276</sup>  
(HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 24)<sup>277</sup>

Outre la violation de l'autonomie de l'individu, la coercition est aussi une violation de la décence au sens de Margalit. Ce dernier parle de non-respect de la société décente lorsque l'individu est vu « *comme* » un outil, un instrument et non plus comme un humain<sup>278</sup>. En termes margaliens, nous pouvons dire que le concept de coercition de Hayek correspond à une humiliation de l'individu en le déshumanisant et donc en l'excluant de la société humaine<sup>279</sup>. Il apparaît que la liberté hayékienne est la liberté de chaque individu de choisir la voie qui lui convient, de choisir ses propres fins en fonction de ses compétences et connaissances. Cette conception fait écho aux philosophes moralistes des lumières britanniques<sup>280</sup> qui désiraient que l'individu soit plus qu'un animal social, mais un être autonome, *i.e.* un être dont les buts n'ont pas été imposés par une autorité arbitraire, et qui peuvent se (re)définir à l'infini. Nous constatons que ce qui se cache derrière la défense de la liberté individuelle, par Hayek, est bien plus important qu'un petit domaine réservé, il s'agit de défendre le droit d'exister, d'être, d'être reconnu et respecté en tant que membre de la famille humaine, d'avoir une vie qui a un sens.

---

<sup>276</sup> AYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 24

<sup>277</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.71

<sup>278</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion

<sup>279</sup> Nous pourrions aussi faire référence à la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, mais ce n'est pas central pour le développement de notre analyse du sens de la liberté chez Hayek pour l'instant.

<sup>280</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage.

Ainsi, en souhaitant rétablir la liberté fondamentale de l'individu, Hayek s'oppose à l'arbitraire et comme nous l'avons vu précédemment au constructivisme. En faisant cela, il pose une conception de la liberté à la fois sur le sens de la cette dernière et sur les caractéristiques de celle-ci.

En rejetant l'idée que le constructivisme soit à l'origine de la société, c'est-à-dire en refusant l'opinion selon laquelle l'individu est purement rationnel, *i.e.* capable d'appréhender le monde dans toute sa complexité et de le modeler selon sa volonté, et que sa capacité intellectuelle lui permette de construire des structures très complexes telle que la société, Hayek suggère que c'est à l'évolution que nous devons l'émergence de la société et le développement des civilisations. Ce faisant, il rejette la technicisation de l'économie pour y replacer l'individu en son centre. Pour l'économiste de Vienne, la rationalité joue un rôle dans le choix de nos moyens en vue d'atteindre nos fins, mais pas dans une perspective d'organisation sociale. Il nous dit que pour qu'une société survive, elle doit s'adapter aux changements de son environnement (social, économique, politique, culturel, scientifique, et environnemental) et évoluer en fonction de ces derniers, de sorte que la liberté devienne la pierre angulaire des sociétés adaptatives. Pour pouvoir s'adapter, il faut disposer de la liberté de tester de nouveaux modes de vie ; sans liberté, l'adaptation est un processus quasi impossible. En poussant un peu plus avant le raisonnement de Hayek, nous pouvons même suggérer que la liberté est l'essence de la survie de la société, c'est en tout cas ce que semble indiquer l'économiste viennois.

« Il est vraisemblable qu'un modèle social bien établi contribue en quelque façon à préserver la civilisation — mais notre seul moyen d'en avoir la confirmation est de vérifier qu'il continue à se montrer valable quand il est concurrencé par d'autres modèles, utilisés par d'autres individus ou groupes. [...] Pour une organisation, la perspective de bons résultats et d'efficacité ne se conçoit que si elle est volontaire et insérée dans un milieu libre : elle aura alors la possibilité ou bien de s'ajuster à des circonstances qui n'étaient pas envisagées lors de sa conception, ou bien de renoncer à continuer. »<sup>281</sup>, <sup>282</sup>

En quoi, la liberté apparaît dans ce passage comme une nécessité de la survie de la civilisation ? La liberté apparaît au travers de la concurrence (*competition*), mais aussi de la sphère de liberté dans laquelle les institutions sont encastrées et qui les pousse à évoluer afin

---

<sup>281</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp.34-35

<sup>282</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.88-89

d'être bénéfique pour la société dans son ensemble. Afin de vérifier si nos institutions, nos valeurs nous permettent de survivre, il faut les comparer aux autres via le processus concurrentiel. Or, la concurrence implique, ce que nous verrons dans les caractéristiques de la liberté, que les individus, agents qui y participent soient libres de leurs choix d'une fin et des moyens nécessaire pour atteindre cette fin, sans cela la concurrence n'est qu'une illusion. En effet, pour que « d'autres standards » émergent et puissent être imités, il faut que les individus soient libres d'accepter ou non ce standard. Si nous comparons la concurrence à une course de voitures, il faut pouvoir être libre de choisir le type de voiture en fonction de la piste (pneumatiques, suspensions, direction etc...), on ne choisira pas une Ferrari pour faire un rallye de montagne et on ne choisira pas une Golf VW pour faire une course sur circuit. La liberté de la concurrence est de pouvoir choisir les options qui nous permettent de faire face au mieux à cette concurrence, et si nos institutions, valeurs sont capables de résister à la concurrence alors, selon Hayek, elles sont bénéfiques pour la survie de notre civilisation. Le fait de pouvoir se confronter aux autres, nous permet aussi d'apprendre d'eux et donc il nous faut pouvoir être libre de prendre ce qui nous semble bénéfique chez l'autre pour pouvoir survivre.

De surcroît, Hayek ajoute que l'évolution, qui nécessite un minimum de liberté, permet l'émergence d'un ordre spontané. Il déclare à ce propos :

« Pour la première fois, il était montré qu'un ordre manifeste, qui n'était pas le produit d'une intelligence humaine visant un but conscient, ne devait pas nécessairement être imputé au dessein d'une intelligence plus haute, surnaturelle, mais qu'il y avait une troisième possibilité — l'émergence de l'ordre comme résultat d'une évolution par adaptation. »<sup>283</sup>, <sup>284</sup>

En soutenant que la liberté est nécessaire pour l'évolution<sup>285</sup>, car afin de pouvoir s'adapter au changement de conditions il faut être libre de choisir l'option qui nous semble la plus appropriée, Hayek montre que la liberté est la source de l'émergence de l'ordre spontané. Mais cet ordre n'est pas immuable, car la nature même de la liberté implique que cet ordre évoluera lui aussi en fonction des conditions dans lesquelles les sociétés évoluent. Si nous interprétons la pensée de Hayek, nous pouvons dire que la vie même est le sens de la liberté ;

---

<sup>283</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 49

<sup>284</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.115

<sup>285</sup> Rappelons que l'évolution chez Hayek ne se rapporte en rien à Darwin, il prend ses distances avec le darwinisme et le darwinisme sociale. Pour, lui le concept d'évolution vient de Hume, Smith ou encore Fergusson et il ne souhaite absolument que ce concept vienne des sciences de la nature. Il n'y a donc pas lieu de débattre du darwinisme chez Hayek car il n'y en a pas.

la liberté n'est que parce que l'individu veut vivre et voir se perpétuer la civilisation qui l'a vu naître. La liberté est une volonté de vivre qui passe par l'évolution afin de se perpétuer, c'est une volonté d'infini<sup>286</sup> qui se retrouve dans la liberté.

Pour l'économiste autrichien, la liberté trouve son sens aussi dans la liberté devant la loi. Si la loi est arbitraire, se faisant au bon vouloir du magistrat, alors l'individu n'est plus libre de pouvoir choisir sa vie, ses buts. Il devient alors dépendant des flatteries et flagorneries envers les magistrats ou le Prince, ce qui constitue une double humiliation. D'abord, parce que l'individu perd son autonomie, il n'a pas le choix, ces derniers sont faits pour lui par autrui. Ensuite, la flatterie constitue une perte de respect de soi, en faveur de l'amour-propre qui constitue aussi une perte de liberté puisque devenant esclave de ses passions et de la manière de les satisfaire. Si nous prenons l'exemple de l'Angleterre, ce pays dispose d'une religion d'Etat, *i.e.* les souverains anglais doivent être anglicans, ils affichent aussi leur religion publiquement, mais l'Angleterre n'interdit pas les autres religions, elles disposent toutes des mêmes prérogatives<sup>287</sup> et chacun est libre de pratiquer la religion qui lui convient. La liberté ne peut pas être sans une égalité devant la loi, ce qui permet de définir le cadre commun dans lequel les individus expriment leur liberté positive. L'égalité se rapporte donc à la liberté négative. A ce sujet Hayek écrit :

« L'objectif majeur du combat pour la liberté a été l'égalité devant la loi. Cette égalité devant les règles que l'Etat oblige à suivre se prolonge par une même égalité devant les règles auxquelles les hommes obéissent volontairement dans leurs relations réciproques. »<sup>288</sup>, <sup>289</sup>

Ainsi, l'égalité devant la loi est ce qui permet à la liberté d'être et d'avoir un sens. Le sens de la liberté est la non-domination d'un individu sur un autre, et cela passe, chez Hayek, par l'égalité devant la loi, égalité, en particulier, à ne pas être soumis à la coercition d'un tiers. Cependant, il ajoute que cette égalité ne s'applique pas uniquement à la loi, mais aussi aux us et coutumes. Ainsi, si dans un pays, les femmes ont le droit d'aller prendre un café en terrasse, alors aucune personne n'a le droit de leur interdire ce plaisir. La question de l'égalité comme

---

<sup>286</sup> Par infini nous entendons la volonté de perpétuer l'espèce, voire notre mémoire, au-delà de nos limites biologiques.

<sup>287</sup> Le seul avantage de la religion anglicane est son rapport avec la couronne, mais cela n'interfère en rien avec l'égalité de toutes les religions car la couronne n'a aucun pouvoir politique mais uniquement un rôle représentatif.

<sup>288</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.68

<sup>289</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.148



sens de la liberté est une thématique importante chez Hayek, car il y consacre un chapitre entier dans *La Constitution de la Liberté*, chapitre qui s'intitule « *Egalité, Valeur et Mérite* ». Si Hayek s'attarde sur la question de l'égalité comme sens de la liberté, c'est afin de mettre en garde contre l'illusion d'une égalité absolue<sup>290</sup>. Le socialisme – de l'époque – voulait libérer l'individu du besoin matériel et proposait une égalité en ce sens, et donc envisageait la planification comme moyen d'arriver à cette fin. Or, nous avons vu que la planification impliquait la coercition, car les individus n'étaient plus libres de choisir leurs fins propres, mais devaient se conformer au plan.

Cette égalité devant la loi permet de réduire la coercition du magistrat. L'arbitraire est l'une des formes de la coercition, donc de la non-liberté. Ainsi, dans la pensée de Hayek, l'égalité devant la loi vient rétablir, renforcer la liberté individuelle. Cependant, Hayek souligne un paradoxe inhérent à l'individu. Ce dernier souhaite que sa liberté soit reconnue et garantie, et en même temps il désire l'égalité de traitement, égalité si ce n'est absolue au moins relativement stricte.

« Si les différences ne sont pas très importantes, alors la liberté ne l'est pas et l'idée de valeur individuelle ne vaut pas grand-chose<sup>291</sup>. »<sup>292</sup> (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 69)<sup>293</sup>

« Par nature, l'exigence d'égalité devant la loi veut que les gens soient traités de la même manière en dépit du fait qu'ils sont différents. »<sup>294</sup> (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 68)<sup>295</sup>

Hayek semble se contredire sur la même page. Pas du tout, la première citation fait référence à la volonté d'une égalité matérielle, d'une égalité des chances absolue. Le risque de l'égalité des chances est de considérer qu'il n'existe pas de différences fondamentales entre les individus en ce qui concerne les talents, les compétences<sup>296</sup>. En d'autres termes, l'égalité des chances efface ce qui fait la richesse de l'humanité, à savoir les différences de compétences, de

---

<sup>290</sup> Nous développerons plus avant cette thématique lorsque nous discuterons des arguments de Hayek contre le concept de justice sociale, c'est pour cela que nous ne donnons qu'un bref aperçu de cette illusion.

<sup>291</sup> Hayek citant Roger John Williams.

<sup>292</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.69

<sup>293</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.149

<sup>294</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.68

<sup>295</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.149

<sup>296</sup> Nous verrons dans la partie deux, que la différence est un peu plus subtile, mais cela n'a pas d'intérêt pour notre propos présent

talents, de force, de curiosité etc..., or c'est précisément ce qui nourrit l'évolution d'une civilisation.

Vouloir une égalité absolue revient à lisser les différences, différences physiques, intellectuelles, sociales, éthiques et morales. Or, l'uniformisation que cela implique appauvrit la liberté créatrice, la liberté d'innovation et donc la civilisation. La différence permet d'apporter du neuf, de l'innovant dans un monde en perpétuel mouvement. Ne pas l'admettre, c'est revenir aux temps obscurs où *Da Vinci* ne pouvait disséquer les cadavres, où l'innovation faisait peur – parfois à tort et parfois à raison – et où le nouvel être venant au monde devait être « maté » afin d'entrer dans le moule de l'uniformité. Or, Hayek envisage la liberté comme la possibilité de vivre sa différence, et donc de pouvoir faire un usage libre – dans le cadre de la liberté négative – de ses compétences et connaissances afin de choisir ses fins, de les atteindre et de vivre la vie qui lui semble bonne. Ainsi, il écrit,

« Pour qui regarde les faits, dire que 'tous les hommes naissent égaux' est tout simplement faux. Nous pouvons continuer à employer cette sacro-sainte expression pour exprimer l'idéal que, légalement et moralement, nous devrions tous être traités de la même manière. [...] L'égalité devant la loi et l'égalité matérielle ne sont donc pas seulement différentes, mais en conflit l'une avec l'autre ; et nous pouvons réaliser soit l'une, soit l'autre, mais pas les deux en même temps. »<sup>297</sup>, <sup>298</sup>

L'égalité matérielle est une utopie pour Hayek, car elle implique une redistribution, ce qui tendrait à planifier l'économie. Cette planification découlerait de la nécessité de maintenir des activités qui ne sont plus économiquement viables. Pour Hayek, la redistribution égalitaire<sup>299</sup> freinera l'innovation et la voie de la nouveauté, car l'enjeu de se lancer dans une aventure, dans l'exploration de nouveaux modes de vie ne sera pas aussi attirante que dans le cadre d'une vie partiellement inégalitaire. L'inégalité joue aussi un rôle dans la reconnaissance sociale de l'individu au sein de la société et si nous éradiquons complètement celle-ci alors nous uniformisons les individus. Une égalité matérielle revient aussi à vouloir une égalité sociale, *i.e.* croire que tout un chacun peut devenir neurochirurgien, ce qui n'est pas vrai, dire cela n'est

---

<sup>297</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 69

<sup>298</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.150

<sup>299</sup> Nous utilisons l'expression redistribution égalitaire pour faire référence à la volonté d'une égalité matérielle émanant de certains courants de pensée par contraste avec une redistribution qui est défendue par Hayek mais qui ne correspond pas à la volonté d'une égalité matérielle.

pas de l'élitisme, comme beaucoup ont tendance à le penser, mais c'est reconnaître à la fois la diversité et la richesse de l'espèce humaine, ainsi que l'interdépendance que la société moderne crée entre les individus. Croire que nous pouvons tous être neurochirurgiens, c'est croire que nous pouvons nous auto-suffire, *i.e.* capable de tout faire parfaitement. Il est important de faire la distinction entre égalité d'accès et égalité de résultat. L'égalité d'accès laisse libre l'individu de faire telle ou telle chose, elle laisse libre cours au développement de l'individu, mais ne peut pas garantir le résultat. La garantie de résultat implique que peu importe le parcours, les efforts, et les qualités d'une personne, elle doit pouvoir arriver au même résultat que les autres individus. Dans le premier cas, nous laissons les individus libres et responsables de leurs choix, alors que dans le second cas, nous nions tout particularisme, toute singularité pour finir dans le « cercle de fer ». La société ne serait alors qu'une perversion de l'espèce humaine comme le décrivait Rousseau dans *Du Contrat Social*. Or, ce n'est pas le cas, nous avons besoin des compétences, des connaissances des autres, c'est ce que Hayek appelle « *la dispersion de l'information* », si bien que l'individu doit vivre en société, impliquant la question de la liberté. La liberté d'être, ainsi que la liberté d'utiliser ses connaissances et compétences apporte de l'information « pratique » aux autres membres de la société.

Le concept de liberté chez Hayek est donc un concept inclusif, car il renvoie au respect de l'individu dans sa singularité. Cette inclusion se retrouve plus loin lorsqu'il propose que :

« Il y a de bonnes raisons pour nous efforcer, à travers l'organisation politique dont nous disposons, de réunir les moyens d'aider les faibles, les infirmes, ou les victimes de désastres imprévus. Et il est possible que le meilleur moyen de parer à certains risques communs à tous les citoyens soit de donner à chacun une protection adéquate. Le niveau des réserves qu'on pourra constituer pour couvrir de tels risques communs dépendra forcément de la richesse générale de la communauté. »<sup>300</sup>, <sup>301</sup>

Certains seront même surpris de lire le passage suivant :

« Il n'y a pas de raison pour que le gouvernement d'une société libre doive s'abstenir d'assurer à tous une protection contre un dénuement extrême, sous la forme d'un revenu minimum garanti, ou d'un niveau de ressources au-dessous duquel personne ne doit tomber. Souscrire une telle assurance contre

---

<sup>300</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.77

<sup>301</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.165

l'infortune excessive peut assurément être dans l'intérêt de tous ; ou l'on peut estimer que c'est clairement un devoir moral pour tous, au sein de la communauté organisée, de venir en aide à ceux qui ne peuvent subsister par eux-mêmes. A condition qu'un tel minimum de ressources soit fourni hors marché à tous ceux qui, pour une raison quelconque, sont incapables de gagner sur le marché de quoi subsister, *il n'y a rien qui implique une restriction de la liberté*<sup>302</sup> ou un conflit avec la souveraineté du droit. Les problèmes qui nous occupent ici apparaissent seulement lorsque la rémunération de services rendus est fixée par l'autorité, mettant hors de jeu le mécanisme impersonnel du marché qui oriente les efforts des individus »<sup>303</sup>

Ainsi, il est donc faux de dire que Hayek rejette la solidarité, bien au contraire. En permettant à l'individu de survivre<sup>304</sup>, en lui allouant de quoi subvenir à ces besoins hors marché, afin de ne pas interférer avec le jeu catallactique, il permet à cette personne d'entrer à nouveau sur le marché et donc de s'insérer à nouveau dans la société. L'individu retrouve une liberté que l'extrême misère ne permet pas, car dans une telle situation c'est l'instinct de survie qui prime et non la liberté. En outre, dans la pauvreté extrême, l'individu tend à devenir invisible est se trouve alors rejeté hors de la société. Or, pour pouvoir faire l'expérience de la liberté, nous avons vu que l'individu devait être un membre de la société.

En autonomisant le sujet, Hayek rend à ce dernier sa liberté d'action, d'expression. La liberté révèle son sens dans l'usage quotidien que l'individu en fait – révélant ainsi l'être en chacun de nous. La liberté d'agir, de penser, de choisir et d'expression sont des manifestations de ce qu'est la liberté fondamentale. Tautologiquement, si la personne ne disposait pas de cette liberté, il ne pourrait être : ainsi la liberté est ce qui permet à l'individu d'exister en tant qu'ipséité et non en tant qu'élément uniforme et standard d'un tout. De surcroît, ce don de la liberté permet à l'homo sapiens de transcender sa condition animale pour devenir un être humain, un individu. La liberté permet à l'homo sapiens de devenir une chrysalide avant de se transformer en humain. Cette transformation est le processus de socialisation, mais ce n'est pas la seule conséquence de la liberté. Sans ce processus, la liberté n'aurait pas de sens et l'individu ne pourrait pas exprimer l'être en lui. La liberté est fondamentalement un concept social, car ce

---

<sup>302</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>303</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 493

<sup>304</sup> Hayek souligne à plusieurs reprises ce point, le revenu de base doit permettre de garantir un minimum (le gîte et le couvert), pour ceux qui ne peuvent pas gagner suffisamment sur le marché, ou pour ceux qui sont exclus du marché par la maladie, la vieillesse etc...

n'est que face à l'altérité que l'individu peut prendre conscience de son humanité qui est fondé sur la liberté et ainsi en dévoiler le visage. Dans les conceptions de la liberté, chez Hayek, que nous avons vues précédemment, ce dernier souligne implicitement cette nature sociale et socialisante.

L'économiste autrichien nous met cependant en garde sur la confusion que les modernes font, ou peuvent faire, entre liberté et pouvoir. Ainsi, Hayek souligne l'existence d'une distinction essentielle entre la liberté politique et la liberté individuelle<sup>305</sup>. La première faisant référence à la possibilité de choisir librement le mode de gouvernement sous lequel les individus souhaitent vivre, alors que la seconde renvoie à la possibilité pour chacun de choisir sa voie, ses fins, de faire usage de ses compétences et connaissances comme il lui sied. Dans la conception hayékienne de la liberté, nous avons pu constater que cette dernière est un concept qui s'exerce par le sujet sur lui-même, alors que le pouvoir est un concept qui s'exerce et ne prend forme que sur autrui. Nous proposons alors de définir la liberté chez Hayek comme étant un concept réflexif, et le pouvoir comme un concept expansif, *i.e.* qui ambitionne d'accroître l'espace de liberté d'un individu au détriment d'une autre personne. Si Hayek met en garde sur cette confusion, c'est parce qu'il serait alors possible de dire que ceux disposant de pouvoir sont plus libres que les autres, car ayant plus d'options. Ce n'est pas la quantité d'options s'offrant à l'individu qui fait que ce dernier est libre, mais la possibilité pour un individu de choisir de manière libre et autonome parmi les options s'offrant à lui.

Illustrons cette différence par deux cas. Dans le premier, Anastasia a le choix entre des études de médecine, de droit, d'économie et des études de philosophie, mais ses parents ne l'aideront financièrement que si elle choisit la médecine. Dans le second cas, Hannah peut choisir entre des études de philosophie et des études de droit, sans condition. Laquelle des deux est la plus libre ? Anastasia qui dispose d'une grande multitude de choix ou Hannah qui a un panel d'options plus réduit ? Pour Hayek, Hannah est plus libre qu'Anastasia si l'argent des parents de cette dernière est une impulsion assez forte pour lui faire suivre la voie que ses parents désirent.

Ces deux cas nous renvoient aussi au fait que la liberté ne signifie pas que nous pouvons faire ce que nous voulons lorsque nous le désirons. Hayek est explicite à ce sujet :

---

<sup>305</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 61-62  
92

« ... : la liberté entendue comme ‘la possibilité physique de faire ce qui me plaît’, le pouvoir de satisfaire nos désirs, ou encore l’étendue des choix qui nous sont ouverts. Une ‘liberté’ de ce genre apparaît dans les songes de nombre de gens, qui se figurent pouvoir voler, s’affranchir de la loi de la gravité, être capables de se déplacer ‘libres comme l’oiseau’ — ou bien pouvoir modifier les réalités environnantes selon leurs vœux. »<sup>306, 307</sup>

La liberté n’est donc pas synonyme de toute puissance ; Hayek va même un peu plus loin, car dans sa défense du libéralisme, il soutient que le laissez-faire est une « tare congénitale » du libéralisme et que cela causa beaucoup de torts à ce dernier, il dit à ce propos :

« Ni Locke, ni Hume, ni Smith, ni Burke, n’auraient jamais soutenu, comme le fit Bentham, ‘que toute loi est un mal, car toute loi est une atteinte à la liberté’.

Leur thèse n’a jamais été celle d’un ‘laissez-faire’ complet, qui, comme les mots eux-mêmes l’indiquent, se rattache à la tradition rationaliste française, et qui, dans son sens littéral, n’a jamais été défendu par aucun des économistes classiques anglais. »<sup>308, 309</sup>

La liberté que défend Hayek n’est ni une liberté chaotique, ni celle du Far-West, mais une liberté respectueuse de tous. C’est pour cela qu’il note la nécessité d’encadrer la liberté, de la limiter, afin que tous puissent en bénéficier et que la liberté de chacun soit compatible avec la liberté des autres. Nous noterons un moment égalitariste chez l’économiste viennois, car le champ de la liberté doit être le même pour tous, même si elle prend des formes différentes. Outre l’égalité devant la loi, et donc l’égalité de la liberté, Hayek souligne que cette dernière ne peut pas être illimitée, elle nécessite d’être encadrée<sup>310</sup>.

Nous venons de voir que pour Hayek la liberté signifie libre de la coercition d’autrui, signifiant que l’individu peut choisir librement ses fins. La liberté n’a de sens que si elle est vécue socialement et encadrée, afin que chacun bénéficie du même niveau de liberté. Enfin, la liberté implique aussi l’égalité devant la loi pour réduire autant que possible la coercition et les risques de décisions arbitraires. Nous venons de voir les notions et éléments constituant la

---

<sup>306</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.21

<sup>307</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.65

<sup>308</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.51

<sup>309</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

<sup>310</sup> Référence à la liberté négative et à la liberté positive

conception de la liberté chez Hayek en relation avec l'approche par la question du sens de la liberté. Maintenant nous allons nous tourner vers la conception de la liberté par le biais de ses caractéristiques fondamentales.

### *Sous-section 2. Quelles sont les caractéristiques de la liberté ?*

Nous avons précédemment établi la conception de la liberté en fonction de la question du sens, mais Hayek s'attache aussi à établir une conception en fonction des caractéristiques de la liberté individuelle.

#### a. La propriété privée

Hayek s'appuie sur Hume pour justifier l'institutionnalisation de la propriété privée, il note à ce propos :

« C'est ainsi la nature des circonstances, que Hume appelle 'la nécessité de la société humaine', qui engendre les 'trois lois fondamentales de la nature' : celles de 'la stabilité des possessions, de leur transfert par consentement, et de l'accomplissement des promesses »<sup>311</sup>

Il n'est donc pas surprenant que l'un des attributs de la liberté soit la propriété privée. Ces deux notions se nourrissent mutuellement. Pour que la propriété privée apparaisse, il faut un minimum de liberté individuelle, et ensuite, pour Hayek, cette liberté est renforcée par la propriété privée comme le confirme le texte qui suit :

« Si par contre il n'est soumis qu'aux mêmes lois que tous ses concitoyens, s'il est exempt de détention arbitraire et libre de choisir son travail, si enfin il lui est loisible de posséder et d'acquérir de la propriété, aucun autre homme ne peut le forcer à lui obéir contre son gré. »<sup>312, 313</sup>

La propriété privée joue un rôle de protection contre la coercition en permettant à l'individu de se soustraire à la menace d'autrui. En permettant ce retrait vis-à-vis de cette menace de l'autre, la propriété privée est un attribut de la liberté individuelle, elle en est l'une des expressions institutionnelles, et que « *l'injustice qui doit être empêchée est l'empiètement des humains sur le domaine protégé de leurs semblables* »<sup>314</sup>, i.e. que les individus réduisent la

---

<sup>311</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.183

<sup>312</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.24

<sup>313</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.71

<sup>314</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.255

liberté d'autrui. Par exemple, le serf qui cultivait la terre d'un seigneur n'était pas propriétaire du champ qu'il exploitait. Si le seigneur le chassait, il perdait terre et demeure. D'après la conception hayékienne de la liberté, le serf n'est pas libre, car ne possédant pas de domaine protégé, *i.e.* un domaine hors d'atteinte du pouvoir souverain – ici celui du seigneur du fief.

Avec la propriété privée, l'individu dispose d'un domaine réservé, qui le place plus ou moins hors d'atteinte de la volonté arbitraire de l'autre. La propriété ne peut exister à l'état de nature, le droit et la justice doivent être les garants et les protecteurs de celle-ci. La conception occidentale de la propriété privée rend cette dernière transmissible<sup>315</sup> intégralement et inconditionnellement via l'héritage. Cette manière d'acquérir de la propriété, par héritage, est défendue par Hayek, bien qu'il reconnaisse son influence négative sur l'inégalité<sup>316</sup>. Ainsi, malgré les inégalités véhiculées par cette institution, Hayek considère que les avantages sont plus importants que les inconvénients.

Nous avons déjà montré que Hayek était favorable à une forme de couverture sociale, de solidarité<sup>317</sup>, et nous retrouvons cette proposition sous la forme suivante :

« Il n'y a bien sûr aucune raison pour qu'une société qui est devenue aussi riche que la société moderne grâce au marché n'offre pas *en dehors du marché* une sécurité minimale pour tous ceux qui, dans le marché, tombent en dessous d'un certain niveau de vie »<sup>318</sup>

Cette position de l'économiste autrichien n'est pas en contradiction avec sa défense de la propriété privée comme caractéristique de la liberté individuelle, au contraire. En désirant fournir à tous la possibilité d'acquérir, Hayek réintroduit, ou maintient sur le marché ceux qui en sont exclus – ou risquant de l'être. Ce minimum peut permettre aux plus démunis de construire un domaine réservé, même modeste, condition de la liberté pour Hayek. Ce dernier défendant une liberté minimale pour tous, il est donc normal que chacun puisse disposer d'un domaine privé, aussi modeste soit-il. La construction minimale d'un domaine privé, soutenu

---

<sup>315</sup> Dans certains pays, asiatiques notamment, l'achat d'un terrain ne correspond pas à l'acquisition de la propriété pleine, mais à l'achat d'une concession pour 99 ans. Si les enfants souhaitent bénéficier de la maison, il est alors nécessaire de racheter le terrain. En fait il y a acquisition de l'usufruit mais pas de la nue-propriété.

<sup>316</sup> Nous ne discutons pas ici du bien-fondé ou non de l'héritage, nous nous limitons simplement à souligner le rôle de concentration de la propriété privée que joue l'héritage et donc les problèmes qui peuvent en découler en ce qui concerne la liberté individuelle. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.153-154

<sup>317</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.165

<sup>318</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.266



par les propositions de Hayek, trouve une résonance particulière dans les travaux de Margalit, car rendant la dignité à des individus invisibles<sup>319</sup> en les « visibilisant ». Nous verrons donc plus loin comment cette proposition s'accorde avec la conception de société décente chez Margalit. La position hayékienne nous conduit à envisager la liberté individuelle comme nécessaire à la liberté économique et à la liberté politique. Nous développerons ce point dans la section suivante.

#### b. L'entreprenariat

Un passage peut sembler un peu plus polémique dans *The Constitution of Liberty*, lorsque l'économiste viennois écrit :

« L'utilisation fructueuse de ce potentiel entrepreneurial (et, en trouvant le meilleur emploi de nos points forts, nous sommes tous 'entrepreneurs'), est l'activité la plus hautement récompensée d'une société libre. A l'inverse, si chacun laisse aux autres le soin d'inventer les bons moyens d'utiliser ses capacités, il devra se contenter d'une moindre rémunération.

Il est important de bien comprendre que nous n'éduquons pas des gens à vivre dans une société libre, si nous formons des techniciens qui attendent qu'on les 'emploie', qui sont incapables de trouver leur propre créneau, et qui considèrent que c'est la responsabilité de quelqu'un d'autre d'assurer l'affectation appropriée de leur qualification ou talent. »<sup>320, 321</sup>

Pourquoi le salariat n'est-il pas considéré d'un bon œil ? Nous proposons une interprétation assez radicale qui nous apparaît cohérente avec la vision de la liberté hayékienne que nous avons développée jusqu'ici. Le salariat est défini comme une relation de subordination où le salarié est considéré comme passif, car considérant que c'est une autre personne qui est responsable faire le meilleur usage de ses compétences. Or, ce n'est pas extrapoler beaucoup que de considérer que si Hayek considère cette forme d'éducation comme mettant en péril la société libre, c'est parce que les individus n'ont pas le goût du risque, qu'ils n'ont pas appris à

---

<sup>319</sup> Invisibles ou sans voix est une expression de Stiglitz pour désigner les « pauvres », ceux qui doivent faire face à la nécessité vitale chaque jour (STIGLITZ, 2008). L'extrême pauvreté, ou misère, est un phénomène d'invisibilisation. Ne possédant rien ou presque, les regards fuient la misère, un certain malaise s'empare de nous face à une telle situation. Hayek ne va pas aussi loin que cela, mais reconnaît que la misère est une situation pathologique. Ainsi, Stiglitz et Margalit peuvent constituer un prolongement de la pensée et de la justification hayékienne pour un revenu de base

<sup>320</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.65

<sup>321</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.144

chercher, essayer et tester de nouvelles choses, de nouveaux produits ou services et que cet état d'esprit passif n'est pas adéquat afin de défendre et soutenir les sociétés libres contre les risques dirigistes, et totalitaires qui peuvent en découler. Ainsi, l'approche hayékienne selon laquelle une société libre est une société d'entrepreneurs prend sens, dans le cadre de sa suggestion d'un minimum vital visant à rétablir un minimum de propriété privée permettant la prise de risque, favorisant l'exploration de nouveaux horizons et entretenant ainsi un esprit de liberté nécessaire à la protection des sociétés libres contre les risques de destructions. Idée utopique, certes, mais qui correspond à ce qu'ambitionnait Hayek en promouvant et défendant la liberté individuelle. Interprétation qui s'accorde, comme nous le verrons, avec la conception du marché par l'économiste viennois. En possédant son outil de travail, l'individu est libre d'entrer sur le marché, de proposer sa production, ses services et être en concurrence avec autrui et donc entrer dans le circuit de l'information. Il peut décider de comment faire, quoi faire etc... L'individu s'émancipe du joug d'un « seigneur » pour être un être libre sur le marché. La société libre idéale pour Hayek est donc une société où tous les citoyens sont aussi des entrepreneurs. Dans cette configuration « idéale », la sécurité de l'emploi est sacrifiée au profit de la liberté individuelle, mais grâce au filet de sécurité que propose l'économiste autrichien, l'insécurité devient – deviendrait – acceptable.

### c. La non-concentration de la propriété

« L'adoption du concept de propriété individuelle ou multiple est donc ne condition essentielle de la prévention des coercitions, sinon la seule. Nous sommes rarement à même de suivre un plan d'action cohérent si nous ne sommes assurés de disposer exclusivement de certains objets ; [...].

L'important est que la propriété soit suffisamment dispersée pour que l'individu ne dépende pas de particuliers qui seuls détiennent ce dont il a besoin, ou seuls peuvent lui donner de l'emploi. »<sup>322, 323</sup>

Hayek, dans ce passage, réitère l'importance de la propriété privée comme caractéristique de la liberté en tant que protection contre la coercition. Il met aussi en avant l'importance de la nécessité de la non-concentration de la propriété privée – il parle de dispersion – pour limiter autant que possible la dépendance à une personne ou groupe de

---

<sup>322</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp. 102-103

<sup>323</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 207-208

personne. De manière similaire, Hayek critique une telle concentration du capital, car allant à l'encontre d'une société d'individus libres et d'un véritable marché libre. Lorsque l'économiste autrichien écrit que la dispersion de la propriété privée doit être suffisante pour que « l'individu ne dépende pas de particuliers qui seuls détiennent ce dont il a besoin, ou seuls peuvent lui donner de l'emploi », son but est d'éviter l'apparition de monopole ou la concentration du capital conduisant à une situation de position dominante défavorable à une « juste » concurrence et donc à une égalité des chances sur le marché du travail. Une telle situation accorde à la personne concentrant le capital un pouvoir de coercition et donc un pouvoir arbitraire qui va à l'encontre d'une société libre.

#### d. Libre accès à l'information et à la connaissance

Toujours en cohérence avec sa volonté de limiter le pouvoir de coercition des individus sur leurs semblables, il note :

« La connaissance, une fois trouvée, est gratuitement disponible pour tout le monde. C'est par ce don gratuit de la connaissance acquise par l'expérience de quelques membres de la société que le progrès général devient possible, et que les performances de ceux qui sont passés devant facilitent l'avancée de ceux qui suivent. »<sup>324</sup> (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 40)<sup>325</sup>

Hayek est conscient des inégalités que le marché peut produire. Dans *La Constitution de la Liberté*, il reconnaît que les inégalités pèsent psychologiquement, car comme il l'écrit, « La pauvreté est devenue en conséquence une notion plus relative qu'absolue. Cela ne la rend pas moins amère. »<sup>326</sup>. Cette amertume peut conduire les individus à préférer un autre système économique que l'économie de marché. Un peu plus loin, il compare l'origine et les degrés d'inégalités entre une économie de marché et une économie planifiée, nous lisons :

« La situation ne différerait alors de celle d'une société libre que par le seul fait que les inégalités seraient décidées selon un dessein, et que les individus ou groupes choisis le seraient par l'autorité, au lieu de provenir du processus

---

<sup>324</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.40

<sup>325</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 97

<sup>326</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec , p. 41. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.98

impersonnel du marché et des contingences de la naissance ou de la chance. »<sup>327</sup>

De plus, il critique l'approche néo-classique d'un marché en Concurrence Pure et Parfaite (CPP) et considère que dans la réalité ce dernier n'est pas en CPP, alors il ne faut pas demander aux entreprises de se comporter comme si le marché était parfait<sup>328</sup>. Ainsi, il souhaite rendre le marché le plus fluide, le plus efficient et le plus efficace possible et cela passe par une information facile d'accès (la gratuité est déjà un premier pas vers la fluidité de la circulation de l'information), outre le fait que la circulation est l'une des fonctions remplies par le marché selon Hayek. Bloquer la circulation de cette dernière, par des brevets par exemple, est une entrave au bon fonctionnement du marché, chose que condamne l'économiste viennois. La logique qui le pousse à proposer une information gratuite et une protection sociale est la même : il s'agit de rendre le marché le plus efficient possible, car c'est la base de la protection de la liberté individuelle dans le système hayékien. Plus le marché fonctionne bien, plus la concurrence est dynamique et moins il y a de risque de concentration de la propriété privée. La coercition est donc réduite autant que possible. Le marché sert de contre-pouvoir aux puissants, car un marché efficient est un marché concurrentiel, avec une dispersion de la propriété, empêchant le contrôle d'une ressource particulière – ce qui est le but recherché comme nous le dit Hayek :

« Les Anglais de l'époque comprenaient mieux que ceux d'aujourd'hui que le contrôle étatique sur un secteur signifie toujours création d'un privilège : Pierre obtient la permission de faire ce que Paul n'est pas autorisé à fabriquer. »<sup>329</sup>

Nous venons de montrer en quoi la propriété privée, mais aussi la concurrence étaient des éléments fondamentaux de la liberté individuelle. La concurrence nécessite la liberté individuelle car, comme le fait remarquer Hayek, « *competition is by its nature a dynamic process [...]*. »<sup>330</sup>. Cela signifie que pour continuer à avancer dans cet état dynamique, les acteurs doivent pouvoir s'adapter, et donc être libre de faire les adaptations adéquates en

---

<sup>327</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p

.41. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 99

<sup>328</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.92

<sup>329</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.124. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 247

<sup>330</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 94

fonction de leur situation propre. La concurrence nécessite la liberté, car cette dernière permet aux individus d'adapter leurs offres de biens et services aux besoins des personnes cherchant de tels biens ou services. Mais aussi, le « consommateur » doit pouvoir être libre de choisir vers qui se tourner afin de ne pas être contraint par le monopole dans sa décision de consommation ou dans son mode de vie. La propriété privée est aussi nécessaire à la liberté individuelle car nous permettant de nous mettre à l'abri de contrainte extérieure en lien avec la nécessité. Devoir gagner de quoi vivre rend l'individu dépendant de celui qui lui offre un travail. Disposer d'un domaine privé permet de se retirer et de chercher quelque chose, un emploi, une situation, un pays où il pourra se soustraire à la contrainte d'autrui. C'est pour cette raison que Hayek s'oppose à la concentration de la propriété privée. Dans cette veine, la concurrence, en s'opposant au planisme, favorise la dispersion de la propriété privée, la non-concentration. Mais la liberté hayékienne se caractérise par d'autres éléments. Un de ceux que nous allons étudier maintenant est le rôle de l'Etat comme élément de garantie de la liberté individuelle.

#### e. L'Etat Libéral

Dire que la conception de la liberté individuelle hayékienne se caractérise par un rôle important de l'Etat est une proposition qui va à l'encontre de ce qui est communément admis. En effet, Hayek est souvent considéré comme un farouche opposant à l'Etat et à son intervention. Cependant, nous allons montrer que ce procès, à l'encontre de l'économiste de Vienne, est injuste. Nous pouvons identifier plusieurs éléments qui justifient le rôle important de l'Etat comme caractéristique de la liberté individuelle dans la philosophie économique de Hayek.

L'économiste autrichien souligne que la liberté n'est pas « la liberté physique de faire ce qui me plaît »<sup>331</sup>, en effet la liberté est un concept social et par conséquent, afin de permettre un vivre ensemble respectueux, il est nécessaire d'encadrer la liberté individuelle, de faire respecter les règles communes, mais cela requière une institution dédiée pour éviter que chacun se fasse justice soi-même. Nous pouvons lire sous la plume de Hayek que

« Le pouvoir de contraindre peut être utile aux hommes libres dans la poursuite de leurs objectifs, uniquement par le maintien d'un cadre de règles universelles qui ne les orientent pas vers des fins particulières, mais permettent à chacun de se créer un domaine protégé contre les troubles indûment causés

---

<sup>331</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.21. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.65

par d'autres gens – y compris les agents du pouvoir – et d'y œuvrer à sa guise »<sup>332</sup>

Plus loin, il note que ce qui est aussi important, c'est une protection contre les groupes organisés afin « *d'empêcher que le gouvernement ou des organisations privées n'empiètent sur les droits acquis des individus* »<sup>333</sup>. Le rôle de l'Etat est de limiter la liberté d'autrui d'empiéter sur le domaine privé d'une tierce personne. La coercition n'est pas l'apanage des Etats ou des individus, mais peut aussi être le fait de sociétés privées ou d'organisations privées. Il doit garantir la sécurité physique et légale de la propriété privée, qui comme nous l'avons vu constitue la base de la liberté individuelle. En garantissant la propriété, l'Etat protège la liberté individuelle, et l'ensemble des caractéristiques de cette dernière. Nous verrons plus loin que l'Etat est lui-même soumis à la loi lorsque Hayek souligne l'importance de l'égalité devant la loi comme élément de la liberté individuelle. La limitation de la liberté, pour la protection de cette dernière, trouve aussi son origine dans la manière dont elle apparaît à l'humanité selon Hayek.

« La liberté individuelle dans les temps modernes ne remonte guère plus loin que l'Angleterre du XVIIe siècle. Comme toujours vraisemblablement, son apparition a été la conséquence imprévue d'un combat pour le pouvoir plutôt que le résultat d'un projet délibéré. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 118)<sup>334</sup>

La lutte pour le pouvoir dont il parle, n'est pas une lutte pour le pouvoir politique, mais une lutte pour le pouvoir d'être, de vivre et de reconnaissance. A ce titre Hayek cite Talmon, et ce dernier écrit que « [d]'un côté, on voit l'essence de la liberté dans la spontanéité et l'absence de coercition, de l'autre on croit que la liberté ne peut être réalisée que dans la poursuite et l'obtention d'un but collectif absolu » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 47)<sup>335</sup>. Plus loin, il souligne encore que les institutions sont le fruit de l'évolution et non d'un quelconque pouvoir politique<sup>336</sup>. Enfin, il remarque que « [l]es philosophies politiques ont plus souvent discuté du pouvoir que de la coercition, parce que pouvoir politique signifie d'habitude

---

<sup>332</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 837

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 837

<sup>334</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.118. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.232-233

<sup>335</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, 47. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.111

<sup>336</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.118

pouvoir d'exercer une action coercitive »<sup>337</sup>. Or, si la liberté est l'opposé de la coercition, alors celle-ci ne peut pas être le résultat de celle-là. En d'autres termes, cette lutte de pouvoir ne peut pas être une lutte pour le pouvoir politique qui contraint et non qui libère. La lutte pour le pouvoir doit donc être autre comme nous le suggérons. Il s'agit d'une lutte pour pouvoir choisir ses fins propres, pour pouvoir disposer de ses biens, et pour l'émancipation de l'arbitraire de la noblesse. Cette lutte pour la liberté implique un encadrement de cette dernière, car il peut sembler naturel de se battre afin de l'avoir et, par conséquent le risque est important de voir cette lutte devenir quotidienne, une lutte de tous contre tous, proche d'une forme hobbesienne de la société. C'est en substance ce que nous pouvons en conclure lorsque Hayek écrit que :

« Bien que la liberté ne soit pas un état de nature, mais un bien fabriqué par la civilisation, elle n'est pas née d'un dessein. Les institutions de la liberté, de même que tout ce qu'a créé la liberté, n'ont pas été établies parce que les gens auraient prévu les bienfaits qu'elle apporterait. Mais une fois ces bienfaits reconnus, les hommes ont entrepris de la perfectionner et de l'étendre et, dans ce but, ont cherché comment fonctionnait une société libre. »<sup>338</sup>

« La règle qui permet de tracer la frontière invisible à l'intérieur de laquelle chaque individu est doté, pour son être et son activité, d'un espace de sûreté et liberté, c'est la loi. »<sup>339</sup>

« La conception de la liberté selon le Droit, qui est le souci de ce livre, repose sur cette affirmation : lorsque nous obéissons à des lois, entendues comme des règles abstraites, générales, indépendantes des cas particuliers, nous ne sommes pas assujettis à la volonté d'un autre, et donc nous sommes libres. »<sup>340</sup>

L'Etat joue donc le rôle de garant de la loi, en particulier en ce qui concerne le respect du concept de propriété privée tel que défini par la loi, mais aussi de l'application des autres règles abstraites admises. Nous pouvons donc constater que dans la pensée économique de Hayek, et par un raisonnement de proche en proche, l'Etat protège la liberté individuelle sous les conditions énoncées par l'économiste viennois.

---

<sup>337</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.99. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.201

<sup>338</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.46. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.107-108

<sup>339</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.108. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.215

<sup>340</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.111. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 221

f. Règles de juste conduite, égalité devant loi et gouvernement par la loi

La liberté individuelle se caractérise aussi par une égalité devant la loi, et cette égalité relève aussi du ressort de l'Etat. Ce dernier doit garantir de ne pas produire de lois discriminantes ou discriminatoires. Nous avons vu que l'Etat jouait un rôle important pour faire respecter les règles de juste conduite. Mais ce qui est tout aussi important, pour l'économiste viennois, afin que la liberté de chacun soit compatible avec la liberté de tous, est l'égalité devant la loi.

« La règle qui permet de tracer la frontière invisible à l'intérieur de laquelle chaque individu est doté, pour son être et son activité, d'un espace de sûreté et liberté, c'est la loi. »

« La loi, dans sa forme idéale, peut-être décrite comme un commandement émis 'une fois pour toutes' adressé à des inconnus, sans considération de temps et de lieu, et évoquant des situations qui peuvent se rencontrer partout et à n'importe quel moment. »

« En comparaison avec les lois d'une société qui cultive la liberté individuelle, les règles du comportement dans une société primitive sont relativement concrètes. Au lieu de se contenter de limiter l'autonomie de l'individu dans ses décisions, elles prescrivent souvent le procédé par lequel il faut agir pour obtenir certains résultats, ou ce qu'il doit faire à certains moments et en certains lieux. »

« La conception de la liberté selon le Droit, qui est le souci de ce livre, repose sur cette affirmation : lorsque nous obéissons à des lois, entendues comme des règles abstraites, générales, indépendantes des cas particuliers, nous ne sommes pas assujettis à la volonté d'un autre, et donc nous sommes libres. »<sup>341</sup>

Ainsi, la liberté individuelle de poursuivre ses propres actions est encadrée par l'égalité devant la loi des citoyens. L'Etat lui-même, lorsqu'il devient acteur/agent sur le marché est soumis à cette égalité<sup>342</sup>. Il est assez aisé de comprendre cette volonté égalitariste de la part de Hayek. Si une loi favorise Pierre, mais interdit à Marie de faire ce que la loi autorise pour Pierre,

---

<sup>341</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp. 108, 109, 110, 111. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 218, 219

<sup>342</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 309-310



il y a, dans ce cas, discrimination et coercition, donc réduction de la liberté de Marie. Prenons un exemple archétypique. Dans nos sociétés occidentales, nous postulons l'égalité homme/femme, cela implique la reconnaissance de la même liberté inhérente à chaque personne, peu importe son sexe. Dans la pensée hayékienne, si la loi n'interdit pas l'éducation pour tous, alors une loi interdisant uniquement l'éducation des femmes est une loi discriminatoire et coercitive, réduisant la liberté des femmes par rapport aux hommes. Il y a un traitement différencié par la loi qui produit une restriction de la liberté de certaines personnes. Nous avons pris l'exemple de l'école, mais cela fonctionne aussi avec la restriction de l'accès à certains métiers en fonction de l'origine ethnique, avec la restriction de mouvement. En fait, ce qui est autorisé à certains doit l'être pour tous, et ce qui est interdit à certains doit l'être pour tous. C'est plus sous la dernière forme que la position de Hayek prend tout son sens, car il s'agit de la liberté négative, s'exprimant en des termes négatifs – ne ... pas ... - qui permettent de définir le cadre général, pour tous, de l'usage de la liberté positive. Hayek voit que si le cadre de la liberté n'est pas le même pour tous, alors un espace de discrimination s'ouvre et l'arbitraire apparaît. Il y a alors des distorsions sur le marché avec des individus jouissant d'avantages concurrentiels illégitimes, car obtenu grâce à un cadre légal plus favorable. C'est dans cette logique qu'il s'oppose aux lois sur les brevets et la propriété intellectuelle – invention très récente au regard de l'histoire humaine – ; il ne s'oppose pas au brevet, qui permet la reconnaissance de la paternité d'une découverte, mais au monopole que cela engendre et donc élargit le champ de la liberté du détenteur de brevet au détriment des concurrents. Hayek souligne l'importance de cette égalité devant la loi pour la protection de la liberté individuelle en citant Wormuth :

« Rien n'étant plus essentiel à la liberté d'un Etat, que le fait que le peuple soit gouverné par les lois, et que la justice ne soit administrée que par ceux-là seulement qui peuvent être tenus pour responsables de sa mauvaise administration, il est par la présente déclaré que toutes les résolutions concernant la vie, les libertés et les biens fonciers de toute personne libre de cette république, doivent être conformes aux lois du pays, et que le Parlement ne se mêlera ni de l'administration ordinaire, ni des voies d'exécution du droit ; la tâche principale dudit étant, comme ce fut celle de tous les parlements

antérieurs, de veiller à la liberté des gens contre les opérations arbitraires du gouvernement. »<sup>343</sup>

Être soumis à la loi, être égaux devant la loi ne signifie pas que l'Etat dispose d'un pouvoir discrétionnaire à l'encontre de chacun de ses membres – nous verrons cela plus loin – bien au contraire, car tous, institutions publiques ou privées ainsi que les individus sont soumis à la loi et doivent être en théorie égaux devant cette dernière. Cette égalité est importante, car elle permet à chacun de savoir dans quel cadre il/elle évolue, ce qui est interdit pour tous. Ce qui n'est pas interdit est *a priori* autorisé et donc l'individu est libre de faire usage de ses connaissances et compétences pour atteindre ses objectifs. Hayek souligne ce point lorsqu'il écrit :

« De telles règles universelles conçues pour être appliquées sur une période indéterminée ne peuvent donc tendre qu'à augmenter les *chances* de personnes inconnues »<sup>344</sup>

#### g. Un Etat pas si minimaliste

Après avoir mis en évidence l'importance que l'égalité devant la loi joue pour préserver la liberté individuelle, et que cette fonction doit être remplie par l'Etat, Hayek souligne aussi le rôle de suppléant que l'Etat joue par rapport au marché. L'économiste autrichien est conscient que le marché peut produire des résultats injustes<sup>345</sup> aboutissant à l'exclusion de certaines personnes du marché et donc de la société. En effet, si la propriété privée est la base de la liberté individuelle, quelle est la liberté d'un indigent s'il ne possède rien ? La société a tendance à vouloir effacer celui qui ne peut survivre correctement<sup>346</sup>, consciemment ou non. En conséquence, l'Etat joue un rôle dans la protection de la liberté individuelle lorsque les individus sont exclus du marché, qui constitue l'institution essentielle de socialisation dans la

---

<sup>343</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, 126. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.251

<sup>344</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 570

<sup>345</sup> L'injustice est l'expulsion de l'individu hors du marché, ce qui signifie une exclusion de la société puisque comme le note Braudel le marché existe dans toute société, même les plus primitives et est la base de nos civilisations.

<sup>346</sup> Outre l'expérience quotidienne que nous pouvons faire, lorsque nous rencontrons une personne démunie, cette sensation de malaise qui peut nous envahir, la question de l'invisibilité sociale des publics fragiles (Sans Domiciles Fixes, Chômeurs, Travailleurs pauvres etc...) est bien documentée. Nous pensons aux travaux de Le Blanc [LE BLANC Guillaume (2009). *L'invisibilité sociale*. Paris : P.U.F.], de Baronnet et al. [BARONNET Juliette ; KERTUDO Pauline ; FAUCHEUX-LEROY Sarah (2015). La pauvreté et l'exclusion sociale de certains publics mal appréhendés par la statistique publique. *Recherche Sociale*, 4-92], ou encore le rapport de l'Observatoire National de la Pauvreté et de l'Exclusion Sociale de 2016 (Onpes, 2016)

philosophie économique de Hayek. Cette aide passe par une autonomisation des exclus, ce que dans la littérature actuelle nous nommons « *empowerment*<sup>347</sup> ». Nous avons déjà fait référence au passage de Hayek dans *La Constitution de la Liberté* où il propose que l'Etat vienne en aide aux plus pauvres par la fourniture de ressources de bases<sup>348</sup>, il justifie aussi sa position en affirmant que « [l]a liberté de l'activité économique était conçue comme une liberté dans le cadre du droit, et non pas comme l'absence de toute action gouvernementale »<sup>349</sup>, l'intervention de l'Etat n'est donc pas rejetée en bloc, elle doit être encadrée au même titre que la liberté individuelle. L'économiste de Vienne garde une légère influence de sa proximité avec la société Fabien en acceptant que l'Etat vienne suppléer le marché lorsque ce dernier ne remplit pas son rôle ou ne propose pas les Biens et Services demandés – « Il y a peu de raison non plus, pour que le pouvoir n'ait pas aussi un rôle à jouer, et puisse même participer à des domaines tels que l'assurance sociale et l'éducation, ou subventionner temporairement des expériences nouvelles »<sup>350</sup>.

Nous avons vu que Hayek ne signait pas un blanc-seing à l'Etat. Nous avons pu lire précédemment qu'un Etat de droit n'est pas qu'un Etat qui fait respecter le droit entre les entités privées, mais que l'Etat doit lui-même s'y conformer<sup>351</sup>. Ce bornage du pouvoir de l'Etat se retrouve chez Hayek avec la séparation des pouvoirs, qu'il reprend de Montesquieu et il le justifie de la sorte :

« Le bornage efficace du pouvoir est le plus important des problèmes de l'ordre social. Le gouvernement n'est indispensable à la formation de cet ordre<sup>352</sup> que dans la mesure où il protège chacun contre la violence d'autrui. Mais au moment où, pour ce faire, le pouvoir politique revendique avec succès le monopole de la contrainte et de la violence, il devient aussi la plus grande menace contre la liberté individuelle »<sup>353</sup>

---

<sup>347</sup> ALINSKY Saul [1971]. *Rules for radicals*. New York City: Random House

<sup>348</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.165

<sup>349</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.166. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.329

<sup>350</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.190. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.374

<sup>351</sup> Voir citations précédentes, *Droit, Législation et Liberté*, p.350 et *The Constitution of Liberty*, p.251

<sup>352</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>353</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.832

Le passage est assez explicite pour pouvoir affirmer que ce monopole peut conduire au totalitarisme et donc à la fin de la liberté individuelle, ce que souhaite prévenir Hayek. Ainsi, un Etat de droit est un Etat qui fait respecter la loi de manière universelle et impartiale. Cependant, il est lui-même contraint par la loi fondamentale qu'est la constitution — qui peut être écrite ou orale. Cette limitation de l'Etat est nécessaire afin de prévenir les dérives totalitaires qui peuvent découler de ce monopole de la violence, mais qui peut aussi être le résultat de la dictature de la majorité<sup>354</sup> – il s'agit du fait que la majorité impose son opinion aux autres groupes sociaux. Cette imposition peut aussi être comprise comme l'expression du vote majoritaire. En d'autres termes, la démocratie n'est pas une garantie de la liberté individuelle.

#### h. Evolution et civilisation

La liberté ne peut pas se penser sans l'Etat, car elle est l'expression de la nature sociale de l'individu. Nous avons déjà vu quelques caractéristiques ontologiques de la liberté individuelle chez Hayek. La prochaine que nous allons développer est l'évolution qui est une forme d'expression de la liberté individuelle. Le concept d'évolution s'oppose chez Hayek au concept de rationalisme-constructiviste. Mais en quoi pouvons-nous y voir une caractéristique de la liberté, dans la pensée économique de l'économiste autrichien ? La conception de l'évolution s'appuie sur la notion d'innovation, qui elle-même implique une liberté d'être et de faire. Dans la section deux du chapitre premier de notre travail, qui s'intitule « liberté et évolutionnisme social », nous avons montré que ce concept ne trouve pas, chez Hayek, sa source chez Darwin, mais chez les auteurs des lumières écossaises. Nous trouvons le concept d'évolution sociale chez Schumpeter, mais chez ce dernier l'évolution est brutale, elle est une rupture, alors que chez Hayek, elle est lente et s'effectue par tâtonnements. Pour imaginer cela, nous pouvons dire que chez Schumpeter l'évolution est un tremblement de terre<sup>355</sup>, alors que chez Hayek, il s'agit plutôt du paysage du désert<sup>356</sup> modelé constamment par les vents. Tautologiquement nous dirons que la liberté est la possibilité d'innover dans le cadre général de la liberté, signifiant ainsi que l'innovation relève d'une liberté positive qui est encadrée par la liberté négative. C'est à peu de choses près ce que nous avons discuté en regardant le rôle de l'Etat comme concept caractéristique de la liberté individuelle.

---

<sup>354</sup> Expression que Hayek reprend de Tocqueville

<sup>355</sup> Après un certain nombre d'années de tensions, les points de jonctions cèdent.

<sup>356</sup> Le vent remodèle petit à petit le paysage, faisant lentement bouger les dunes de sables.

« La liberté est essentielle afin de laisser de la place à l'imprévisible, à ce que nul ne peut prédire ; nous la réclamons parce que nous avons appris à en attendre l'occasion favorable à la réalisation de la plupart de nos objectifs. C'est parce que l'individu connaît si peu de choses, en particulier parce que nous ne savons que rarement lequel d'entre nous connaît le mieux, que nous comptons sur les efforts indépendants et concurrents de gens nombreux pour provoquer l'émergence de ce que nous ne manquerons pas d'apprécier quand nous le verrons. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 30)

« La majorité des savants se rendent compte de l'impossibilité de planifier l'avancée de la connaissance, car il s'agit là d'un voyage dans l'inconnu (la recherche est cela même), et qu'on y est en une large mesure tributaire des errances du génie ainsi que des circonstances ; ils savent qu'un progrès scientifique sera, comme l'idée neuve qui surgit dans un esprit individuel, le résultat d'une combinaison de conceptions, d'habitudes, et de détails contingents que la société fournit à une personne donnée, le résultat tout autant imprévu heureux que d'efforts systématiques. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 33)<sup>357</sup>

Dans ces deux passages, Hayek met en avant plusieurs éléments de l'innovation et donc de l'évolution. Dans un premier temps il souligne l'incertitude inhérente à l'innovation, à la découverte. Ce n'est pas quelque chose qui peut être planifiée et c'est pour cette raison que laisser les individus libres d'essayer de nouveaux modes de vie, de nouvelles techniques, approches participe au processus de découverte. En filigrane, nous pouvons lire une défense de la différence, car personne ne dispose de toutes les connaissances et nous ne pouvons prévoir où et quand émergera une nouveauté. Une société d'Hommes libres est une société où il est possible de faire des essais et donc des erreurs. Une erreur n'est pas fondamentalement un échec, c'est une information et un accroissement de la connaissance. Ainsi, l'individu libre peut apprendre de ses erreurs, mais aussi de celles d'autrui, c'est parce que nous apprenons d'autrui que l'évolution est une caractéristique de la liberté, car elle permet par mimétisme de copier les avancées d'autrui. Une société libre est une société où il y aura des essais, des erreurs, des

---

<sup>357</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp. 30, 33. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.84-85

corrections et des améliorations pour accroître les chances de survie de cette société. Une telle société aura plus de chance de survivre qu'une société planiste. Hayek note que :

« A ne considérer que ses potentialités, chaque bébé nouveau-né est une grandeur inconnue dans la mesure où de nombreux milliers de gènes interconnectés et de programmes génétiques contribuent à sa structure. Par l'effet de la nature et de l'éducation, l'enfant nouveau-né peut devenir l'un des plus grands hommes (ou femmes), jamais venus au monde. Dans chaque cas, il (ou elle) a l'étoffe d'un individu à part. Si les différences ne sont pas très importantes, alors la liberté ne l'est pas et l'idée de valeur individuelle ne vaut pas grand-chose. »<sup>358, 359</sup>

Qui aurait pu imaginer qu'une immigrée polonaise permettrait à la France de décrocher trois prix Nobel<sup>360</sup>, qui aurait imaginé qu'un petit trublion – pour l'époque et certainement encore de nos jours – révolutionnerait la mécanique en remettant en cause la mécanique newtonienne ?<sup>361</sup> La diversité des individus, des combinaisons socio-génétiques offre, sous condition de la liberté établie par Hayek, la possibilité de découvertes importantes et donc de l'évolution de la société. Une nouvelle fois, c'est dans l'évolution de la société que la liberté individuelle prend corps et laisse voir le potentiel créateur et novateur des individus. Sans liberté, pas ou peu d'évolution, car l'adaptation devient un processus délicat si nous ne disposons pas de marges de manœuvre qu'offre la liberté.

En regroupant ce que nous avons vu sur l'essence de la liberté, nous pouvons dire que chez Hayek, l'innovation – par extension l'évolution – permet à la concurrence d'être dynamique et participe à la circulation de l'information renforçant l'évolution de la société par le jeu de l'imitation. Pour l'économiste autrichien, la liberté est le produit de la civilisation, qui elle-même repose sur sa capacité à s'adapter. Or, pour s'adapter il faut pouvoir innover, créer afin de faire face aux nouveaux problèmes auxquels la civilisation est confrontée. Mais réciproquement, pour pouvoir innover et être créatif, il est nécessaire d'octroyer une certaine liberté aux individus afin de faire face aux problèmes qu'ils peuvent rencontrer. L'économiste

---

<sup>358</sup> Hayek citant Roger John Williams in *Free and Unequal : The Biological Basis of Individual Liberty*

<sup>359</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, pp.68-69. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.149

<sup>360</sup> Pierre et Marie Curie reçoivent le prix Nobel de Physique en 1903, Marie Curie reçoit le prix Nobel de Chimie en 1910 et Frédéric et Irène Juliot-Curie reçoivent le prix Nobel de Chimie en 1935

<sup>361</sup> La théorie de la relativité générale est une remise à plat de la mécanique newtonienne car la gravité n'est plus une force en soi, mais la conséquence de l'accélération. Einstein refusait le diktat de l'enseignement « bête et méchant » ce qui lui causa nombre de problèmes durant ses études.

autrichien met en avant une conception perfectible de l'individu, *i.e.* que ce dernier peut toujours s'améliorer, sans ce mouvement permanent et la liberté offerte à sa perfectibilité constante, l'individu et la civilisation stagne, et donc meurt, car incapable de faire face au changement. Hayek oppose évolution et constructivisme, autant le premier est l'expression de la liberté individuelle dans une société, autant le second tend à la planification et donc à la réduction de la liberté individuelle au risque de la faire disparaître.

#### i. Inégalité matérielle et reconnaissance

La dernière caractéristique de la liberté chez Hayek est, à notre avis, les inégalités. L'économiste autrichien est souvent considéré comme un défenseur des inégalités, mais nous verrons que sa position est beaucoup plus complexe que cela et qu'il faut nuancer le jugement qui est « traditionnellement » prononcé à son encontre, en particulier parce que les inégalités ne sont pas prises en compte comme une caractéristique de la liberté individuelle dans la philosophie économique du penseur viennois. De surcroît, nous montrerons que la position hayékienne, comme nous pouvions le supposer aux vues de ce qui précède, n'est pas aussi radicale que ce qui peut être dit. Pour mémoire, rappelons que chez Hayek l'économie est politique, car c'est par le biais de cette première qu'il pense pouvoir protéger la liberté individuelle. Son ambition est avant tout de défendre cette liberté face au péril totalitaire qu'il voit (stalinisme, nazisme).

Pour étudier, analyser sa conception de l'inégalité comme caractéristique de la liberté, partons d'une banalité qu'énonce Hayek :

« Pour qui regarde les faits, dire que 'tous les hommes naissent égaux' est tout simplement faux. Nous pouvons continuer à employer cette sacro-sainte expression pour exprimer l'idéal que, légalement et moralement, nous devrions tous être traités de la même manière. Mais si nous voulons comprendre ce que peut signifier cet idéal d'égalité, la première exigence est de nous affranchir de la croyance en une égalité factuelle. »<sup>362</sup>

Nous ne naissons égaux qu'en droit, mais pas en talents ou en compétences<sup>363</sup>. Certes, nous pouvons tous apprendre à jouer du piano correctement, mais des différences apparaissent déjà en ce qui concerne la facilité et la rapidité d'apprentissage, et pour finir peu d'entre nous

---

<sup>362</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.69

<sup>363</sup> Nous pouvons nous rapporter à la citation de Hayek, utilisée plus haut, où il explique en quoi le nouveau-né est porteur de potentialités nouvelles, Hayek, *The Constitution of Liberty*, p.149.

deviendrons des pianistes virtuoses. Tout le monde peut apprendre la théorie de la relativité générale d'Einstein – même si cela prit du temps pour que la communauté scientifique accepte sa théorie – mais peu sont ceux qui seraient ou auraient été en mesure d'élaborer dans les mêmes conditions que lui cette théorie, *i.e.* en utilisant uniquement des expériences de pensée. Ce que nous dit Hayek est que vouloir croire que nous partons tous avec les mêmes compétences, que l'individu est une page vierge à la naissance et que c'est uniquement le hasard de la naissance et du milieu social qui produit les inégalités est une erreur qui justifie la redistribution socialiste. Or, il souligne que chaque individu est unique et que c'est cette combinaison unique de biologique et de social qui va produire des inégalités sur les compétences et donc sur la manière d'acquérir des richesses et de la propriété. En voulant effacer les différences, Hayek craint la perte de créativité, le déclin de la civilisation et l'apparition du l'uniformisation.

L'égalité devant la loi, que nous avons déjà vu en ce qui concerne le rôle de l'Etat, est aussi un concept qui est lié aux inégalités et plus particulièrement à l'arbitraire et à la coercition.

« *L'objectif majeur du combat pour la liberté a été l'égalité devant la loi*<sup>364</sup>.

Cette égalité devant les règles que l'Etat oblige à suivre se prolonge par une même égalité devant les règles auxquelles les hommes obéissent volontairement dans leurs relations réciproques. »

« Quoi qu'il en soit, c'est bien l'égalité devant les règles générales du droit et du comportement qui demeure la seule sorte d'égalité menant à la liberté, et la seule que nous puissions assurer sans détruire la liberté. »<sup>365</sup>

Cette égalité devant la loi est importante pour Hayek, car étant ce que les philosophes moralistes des lumières britanniques souhaitaient, afin de réduire l'arbitraire et la coercition et par conséquent accroître la liberté individuelle<sup>366</sup>. En permettant à l'individu de faire un libre usage de ses compétences – dans le cadre de la liberté négative – il dispose alors de la possibilité de choisir ses objectifs et d'affirmer aussi sa particularité. Pour l'économiste autrichien cette liberté implique une égalité entre les individus sur la liberté d'user de ses compétences individuelles en vue d'objectifs individuels, mais le résultat ne peut pas aboutir à une répartition égalitaire des richesses. Il s'oppose donc à une redistribution égalitaire des richesses, car cela signifierait une uniformisation des individus, voire une inégalité de reconnaissance des

---

<sup>364</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>365</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec , p. 68. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.148.

<sup>366</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage



compétences de certains. De plus, la redistribution communiste conduirait à un contrôle social, car s'appuyant sur le principe « à chacun selon ses besoins », il faudrait donc définir arbitrairement les besoins légitimes à satisfaire. Ce contrôle social deviendrait un handicap sociétal, car des potentialités ne seront jamais utilisées puisqu'il n'y aurait pas d'incitations à utiliser ses compétences et connaissances individuelles afin d'améliorer sa situation. Pour soutenir l'argumentation de Hayek, il nous suffit de regarder l'histoire de l'humanité. L'Homme a toujours voulu améliorer sa situation, améliorer son confort, ce qui est la source de l'innovation, or depuis le dix-huitième siècle, nous pouvons constater une croissance rapide des innovations, croissance que nous pouvons mettre en parallèle avec le développement de la liberté individuelle, ce qui vient corroborer l'idée de Hayek. A ce titre, il écrit que « si les différences ne sont pas très importantes, alors la liberté ne l'est pas et l'idée de valeur individuelle ne vaut pas grand-chose »<sup>367</sup>. Ainsi, la liberté est celle d'être différent et de pouvoir l'assumer, d'user et d'utiliser cette différence afin de se faire une place dans la société. Ne pas reconnaître les différences est une inégalité qui réduit la liberté individuelle. En effet l'individu est alors obligé de se conformer à un modèle, de rentrer dans un moule qui ne lui correspond pas, car cette matrice aura été imaginée de manière arbitraire.

Idéalement pour Hayek, l'égalité devant la loi devrait s'exprimer comme suit :

« La loi, dans sa forme idéale, peut être décrite comme un commandement émis 'une fois pour toutes' adressé à des inconnus, sans considération de temps et de lieu, et évoquant des situations qui peuvent se rencontrer partout et à n'importe quel moment. »<sup>368</sup>

En ayant des lois stables, le cadre légal est clair permettant à l'individu de choisir des fins et d'essayer de les atteindre ; un tel cadre n'est pas coercitif, car s'appliquant à tous sans discrimination et donc il n'est pas une restriction à la liberté individuelle, il l'aide, au contraire, à éclore et à survivre. Ainsi, le cadre doit être le même pour tous, mais ce qui se passe à l'intérieur du cadre n'implique pas d'être égal et équitable. En défendant l'égalité devant la loi et non une égalité matérielle, Hayek veut protéger la liberté de choix des individus. Si l'égalité matérielle était la norme, il faudrait contrôler tout ce que font les individus et la liberté disparaîtrait.

---

<sup>367</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 69. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.149.

<sup>368</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.109

Les inégalités matérielles sont une caractéristique de la liberté, car elles reflètent les différences inhérentes à chaque individu, il s'agit de l'expression de la différence de chacun. Cependant, il existe une tension permanente entre l'envie de liberté et l'envie d'égalité entre les individus ; A ce propos, Hayek note :

« C'est néanmoins une toute autre affaire lorsque, en vue d'égaliser les situations matérielles, on se propose d'abandonner le postulat fondamental d'une société libre : la limitation du recours à la coercition grâce à l'égalité devant la loi. A l'opposé de ce genre de proposition, nous soutiendrons que l'inégalité économique n'est pas l'un de ces fléaux qui appelleraient pour remède la coercition discriminatoire ou le privilège. »<sup>369</sup>

Les inégalités économiques sont, pour l'économiste autrichien, à la fois l'expression de la présence au monde de l'individu par une publicisation de sa différence, qu'il est libre d'exprimer, et il s'agit aussi du salaire d'une activité aléatoire et très exigeante. Gardons en mémoire la situation d'après-guerre, dans les années cinquante. La crainte de Hayek est la prise de contrôle totale de la vie humaine par la politique<sup>370</sup>, or le centre de cette vie passe par l'économie, les échanges et la production, par les cessions et acquisitions de biens et services. Il voit en l'économie l'extension du domaine privé car étant le lieu où se crée ce domaine réservé de chaque individu. Ainsi, contraindre l'économie c'est restreindre la liberté individuelle qui se matérialise dans la propriété privée. De plus, une limitation de l'économie tendrait à réduire la concurrence et donc à brider la créativité individuelle qui est aussi l'expression de la liberté pour se distinguer des autres. En effet, parce que nous sommes tous différents, nous proposons des biens et services différents, et en conséquence accédons à des revenus différents. Bien que Hayek reconnaisse que l'héritage constitue une source d'inégalité, il s'agit d'un moindre mal en connaissant la nature humaine<sup>371</sup> — instinct qui pousse les parents à vouloir la survie de leurs enfants, instinct de survie trans-générationnelle. Il défend cette institution, car étant aussi une manière de faire face à l'instinct de survie en permettant la

---

<sup>369</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 69. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.151

<sup>370</sup> Pour Hayek le pouvoir politique est souvent considéré comme le pouvoir de coércer les individus, *i.e.* soit les obliger à agir d'une certaine manière ou faire certaines choses, soit à tellement manipuler le choix des possibles de l'individu que ce dernier choisira ce que la personne qui coerce souhaite. L'individu soumis à la coercition ne choisit plus librement. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.200-201

<sup>371</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.153-154.

transmission de moyens de subsistances à la descendance, tout en préservant, pense-t-il, le bon fonctionnement du marché du travail. En préservant ce marché, il pense que les individus pourront, par leur travail et leurs choix, s'élever socialement, et que cela constitue la meilleure voie de progression sociale.

Les inégalités résultent, en partie, de la liberté, plus exactement elles sont concomitantes à cette dernière, car comme le souligne Hayek une société de techniciens est une société où les individus sont orientés vers ce qu'ils doivent faire alors que dans une société libre chacun est responsable de trouver son créneau de niche<sup>372</sup>. Le technicien dépend à la fois du bon vouloir d'un supérieur et il ne fait pas un usage de ses connaissances pour atteindre ses propres fins. Le modèle d'une société libre, pour Hayek, est celui de l'entrepreneur<sup>373</sup> par opposition à une société de techniciens ou de bureaucrates. L'entrepreneur est plus libre que le technicien, à la fois dans le choix de ses tâches, mais aussi dans le choix de ses objectifs. La liberté individuelle est un moyen de réalisation de soi, c'est la raison pour laquelle Hayek la chérit tant, mais aussi parce que cela, sous condition d'un libre marché, réduit le pouvoir de coercition des uns et des autres. Or, c'est de cette réalisation de soi, et parce que Hayek nous dit que nous ne naissons pas égaux sauf en droit, que naissent les inégalités. Ainsi, inégalités matérielles et liberté individuelle vont de pair. Pour l'économiste viennois, ces inégalités participent à la fois au maintien de la liberté individuelle, mais aussi au « *développement rapide de la société et surtout enrichissent le progrès* »<sup>374</sup>. Par effet de « *rattrapage* » tout le monde bénéficiera au final de ces inégalités, même si Hayek souligne que tout ne ruissèlera pas vers le bas, mais que la grande majorité des biens et services que les meneurs développent et utilisent seront à terme disponibles au plus grand nombre. Ce ruissèlement technologique et civilisationnel n'est possible que dans le cas d'une libre concurrence, pour que certains puissent améliorer, en le réduisant, le coût de production des biens et services qui profitent d'abord à une certaine catégorie sociale. Cette position hayékienne peut s'illustrer parfaitement avec l'exemple du téléphone portable. Dans un premier temps cet outil a été réservé aux plus riches capables de supporter le coût de la communication, mais petit à petit ce service s'est démocratisé. Le processus est le même pour la télévision, le téléphone fixe, la voiture, etc.... Ce qui importe dans ce processus est de préserver la liberté individuelle de pouvoir expérimenter de nouveaux

---

<sup>372</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.144

<sup>373</sup> De cette position du marché du travail que propose Hayek, certains critiques peuvent y voir les prémisses de l'ubérisation de l'économie où tout le monde est son propre patron.

<sup>374</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 42-43. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.101

modes de vie et de nouvelles technologies. Bien évidemment, ce système produit des inégalités, car les premiers venus accumulent de la connaissance, de la compétence et peuvent amortir plus rapidement que les autres les coûts d'apprentissage, de développement et d'utilisation de ces nouveaux biens et services et ainsi les meneurs – leaders d'opinion – peuvent espérer être toujours en haut de l'échelle sociale. En soi, cette situation n'est pas scandaleuse tant que ce pouvoir de position dominante n'est pas utilisé afin de limiter l'arrivée de nouvelles personnes, et il n'est nullement question dans le corpus hayékien de défense de cette domination, car il promeut une société mouvante, dans le sens où pour lui, une société libre permet à chacun de monter et descendre l'échelle sociale en fonction de ses opportunités ou de ses revers de fortune. La société libre n'est pas un corps figé, elle évolue en permanence grâce à la liberté individuelle et à l'innovation, l'expérience et la concurrence que la liberté autorise.

Hayek considère que le progrès et le *bien-être commun* ne sont possibles sans liberté individuelle, car le progrès, l'innovation ne peuvent pas être planifiés, c'est la caractéristique même de la découverte, car dans la recherche, nous espérons trouver un résultat, parfois particulier, mais rien n'est moins sûr. Or, le marché en permettant à chacun de poursuivre librement ses propres fins, d'utiliser et de saisir les opportunités qui s'offrent à chacun est un laboratoire où se multiplient les expériences, où l'information circule et qui malgré le développement des inégalités participe au développement de la société et de la civilisation<sup>375</sup>. Pour lui, les inégalités dues au marché sont moins graves que celles dues à l'arbitraire et à la coercition de certaines personnes parce qu'elles ne remettent pas en cause fondamentalement la liberté individuelle. En ce sens, Hayek s'inscrit dans la lignée de Hume. Une société libérale peut devenir totalitaire si les organisations privées usent de leur pouvoir de coercition afin de renforcer leur position sociale au détriment des autres membres ou entités de la société. L'économiste autrichien souligne que les inégalités font partie intégrante de la vie de l'Homme libre, et que toute revendication égalitaire – absolue – des chances conduirait le gouvernement à une prise de contrôle de tout ce qui constitue le milieu matériel et humain de tous<sup>376</sup>, signant ainsi la fin de la liberté individuelle et de tout ce qui va avec. Ainsi, les inégalités ne sont pas une fin en soi, mais elles sont inévitables dans une société d'individus libres. Hayek explique aussi qu'« *une bonne société, c'est celle où les chances de tout membre pris au hasard sont*

---

<sup>375</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.251

<sup>376</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.488

*vraisemblablement aussi grandes que possible* »<sup>377</sup>, il ne parle pas d'égalité des chances, mais de la possibilité la plus grande offerte à tous dans la limite du respect de la liberté des autres. Pour Hayek, prendre à Paul pour habiller Pierre ne sert à rien, il faut que la société puisse offrir à Pierre la possibilité de s'habiller seul sans que cela n'entrave Paul.

Hayek est conscient que le marché produit des inégalités, il est conscient que la liberté a un coût et que si les inégalités sont trop importantes alors les individus auront une tendance naturelle à se tourner vers les extrêmes (de droite ou de gauche). Ainsi, il propose toute une série de mesures visant, non à éradiquer les inégalités, mais à les rendre moins criantes et surtout à éviter que les individus soient exclus du marché qui est l'institution centrale de la société hayékienne. Ses propositions, nous allons le constater, sont aussi un moyen de consolider et de protéger la liberté individuelle de tous.

La critique la plus fréquente à l'encontre de Hayek, est qu'il favorise les inégalités et s'oppose à la réduction de ces dernières. Ainsi, Dostaler écrit, concernant Hayek :

« Il a joué un rôle important dans le processus de remise en question de l'interventionnisme associé au nom de Keynes, de démantèlement de l'Etat-providence, de remise en cause des systèmes de sécurité sociale, de déréglementation et de dérégulation, d'affaiblissement, de privatisation ou de suppression des services publics ; bref, de l'ensemble de ces politiques qu'on qualifie de néolibérales »<sup>378</sup>

Cependant, cette critique – justifiée en ce qui concerne la remise en cause du keynésianisme – ne semble pas résister à une critique du corpus théorique de l'économiste autrichien, ni à la conception de la liberté que nous y avons dégagée. A l'instar de Lacroix, nous montrerons que la position de Hayek n'est pas aussi simpliste et qu'il est conscient des imperfections de marché qui poussent l'état à suppléer au marché.

« Hayek n'est pas des anarcho-capitalistes qui veulent littéralement abolir le gouvernement. Il est d'avis que le gouvernement a un rôle central à jouer [*ce que nous avons montré plus haut*], d'abord en assurant le respect des règles abstraites (la justice) et ensuite en intervenant pour suppléer le marché là où son libre fonctionnement ne permet pas de réaliser certaines fins que nous

---

<sup>377</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.574

<sup>378</sup> DOSTALER Gilles (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahier de recherche sociologique*(32), 119-141, p.121

désirons néanmoins, par exemple la construction de routes, les contrôles de qualité et le financement de la recherche, pour ne prendre que ces exemples »<sup>379</sup>

Ainsi Hayek propose un assez large éventail d'interventions et de protections afin de faire vivre le marché, mais surtout afin de protéger la liberté individuelle. Il propose à plusieurs reprises que la communauté vienne en aide aux plus démunis qui ne peuvent gagner de quoi vivre sur le marché. Cette proposition s'apparente à une solidarité garantissant une vie digne et donc un respect de la liberté individuelle à laquelle tout le monde peut prétendre.

« Il y a de bonnes raisons de nous efforcer, à travers l'organisation politique dont nous disposons, de réunir les moyens d'aider les faibles, les infirmes ; ou les victimes de désastres imprévus. Et il est possible que le meilleur moyen de parer à certains risques communs à tous les citoyens soit de donner à chacun une protection adéquate. »<sup>380</sup>

Il est clair, indiscutable que Hayek propose une forme de mutuelle qui serait utile pour tous. Alors certes, il ne donne pas beaucoup de détails sur le champ d'application de cette protection, mais en tant que penseur libéral, elle ne devra pas empiéter sur le domaine privé des individus, et être arbitraire : elle devra par conséquent être universelle. Il est vrai que ce n'est pas par simple altruisme que l'économiste viennois propose cette protection, mais parce qu'il est conscient que le marché peut laisser de côté un certain nombre de personnes, qui si elles disparaissent du marché, disparaissent de la société et deviennent des « déchets humains<sup>381</sup> » qui peuvent devenir une puissance déstabilisatrice de l'ordre spontané et faire pencher la politique vers des politiques totalitaires. L'idée sous-jacente de Hayek est de protéger un domaine privé minimum pour tous les membres de la société dans le but de protéger la liberté individuelle et les valeurs de la société libérale. Il reprend cette idée dans son texte majeur *Droit, Législation et Liberté* :

« Il n'y a pas de raison pour que le gouvernement d'une société libre doive s'abstenir d'assurer à tous une *protection contre un dénuement extrême*<sup>382</sup>,

---

<sup>379</sup> LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129, p.118

<sup>380</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.77

<sup>381</sup> Terme emprunté à Arendt (ARENDR Hannah [2002 (1951)]. *L'impérialisme - les origines du totalitarisme*. Paris : Gallimard). Nous pourrions montrer qu'il existe un lien entre la critique du capitalisme dont parle Arendt et qui conduit à des déchets humains, et la critique hayékienne du capitalisme du 19ème ainsi que du « laissez-faire » qui poussent les exclus dans les bras des totalitaires.

<sup>382</sup> C'est nous qui soulignons

sous la forme d'un revenu minimum garanti, ou d'un niveau de ressources au-dessous duquel personne ne doit tomber. Souscrire une telle assurance contre l'infortune excessive peut assurément être dans l'intérêt de tous ; ou l'on peut estimer que c'est clairement un devoir moral pour tous, au sein de la communauté organisée, de venir en aide à ceux qui ne peuvent subsister par eux-mêmes. A condition qu'un tel minimum de ressources soit fourni hors marché à tous ceux qui, pour une raison quelconque, sont incapables de gagner sur le marché de quoi subsister, il n'y a rien qui implique une restriction de liberté ou un conflit avec la souveraineté du droit »<sup>383</sup>

« Dans les pays développés, personne qui soit capable d'un travail utile n'est réduit à manquer de nourriture et d'abri ; quant à ceux qui ne sont pas capables de gagner par eux-mêmes le nécessaire, ils en sont généralement pourvus hors marché »<sup>384</sup>

Hayek justifie sa position normative, soit par un argument moral – la solidarité est un devoir – soit de manière plus pragmatique en considérant que c'est un moyen de stabiliser un système intrinsèquement instable passé un certain niveau d'inégalité, mais cela ne fera pas disparaître la pauvreté, car cette dernière « *existera forcément toujours, ailleurs que dans une société complètement égalitaire* »<sup>385</sup>. C'est d'autant plus vrai que la pauvreté est un concept relatif, contrairement à la misère qui est un concept absolu. Ainsi, pour Hayek, la pauvreté existera toujours, car dans une société libre, des inégalités existeront toujours et donc la comparaison induit nécessairement des pauvres et des riches. Malgré tout, la proposition de Hayek peut endiguer la misère par l'établissement d'un minimum vital décent, ce que suggère l'économiste autrichien dans les textes précédemment cités. Bien évidemment cette éradication de la misère ne devient possible qu'à partir d'un certain niveau de richesse de la société comme le suggère l'économiste de Vienne.

« Il n'y a bien sûr aucune raison pour qu'une société qui est devenue aussi riche que la société moderne grâce au marché n'offre pas *en dehors du*

---

<sup>383</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 493

<sup>384</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 589

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 589

*marché*<sup>386</sup> une sécurité minimale pour tous ceux qui, dans le marché, tombent en dessous d'un certain niveau de vie »<sup>387</sup>

Dans ce passage, nous interprétons cette sécurité « sociale » comme une conséquence des caractéristiques fondamentales de la liberté individuelle. L'individu est libre grâce à la propriété privée et à sa participation au marché qui lui permet d'échanger et d'acquérir des biens et services. Nous avons aussi vu que la liberté individuelle était la liberté d'utiliser ses connaissances afin d'atteindre ses propres fins. Le marché est, par conséquent pour Hayek, le lieu d'expression de la liberté individuelle par excellence, donc si un individu est exclu du marché, il devient exclu de la société et perd sa liberté. En proposant de maintenir un niveau de vie minimum, Hayek souhaite que les individus puissent rester sur le marché afin de stimuler la concurrence, mais surtout afin de participer à la diffusion des informations – les connaissances qui leurs sont spécifiques et qui peuvent être utiles à d'autres – et ainsi maintenir un niveau élevé d'expériences afin de renforcer le processus de découverte.

Il existe une autre inégalité que Hayek souhaite minimiser, car étant un frein au bon fonctionnement du marché, c'est l'accès à la connaissance. La connaissance doit être universelle et les brevets ou autres formes de monopolisation des connaissances constituent un monopole dangereux pour la liberté individuelle, d'où la proposition de Hayek de rendre la connaissance gratuite.

« La connaissance, une fois trouvée, est gratuitement disponible pour tout le monde. C'est par ce *don gratuit*<sup>388</sup> de la connaissance acquise par l'expérience de quelques membres de la société que le progrès général devient possible, et que les performances de ceux qui sont passés devant facilitent l'avancée de ceux qui suivent. »<sup>389</sup>

Ce « don gratuit » de la connaissance est ce qui justifierait pour Hayek les inégalités, en récompensant temporairement ceux qui ont innové. Remarquons aussi qu'il est conscient que ceux qui bénéficieront de plus de richesses seront tentés d'accumuler et de concentrer le capital et les propriétés privées : c'est à cause de ce risque que Hayek souligne, dans le chapitre intitulé « La coercition et l'Etat », que « [l]'important est que la propriété soit suffisamment dispersée

---

<sup>386</sup> Souligné par Hayek

<sup>387</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p. 266

<sup>388</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>389</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 40



pour que l'individu ne dépende pas de particuliers qui seuls détiennent ce dont il a besoin, ou seuls peuvent lui donner de l'emploi »<sup>390</sup>, en effet une telle personne disposerait d'un pouvoir de coercition extraordinaire, un droit de vie ou de mort.

Dans ce contexte et avec l'idée d'une connaissance gratuite, Hayek reconnaît l'utilité de l'Etat, afin de fournir des services non ou mal pourvus par le marché, en particulier en ce qui concerne la santé, les transports et l'éducation<sup>391</sup>. Il dit clairement que « il y a peu de raison non plus, pour que le pouvoir n'ait pas aussi un rôle à jouer, et puisse même participer à des domaines tels que l'assurance sociale et l'éducation, ou subventionner temporairement des expériences nouvelles »<sup>392</sup>. Nous comprenons cette position comme celle d'un économiste qui souhaite défendre la liberté individuelle, ainsi que le progrès et donc qui désire soutenir les initiatives des individus libres sans que cela ne soit soumis à une décision arbitraire, décision laissée au bon vouloir du prince.

Nous avons, dans cette section, mis en évidence l'existence d'une conception de la liberté chez Hayek. Cette dernière apparaît sous deux formes. La première qui nous est apparue pose la question du sens de la liberté individuelle pour l'économiste autrichien. Le second aspect de la liberté que nous avons vu précédemment regroupe un certain nombre d'éléments qu'il considère comme important pour que la liberté individuelle existe et survive. L'une de ces caractéristiques est celle qui pose le plus de problèmes à la compréhension du corpus théorique de Hayek, il s'agit des inégalités. Ainsi, la défense de certaines inégalités, combinée à sa critique de la justice sociale font dire à certains auteurs qu'il n'y a pas de théorie de la justice dans la pensée de Hayek<sup>393</sup>. Dans la partie suivante, nous allons montrer qu'il existe chez Hayek une conception de la justice cohérente avec sa vision libérale de l'économie et de la politique. Avant cela, il nous faut encore voir la relation existante entre liberté, économie et politique chez Hayek. En effet, parler de liberté sans aborder l'aspect politique de la question nous ferait perdre de vue l'importance de la défense de la liberté chez Hayek suite au traumatisme du totalitarisme.

---

<sup>390</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p. 103

<sup>391</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 209, 332-333

<sup>392</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p190

<sup>393</sup> GRAY John (1980). F.A. Hayek on Liberty and Tradition. *The journal of libertarian studies*, 4(2), 119-137, p.134

## Section 2 : La relation liberté, économie et politique chez Hayek

Pour appréhender la centralité de la liberté individuelle chez Hayek, ainsi que l'importance de la liberté économique chez l'économiste autrichien, il convient de souligner le lien existant entre économie et politique. Sans expliciter ce lien, il est difficile de comprendre pleinement, et à sa juste valeur, la critique hayékienne du concept de justice sociale. Dans cette section, nous discuterons donc de ce lien.

Hayek considère que le système politique est utile afin de permettre une société pacifiée, et ainsi de ne pas vivre dans un état de nature de type hobbesien<sup>394</sup>. La politique est donc un ensemble d'institutions et de règles qui permettent à des personnes très différentes de vivre ensemble, dans une sécurité relative.

Shearmur souligne que les premiers éléments de théorie politique apparaissent chez Hayek dès les années trente, et cela pour deux raisons<sup>395</sup>.

La première est qu'il participa au débat sur la possibilité du calcul économique en économie socialiste dans les années trente avec Von Mises. Ainsi, Hayek défend l'idée que la planification, *i.e.* l'organisation de la production et donc de toute l'activité économique, fait disparaître le concept même de propriété privée. Or, nous avons vu que ce concept est une caractéristique de la liberté chez l'économiste autrichien. Le planificateur, en décidant quoi produire, en quelles quantités, et quand, abolit, *de facto*, le système de prix, et les échanges. Par conséquent, les individus ne sont plus en mesure de choisir leurs fins, car c'est le planificateur central qui décide de l'ensemble de l'activité économique. Ainsi, l'individu devient dépendant, entièrement, du bon vouloir du politique. Cette dépendance totale laisse à l'Etat, si ce n'est de choisir les personnes à récompenser, au minimum la possibilité de sanctionner, en réduisant la quantité de biens et services allouer à un individu, si ce dernier ne se conforme pas à la volonté du prince<sup>396</sup>. La propriété privée n'étant plus protégée contre l'arbitraire du prince, il n'y a donc plus de refuge possible pour les voix dissonantes. Hayek est conscient que la propriété privée

---

<sup>394</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 832, 837.

<sup>395</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp;119-207 ; SHEARMUR Jeremy (2006). Hayek's politics. *The Cambridge Companion to Hayek*, FESER & al., 148-170, p.148

<sup>396</sup> Une multitude d'exemples existent sous les régimes totalitaires : interdiction à l'accès à certains lieux pour les juifs sous l'Allemagne nazi, non accès à l'enseignement supérieur pour les enfants de dissidents sous le régime soviétique. Une dérive similaire semble apparaître en Chine avec le « crédit social ».

doit être le refuge de l'individu libre, sans quoi ce dernier perd sa liberté publique et sa liberté politique.

La seconde raison, concomitante à la première, est que Hayek fut le témoin du totalitarisme nazi, il a vu comment en restreignant la liberté économique des juifs, des opposants, la liberté individuelle et la liberté politique de ces derniers disparurent comme neige au soleil. Tout au long de ses travaux, depuis les années trente, l'économiste autrichien souligne à plusieurs reprises le lien entre économie, liberté et politique. Ainsi dans une conférence de 1954, il déclare :

« This means that the government must be given the right to allow Jones what Smith is not permitted to do, to prevent the one from bettering his position by exactly the methods which it will have the other make adopt, and that these decisions must be left to the unfettered discretion of an authority which is presumed to know better than the citizen what is good for him. It means, moreover that for one group whose standards are in this manner protected there will be at least two others who are prevented from benefiting from the opportunities which are available: those who are not allowed to produce and the consumers. »<sup>397</sup>

Le passage ci-dessus montre bien l'arbitraire que le politique peut avoir sur les conditions de vie, ou de survie, des individus en décidant qui peut faire quoi et comment, etc.... Lors d'une autre conférence, en 1976, il déclare :

« The fact is, however little we like it, that although most of man's aims are not themselves economic, even the most idealistic of them depend on economic provision of the means of achieving them. And whoever has his hand on the controls of the means controls the ends. Practically nothing is left free in a society where the government has effectively socialized or nationalized the means of production, distribution and exchange. Any authority which controls all means controls all ends - it is totalitarian in the strict sense of the term. »<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> HAYEK Friedrich (1954, March 26). Economic and Political Freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 107, Folder 26*, p.11

<sup>398</sup> HAYEK Friedrich (1976, October 13). The inseparability of economic and political freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 109, Folder 7*, p.4

Ce passage montre le lien qui existe entre le contrôle des moyens économiques, et le contrôle des fins individuelles. En d'autres termes, qui contrôle l'économie, contrôle l'ensemble des aspects de la vie individuelle. Dans « Les Nouveaux Essais », nous lisons :

« Les premiers peuples qui avaient clairement formulé l'idéal de liberté individuelle étaient les Grecs, et en particulier les Athéniens, au cours de la période classique des Vème et IVème siècles avant Jésus-Christ. [...] des épisodes tels que celui du général athénien qui, au moment où le plus grave danger menaçait l'expédition de Sicile, rappela à ses soldats qu'ils combattaient pour un pays qui leur laissait 'une licence sans entrave de vivre comme ils le voulaient'. Leur conception de la liberté était celle de la liberté sous une même loi, qui est une situation dans laquelle, comme le disait l'expression populaire, la loi était reine. [...] Ce droit comprenait une protection du domaine privé du citoyen contre l'Etat qui allait si loin que même sous la tyrannie des Trente, un citoyen athénien était absolument en sécurité s'il restait chez lui. »<sup>399</sup>

Pour mémoire, le citoyen, dans l'Athènes antique, était celui qui n'était pas soumis à la nécessité du travail. Dans cette perspective, la conception hayékienne de la politique peut être mise en parallèle avec celle de l'antiquité, où l'homme libre était celui qui était libre de la nécessité, *i.e.* des nécessités vitales, c'est en ce sens que nous comprenons la phrase de Hayek « un citoyen athénien était absolument en sécurité s'il restait chez lui ». Des citations précédentes, la liberté est la combinaison de l'isonomie et de la propriété privée, permettant à l'individu d'entrer dans le domaine public et d'être un citoyen, *i.e.* de participer à la vie des affaires de la Cité. En effet, si l'individu est contraint par la nécessité, alors l'instinct de survie prend le pas sur la raison, et la liberté n'est qu'accessoire. Ainsi, la planification est un moyen de coercition puissant, car même si la menace n'est pas effective, elle est toujours latente, pour que les individus s'autocensurent, voire s'auto-brident. La liberté n'est alors qu'un mirage, une illusion, car la dépendance envers le planificateur central est totale. Ainsi, il n'est pas surprenant, que pour que la démocratie, ne se transforme pas en dictature de la majorité, ou ne sombre pas dans le socialisme, il propose un seuil minimal de ressources, ainsi dans son allocution de 1954, il déclare la chose suivante :

---

<sup>399</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.191

« We must certainly be aware that to trust freedom is to trust forces which we cannot control, that if we do it it will have some consequences which we do not like, and in particular a principle of government which aims at improving chances and opportunities for all must at the same time disclaim responsibility for the welfare of any particular individual - beyond providing for all, as a last resort, security against extreme privation. »<sup>400</sup>

Quelle déclaration embarrassante pour les contempteurs de Hayek. Non seulement, il ne propose pas un Etat minimum, mais il suggère que ce dernier intervienne pour prévenir la misère, ou la pauvreté absolue<sup>401</sup>. A l'instar d'Adam Smith, il recourt à la « main invisible » - les forces que nous ne pouvons contrôler - qui ne désigne pas un quelconque mysticisme, mais simplement le fait que dans une grande société démocratique et libre, il n'est pas possible de diriger les individus vers ce qu'ils ne souhaitent pas faire. Il n'est pas possible de définir ce qui doit être fait, ni comment à cause de la multiplicité des interactions d'échanges. Nous comprenons alors que la liberté économique est un obstacle à l'arbitraire du Prince, mais ce dernier peut aussi intervenir si et seulement si la règle s'applique à tous sans distinction, lui y compris.

Pour toutes ces raisons, Hayek plaide, dans la continuité de la tradition des philosophes écossais — Locke, Hume, Ferguson ou encore Smith — pour une limitation du pouvoir de l'Etat<sup>402</sup>. Ce dernier devant, lui-même, être soumis au règne de la loi. La liberté hayékienne, n'est pas qu'économique, elle est plus vaste. Ce libéralisme n'est pas un libertarianisme ou un « laissez-faire ». Parlant du libéralisme, auquel nous rattachons Hayek, Vergara écrit :

« Ce livre traite du projet politique appelé 'libéralisme'. Par ce mot, nous entendons le projet d'organisation de la société avancé pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle par Adam Smith et David Hume au Royaume-Uni, Par Turgot et Condorcet en France, par Thomas Jefferson aux Etats-Unis, par Hulmboldt et Kant en Allemagne, etc. Il s'agit d'un projet de société qui prône un large espace de liberté personnelle économique, religieuse, d'expression,

---

<sup>400</sup> HAYEK Friedrich (1954, March 26). *Economic and Political Freedom. Archive Hayek, Hoover Institute, Box 107, Folder 26*, p.12

<sup>401</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.851

<sup>402</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 832, 837

etc. ; un espace de liberté *beaucoup plus étendu* que celui qui avait été revendiqué dans le passé immédiat. »<sup>403</sup>

Ce qui nous intéresse est qu'il met en avant l'idée que le libéralisme est un projet politique avant d'être un projet économique, ce qui rejoint ce que nous dit Himmelfarb<sup>404</sup>. Cela peut sembler paradoxale, mais si nous acceptons avec Hayek l'idée que l'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour d'autres fins, alors ce paradoxe est levé. Il ne faut pas penser soit économique, soit politique, les deux vont de pair, la première servant à contenir la volonté de puissance de la seconde. La politique devant faire en sorte que l'économique ne devienne pas un moyen de coercition (monopole, cartel, etc...). Ainsi, le but du libéralisme des lumières anglaises<sup>405</sup> est l'émancipation de l'individu de la tradition hiérarchique, empêchant l'individu d'être une personne libre et autonome dans ses choix de vie. La position hayékienne s'éclaire déjà, car nous savons qu'il fait principalement référence aux auteurs tels que Smith, Hume, Ferguson ou encore Lord Acton. Ainsi, la politique chez Hayek s'inspire de la tradition anglo-saxonne dont le but est de limiter le pouvoir de l'arbitraire du Prince et ainsi garantir au maximum la liberté individuelle. Etymologiquement le terme politique est polysémique. Dans un premier sens, la politique vient de *Politikos* qui concerne l'organisation de la cité. Ensuite, le terme vient aussi de *Politeia* qui concerne le mode de gouvernement et de citoyenneté de la cité. Enfin le dernier sens vient de *Politikè*, *i.e.* la technique politique ou la manière d'acquérir le pouvoir et de le conserver. Nous retrouvons cette distinction en anglais où *Policy* correspond au *Politikos*, *Polity* correspondant à la *Politeia* et enfin, *Politics* se rapportant à la *Politikè*. Cette dernière acception ne nous intéresse pas, car se rapportant à la conquête du pouvoir et à l'art politique, et non à la manière d'organiser et de vivre en communauté au sein d'un espace commun. Vergara note que le libéralisme est un projet de société, *Politikos*, ce qui peut laisser entendre une forme de constructivisme ou la défense d'une conception ontologique de l'individu qui fait de l'homme un « animal politique » par essence<sup>406</sup>. L'économie, au sens étymologique du terme, *i.e.* gestion de la maison, est donc la préoccupation première de l'individu, car lui permettant de survivre, ensuite la coopération économique, *via* l'échange, fit émerger l'individu social. Ensuite, seulement, l'organisation de la cité devint nécessaire et à ce

---

<sup>403</sup> VERGARA Francisco (2002). *Les fondements philosophiques du libéralisme - libéralisme et éthique*. Paris: La Découverte, p.3

<sup>404</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage

<sup>405</sup> Nous pourrions parler de lumières écossaises, mais nous préférons adopter la vision d'Himmelfarb qui nous semble plus juste et qui permet aussi de comprendre que nous fassions une distinction entre les pays de tradition anglo-saxonne et les pays de tradition continentale pour ne faire référence qu'aux pays occidentaux.

<sup>406</sup> ARISTOTLE (1995). *Politics*. Oxford: Oxford University Press

moment le politique apparut. Ainsi, en renversant l'approche traditionnelle de la relation politique - social - économie, nous ouvrons une porte d'interprétation nouvelle à la philosophie économique de Hayek. Ce dernier ne propose pas un tel schéma de manière explicite. Ainsi, il rappelle qu'avant de vivre dans la Grande Société, les individus vivaient dans des sociétés primitives dont le but premier était la survie<sup>407</sup>. Nous avons vu que l'échange aide l'individu primitif à aller à la rencontre de l'autre<sup>408</sup>. La socialisation qui s'ensuivit mena au développement de la Grande Société, et sur cette dernière Hayek est beaucoup plus prolix<sup>409</sup>. Il apparaît alors que pour l'économiste autrichien, en s'appuyant sur l'étymologie des termes, ce qui justifie l'existence du terme de catallaxie est l'existence d'une évolution de l'humanité en vue de sa survie. Apparut en premier l'*Oeconomia*, ensuite la *Catallaxie (katallatein)*, et enfin le *Politikos*. Hayek souligne ces éléments dans une allocution de 1967<sup>410</sup> où il souligne la confusion régnant entre ces trois entités, faisant de l'*Oeconomia* le modèle d'organisation de base pour les autres entités que sont l'économie politique et la politique. Soulignons au passage que la section six, de sa présentation porte sur l'économie et l'économie politique, moment où il introduit le terme de catallaxie à la fois pour désigner le fonctionnement du marché, mais aussi pour désigner l'ordre spontané résultant de ces échanges. La section sept porte sur la distinction entre démocratie et démarchie. Cette structure vise à mettre en évidence l'antériorité phénoménologique de l'échange dans la formation des relations sociales, qui donna naissance à la politique.

Avec l'émergence du *Politikos*, des questions apparurent liées à la *Politeia* :

« A toutes les époques de l'histoire, les hommes ont discuté sur l'étendue que doit avoir la liberté. Ils se sont interrogés pour savoir si telle ou telle liberté est bonne ou mauvaise, ou si elle doit être accordée à tel ou tel groupe d'hommes. [...] La spécificité du libéralisme par rapport à ces débats est qu'il revendique non pas un ou deux libertés supplémentaires au sein d'un système existant, mais un éventail assez large de libertés reliées entre elles au sein d'un système nouveau. Et ces libertés étaient revendiquées, non pour un groupe

---

<sup>407</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 103-104.

<sup>408</sup> DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica, p.33

<sup>409</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>410</sup> « La confusion du langage dans la pensée politique » HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.145

précis d'hommes, mais pour tous les peuples ayant atteint un certain degré de civilisation et parfois même pour l'humanité dans son ensemble. »<sup>411</sup>

Dans cette perspective, la politique est une organisation de la communauté, visant à garantir la plus grande liberté individuelle pour tous, tout en favorisant la survie de la communauté. Une question légitime est de savoir comment la politique, comme définit précédemment, s'articule avec les règles de juste conduite. Pour répondre à cette interrogation, nous devons revenir sur la relation existante entre règles, lois et politique. Ainsi, dans « Droit, Législation et Liberté » nous lisons :

« L'héritage culturel dans lequel l'homme est né consiste en un complexe de pratiques et de règles de conduite qui ont prévalu parce qu'elles réussissaient à un groupe d'hommes ; on ne les a pas adoptées parce qu'on savait qu'elles produiraient les effets désirés. L'homme a agi avant qu'il ne pensât, et non pas compris avant d'agir. Ce que nous appelons comprendre est, en dernier ressort, la capacité de répondre à l'environnement avec un schéma d'actions qui aident à subsister. »<sup>412</sup>

La règle de juste conduite est donc le produit de l'évolution du groupe, un ensemble de règles tacites<sup>413</sup>, peu ou prou les us et coutumes. Comme le souligne Hayek, ces règles ne visent pas la survie d'un individu en particulier, mais de l'ensemble du groupe<sup>414</sup>. Plus loin, l'économiste autrichien établit la distinction entre droit et législation. Il écrit :

« Le droit, au sens de règles de conduite obligatoires est certainement aussi ancien que la société ; seule l'observance de règles communes rend possible l'existence pacifique des individus au sein d'une société. Longtemps avant que l'homme n'ait élaboré le langage au point de pouvoir s'en servir pour formuler des commandements d'ordre général, un individu n'était accepté comme membre dans un groupe que s'il se conformait à ses règles. »<sup>415</sup>

---

<sup>411</sup> VERGARA Francisco (2002). *Les fondements philosophiques du libéralisme - libéralisme et éthique*. Paris: La Découverte, pp.4-5

<sup>412</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p ;85

<sup>413</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.89-90

<sup>414</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.86

<sup>415</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.188-189



En d'autres termes, Hayek fait la distinction entre les règles tacites et la loi qui est exprimée de manière explicite et qui doit être d'ordre général. Cependant, il faut une distinction entre la loi issue de la jurisprudence et la législation du prince. Il note à ce sujet :

« La loi sera faite de règles non finalisées [*sans viser une fin particulière*]<sup>416</sup> gouvernant la conduite des individus à l'égard les uns des autres, de règles destinées à s'appliquer à un nombre indéterminé de cas à venir et qui, en définissant pour chacun un domaine protégé, rendent possible la formation d'un ordre des activités au sein duquel les individus pourront faire des plans réalisables. Il est d'usage d'appeler ces règles : règles abstraites de conduite ; et bien que cette appellation soit inadéquate, nous nous en servons momentanément pour le point à examiner. Le point particulier sur lequel nous voulons attirer l'attention est que ce genre de lois, de même que le droit coutumier, émerge du processus judiciaire et est nécessairement de caractère abstrait, alors que la législation créée par le souverain n'a pas nécessairement ce caractère. »<sup>417</sup>

Nous retrouvons bien la distinction entre la jurisprudence (le processus judiciaire) et le droit positif issue de la volonté du souverain et dont les lois peuvent ne pas avoir le caractère abstrait et donc peuvent être discriminatoires, *i.e.* ayant un fort potentiel anti-libéral. Comme le fait remarquer Hayek, la loi issue de la jurisprudence est une conséquence de l'ordre spontané et de l'application ou non des règles de juste conduite conduisant à un litige. Dans ce cas, le juge est en charge de trouver une manière de résoudre le litige tout en donnant à sa décision un aspect général pouvant s'appliquer à tous, c'est la jurisprudence<sup>418</sup>. Mais cela ne disqualifie pas pour autant la politique et donc le souverain. En effet, nous lisons :

« Si les lois dégagées par l'effort d'explicitation des règles de conduite présentent toutes nécessairement certaines propriétés désirables que ne présentent pas forcément les ordres d'un législateur, ce fait n'exclut pas qu'à d'autres égards ce genre de droit soit susceptible de bourgeonner dans des directions indésirables. Et lorsque cela se produit, le recours à la législation peut-être la seule issue permettant la correction nécessaire. Pour diverses raisons, le processus spontané de croissance peut aboutir à une impasse d'où l'on ne peut

---

<sup>416</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>417</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.215-216

<sup>418</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.229-231

compter qu'il se sorte par ses propres forces, du moins assez rapidement. Le développement de la jurisprudence est sous certains aspects une sorte de voie à sens unique : lorsqu'elle s'est déjà avancée dans une direction sur une distance considérable, souvent elle ne peut pas revenir en arrière bien que certaines implications des décisions passées apparaissent clairement comme indésirables ; Le fait que le droit qui s'est développé de cette manière présente certaines propriétés désirables ne prouve pas qu'il sera toujours juste et il se peut même que certaines de ces règles soient franchement mauvaises. Par conséquent, ses qualités n'impliquent pas que nous puissions nous dispenser de la législation. »<sup>419</sup>

Le passage cité met en évidence un élément important, une qualité essentiellement politique : le jugement. Le jugement est nécessaire afin de définir ce qu'est « une direction indésirable », ou encore le fait de juger de la justice d'une règle de jurisprudence. La question du jugement est une question politique au sens de l'action, par l'investissement de la vie publique par les citoyens. En outre, Hayek écrit explicitement que la législation reste une nécessité, donc que le processus politique est une nécessité. Donc, les institutions et le système politique sont influencés par les règles. Réciproquement, l'intervention, parfois nécessaire, du législateur pour corriger une déviance est du ressort de la politique, car impliquant un jugement concernant la déviance acceptable et le moment où l'intervention devient nécessaire.

Nous avons vu que politique et économique ne s'opposaient pas, nous allons explorer plus dans le détail la relation de ces deux disciplines. Dans les « Essais », Hayek écrit :

« C'est uniquement parce que nous sommes libres dans le choix de nos moyens que nous sommes aussi libres dans le choix de nos fins.

La liberté économique est par conséquent une condition indispensable de toute autre liberté, et la libre entreprise est à la fois une condition nécessaire et une conséquence de la liberté individuelle. »<sup>420</sup> (HAYEK F. , *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, 2007)

Ainsi la liberté politique découlerait de la liberté économique et dans cette perspective nous pouvons dire que la liberté économique est une liberté politique, car elle permet à cette

---

<sup>419</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.219-220.

<sup>420</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres

dernière de s'épanouir. Comme exprimé par Hayek, l'économie est un moyen en vue d'autres fins, et ces fins peuvent être aussi diverses et variées qu'il y a de personnes sur Terre. Pour que le vivre ensemble puisse se faire tout en préservant la liberté de choix des fins individuelles, un système de règles et de normes émergeront qui faciliteront cette cohabitation, ainsi nous entrons dans le domaine politique. La route de la liberté politique a donc été ouverte par celle de la liberté économique dès que le Prince n'a plus le monopole sur les ressources et ne contrôle plus l'usage et l'allocation de ces dernières. Une dépendance réciproque s'établit alors. Le politique ayant besoin que l'économique se porte bien afin de bénéficier de ressources pour son fonctionnement et réciproquement, l'économique a besoin d'un Etat ayant suffisamment de ressources pour garantir la sécurité des biens et personnes et pour permettre au marché de fonctionner le mieux possible.

Le libéralisme est donc une pensée politique prenant appui sur l'économie. Contrairement à Vergara, nous ne considérons pas que Hayek soit un usurpateur du libéralisme classique, voire un réductionniste de cette pensée<sup>421</sup>. Au contraire, à l'instar d'Audard, nous le considérons comme un libéral radical<sup>422</sup>. Son radicalisme tient à l'environnement dans lequel émergea sa pensée. La peur du totalitarisme le poussa certainement à vouloir ériger un mur de protection contre cette idéologie vide de sens, car mortifère. En fait, nous pouvons dire que Hayek s'appuie sur une approche fonctionnaliste<sup>423</sup> de l'analyse politique, car considérant qu'il existe une interaction entre tous les domaines de l'individu socialisé (société, économie, politique, culture. La conséquence de cette conception fonctionnaliste est évidemment que s'il y a un impact sur l'organisation économique, cela aura aussi un impact sur l'organisation sociale et politique, et réciproquement. La protection de la liberté économique engendra une protection de la liberté individuelle, publique et politique.

L'un des problèmes majeurs de l'organisation politique, dans la plupart des théories économiques, est de vouloir être une extension de la famille, ou de se penser comme étant une extension de la famille<sup>424</sup>, Hayek y fait allusion lorsqu'il parle de l'atavisme de la justice

---

<sup>421</sup> VERGARA Francisco (2002). *Les fondements philosophiques du libéralisme - libéralisme et éthique*. Paris: La Découverte, p.7

<sup>422</sup> AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard

<sup>423</sup> NELLO, Susan S. (2005). *The European Union: economics, policies and history*. Maidenhead: McGraw-Hill Education, p.4

<sup>424</sup> Si nous pensons à Stalin qui se faisait appeler « *Отец народов* » - Le père des peuples - ou encore Hitler avec son titre de « *Führer* » signifiant le guide, ou encore Mussolini, « *Il Duce* », lui aussi signifiant le guide. La constitution française voulue par De Gaulle, était la volonté de la rencontre d'un Homme avec la Nation. Les monarques britanniques n'ont aucun pouvoir politique, ils jouent un rôle symbolique de représentation et de cohésion de la nation, mais ils sont les chefs de l'église anglicane, en faisant des bergers du peuple britannique.

sociale<sup>425</sup>. La conséquence de cette conception de la société, comme une extension de la famille, est la société tribale. Le danger avec la vision tribale de la société est que les membres d'autres tribus sont considérés comme étant potentiellement des ennemis.

« La raison pour laquelle la plupart des gens continuent de croire fermement à la 'justice sociale', même après s'être rendu compte qu'ils ne savaient pas vraiment ce que cette expression voulait dire, est qu'ils pensent que, si presque tout le monde y croit, c'est qu'elle doit bien valoir quelque chose. Cette acceptation presque universelle d'une croyance dont les gens ne comprennent pas la signification vient du fait que nous avons hérité d'un type de société antérieur, dans lequel l'homme a vécu bien plus longtemps que dans celui que nous connaissons, des instincts à présent profondément enracinés bien qu'ils soient incompatibles avec notre civilisation. En fait, l'homme est sorti de la société primitive lorsque, dans certaines conditions, des populations toujours plus importantes remportèrent des succès précisément en s'affranchissant des principes qui assuraient la cohésion des groupes anciens.

Il ne faut pas oublier qu'avant les dix mille années au cours desquelles l'homme a développé l'agriculture, les villes et, finalement, la 'grande société', il avait vécu pendant au moins cent fois plus longtemps dans de petites bandes de chasseurs d'une cinquantaine de membres qui partageaient leur nourriture et qui étaient organisés selon un ordre de domination strict sur le territoire commun que défendait le groupe. Les besoins de ce type de société primitive ont largement déterminé les sentiments moraux qui nous gouvernent encore, et que nous approuvons chez les autres. »<sup>426</sup>

Plus loin dans le même passage, il avance aussi l'hypothèse, fort probable au regard de l'épigénétique<sup>427</sup>, que ces traits communautaires se soient transmis de générations en

---

<sup>425</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.101-1117

<sup>426</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.103-104

<sup>427</sup> « L'épigénétique est généralement définie comme l'ensemble des modifications de l'expression d'un gène sans que la séquence d'ADN de ce gène ne soit modifiée. Elle fait l'objet de nombreuses recherches, qui ont commencé en biologie puis se sont étendues en médecine dans des domaines comme la cancérologie, l'endocrinologie, la neurologie et la psychiatrie. [ ] Les mécanismes épigénétiques sont des régulateurs dynamiques de l'expression des gènes. Ils interviennent donc non pas au niveau de la séquence d'ADN du gène mais au niveau des processus qui permettent au gène d'être exprimé. Ces processus sont la transcription et la traduction. La transcription est la transformation de l'ADN en ARN, et la traduction est la transformation de l'ARN en protéine. Les trois mécanismes épigénétiques les plus étudiés en psychiatrie sont la méthylation de

générations<sup>428</sup> et persistent encore aujourd'hui. Un élément important de cette réminiscence tribale, est que si l'individu décidait de faire différemment de ce que le groupe considérait comme « adéquate », alors il pouvait se faire exclure, ce qui signifiait la mort. L'innovation, la création individuelles n'étaient pas possibles. Hayek souligne « [qu']il est illusoire d'imaginer que l'individu était libre dans les sociétés primitives. Il n'y avait pas de liberté naturelle pour un animal social, puisque la liberté est une création de la civilisation. L'individu n'avait pas de domaine reconnu d'action individuelle dans le groupe »<sup>429</sup>. Ce que l'économiste autrichien tente de nous dire est que la justice sociale reposant sur cette caractéristique tribale qui ne connaissait pas la liberté individuelle, conduira le socialisme à nier cette liberté si durement acquise tant au niveau individuelle, économique, sociale et politique.

Ainsi, fonder la politique sur la famille et la tribu est une erreur, car effaçant la pluralité et introduisant encore de la violence dans un double sens. D'abord en faisant taire l'envie de liberté qui peut s'exprimer en chacun, et ensuite en clivant le monde entre le « Eux » contre « Nous ». Hayek insiste sur le fait que dans une société ouverte, les devoirs envers les étrangers ne peuvent pas être aussi étendus qu'au sein de la famille<sup>430</sup> ou de la tribu.

Par conséquent, considérer la politique comme une extension de la famille ou de la tribu est une erreur de compréhension de ce qu'est la politique, et conduit à une incompréhension de la pensée économique de Hayek. Ce dernier en conclut que cette erreur favorise l'émergence du système totalitaire, car favorisant l'effacement de la différence, et rend la planification plus cohérente afin d'atteindre les objectifs du « foyer national ». Jackson rappelle la crainte de Hayek inhérente à l'idée de planification, comme nous l'avons déjà vu, à savoir que l'arbitraire est requis afin de définir les buts « communs », induisant une perte de liberté économique se répercutant sur les autres libertés dont peuvent jouir les individus<sup>431</sup>.

---

l'ADN, les modifications post-traductionnelles des histones et la fonction des petits ARN non codants. Il en existe d'autres qui ne seront pas abordés ici. » (MONHONVAL & LOTSTRA, 2014, p. 29)

<sup>428</sup> Hayek parle de transmission déterminée génétiquement ce qui n'est pas tout à fait correct aux vues des connaissances actuelles, mais sont intuitions d'une transformation de cet acquis en inné n'est pas absurde.

<sup>429</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.104-105

<sup>430</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.106-108

<sup>431</sup> JACKSON Ben (2012). Freedom, the Common Good and the Rule of Law: Lippman and Hayek on Economic Planning. *Journal of the History of Ideas*, 47-68, pp.60-61

Dans ce contexte et dans cette perspective, la position hayékienne sur le rôle de la propriété privée comme source de la liberté individuelle<sup>432</sup>, ainsi que sa position selon laquelle il n'y a pas de fins économiques, mais qu'il s'agit d'un moyen en vue d'autres fins, qui ne sont pas économique prend un sens particulier et nouveau. La vision hayékienne de la politique s'inscrit dans une approche fonctionnaliste, *i.e.* que l'économie est un moyen en vue de limiter le pouvoir *arbitraire* de l'Etat. La faiblesse de toutes ces pensées est qu'elle repose sur un nœud de Möbius ou raisonnement circulaire. En effet, si la liberté économique induit la liberté individuelle et la liberté politique, il faut bien que les individus disposent d'une certaine liberté individuelle afin de pouvoir développer une liberté économique, *e.g.* liberté d'organiser sa production différemment, liberté d'introduire de nouveaux comportements, liberté de penser et d'innover, liberté de parole etc.... Ces libertés devant elles-mêmes être garanties par la loi fondamentale contre le monopôle de la coercition de l'Etat. Hayek élude le dilemme de « l'œuf ou la poule » en faisant appel à l'évolutionnisme social qu'il trouve chez Hume. Ainsi, confortant ce paradoxe, nous lisons dans *La Constitution de la Liberté* la chose suivante : « La liberté individuelle dans les temps modernes ne remonte guère plus loin que l'Angleterre du XVIIe siècle. Comme toujours vraisemblablement, son apparition a été la conséquence imprévue d'un combat pour le pouvoir plutôt que le résultat d'un projet délibéré »<sup>433</sup>.

L'économie, selon Hayek, porte mal son nom et cela produit une confusion dans l'esprit des individus, confusion qui conduit à considérer le réseau de relations d'échanges dans lequel nous nous insérons comme une extension de la famille<sup>434</sup>. En effet, étymologiquement, le terme économie vient du grec *oikonomia* dont les racines sont *Oikos*, la maison, et *nomos*, l'administration ou la gestion. Ainsi, *stricto sensu*, l'économie est la gestion de la maison. Cela implique un objectif défini par le « maître de maison » qui décide de l'allocation des ressources. Or, pour Hayek, conserver ce terme pour parler de ce que nous entendons communément comme étant une économie<sup>435</sup>, peut raviver des réflexes anciens et profonds de la période où

---

<sup>432</sup> Concept d'individualisme possessif développé par MacPherson. Ce dernier étant très critique de la position de Friedman, et par extension de Hayek sur la liberté négative et la liberté économique. MacPherson considérait que seul la liberté positive pouvait permettre le développement de l'individu vers son véritable potentiel. Rappelons que Berlin considérait que la liberté positive était la plus sensible à une transformation en autoritarisme.

<sup>433</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.118

<sup>434</sup> Voir plus haut le lien entre famille et politique chez Arendt et Hayek.

<sup>435</sup> C'est-à-dire une interaction d'un grand nombre de personnes sur différents marchés, ayant chacun un ou des objectifs individuels qui n'ont pas été imposés par une autorité supérieure.

nous vivions en hordes ou en tribus<sup>436</sup>. En fait, l'économie politique ou nationale est un réseau de « petites » économies (ménages, entreprises publiques ou privées). C'est pour cette raison qu'il préfère, et suggère d'utiliser le terme catallaxie<sup>437</sup> qui vient du grec *katallattein* signifiant à la fois échanger/troquer, mais aussi « faire d'un ennemi un ami » ou encore « admettre dans la communauté »<sup>438</sup>. Ainsi, la catallaxie, via l'échange, accepte l'autre dans sa différence. L'économie joue donc un rôle intégrateur et émancipateur en faisant tomber les barrières tribales. Nous pouvons même dire que Hayek pousse au maximum la logique du « doux commerce » de Montesquieu. L'assimilation de l'organisation politique à une famille pose le problème de la restriction de la liberté individuelle et ne peut donc pas servir de modèle pour une société libérale.

Bien qu'étant l'art des échanges, l'économie est aussi, selon Hayek, une science morale puisqu'il y introduit le concept de jugement de valeurs.

« Il s'agit du rôle des jugements de valeur dans les sciences sociales en général, et dans l'étude des questions de politique économique et sociale en particulier. »<sup>439</sup>

Pourquoi fait-il appel au jugement de valeurs en économie politique ? Nous pourrions citer Keynes pour comprendre Hayek<sup>440</sup>. L'économiste britannique a dit que « les idées des philosophes politiques et des économistes, qu'elles soient justes ou fausses, ont plus d'influence que ce qui est communément admis »<sup>441</sup>. Nous pourrions aussi reprendre à notre compte le titre du livre de Peter Hall, « *The Political Power of Economic Ideas* » pour justifier du lien conceptuel entre économie et politique, mais aussi pour comprendre pourquoi Hayek fait

---

<sup>436</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.145-148.

<sup>437</sup> Hayek retrace l'origine du terme « catallactique », et rattache ce dernier à Richard Whately (WHATELY Richard (1855). *Introductory Lectures on Political Economy*. Londres : B. Fellowes, p.4). Le terme fut remis au goût du jour par Von Mises (Von MISES Ludwig (1949). *Human Action*. Yale : Yale University Press). HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.532 : nbp 1, 2

<sup>438</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.105

<sup>439</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.372

<sup>440</sup> Soulignons que l'opposition Keynes/Hayek ne prenait forme que dans l'arène intellectuelle. Hors de ce débat, les deux hommes étaient très amis. Keynes a lu « La Route de la Servitude en 1944 » et écrivait à Hayek qu'il était d'accord avec lui sur le fond mais pas sur la méthode. De plus, durant la seconde guerre mondiale, c'est Keynes qui trouva un logement pour Hayek et Wittgenstein (cousin d'Hayek) à Cambridge, afin de fuir les blitzkriegs sur Londres.

<sup>441</sup> KEYNES John-Maynard [1988 (1936)]. *La théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris : Payot, chapitre 24

référence au jugement de valeurs. Il en ressort que Hayek se situe non pas dans une approche positive de l'économie, mais avant tout normative. L'économie ne peut pas se cacher derrière le masque du conseiller pour s'exempter de prendre conscience de son influence sociale et de ses responsabilités.

« Aujourd'hui, je me demande si, au lieu d'être fier de mon impartialité, je n'aurais pas dû avoir mauvaise conscience en découvrant avec quel succès j'avais dissimulé les présuppositions qui m'avaient guidé au moins dans le choix des problèmes que je croyais important. »<sup>442</sup> (HAYEK F. , *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, 2007, p. 373)

Dans ce texte de 1962, Hayek reconnaît l'influence de la subjectivité individuelle dans le développement des questions économiques. Il est évident que cette influence tient au contexte politique de son époque, *i.e.* le totalitarisme, les menaces sur la liberté et la démocratie. A la suite du passage sur la *catallaxie*, il est intéressant de noter qu'il développe l'idée de démarchie afin de limiter, et encadrer les excès potentiels du pouvoir politique<sup>443</sup>. Il rappelle l'importance de prendre en considération l'opinion de la majorité, *i.e.* le jugement, mais que cela ne doit pas être confondu avec la volonté de cette dernière si nous souhaitons conserver un Etat libéral avec une liberté individuelle<sup>444</sup>.

Pour mémoire, Hayek utilise l'histoire du troc entre deux individus de tribus différentes comme élément de l'émergence de la catallaxie. Cette histoire vise à expliquer que l'échange libre favorise l'amélioration des conditions de vie de chacun en permettant d'acquérir des biens et services auxquelles nous n'aurions pas pu avoir accès sans l'échange. En découvrant les bénéfices de l'échange, et surtout la possibilité d'acquérir pacifiquement d'autres produits, plusieurs éléments émergent. D'abord, le concept de propriété privée qui facilite l'échange, en rendant transférables des produits. Ensuite, il y a la relation avec l'autre, qui bien qu'intéressée dans un premier temps, peut conduire à développer le jugement qu'il est possible de vivre

---

<sup>442</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p. 373

<sup>443</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.150

<sup>444</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.149. A titre d'exemple, l'opinion peut juger que le prénom « Laurent » n'est pas agréable, et donc ne pas vouloir donner ce prénom à ses enfants, mais cela ne signifie pas que la majorité peut demander à ce que ce prénom soit interdit (expression de la volonté). Si nous prenons un exemple plus actuel, la majorité peut juger que la vaccination contre la Covid-19 n'est pas une bonne chose, cela ne signifie pas que ce jugement puisse se transformer en volonté d'interdire la vaccination pour ceux qui souhaitent être vaccinés. Le passage de l'opinion à la volonté ne doit pas restreindre la liberté d'autrui, si cela est le cas, alors la volonté devient problématique et rien n'oblige à suivre cette dernière.



ensemble, enfin vient la volonté de vivre ensemble, c'est le passage de la tribu à la ville. C'est le point de départ de l'activité politique. Enfin, il faut que l'Etat puisse garantir le respect des règles du jeu catallactique. Ce que l'économiste autrichien souhaite mettre en avant, c'est que de l'économie naît la politique et non l'inverse. La catallaxie permet de concilier des intérêts contradictoires, des fins contradictoires sans que la violence politique n'entre en jeu. Elle permet aussi la diffusion de l'information<sup>445</sup>. Il souligne donc la différence existante entre la fausse économie et la catallaxie (ou économie de marché) :

« L'interprétation erronée d'un ordre de marché comme une économie qui peut et doit satisfaire des besoins différents en respectant un certain ordre de priorité se révèle particulièrement dans les efforts de la politique pour corriger les prix et les revenus au nom de ce qu'on appelle la 'justice sociale'. Quel que soit le sens que les philosophes ont donné à ce concept, il n'a généralement signifié qu'une seule chose en matière de politique économique, et une chose seulement : la protection de certains groupes contre la nécessité de déchoir de la situation matérielle relative ou absolue dont ils jouissent depuis un certain temps. »<sup>446</sup>

Si nous prenons cette situation hors de son contexte, il peut sembler que Hayek défende une forme d'économie de marché très agressive et violente. Or, ce n'est pas le cas. Il a une vision de l'ordre social comme étant mouvant, *i.e.* qu'une position sociale n'est pas un acquis, il doit y avoir un brassage, l'ordre social doit être fluide. Le fait que Hayek parle de revenu de base juste avant de parler de la démarchie, en soulignant son allocation aux personnes étant exclues du marché, ou ne gagnant pas suffisamment sur ce dernier, nous laisse entrevoir l'idée que l'autonomie économique, même minimale des individus est nécessaire pour que ces derniers puissent s'intéresser à la chose publique.<sup>447</sup> Il y a un difficile équilibre que l'individu doit trouver, et ce dernier est aidé par la politique, afin de rester libre. La protection des positions sociales est une erreur dans un monde en évolution, l'histoire humaine en est un exemple. Ainsi, réindustrialiser la France avec des industries dans des secteurs où nous ne sommes pas compétitifs est une erreur majeure et une perte de ressources immense. Le but est uniquement politique et ne fait aucun bien à la société française. Hayek promeut l'aide de l'Etat pour les

---

<sup>445</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.273

<sup>446</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.277

<sup>447</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.148

formations continuent, pour que l'individu puisse librement choisir le secteur où il souhaite se reconverter et ainsi gagner en stabilité et en liberté. Rester dans une industrie qui périclité, c'est aliéner sa liberté au bon vouloir de l'Etat. Lorsqu'il propose un revenu de base, son objectif est de fluidifier le marché du travail afin de limiter le pouvoir des entreprises, dans le cas de chômage de masse, mais aussi dans le cas conditions de travail humiliantes. Sa proposition de financement de la recherche académique s'appuie sur le sous-entendu d'une externalité positive — la gratuité des informations —, mais aussi sur le fait que c'est ce qui permettra de trouver de nouveaux secteurs pour remplacer ceux dans lesquels nous sommes en train de perdre un avantage concurrentiel. Nous le constatons économie et politique sont étroitement liées et la liberté doit être au cœur de ce triptyque pour qu'il puisse fonctionner sans que l'un ne soumette l'autre entièrement. Dans « La Route de la Servitude », il note :

« Nous avons peu à peu abandonné cette liberté économique sans laquelle la liberté personnelle et politique n'a jamais existé. » (HAYEK F. , *La Route de la Servitude*, 1985, p. 17)<sup>448</sup>

Ce que Hayek suggère, à demi-mots certes, est une balance de pouvoirs entre la liberté économique et la nécessité politique de ne pas faire des individus des pions économiques. La liberté économique rend le pouvoir dépendant des rentrées fiscales de la croissance économique, mais la liberté politique contraint aussi les entreprises à ne pas faire n'importe quoi, car l'Etat est dépendant de la stabilité politique et donc implique que le politique impose certaines limites afin de protéger les citoyens d'une économie sans limite. C'est la critique que fait Hayek au capitalisme de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle et de sa doctrine du « laissez faire ». C'est par cette double influence du politique sur l'économie et inversement que la stabilité sera atteinte<sup>449</sup>, et que la liberté individuelle sera défendue.

---

<sup>448</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.17. HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.67

<sup>449</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.68-69

## Partie 2 : La découverte de la justice par Hayek et ses sources d'influences

### Chapitre 3. Le cadre socio-politique de la jeunesse de Hayek

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à la conception hayékienne de la justice et en particulier à la façon dont Hayek a été sensibilisé à cette question, et à la manière dont cela influença sa conception de la justice. En effet, nous avons constaté que dans la conception de la liberté de Hayek, il y avait une certaine conception des inégalités – certaines étant acceptables, d'autres pas – et par conséquent, qu'une certaine conception de la justice en découlait. En effet, la question des inégalités renvoie invariablement à celle de la justice, lorsque nous décidons de la position à adopter face aux inégalités, il y a toujours, de manière sous-jacente, une conception de la justice qui s'exprime. En d'autres termes, lorsque l'économiste étudie les inégalités, il doit avoir une idée de la justice qu'il souhaite appliquer à la question des inégalités. Afin de comprendre cette dernière, d'en cerner les contours, il est important, voire nécessaire, de revenir à la période viennoise de Hayek, période correspondant à sa jeunesse et à sa formation, période qui forgea sa vision de la justice. A ce propos Kari Polanyi-Levitt écrit

« La Vienne de Hayek, qui a profondément influencé ses écrits durant sa longue vie, était la Vienne d'une classe moyenne en déclin qui s'accrochait désespérément à ses richesses décroissantes et à sa place au sein d'une société dont les fondations morales étaient érodées ; [...] »<sup>450</sup>

Bien que nous soyons d'accord sur l'importance que joua cette période sur la pensée de Hayek, nous ne partageons pas l'idée qu'il s'agit d'une défense de classe comme le laisse entendre Polanyi-Levitt à la fin de son chapitre. Il y a quelque chose de plus profond, de plus intense qu'une simple défense de classe, et nous allons le montrer maintenant avant de développer la conception de la justice chez Hayek.

Notre démarche s'apparente ici à celle de l'historien qui tente de reconstruire le contexte historique et social dans lequel se développa la pensée d'un individu, en ce qui nous concerne : de Hayek. Ce dernier était un économiste ancré dans son temps, et l'Histoire ; les événements,

---

<sup>450</sup> POLANYI-LEVITT Kari. (1989). Hayek à Vienne. Dans G. DOSTALER, & D. ETHIER, *Friedrich Hayek : Philosophie, économie et politique* (pp. 179-197). Paris: Economica, p.194

dont il fut le témoin ou l'acteur, influencèrent profondément sa pensée. Comprendre la subjectivation de l'expérience historique de Hayek est primordiale pour comprendre l'émergence de la pensée hayékienne. Les idées intellectuelles sont le résultat de circonstances et d'évènements particuliers qui touchent l'esprit d'un individu de manière singulière, lui faisant appréhender le monde, la vie sous un angle différent de l'autre, permettant un foisonnement intellectuel. Ainsi, ce qui influença l'économiste viennois n'influença pas de la même manière d'autres auteurs, voire ne les influença pas du tout. Il est donc bon de revenir sur les débuts du jeune Hayek.

### **Section 1. La vie à Vienne**

Hayek naquit à Vienne en 1899 dans une famille aisée. En 1917, il fut appelé sous les drapeaux lors de la première guerre mondiale<sup>451</sup>. L'expérience de la guerre est une chose traumatisante, *a fortiori* pour un jeune homme de dix-huit ans. C'est peut-être cette expérience qui le conduisit à se rapprocher brièvement de la Société Fabien des époux Webb<sup>452</sup>, société aux idées socialistes, dans une certaine mesure, dont les dirigeants prônaient surtout le positivisme constructiviste en soutenant l'idée de la « toute puissance » de la raison dans la gestion des affaires humaines. Cependant, le jeune Hayek prendra rapidement ses distances et en fera une critique acerbe dans les textes réunis dans *Essais de Philosophie, de science politique et d'économie*<sup>453</sup>. L'économiste viennois est un esprit curieux, un philosophe au sens littéral et étymologique du terme. Sa première confrontation avec le concept de justice est une confrontation avec l'injustice. Après la guerre, et avec toute l'Autriche, il fait face à l'appauvrissement par le biais<sup>454</sup> de l'hyperinflation. L'inflation et *a fortiori* l'hyperinflation sont des phénomènes qui dévalorisent le travail en le déclassant et en considérant le produit de ce dernier comme dévalorisé<sup>455</sup>. En quoi le travail du menuisier d'hier et d'aujourd'hui sont-ils

---

<sup>451</sup> ELLEBOODE Christian, HOULIEZ Hubert (2006). *Friedrich Hayek : vie . oeuvres . concepts*. Paris: Ellipses

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.495-500

<sup>454</sup> ELLEBOODE Christian, HOULIEZ Hubert (2006). *Friedrich Hayek : vie . oeuvres . concepts*. Paris: Ellipses ; POLANYI-LEVITT Kari. (1989). Hayek à Vienne. Dans G. DOSTALER, & D. ETHIER, *Friedrich Hayek : Philosophie, économie et politique* (pp. 179-197). Paris: Economica

<sup>455</sup> En quoi l'inflation est-elle une dévalorisation du travail ? Si le salaire est indexé sur l'inflation, cette remarque n'a pas lieu d'être et dans ce cas il ne faut pas en tenir compte. Cependant en supposant que la rémunération constitue une partie de la reconnaissance du travail accompli, et si le salaire n'est pas indexé ou s'il ne l'est que partiellement sur l'inflation alors le salarié perd en pouvoir d'achat. Autrement dit, afin de conserver le même niveau de vie, le salarié doit travailler plus, ce qui revient à dire que la valeur de son travail en (n+1) vaut moins que ce qu'il faisait en (n), ce raisonnement s'entend *ceteris paribus*.

différents ? L'inflation est aussi un phénomène générateur d'incertitudes, car personne ne sait combien coûtera le pain demain, c'est un phénomène qui fait se dérober le monde stable sous les pieds des individus. Stefan Zweig donne une excellente description de cette époque dans son livre autobiographique *Le monde d'hier : souvenirs d'un européen*. Nous prenons connaissance du choc que fut l'hyperinflation autrichienne entre 1919 et 1922 sous la plume de l'écrivain

« J'ai vécu des journées où je payais le matin cinquante mille marks pour un journal et le soir cent mille (...). Des adolescents qui avaient trouvés une caisse de savon oubliée sur le port roulaient pendant des mois en auto et vivaient comme des princes en vendant chaque jour un morceau, tandis que leurs parents, qui avaient été des gens riches, mendiaient leur pain »<sup>456</sup>

Bouvier souligne que l'inflation qui apparut après le premier conflit mondial était d'un genre nouveau, car étant, en partie, la conséquence de l'usage de la planche à billets, ce qui correspond à la mise en œuvre d'une politique monétaire et ce qui en fait un processus déconnecté d'un processus inflationniste normal et naturel comme ce put être le cas dans le « monde d'hier »<sup>457</sup>. Bouvier ne fait que reprendre ce que dit Hayek pour qui l'inflation est principalement le résultat de politique monétaire usitée dans un but politique. Cette période instable marqua fortement le jeune Hayek, car des années plus tard, il soutiendra l'idée d'une politique visant une inflation nulle<sup>458</sup>. Ce qui inquiète Hayek avec l'inflation, c'est que la monnaie perd sa fonction de réserve de valeur et par conséquent l'économie se grippe par la destruction du capital. La perte de cette fonction de la monnaie, accroît l'incertitude. Nous ne pouvons plus faire d'anticipations raisonnables concernant la possibilité de se nourrir, de se loger, etc.... L'inflation peut même nous faire revenir au troc et ainsi faire perdre à la monnaie ses fonctions de moyen de paiement et d'unité de compte. Ainsi, une économie monétaire peut être détruite par elle-même entraînant la destruction de la société dans son sillage, *i.e.* car l'inflation poussant les individus apeurés dans les bras des pires vendeurs de rêves<sup>459</sup>. Cette

---

<sup>456</sup> Stefan Zweig, *Le monde d'hier : souvenirs d'un européen*, cité dans : BENASSY-QUERE Agnès ; PISANI-FERRY Jean ; JACQUET Pierre ; & COEURE Benoît (2017). *Politique Economique*. Paris: De Boeck, p.220

<sup>457</sup> BOUVIER Jean [1995 (1977)]. *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> s.)*. Paris: SEDES

<sup>458</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.168

<sup>459</sup> Pour trouver des illustrations de la peur comme destructeur de la raison, nous pourrions faire référence au stalinisme ou au nazisme. Cependant, l'ouvrage d'Aldous Huxley, « Le meilleur des mondes », ou celui d'Orwell, « 1984 », sont d'excellents exemples que ce que la peur peut faire accepter aux individus.

stagnation de l'économie, voire la récession qui peut apparaître suite à une trop forte inflation conduit alors l'Etat à intervenir et à accroître son contrôle sur l'économie. Or, nous dit Hayek, l'inflation est la fille des politiques expansionnistes et donc d'une intervention originelle de l'Etat sur le marché, intervention qui vient alors déstabiliser et perturber le fonctionnement « normal » du marché. Il note à ce propos

« Je crois que même ce taux d'inflation modéré n'aurait pas été nécessaire pour assurer la prospérité, et qu'en réalité nous aurions tous aujourd'hui de meilleures perspectives de prospérité future si nous nous étions contentés de ce qui avait été accompli sans inflation, et si nous n'avions pas tenté de stimuler davantage par une politique de crédit expansionniste. Cette politique, au lieu de cela, a créé une situation telle que l'on juge nécessaire d'imposer des contrôles qui détruiront la principale fondation de la prospérité, c'est-à-dire un marché efficient. En fait, les mesures prétendument nécessaires pour combattre l'inflation – comme si l'inflation était quelque chose qui nous tombait dessus et non quelque chose que nous avons créé – menace de détruire l'économie libre dans un futur proche.

Nous nous trouvons dans une période paradoxale où, après une période pendant laquelle l'économie de marché a mieux réussi que jamais auparavant à élever les niveaux de vie en Occident, ses perspectives de perpétuation ne peuvent que sembler réduite dans un futur proche. A vrai dire, je n'ai jamais été aussi pessimiste qu'aujourd'hui au sujet des chances de préservation d'une économie de marché efficiente, et ceci affecte également les perspectives de préservation d'un ordre politique libre »<sup>460</sup>

Dans ce passage, Hayek met en lumière la relation entre liberté et justice. La liberté est un diamant brut que la justice doit préserver et tailler afin de donner toute sa valeur à la liberté. Cependant à vouloir trop tailler ou à vouloir tailler trop vite, le diamant perd de sa valeur, de son éclat. La justice doit permettre à tous de pouvoir vivre sa liberté propre. Si la justice devient un moyen de la politique en vue de fins politiques particulières, elle peut causer plus de tort que de bien, c'est ce qui ressort de la pensée de Hayek. Ce qu'il redoute c'est qu'au nom de la justice, l'arbitraire devienne la règle. Les politiques interventionnistes nourrissent l'inflation, malgré la volonté de bien faire et d'avoir une justice sociale, elles vont favoriser par la suite un

---

<sup>460</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p. 168-169

contrôle accru de l'économique par le politique au nom de la lutte contre l'inflation engendrée par le politique lui-même. En d'autres termes, le mal devient le remède et inversement. L'enfer est pavé de bonnes intentions, c'est la volonté de relancer l'économie autrichienne pour limiter le chômage et la pauvreté qui engendra le cycle d'hyperinflation *via* l'impression de papier-monnaie. Or, ces deux sphères, l'économique et le politique, dans la pensée de l'économiste viennois, ne peuvent pas être soumises l'une à l'autre, elles doivent se contrebalancer. Nous constatons le lien existant entre économie et politique chez Hayek, car il considère que si l'économie de libre marché disparaît alors l'ordre politique disparaîtra aussi. Nous interprétons ce passage, non comme la disparition radicale de la politique, mais comme la disparition de la liberté et l'avènement du totalitarisme, il s'agira alors d'une disparition radicale de l'économie et de la liberté<sup>461</sup>. Cette disparition fait alors apparaître une situation d'injustice qui requiert des corrections afin de rétablir la situation de liberté<sup>462</sup>. Nous verrons plus loin que sa critique et sa conception de la justice apparaissent dans deux articles de 1935 lors du débat sur le calcul socialiste. C'est à partir de ce moment que Hayek mettra de côté les questions de technique économique pour se consacrer principalement aux questions de philosophie économique et politique.

## Section 2. Le contexte politique

L'instabilité politique régnante n'était pas propice à l'instauration de la nouvelle République, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent. La situation est si tendue d'un point de vue économique et social que l'antisémitisme est grandissant en Autriche. A ce sujet Polanyi-Lévitt note

« Il est important de rappeler ici le rôle clé joué par les juifs de langue allemande dans la vie économique de l'Autriche impériale, en particulier dans les régions qui constituèrent ultérieurement la République d'Autriche. Les possibilités de réussite commerciale et professionnelle y étaient nombreuses à cause de l'inexistence d'une bourgeoisie autochtone. [...] Leur rôle [*en parlant des juifs*] au sein de l'administration impériale était considérable, contrairement à la situation en Allemagne, puisqu'ils n'avaient rien à gagner, mais beaucoup à craindre de l'expansion du nationalisme pangermanique et slave. Ils furent de loyaux alliés de l'administration libérale des Habsbourg à

---

<sup>461</sup> Economie et liberté sont deux concepts liés chez Hayek

<sup>462</sup> Hayek flirte avec le concept de justice corrective d'Aristote. Cela n'est pas étonnant car Menger et lui-même font régulièrement référence à *l'Ethique à Nicomaque*, en particulier le livre cinq qui traite de la justice.

la tête de l'empire. Les termes 'juifs' et 'capitaliste' eurent de plus en plus tendance à être confondus par la population autrichienne » (POLANYI-LEVITT, 1989, p. 184)<sup>463</sup>

Dès 1897 la situation des juifs devint de plus en plus délicate en Autriche avec l'arrivée à la mairie de Vienne de Karl Lueger, un social-chrétien anticapitaliste et antisémite. Kari Polanyi-Lévitt souligne clairement que la situation de 1918, *i.e.* la naissance de la République d'Autriche sur fond d'instabilité politique et d'antisémitisme, ainsi que d'anticapitalisme influença profondément Von Mises<sup>464</sup> et plus tard Hayek<sup>465</sup>. Nous pouvons, sans exagération, affirmer que cette période fut formatrice pour Hayek, car l'injustice courait les coins de rue. La pauvreté liée à l'hyperinflation était l'une des conséquences du traité de paix<sup>466</sup> qui imposait aux vaincus le paiement de dommages de guerre exorbitants, alors que ces derniers étaient tout autant responsables que les vainqueurs du déclenchement de la guerre, mais l'adage est là, « malheur aux vaincus ». Ainsi, le sentiment d'injustice vis-à-vis d'une pauvreté causée par les vainqueurs devait être vivace au sein de toutes les couches de la société autrichienne comme nous l'avons vu dans le passage de Zweig. Le sentiment d'injustice et d'humiliation aura été renforcé par la sortie de crise à la suite d'un prêt international accordé à l'Autriche de la part de pays vainqueurs. Mais ce prêt n'allait pas sans contreparties, l'Autriche dut « *offrir en gage les recettes des douanes et du monopole du tabac, s'engager à réduire l'appareil d'Etat devenu trop lourd pour une petite nation, et se soumettre à la tutelle financière d'un haut-commissaire nommé par la SDN* »<sup>467</sup>. Il est ainsi possible de comprendre l'injustice de cette situation dans laquelle une tutelle et des contraintes drastiques ont été imposées par d'autres nations. Cette ingérence, cette perte de contrôle, ou en tout cas cette intervention extérieure infantilisante accentua certainement le sentiment d'humiliation de la défaite et accentua encore plus la crise politique dans laquelle l'Autriche se trouvait au sortir de la guerre.

---

<sup>463</sup> Kari Polanyi-Lévitt citant Borkenau 1938, 92-117 et Craver, 1986, 22-23 dans : POLANYI-LEVITT Kari. (1989). Hayek à Vienne. Dans G. DOSTALER, & D. ETHIER, *Friedrich Hayek : Philosophie, économie et politique* (pp. 179-197). Paris: Economica, p.184

<sup>464</sup> Pour mémoire, Von Mises est d'origine juive, ce qui le rend très sensible à la question de l'antisémitisme.

<sup>465</sup> Hayek est un cousin au second degré de Wittgenstein, et un ami proche de Popper. Il n'était donc pas indifférent à la question de l'antisémitisme.

<sup>466</sup> Hayek trouva plus tard que l'ouvrage de Keynes sur *Les conséquences politiques de la paix* était excellent

<sup>467</sup> ASSELAIN Jean-Charles ; DELFAUD Pierre ; GUILLAUME Pierre ; GUILLAUME Sylvie ; KINTZ Jean-Pierre, & MOUGEL François-Charles (2015). *Précis d'Histoire Européenne : du 19ème siècle à nos jours*. Paris: Armand Colin



C'est dans ce terreau fertile de crainte et de doute, d'angoisse et de désarroi, que l'antisémitisme apparut. Hayek fut un témoin particulier de cette injustice. En tant que cousin de Wittgenstein, l'antisémitisme frappa à sa porte. Ensuite, le contexte d'hyper-inflation appauvrit sa famille et il put constater l'instabilité politique que cela engendra. Dès lors, il est compréhensible que Hayek défende une politique monétaire visant une inflation proche de zéro et qu'il voit en l'économie un contre-pouvoir au politique. L'injustice dont il est question est celle du rejet de l'autre parce qu'il est différent et qu'il n'est jamais bon d'être différent et/ou d'appartenir à une minorité en période de troubles, car les réflexes tribaux ressurgissent pour trouver un bouc émissaire. Ce dernier permet de rationaliser, même de manière irrationnelle, une situation difficile tant du point de vue de l'expérience quotidienne que de la compréhension de la situation. Une manière de rationaliser, de donner un sens à ce qui n'en a pas nécessairement, ou parce que la remise en question de nos habitudes est trop douloureuse, est de trouver un bouc émissaire sur qui rejeter la faute de ce qui arrive, c'est la fameuse dialectique de Carl Schmitt entre l'ami/l'ennemi. Hayek fut le témoin de cette injustice politique grandissante et grondante, et c'est ainsi qu'il va s'opposer dans les années trente aux théories de Carl Schmitt (*Staat, Bewegung und Volk*, 1933), et qu'il va s'intéresser de plus en plus au concept d'Etat de droit<sup>468</sup>. Il s'agit de la tension tribale par excellence, et nous pouvons interpréter Hayek via ce prisme, *i.e.* le dualisme entre l'ennemi (tribalisme) et l'ami (universalisme). Son rejet du tribalisme peut se comprendre, en plus de sa lecture de Popper, par la situation de l'époque à Vienne et en Allemagne avec en 1933 la publication de Carl Schmitt, qui était proche du parti nazi, et dont nous pouvons voir dans les textes de Hayek de 1935 comme une forme de prise de position contre les idées de Schmitt<sup>469</sup>.

---

<sup>468</sup> ELLEBOODE Christian, HOULIEZ Hubert (2006). *Friedrich Hayek : vie . oeuvres . concepts*. Paris: Ellipses

<sup>469</sup> Nous savons que pour Schmitt le politique prime sur tout le reste et que le souverain est le décideur en dernière instance. Or, Hayek souligne dès 1935 que le politique ne peut pas primer sur l'économique comme le suggère le socialisme (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, pp. 148-151). Il montre aussi que si le politique est décideur en dernier ressort, or de tout cadre légal, il devient dictateur (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, pp. 159-160). Hayek montre aussi dans un article de 1940, complétant ceux de 1935, que si le souverain contrôle l'économique, il ne restera plus de liberté politique (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, p. 203), il cite Dickinson pour qui la « planification capitaliste ne peut se que sur la base du fascisme » (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, p. 203). Dans le même article de 1940, il rappelle que la planification ne peut se faire que par des décisions conscientes et arbitraires, et que cela conduit au totalitarisme (HAYEK F. , *Individualism and Economic Order*, 1980, p. 206). Enfin, dans *La Constitution de la Liberté*, Hayek rappelle que pour certains auteurs, dont Schmitt, un Etat libre est un Etat non soumis à la loi abstraite, ce qui est en totale opposition avec le libéralisme que défend Hayek (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 177) [pour la version anglaise, voir (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 350)]. Dans *La Route de la Servitude*, Hayek est encore plus direct car il considère de Schmitt fait partie des intellectuels ayant produit le nazisme (HAYEK F. , *La Route de la Servitude*, 1985, pp. 129, 130, 137), [voir (HAYEK F. , *The Road to Serfdom*, 2007, pp. 189, 190, 198)]

C'est dans ce contexte que Hayek entre à l'université en 1918 pour suivre des études de droit où il obtient un premier doctorat en 1921, puis un autre en science politique en 1923. Ainsi, outre une expérience réelle de l'injustice résultant du climat socio-politique de la Vienne des débuts du vingtième siècle, Hayek entre en contact avec la justice légale par le biais de ses études de droit. Il suit les cours de Von Wieser, dont le directeur de thèse fut Menger. Von Wieser fut par la suite le directeur de thèse de Hayek et c'est lui qui l'introduisit dans le séminaire privé de Von Mises. Nous pouvons voir les influences libérales de l'école autrichienne d'économie qui façonnèrent le jeune Hayek. Ainsi, c'est au séminaire privé de Von Mises, que Hayek lit les travaux de Menger. En outre, parallèlement à cela, Hayek crée un groupe de réflexion en 1921 dont l'objectif est la pluridisciplinarité, afin de discuter de grandes questions relevant de tous les domaines, *i.e.* aucun domaine ou aucune discipline n'est exclu des débats. Ce groupe se positionne dans la lignée de la tradition philosophique où la discussion n'est pas monopolisée par un expert<sup>470</sup>. Ce groupe fait écho au cercle de Vienne, auquel appartient son cousin Wittgenstein. C'est donc dans ce groupe qu'il crée et au séminaire de Von Mises, que Hayek se familiarise avec le concept de justice, par ses lectures des philosophes tels que Aristote, Hume ou Kant. Il ne faut pas non plus oublier Menger dont l'œuvre prend appui sur Aristote et en particulier sur l'*Ethique à Nicomaque*, influence que nous retrouvons chez Hayek.

C'est sous l'impulsion de Von Mises que Hayek forgera son opposition au socialisme. Il prit part, avec son mentor, au débat sur le calcul socialiste en défendant son impossibilité. Von Mises rédigea un article en 1920, *Economic calculation in the socialist commonwealth*, que Hayek intègre à un ouvrage collectif de 1935 qui s'intitule *Collectivist Economic Planning*. Hayek écrivit l'introduction et la conclusion de cet ouvrage, parties qui seront reprises plus tard dans un recueil d'articles *Individualism and Economic Order*, il s'agit de *The socialist calculation I : the nature and history of the problem*, et de *The socialist calculation II : the present state of the debate*<sup>471</sup>. Le but de Hayek est de montrer le danger du rationalisme « naïf », car s'appuyant sur un scientisme qui justifierait la contraction, voire la disparition de la liberté individuelle au nom de la justice, d'une forme de justice dite sociale. Or, la disparition, résultant d'un acte arbitraire, d'un droit de l'individu par un pouvoir coercitif, est un acte injuste.

---

<sup>470</sup> DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica

<sup>471</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 119-180

Hayek a découvert la justice via l'injustice et la perte de liberté que le traité de Saint-Germain imposait aux Autrichiens par l'intermédiaire des réparations de guerre et de l'imposition, par la suite, d'un commissaire de la Société Des Nations. La plus grande injustice est la perte de liberté individuelle propre, c'est pour cette raison que Hayek défendra l'Etat de droit<sup>472</sup> et s'opposera en même temps à la pensée socialiste. Nous allons voir que pour Hayek, l'injustice se révèle dans l'arbitraire qui conduit à la perte de la liberté individuelle.

### **Section 3. Le cadre intellectuel : les textes de 1935**

Nous avons précédemment établi le cadre socio-politique dans lequel Hayek a progressivement développer sa conception de la justice. Dans cette section, nous allons nous intéresser à ses deux articles de 1935 portant sur le calcul socialiste. Nous y verrons apparaître les premiers éléments de réflexion sur la justice chez Hayek. Cette prise de contact avec le concept de justice fut fortement influencée par les travaux de Von Mises et de Menger.

Le débat, sur les travaux qui s'inscrivent dans le cadre de la possibilité du calcul socialiste, dans une économie planifiée, était pour Hayek la conséquence du rationalisme-constructiviste qui faisait miroiter le « paradis » sur Terre si nous organisions la société en nous appuyant uniquement sur la raison. Il note à ce propos :

« For more than half a century the belief that deliberate regulation of all social affairs must necessarily be more successful than the apparent haphazard interplay of independent individuals has continuously gained ground until today there is hardly a political group anywhere in the world which does not want central direction of most human activities in the service of one aim or another. [...] To bring order to such a chaos, to apply reason to the organisation of society, and to shape it deliberately in every detail according to human wishes and the common ideas of justice seemed the only course of action worthy for a rational being »<sup>473</sup>

Dans ce passage, Hayek souligne un élément fort, qui est, qu'à son époque<sup>474</sup>, les individus opposaient liberté et justice. Cette opposition vient en partie des succès de l'économie de guerre et de la volonté de certains de transposer cette organisation en temps de paix.

---

<sup>472</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>473</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

<sup>474</sup> Et certainement encore à la nôtre aussi

« These discussions were very much under the influence of the experience of the war years when the states had set up food and raw material administrations to deal with the serious shortage of the most essential commodities. It was generally assumed that this had shown that not only was central direction of economic activity practicable and even superior to a system of competition but also that the special technique of planning developed to cope with the problems of war economics might be equally applied to the permanent administration of a socialist economy »<sup>475</sup>

« Among these early socialist contributions to the discussions, in many ways, the most interesting and in any case the most characteristic for the still very limited recognition of the nature of the economic problems involved, is a book by Otto Neurath which appeared in 1919, in which the author tried to show that war experiences had revealed that it was possible to dispense with any considerations of value in the administration of supply of commodities and that all calculations of the central planning authorities should and could be carried out *in natura*, *i.e.*, that the calculation need not be carried through in terms of some common unit of value but that they could be made in kind<sup>476</sup> »

Cette tension entre planisme et libéralisme vient aussi en partie d'une croyance en la possibilité d'organiser les sociétés de façon rationnelle, par la simple puissance de la raison, c'est en tout cas ce que suggère Neurath et les défenseurs du succès de l'économie de guerre<sup>477</sup>. Si la planification de l'économie permet d'atteindre un but particulier en temps de guerre, *i.e.* la défense de la nation, alors en temps de paix, il suffit de définir un objectif commun pour ensuite l'atteindre par la force de la planification. Or, en temps de guerre, il y a l'Etat d'exception, l'Etat d'urgence qui prévaut sur la plupart des libertés au nom d'un but commun qui est la survie de la nation. En temps de paix, il n'y a pas d'objectifs communs imposés et les interactions sont nombreuses dans un Etat libéral. En temps de guerre, l'objectif commun s'impose à tous par la voie de la nécessité – ou de l'instinct de survie<sup>478</sup> – il s'agit de la survie de la nation et cet objectif n'est imposé par personne, il s'impose de lui-même à tous.

---

<sup>475</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119, p.140

<sup>476</sup> *Ibid.*, p.141. Hayek fait référence au livre de Neurath, *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft* (München, 1919)

<sup>477</sup> MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, 249-286

<sup>478</sup> Nous pouvons y voir une résurgence temporaire du tribalisme

Cette tension se traduit par une tension entre rationalité et liberté, qui par effet miroir nous renvoie à l'opposition entre guerre et paix. En temps de guerre, l'objectif qui s'impose est la défense de la nation et donc une planification peut s'organiser en vue de cette défense. En temps de paix, il ne peut pas y avoir d'objectifs précis dans une société libérale, sans quoi elle n'est plus libérale, mais centralisée. Au cours du dix-neuvième siècle, les succès des sciences de la nature, telles que la physique ou la chimie, laissaient penser qu'il serait possible de comprendre tous les phénomènes existants, mais aussi de les contrôler totalement, de soumettre la nature à notre volonté démiurgique<sup>479</sup>. Cette volonté de contrôle peut aussi s'interpréter à la lumière de la volonté de contrôle des masses par les princes<sup>480</sup> induisant une réduction, voire une disparition, de la liberté individuelle. Cependant, Hayek est conscient que l'être humain est un être qui ne supporte pas l'incertain, et dans la majorité des cas, il souhaitera réduire ce dernier même au prix de sa liberté. C'est contre le mirage de la réduction de l'incertitude par l'application de la méthode des sciences physiques que Hayek nous met en garde, ainsi que contre la perte de liberté qui accompagne cette manière de réduire l'incertitude. En 1935 Hitler est au pouvoir, et Hayek peut se rendre compte de ce qui se passe chez le voisin allemand. Nous savons que Hayek s'opposa aux thèses de Carl Schmitt, mais aussi qu'il était proche de Walter Eucken, et que ce dernier s'opposa au régime nazi<sup>481</sup>. Le texte constitutif de l'ordolibéralisme date de 1936 et les textes de Hayek sur le calcul socialiste de 1935. Il est donc tout à fait plausible que Hayek ait été informé de l'évolution de la situation allemande par l'intermédiaire de Eucken<sup>482</sup>. La planification centrale implique la prise de décision sur un ensemble d'objectifs à atteindre, imposant à tous ces objectifs au nom de la raison. Ainsi, la raison, parce qu'elle

---

<sup>479</sup> Dostaler considère, à juste titre, que « La très grande majorité des économistes considèrent leur discipline comme une science exacte » (DOSTALER Gilles (2007). Une histoire mouvementée. *Alternative économique*, 12-14, p.12), et plus loin, de considérer que cette approche de la science physique est dépassée. Stephen Hawking, lui-même, reconnaît que l'idée d'une Physique comme étant une science exacte est dépassée depuis la révolution copernicienne qu'Einstein initia en mécanique classique et par la suite celle que Planck, Bohr, Schrödinger et Heisenberg avec la mécanique quantique (HAWKING Stephen [1989 (1988)]. *Une brève histoire du temps : Du big bang aux trous noirs*. Paris : Flammarion)

<sup>480</sup> Sans supposer l'existence d'un lien entre Hayek et Foucault, nous pouvons voir dans le débat sur le calcul socialiste la crainte, par Hayek, d'une biopolitique par le pouvoir socialiste.

<sup>481</sup> RABAULT Hugues & al. (2016). *L'ordolibéralisme, aux origines de l'école de Fribourg-en-Brisgau*. Paris: L'Harmattan, pp.16-17

<sup>482</sup> Dans un article de 2020, Kolev, Goldschmidt et Hesse montrent que Hayek rencontre Eucken dès les années 20, que lors de ses retours en Autriche dans les années 30, il rendait visite régulièrement à Eucken à Fribourg (KOLEV Stefan; GOLDSCHMIDT Nils ; HESSE Jan-Otmar (2020). Debating Liberalism: Walter Euchen, F.A. Hayek and the early history the Mont Pélerin Society. *The Review of Austrian Economics*, 433-463, p.435). Il existe aussi une correspondance entre Hayek et Eucken de 1939 à 1950 (année de la mort d'Eucken) au sein des archives Hayek de la Hoover Institution de l'Université Stanford.

permettrait, selon les socialistes<sup>483</sup> et le scientisme, de corriger et de mieux organiser la société de manière plus « juste », justifierait une réduction, voire une abolition, de la liberté individuelle<sup>484</sup>. Il note à ce sujet

« [...] it was attempted to overcome the difficulties in question by extending the element of planning even further than had been contemplated before, so as to abolish completely the free choice of the consumer and the free choice of occupation »<sup>485</sup>

En acceptant de sacrifier la liberté individuelle sur l'autel de la justice, les socialistes affirment le primat de la justice sur la liberté. Ce primat se justifierait par la justice émanant de la raison ; sans l'usage de la raison il ne pourrait pas y avoir de réelle justice selon l'idéologie socialiste. Or, ce renversement de valeur est en opposition avec la conception hayékienne de l'économie et de la politique comme nous l'avons montré dans la conception de la liberté dans la pensée économique de Hayek. Pour l'économiste viennois, la liberté est une caractéristique fondamentale de l'individu dans une société libérale, sans quoi il n'est qu'une ombre, un élément d'une grande machinerie sociale. De la liberté découle la justice, la liberté est première par rapport à la justice chez Hayek, et non l'inverse. Nous pouvons lire sous la plume de Hayek (texte que nous avons déjà mentionné) quelques années plus tard – en 1944 – que les choses n'ont pas beaucoup évolué malgré les atrocités de la guerre

« Malheureusement les gens se trompent lorsqu'ils croient que le pouvoir contrôlant la vie économique n'affecte que des contingences d'importance secondaire. On prend trop à la légère la menace contre la liberté de nos activités économiques parce qu'on croit qu'il existe des fins économiques indépendantes des autres fins de la vie. C'est une chose qui n'existe que dans le cas pathologique de l'avare. Des êtres intelligents ne se proposent jamais des buts essentiellement économiques. Au sens propre du terme, nos actions ne sont pas dirigées par des 'mobiles économiques'. Il y a simplement des

---

<sup>483</sup> NB. Le terme socialiste fait référence au socialisme de l'époque de l'entre-deux guerres, c'est-à-dire à un socialisme planificateur.

<sup>484</sup> La nuit de cristal, ainsi que la purge « intellectuelle » de la science allemande des auteurs juifs, s'appuie sur l'idée d'une science organisatrice de la société et donc pour que cette science organise la société de la meilleure façon, il faut la « soigner » de ce qui est considéré comme « l'infectant ».

<sup>485</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.147

facteurs économiques qui interviennent dans nos efforts vers d'autres fins. »<sup>486</sup>  
(HAYEK F. , *La Route de la Servitude*, 1985, p. 69)<sup>487</sup>

« Le planisme économique ne soulève pas la question de savoir si nous sommes capables de satisfaire à nos besoins plus ou moins importants de la façon dont nous l'entendons. Il s'agit plutôt de savoir qui doit décider ce qui est plus et ce qui est moins important pour nous. Sera-ce le dirigeant du plan ? Le planisme économique n'affecte pas seulement nos besoins subsidiaires, ceux auxquels nous pensons en parlant avec dédain des choses exclusivement économiques. En fait l'individu n'aurait plus la possibilité de décider par lui-même lesquels de ses besoins sont subsidiaires.

L'autorité dirigeant toutes les activités économiques contrôlera non seulement les secteurs secondaires de notre existence : elle surveillera également l'attribution des moyens pour tout dessein que nous serions amenés à poursuivre. Celui qui contrôle toute l'activité économique contrôle en même temps tous les moyens de réalisation destinés à toutes les fins imaginables ; c'est lui qui décidera, en dernière instance, lesquelles choisir ou écarter. »<sup>488</sup>

C'est la croyance en un cloisonnement des fins économiques et des autres qui donne au constructivisme et au socialisme sa force organisatrice, mais aussi comme le note Hayek, sa faiblesse. En effet, les individus sont prêts à diminuer leur liberté économique en pensant que cela n'aura pas de conséquences sur les autres libertés individuelles. C'est sur cet axiome que repose l'argument de la planification. Hayek note que ce n'est pas le cas, qu'il n'est pas possible de faire un cloisonnement des différentes fins individuelles, car la liberté économique va potentiellement influencer sur le reste des possibles. Dans ce contexte, ne pas laisser les individus libres économiquement revient, pour Hayek, à faire disparaître la liberté en générale. La liberté économique peut se voir comme étant – dans l'idéal – un arbitrage entre loisir et travail, car la planification ne permet pas aux individus de faire cet arbitrage pour eux-mêmes. La liberté économique est aussi la liberté d'exercer – en fonction de nos compétences et dispositions individuelles – telle ou telle activité, plus ou moins rémunérée, et ce choix influera sur notre mode de consommation, la planification orientera les individus vers tel ou tel emploi et donc décidera pour chacun d'entre eux le type de consommateur qu'il doit être. La liberté économique, c'est la liberté d'innover, de créer et de proposer de nouveaux biens et services,

---

<sup>486</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.70

<sup>487</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.125

<sup>488</sup> *Ibid.*, p.126

la planification, elle, ralentit ou bride l'innovation qui doit s'inscrire dans le plan. Bien plus, la liberté économique permettant de faire un arbitrage travail-loisir, le loisir n'implique pas uniquement l'oisiveté, le temps-libre permet aussi de s'investir politiquement, de participer aux affaires de la Cité. Supprimer la liberté économique détruit la politique, à la fois en détruisant le *primum movens* de la socialisation de l'Homme, *i.e.* l'échange, et donc *in fine*, la liberté politique dépendant de la première. Lors d'une conférence en 1976, Hayek déclare :

« The fact is, however little we like it, that although most of man's aims are not themselves economics, even the most idealistic of them depend on economic provision of the means of achieving them. And whoever has his hands on the controls of the means controls the ends. Practically nothing is left free in a society where the government has effectively socialized or nationalized the means of production, distribution and exchange. Any authority which controls all means controls all ends - it is totalitarian in the strict sense of the term. »<sup>489</sup>

Nous avons, dans la première partie de notre thèse, explicité le lien entre économie et politique, ou entre liberté économique et liberté politique dans la pensée de Hayek. Ainsi, si l'individu dépend du pouvoir politique pour satisfaire aux besoins de la nécessité, alors il est facilement compréhensible que ce pouvoir puisse dériver en un biopouvoir totalitaire, décidant qui doit vivre et qui doit mourir.

L'économiste autrichien s'oppose à cette position constructiviste, car elle est une porte d'entrée pour le totalitarisme ; organiser la vie des citoyens implique de changer le regard que le planificateur central porte sur les individus. Il ne voit plus des humains libres de leurs choix avec leurs forces et faiblesses et leurs capacités de création, mais il les voit comme des instruments, des moyens en vue d'une fin particulière. Dans ce cadre, l'économie est désencastrée et désincarnée. Nous pouvons comprendre, dans le sens précédemment expliqué, le passage suivant de Hayek :

« [parlant de la planification, de sa faisabilité et des buts à atteindre] If this were true, then the economist would have nothing to say on the feasibility of such proposals, and indeed it is improbable that any scientific discussion of their merits would be possible. It would be a problem of ethics, or rather of

---

<sup>489</sup> HAYEK Friedrich (1976, October 13). The inseparability of economic and political freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 109, Folder 7*, p.4



individual judgements of value, on which different people might agree or disagree, but on which no reasoned arguments would be possible »<sup>490</sup>

Pour Hayek, si le planisme devait être plus efficace que le marché libre, alors l'économie ne serait qu'une *tekhnè* au service d'un objectif défini à la suite d'un débat « éthique » au sein de la société – si cette dernière dispose encore de bribes de démocratie – ou choisi de manière arbitraire par le prince. Déjà dans ces deux passages, nous pouvons sentir émerger le début du concept de justice chez Hayek. Selon les dogmes de son époque, l'usage de la raison était le seul moyen pour établir une société juste, *i.e.* répondant aux critères d'une soi-disant idée commune de la justice. Or, il n'y a pas de consensus concernant l'idée et la conception de ce qu'est la justice, ni du champ d'application et du but de cette dernière. Même, à supposer qu'existe un tel consensus, il faut encore tomber d'accord sur les modalités d'application de cette justice. Pour s'en convaincre, il suffit de regarder la table des matières du livre de Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*<sup>491</sup>, nous pouvons y voir une multitude d'approches de la justice, *e.g.* utilitarisme, libertarien, communautarien ou encore marxiste. Ainsi, pour Hayek, établir une société juste sur la base du socialisme, ou sur la base de la planification<sup>492</sup> implique le recours à l'arbitraire et donc induit une perte de liberté individuelle, car imposant les critères à satisfaire en premier, choix relevant du planificateur central et non de l'individu qui n'est plus libre de suivre la voie qu'il souhaite emprunter. En outre, Hayek ne considère pas la justice comme étant un concept positif, mais comme un concept négatif<sup>493</sup>. La justice se dévoile *a posteriori*, *i.e.* après que nous ayons été confrontés à une situation que nous ressentons comme injuste. La justice ne se définit pas comme ce qu'il faut faire, mais comme ce qu'il ne faut pas faire pour respecter la liberté d'autrui. *De facto*, il est paradoxal de justifier la planification au nom d'une meilleure ou d'une plus grande justice, car elle induit une restriction de la liberté individuelle en imposant le comportement à adopter, en imposant une certaine notion du bien. Elle requiert aussi le recours à des critères arbitraires dans la prise de

---

<sup>490</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.120

<sup>491</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte, pp.361-363

<sup>492</sup> La planification ne renvoie pas uniquement au socialisme mais aussi à la théorie néoclassique car en acceptant l'idée d'une calculabilité et d'une prévision précise en économie, la théorie néoclassique peut facilement tomber dans la planification en arguant d'un intérêt commun supérieur, d'une croissance économique à atteindre. Cela montre aussi la confusion existante entre les valeurs de bien-être, de bonheur et le concept de croissance économique

<sup>493</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.379, 386-387

décision concernant l'allocation des ressources. L'économiste autrichien souligne les difficultés du calcul socialiste

« The fundamental question is whether it is possible under the complex conditions of a large modern society for such a central authority to carry out the implications of any such scales of values with a reasonable degree of accuracy, with a degree of success equalling or approaching the results of competitive capitalism, not whether any particular set of values of this sort is in any way superior to another. It is the methods common to socialism in the narrower sense and all the other modern movements for a planned society, not the particular ends of socialist, with which we are here concerned »<sup>494</sup>

« It is true that some of the earlier writers of the new school not only thought that they had actually solved the problem of socialism but also believed that their utility calculus provided a means which made it possible to combine individual utility scale into a scale of ends objectively valid for society as a whole »<sup>495</sup>

La question de l'allocation des ressources se trouve posée dès le début de l'article de 1935, Hayek y écrit :

« But the distribution of available resources between different uses, which is the economic problem, is no less a problem of society than for the individual, and, although the decision is not consciously made by anybody, the competitive mechanism does bring about some sort of solution. »<sup>496</sup>

Ce que Hayek souhaite souligner, c'est que l'injustice dans une économie socialiste apparaît par le biais de l'arbitraire de l'allocation des ressources, et que le système concurrentiel apporte une solution qu'il considère comme plus « décente »<sup>497</sup> que le planisme, car n'enfreignant pas la liberté individuelle.

« The common end of socialism in the narrower sense, of 'proletarian' socialism, is the improvement of the position of the propertyless classes of society by a redistribution of income derived from property. This implies

---

<sup>494</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.131

<sup>495</sup> *Ibid.*, p.137

<sup>496</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>497</sup> C'est nous qui utilisons ce terme dans ce contexte, mais pas Hayek qui l'utilise dans un autre contexte

collective ownership of the material means of production and collectivist direction and control of their use. The same collectivist methods may, however, be applied in the service of quite different ends. »<sup>498</sup>

Cet arbitraire est au cœur de la critique du socialisme par Hayek, car détruisant la liberté individuelle et donc véhiculant l'injustice au sein de la société. Quelle plus grande injustice que celle de priver un Homme de sa liberté sans raison légitime ? Il met alors en évidence l'opposition entre une société libérale, fondée sur le marché libre où l'allocation est réalisée via le marché, et une société socialiste avec un plan définissant cette allocation. Dans le premier cas, et sous condition d'une concurrence honnête, l'allocation sera considérée comme étant juste parce qu'elle ne résulterait pas d'un choix arbitraire ; ce n'est pas ce qui se profile dans le second cas où l'arbitraire laisse la porte ouverte au favoritisme et au clientélisme. Dans les textes de 1935, nous constatons que Hayek prend conscience du risque pour la liberté individuelle que représente le socialisme, de façon concomitante apparaît de manière moins flamboyante la prise de conscience de l'injustice que cela implique, et la découverte de la justice négative. Priver un individu de sa liberté fondamentale, liberté qui fait de lui un individu singulier et particulier est un acte injuste. Hayek souligne cette tension inhérente à la pensée socialiste, qui nous conduira à définir ce qu'est une concurrence honnête lorsque nous discuterons du concept de justice dans la philosophie économique de Hayek. En attendant, notons ce que nous dit l'économiste viennois

« The economic problem arises, therefore, as soon as different purposes compete for the available resources. The criterion of its presence is that costs have to be taken into account. Cost here, as anywhere, means nothing but the advantages to be derived from the use of given resources in other directions. [...] How critical the question is becomes clearer if we look at the less elementary wants. It may well be that, although the need for one additional doctor is greater than the need for one additional schoolteacher, yet under conditions where it costs three times as much to train an additional doctor as it costs to train an additional schoolteacher, three additional schoolteachers may appear preferable to one doctor. »<sup>499</sup>

« There are, other reasons besides the increasing conspicuousness of the elaborate modern technique of production which are responsible for our

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p.129

<sup>499</sup> *Ibid.*, p.123

contemporary failure to see the existence of economic problems. It was not always so. For a comparatively short period in the middle of the last century, the degree to which the economic problems were seen and understood by the general public was undoubtedly much higher than it is at present. But the classical system of political economy whose extraordinary influence facilitated this understanding had been based on insecure and in part definitely faulty foundations, and its popularity had been achieved at the price of a degree of oversimplification which proved to be its undoing. »<sup>500</sup>

De quelle base instable Hayek parle-t-il ? La réponse, il la donne quelques pages plus loin dans son article :

« But here, again, it is necessary to guard against misunderstanding. To say that partial planning of the kind we are alluding to is irrational is, however, not equivalent to saying that the only form of capitalism which can be rationally advocated is that of complete *laissez faire*<sup>501</sup> in the old sense »<sup>502</sup>

Ce qui nous intéresse dans ces passages est la critique, la prise de distance nette que prend l'économiste autrichien avec la doctrine du laissez-faire, doctrine qu'il considère comme une tare congénitale du libéralisme classique<sup>503</sup>. Notons que dans ses articles de 1935, Hayek fait référence au système capitaliste, mais il prendra plus tard ses distances avec ce système en considérant qu'il s'agit d'une mauvaise interprétation de ce qu'est le libéralisme. Outre le rapport à la liberté de sa critique du laissez-faire, nous souhaitons mettre l'accent sur sa prise de conscience de l'injustice que la doctrine socialiste peut engendrer et aussi sur la confusion de la compréhension des problèmes économiques conduisant ainsi les individus dans les bras de l'idéologie socialiste. Le dix-neuvième siècle est le siècle de la science triomphante ouvrant un ensemble de possibles des plus prometteurs. L'idéologie du laissez-faire s'inscrit dans ce courant, car correspondant à une mauvaise compréhension de la théorie de l'évolution de Darwin, interprétation qui serait réduite à la « loi du plus fort ». Or ce n'est pas ce que le biologiste anglais concluait. Ce dernier suggérait que les individus/espèces qui survivaient, étaient ceux qui étaient les plus aptes à l'adaptation, mais aussi à la coopération, car cette

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, p.124

<sup>501</sup> C'est nous qui soulignons. Par ailleurs Hayek continuera de critiquer le laissez-faire dans *La route de la servitude* et dans *La constitution de la Liberté*.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p.134

<sup>503</sup> Pour la critique du laissez-faire par Hayek, nous vous renvoyons à la partie sur la liberté de cette thèse où nous la développons.

dernière constitue aussi un facteur de survie. Ainsi, le laissez-faire se rapporterait à la loi du plus fort et nierait donc le concept de solidarité<sup>504</sup>, ainsi que le concept de justice. Si le plus fort a toujours raison, cela n'est nullement juste, cela s'apparente à un comportement animal et naturel, mais la nature étant amoral la catégorie justice ne peut s'y appliquer, ce qui n'est pas le cas de l'être humain. En considérant la survie des plus aptes, où le terme apte implique l'adaptabilité, l'évolution et l'innovation, alors nous n'excluons plus la solidarité et nous ne nions plus la justice que chaque société requiert. C'est dans cette perspective évolutionniste que s'inscrit Hayek, perspective qui trouve son origine dans les lumières écossaises.

Nous avons insisté sur le fait que l'idée de justice chez Hayek apparaît dans le contexte du débat sur le calcul socialiste et dans le cadre d'une critique de la possibilité de la planification comme institution alternative au libre marché. Il note que si le planisme était aussi efficace que le marché libre, alors le choix de l'allocation des ressources serait un débat éthique plus qu'un débat économique. Or, la question de cette allocation est à la fois une question de liberté et de justice. Imposer un objectif commun est un acte coercitif par essence, et par conséquent un acte injuste. Considérons Karl, il possède des terres qu'il peut utiliser soit pour faire paître des vaches – production de lait ou de viande – soit pour cultiver des céréales. Dans le cadre d'un libre marché, et selon une certaine conception de la justice, Karl choisira lui-même ce qu'il souhaite faire de ses terres, le prix servant d'indicateur<sup>505</sup>. Cela n'est plus le cas dans le cadre d'une économie planifiée qui imposera à Karl l'usage qu'il doit faire de ses terres. Cette imposition enlève à notre agriculteur la possibilité de choisir l'activité qu'il désire<sup>506</sup>, on lui retire sa liberté de choix, *ceteris paribus*, il s'agit d'un acte injuste, car coercitif au sens de Hayek. Il note :

« In a purely competitive society nobody bothers about any but his own economic problems. There is therefore no reason why the existence of economic problems, in the sense in which the economist uses the term, should

---

<sup>504</sup> La solidarité peut se voir, même si certains le critique, dans certaines propositions hayékiennes telles que le revenu de base, les soins et une éducation de base.

<sup>505</sup> Hayek considère que le prix agrège l'information, mais il ne dit pas que le prix va conduire les individus vers ce qui est nécessairement le plus rentable pour eux. Les individus peuvent choisir des activités moins rentables, mais qui leurs permettent de vivre correctement. Le prix indique les activités qui ne permettent pas de vivre correctement, il n'y a pas chez Hayek une utilité à maximiser ou un profit à maximiser.

<sup>506</sup> Hayek indique que les prix véhiculent une information. Cette information permet à l'individu de savoir si l'activité qu'il choisit sera rentable ou pas. Il ne présume pas que les individus choisiront nécessairement l'activité la plus lucrative. Si la demande est telle qu'entre deux options, les deux sont rentables, l'individu pourra choisir soit de s'orienter vers la plus rentable, soit vers celle qui lui convient le mieux. C'est la liberté de choix de « l'emploi ».

be known to others. But the distribution of available resources between different uses, which is the economic problem, is no less a problem of society than for the individual, and, although the decision is not consciously made by anybody, the competitive mechanism does bring about some sort of solution »<sup>507</sup>

Dans ce contexte, la concurrence est le mécanisme le moins injuste, car s'appuyant sur un ensemble de règles abstraites s'appliquant à tous et aussi parce qu'il est garant de la plus grande liberté individuelle possible. La question de la justice se confond souvent avec celle portant sur la justice sociale. Cette dernière ambitionne d'effacer les inégalités. Cependant, en défendant en premier lieu la liberté individuelle, et en subordonnant la justice à la liberté, Hayek trace, dans ses textes de 1935, la voie de sa future critique de la justice sociale. C'est lors du débat sur la possibilité du calcul économique en économie socialiste, et en particulier la question de l'allocation des ressources en régime planiste, que Hayek prend explicitement conscience du problème de la liberté individuelle. Implicitement, la question de la justice apparaît dans les textes de 1935. Nous avons déjà mis en avant que Hayek soulignât le problème de l'allocation des ressources dans le cas de ressources limitées et d'intérêts antagonistes<sup>508</sup>. Il réfutait l'idée que le système socialiste puisse résoudre de manière plus juste, que le marché libre, la question de l'allocation, car condamnant la liberté individuelle à une illusion.

« [...], that a socialist state would have its problems of value just as any other economic system and that the task of the socialists had to solve was to show how in the absence of a pricing system the value of different goods was to be determined »<sup>509</sup>

« It is more or less agreed now that free choice of the consumer (and presumably also free choice of occupation) and planning from the centre are incompatible aims. [...] Maurice Dobb has recently followed this to its logical conclusion by asserting that it would be worth the price of abandoning the freedom of the consumer if by the sacrifice socialism could be made possible »<sup>510</sup>

Sans le système des prix, l'évaluation et la prise de décision ne sont pas possibles. Pour Hayek, le prix représente, au niveau individuel, une évaluation subjective de la valeur d'usage

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>508</sup> *Ibid.*, p.137

<sup>509</sup> *Ibid.*, p.139

<sup>510</sup> *Ibid.*, p.158

d'un bien ou d'un service, mais au niveau global le prix de marché représente la valeur d'échange de ce bien ou service, ce qui en fait un critère objectif de prise de décision, c'est pour cela que Hayek ne croit pas en la faisabilité d'une économie socialiste. Dans un système de prix imposés, contrôlés, les salaires le seront aussi. Nous pouvons soit considérer que les prix incluent le coût des salaires et ainsi jouer sur le prix final implique de jouer sur les composantes de ce dernier, donc à jouer sur le salaire, soit nous pouvons considérer le salaire comme étant le prix du travail et donc comme tous les prix, il sera soumis à contrôle et imposition par le pouvoir central. Si les salaires sont ainsi contrôlés alors le mode de vie de chacun l'est aussi et par conséquent la liberté individuelle n'est qu'une illusion. Pour l'économiste autrichien, l'une des faiblesses structurelles de la société planiste est son poids administratif et sa lenteur qui induit un décalage temporel entre le centre décisionnaire et l'application sur le terrain, ce qui peut être contre-productif. Il critique aussi la rigidité de l'administration résultant de la planification centrale. En particulier, il met en avant le manque de tolérance de l'administration qui n'accepte pas d'écart au plan, car cela impliquerait de réorganiser ce dernier. Si les individus étaient libres de suivre leurs buts propres ou de s'adapter aux circonstances imprévues, alors il faudrait constamment réorganiser le plan et ce dernier ne servirait, *in fine*, à rien. C'est pour cette raison que certains penseurs socialistes, tel que Dobb, acceptaient l'idée d'une perte de la liberté individuelle, ce qui pour un libéral s'apparente à un acte injuste.

Ainsi le débat sur le calcul socialiste conduisit Hayek à rédiger deux textes en 1935, textes qui mettent en évidence le début des « grands chantiers » hayékiens qui sont la défense de la liberté individuelle et du libéralisme classique (politique et économique). Nous venons de voir que ces textes mettent aussi en lumière une prise de contact avec le concept de justice comme conséquence de la liberté individuelle. Nous allons maintenant nous concentrer, dans le chapitre suivant, aux influences philosophiques et économiques de la justice dans la philosophie économique de Hayek.

## Chapitre 4. La philosophie économique et la justice dans la pensée de Hayek : aux origines

Comme tout intellectuel, Hayek a eu ses sources d'inspiration, et elles sont nombreuses. Nous ne les passerons pas toutes en revue, car ce travail serait trop long et fastidieux pour s'inscrire dans le cadre d'une thèse. Cependant, nous étudierons dans ce chapitre l'influence de deux auteurs, dont nous considérons l'influence majeure concernant le concept de justice chez Hayek, ainsi que sur le triptyque soutenant l'ensemble de la philosophie économique de Hayek.

Ce chapitre est divisé en deux sections. La première traite de l'importance du triptyque hayékien : Liberté – Responsabilité – Justice, comme base de toute sa pensée. Nous verrons que le concept de responsabilité sert de lien entre la liberté et la justice. La seconde section s'intéresse à deux auteurs majeurs dont l'influence fut très importante sur la pensée de Hayek. Il s'agit de Hume et de A. Smith<sup>511</sup>. Chacun d'eux influença à un degré divers le triptyque hayékien.

### Section 1. Le triptyque à la base de la philosophie économique de Hayek

Hayek forme un triptyque en établissant un lien entre les concepts de Liberté, de Responsabilité et de Justice. A ce titre, il écrit :

« La liberté ne signifie pas seulement que l'individu ait à la fois l'occasion et l'embarras du choix ; elle signifie aussi qu'il doit supporter les conséquences de ses actes, et en recevoir louange ou blâme. Liberté et responsabilité ne peuvent être séparées l'une de l'autre. Une société libre ne peut fonctionner, ou se maintenir que si ses membres considèrent comme juste que chacun occupe la position qui résulte de ses propres activités, et l'accepte comme telle. »<sup>512</sup>

Hayek établit un lien génétique entre la liberté individuelle et la responsabilité individuelle, relation dans laquelle la liberté s'apparente au génotype et la responsabilité au phénotype<sup>513</sup>. Dans la partie précédente, plus précisément dans la section traitant de la

---

<sup>511</sup> Nous pourrions aussi ajouter Kant et Aristote à cette liste, mais cela allongerait de manière trop importante la section en question, ce qui ne réduit en rien l'intérêt de ces deux auteurs.

<sup>512</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.59. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.133)

<sup>513</sup> En génétique, le génotype est ce qui se rapporte au gène, *i.e.* à la structure de base de la vie. Le phénotype est l'expression visible de ces gènes. Par analogie, nous pouvons considérer que la liberté individuelle est l'une des conditions de base de la vie en société pour Hayek, et que la responsabilité individuelle est l'expression visible de cette liberté



conception de la liberté chez Hayek, nous avons mis en évidence à la fois le caractère central, pour ne pas dire sacré de la liberté dans la pensée économique de Hayek, ainsi que le caractère social de cette dernière, *i.e.* la liberté n'a de sens réel, de vraie signification, qu'en relation avec autrui et donc en société.

Comment liberté et responsabilité sont-elles liées chez Hayek ? La liberté trouve sa source dans la non-coercition, *i.e.* dans la relation à l'autre, c'est pour cette raison que la première définition que Hayek donne de la liberté est un état de « non-coercition »<sup>514</sup>. Pour l'économiste autrichien, la liberté est le fruit de la civilisation et non d'un dessein particulier<sup>515</sup>. C'est parce que la liberté est une caractéristique sociale, et non ontologique, de chaque individu qu'elle est aussi le fruit de la civilisation. En effet, la liberté étant inhérente à l'espèce humaine, chaque être humain souhaite en faire usage. Comme le rappelle Légié<sup>516</sup>, Hayek s'oppose à Hobbes. Il s'oppose à ce dernier, car le philosophe britannique donne une place trop importante à l'Etat, place que l'économiste autrichien juge dangereuse pour la liberté individuelle. Hobbes justifie sa position en partant d'une expérience de pensée qui est « l'Etat de Nature ». Ainsi, selon Hobbes, dans cette condition « initiale », la liberté individuelle est illimitée, conduisant à une lutte de tous contre tous, d'où la célèbre formule du *De Cive* : « *homo homini lupus est* ». Afin de sortir ce chaos, Hobbes considère que les individus ont passé un contrat social (ce renvoie à un constructivisme que Hayek critique), dont la base est : les individus abandonnent leur liberté illimitée, la place dans les mains du Léviathan, et ce dernier garantit la sécurité de chacun. Si Hayek s'oppose à Hobbes, c'est aussi parce que ce dernier véhicule une vision fautive de la liberté qui serait une caractéristique ontologique de l'individu. Or, nous avons vu que pour Hayek, la liberté est un produit de la culture et de la civilisation. Pour mémoire, la liberté hayékienne est définie comme la non-coercition, *i.e.* : la non-coercition d'un individu A sur un individu B. Par conséquent, la liberté ne peut pas exister à « l'Etat de Nature » puisqu'il s'agit d'un Etat pré-social ou pré-civilisationnel. Il en découle que la justification du Léviathan ne tient plus. A l'état de nature, il n'y a pas de loi, et donc pas de liberté, car la liberté est un concept social et non naturel. Sans règle, sans loi, chacun peut faire ce qu'il veut pour atteindre ses propres buts. Dans un tel cadre, la sécurité et la paix ne sont pas assurées et même la liberté

---

<sup>514</sup> Il est intéressant de constater que son livre *The Constitution of Liberty* débute par cette définition de la liberté comme étant « l'état où l'homme ne serait pas contraint ». Or la contrainte, la coercition, vient d'autrui, pas de la nature comme nous l'avons fait remarquer dans le chapitre précédent. HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.57

<sup>515</sup> *Ibid.*, p.107

<sup>516</sup> LEGIE Philippe (2007) Hayek : penseur génial ou incohérent ? *L'Economie Politique*, 46-59, p.46

n'est pas garantie pour tous. En commençant par se regrouper en troupes de chasseurs puis en tribus, les Hommes ont découvert la sécurité que le groupe apporte, mais ils n'étaient pas encore conscients des bienfaits de la liberté individuelle, ainsi que de ses avantages pour la communauté. A cette période, la volonté du chef était la volonté du groupe et la liberté était très limitée et par conséquent les conflits internes au clan aussi. Hayek note à ce sujet la chose suivante,

« Dans sa forme primitive, la petite bande avait effectivement ce qui est encore si désirable pour tant de gens : un but unique, ou une hiérarchie commune d'objectifs, et un partage délibéré des moyens conforme à une conception commune des mérites individuels. Cependant, les fondements de sa cohérence imposaient des limites au développement possible de cette forme de société. Les événements auxquels le groupe pouvait s'adapter, et les opportunités dont il pouvait tirer profit, se limitaient à ceux dont les membres étaient directement conscients. Pis encore, l'individu ne pouvait guère faire ce que les autres désapprouvaient. Il est illusoire d'imaginer que l'individu était libre dans les sociétés primitives. Il n'y avait pas de liberté naturelle pour un animal social, puisque la liberté est une création de la civilisation. L'individu n'avait pas de domaine reconnu d'action individuelle dans le groupe »<sup>517</sup>

Plus loin, Hayek définit la société tribale comme une étape transitoire entre la société primitive et la société ouverte. Il souligne :

« Alors que nos émotions sont toujours régies par les instincts propres à assurer le succès de la petite bande de chasseurs, notre tradition verbale est dominée par des devoirs envers le 'prochain', le membre de la tribu, qui considèrent comme facultatives les obligations à l'égard de l'étranger »<sup>518</sup>

Hayek dépeint deux formes de société qui sont autant d'étapes avant que n'émerge la « société ouverte » ou société libre. La première forme est la « meute », le groupe de chasseurs se caractérisant par le « face-à-face ». Le chef de « meute » définit les objectifs du groupe. Dans ce contexte la justice s'apparente à l'obéissance, la liberté n'existe pas. La seconde société à laquelle fait référence Hayek est dite « tribale ». Le groupe y est numériquement plus important et les relations entre les individus sont régies par l'appartenance ou non au groupe. Cette société

---

<sup>517</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.104-105

<sup>518</sup> *Ibid.*, p.107

se caractérise par un respect de la hiérarchie établie, le respect des règles du groupe ainsi que par la distinction entre « le frère et l'autre »<sup>519</sup>. La justice réside dans la conformité aux règles et normes du groupe ainsi qu'à l'attention particulière que chaque individu doit avoir à l'égard des autres membres de la même communauté. La liberté individuelle y est très peu développée, voire inexistante.

Nous constatons que dans les deux types de société ci-dessus, le triptyque hayékien n'apparaît pas, car les composantes liberté et responsabilité ne sont pas présentes. Ce que Hayek met en évidence, de manière indirecte, est l'absence de la responsabilité individuelle au sein de chacune des deux sortes de société antérieures à la « société ouverte », car personne ne décidait de ses propres choix et fins<sup>520</sup>, mais devait se plier à ce que le chef, le seigneur avait décidé ou défini comme souhaitable. Durant ces périodes, la justice corrective entraine en jeu pour punir ceux qui ne se conformaient pas aux règles et ne suivaient pas la fin définie pour eux. La justice distributive, enfin, permettait, au mieux, de récompenser ceux qui s'acquittaient de leur mission, et au pire, d'octroyer des faveurs de manière arbitraire.

Afin de bien comprendre le lien entre liberté et responsabilité dans la philosophie économique de Hayek, nous allons nous intéresser à l'étymologie du terme responsabilité, plus exactement au terme responsable. Le *littré* donne la définition suivante : « Qui répond, qui est garant de quelque chose ou de quelqu'un »<sup>521</sup>. Etymologiquement le terme trouve son origine dans le latin *responsum* qui est supin de *respondere*, *i.e.* qui vient du terme *respondere*. Etymologiquement le concept de responsabilité renvoie à plusieurs idées<sup>522</sup>.

Tout d'abord, « être responsable » renvoie à l'idée de « répondre », répondre de ses actes, de ses choix devant autrui. Ce concept de responsabilité s'accompagne d'une forme de justice, la justice corrective. La responsabilité implique de pouvoir expliquer son choix, son acte et d'en répondre devant ses pairs, de supporter les conséquences de ses actes/choix. Il est évident que cette responsabilité ne peut dériver que de la liberté, cette dernière étant nécessairement première sur la première notion. Si l'individu n'est pas libre de ses choix ou de ses actes, s'il est soumis à la contrainte d'autrui, alors il n'est pas pleinement responsable. Il ne peut répondre devant ses pairs de ses actes, car il n'est pas le principe premier de l'acte, c'est à

---

<sup>519</sup> Référence au titre d'un article de Margalit : MARGALIT Avishaï (2001). Recognizing the brother and the other. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume, 75(1)*, 111-139

<sup>520</sup> Il s'agit d'un état d'absence de liberté

<sup>521</sup> <https://www.littre.org/definition/responsable>

<sup>522</sup> <https://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php?lemma=RESPONDEOR100>

celui qui contraint de répondre des actes des exécutants. La responsabilité implique que l'individu est libre de choisir ses fins et les moyens d'y arriver. Cette configuration nous amène à voir que la justice s'exprime, s'expérimente d'abord par le biais de l'injustice. L'injustice est ce qui nous pousse vers la volonté de justice, c'est un sentiment universel<sup>523</sup>.

Une seconde acception de la responsabilité apparaît via l'origine latine du terme, il s'agit de l'idée « d'être semblable, d'être proportionné » dans ses choix et dans ses actes. Ainsi, un comportement responsable est un comportement qui considère l'autre comme un semblable et par conséquent la modération dans nos interactions avec autrui est un « impératif catégorique ». L'impératif catégorique kantien vise l'universel, plus exactement nous devons agir comme si nous souhaiterions que notre comportement devienne une loi universelle. En quoi cela implique-t-il la responsabilité ? Simplement par le fait que si nous ne sommes pas tenus responsable d'une partie, au moins, de nos actes alors nous perdons notre humanité et par conséquent la société disparaîtra et la liberté individuelle avec elle. C'est à cause du concept de responsabilité que nous devons être mesuré dans nos actes, dans nos décisions afin de préserver une spécificité humaine, *i.e* la civilisation qui nous rend libre, libre des contraintes et des pulsions de la nature. La responsabilité nous oblige vis-à-vis d'autrui, autant que ce dernier l'est à notre égard. La loi du talion que nous trouvons dans la Thora<sup>524</sup> est un appel à la mesure dans la responsabilité afin de prévenir les cycles de violence. La similitude que nous trouvons dans le regard de l'autre, ainsi que l'impératif de modération dans nos actions, nous conduisent à dire que la coercition n'est pas la voie à suivre dans nos relations avec autrui. La coercition s'oppose à la fois à l'impératif catégorique, car si nous sommes rationnels, nous ne pouvons vouloir que cela devienne la norme dans les relations entre individus, car nous ne pouvons jamais savoir quand nous serons nous même soumis à la coercition d'autrui. Mais cela s'oppose aussi à l'idée de médiété car la coercition est toujours un excès, une atteinte à la liberté d'autrui, et par effet miroir à la nôtre, car si nous usons de coercition envers autrui, pourquoi autrui ne

---

<sup>523</sup> Dans le film de Stéphane Brizé, « *La loi du marché* » avec Vincent Lindon dans le rôle de Thierry, vigile en charge de surveiller les clients et ses collègues, nous ressentons tous l'injustice lorsque ce dernier doit se taire et ne rien dire, voire même de participer, lorsque la direction construit de fausses accusations pour licencier des employés, injustice vis-à-vis des personnes qui sont licenciées et aussi vis-à-vis de Thierry qui a un enfant handicapé et qui voit son intégrité morale être bafouée. Ce n'est qu'à la fin, lorsque Thierry quitte son emploi pour ne pas avoir à témoigner contre ses collègues que nous voyons la justice éclater, elle apparaît car nous avons été témoin de l'injustice et nous comprenons la symbolique, la portée de l'acte de Thierry. Ce dernier, en démissionnant s'inscrit dans la vision lévinassienne de la responsabilité envers l'autre. Il s'inscrit aussi dans la voie de Socrate qui prescrivait « qu'il valait mieux subir une injustice plutôt que d'en commettre une ».

<sup>524</sup> *Shemot* (Exode) 21 : 23-25

pourrait-il pas aussi user de coercition à notre égard. Dans cette perspective la responsabilité est la médiété<sup>525</sup> dans sa conception aristotélicienne.

Enfin, être responsable signifie aussi « se réfléchir, se refléter ». La manière dont nous assumons nos choix, notre place en société, notre présence au monde de manière plus générale nous renvoie l'image de qui nous sommes et la manière dont nous considérons les autres. Notre comportement reflète la manière dont nous considérons autrui et la place de ce dernier au sein de la société. En ce sens, être responsable implique d'être conscient que nos choix, nos actes disent qui nous sommes. Ce dévoilement n'est pas un danger si nous assumons qui nous sommes, si nous disposons du respect de soi suffisant et si nous respectons les autres. La responsabilité véhicule l'idée de respect d'autrui et *in fine* de soi, car ne pas respecter l'autre, le semblable, dit de nous que nous ne nous respectons pas nous-mêmes.

En quoi la responsabilité individuelle est-elle une valeur importante dans le contexte de la société ouverte ?

« Si j'ai causé un dommage à quelqu'un par négligence ou par oubli, 'sans pouvoir m'en empêcher' sur le moment, cela ne m'exempte pas de responsabilité, mais devrait me faire prendre davantage conscience de la nécessité de garder à l'esprit le risque de provoquer un tel dommage. »  
(HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 61)<sup>526</sup>

La responsabilité est donc aussi un moyen afin d'apprendre de nos erreurs, de nos expériences. Prenons un exemple, certainement simpliste, mais qui illustre parfaitement ce que Hayek veut dire. Supposons que nous fassions une promenade en montagne. Sur le chemin, tout à notre relaxation et émerveillement du paysage, nous ramassons un caillou que nous jetons nonchalamment. Il s'agit d'un geste anodin, *a priori*, au même titre que de jeter un caillou dans une rivière. Seulement, dans notre scénario, le caillou jeté provoque un effet domino conduisant à une chute de pierres blessant des randonneurs en contrebas de notre position. Nous n'avons aucunement l'intention de blesser ces personnes et pourtant c'est ce que nous avons fait. Nous sommes donc responsables de l'accident. Le fait que nous soyons responsables, que nous

---

<sup>525</sup> La médiété est la théorie de la vertu. Chez Aristote c'est la théorie du juste milieu, il faut rechercher la vertu qui n'est pas dans les extrêmes mais qui permet de garder l'équilibre de la société.

[http://www.reflexions.uliege.be/cms/c\\_26655/mediete](http://www.reflexions.uliege.be/cms/c_26655/mediete), site consulté le 15 juin 2021

<sup>526</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.61. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.138)

portions la responsabilité de conséquences non prévues par nous, mais raisonnablement anticipables, nous incitera la prochaine fois que nous ferons une randonnée à ne pas jeter de cailloux, car nous savons que cela peut provoquer un éboulement pouvant blesser d'autres personnes<sup>527</sup>. Dans notre scénario, la responsabilité de la tragédie peut être établie, car les conséquences de notre geste sont raisonnablement prévisibles. C'est parce que les conséquences sont raisonnables, *i.e.* relevant d'une certaine probabilité ou d'une connaissance expérimentale reconnue, que nous pouvons établir la charge de la responsabilité. Si les conséquences ne sont pas raisonnablement prévisibles, alors il n'est pas possible de tenir la personne à l'initiative de l'enchaînement des conséquences comme responsable.

Hayek souligne l'importance de la responsabilité individuelle comme étant un moyen d'apprendre de nos erreurs<sup>528</sup>, mais aussi comme étant un moyen de préserver la cohésion sociale au sein de la société. En devant répondre de ses actes, l'individu apprend à prendre en compte les conséquences raisonnables<sup>529</sup> de ces derniers sur autrui. Selon Hayek, c'est parce que nous pouvons remonter à l'origine des événements *et* parce que la liberté est une caractéristique sociale de l'Homme<sup>530</sup>, que la responsabilité d'une personne peut être établie et que la justice peut éclore, afin de protéger la liberté et la société. Hayek affirme cette position lorsqu'il écrit :

« Ainsi, la justification de l'imputation de responsabilité réside dans l'effet présumé de cette pratique sur les actions à venir ; elle vise à enseigner aux gens ce à quoi ils devraient veiller dans des situations comparables. Bien que nous laissions aux gens le choix de leurs décisions parce que ce sont eux, en général, qui peuvent le mieux connaître les circonstances de leur activité, nous nous soucions aussi de faire en sorte que les conditions générales leur permettent d'user de leurs connaissances au mieux. Si nous reconnaissons aux hommes leur liberté parce que nous admettons a priori que ce sont des êtres

---

<sup>527</sup> Cette position de Hayek peut faire écho à la position de certains ministres lors de l'affaire du sang contaminé. Position qui consistait à dire « Responsable mais pas coupable », *i.e.* responsable du dysfonctionnement, de l'accident, mais pas coupable d'avoir voulu blesser délibérément les personnes contaminées. Nous ne discuterons pas plus cette affaire qui implique d'autres éléments. Il est donc possible d'un point de vue pratique et légal de distinguer la responsabilité de la culpabilité d'un acte.

<sup>528</sup> Il s'agit de l'acquisition de nouvelles connaissances.

<sup>529</sup> Le terme raisonnable renvoie à deux éléments. Le premier est l'usage de la raison que soutient Hayek. Le second est l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas tout prévoir, cependant l'usage de la raison nous permet d'anticiper un certain nombre de conséquences, *e.g.* trop se pencher par la fenêtre nous fait courir un risque de chute (principe de la force de gravité).

<sup>530</sup> Ici dans le sens de l'espèce humaine, le genre humain.

raisonnables, nous devons faire en sorte qu'ils aient intérêt à agir en personnes raisonnables, et les laisser assumer les conséquences de leurs décisions. Cela ne veut pas dire qu'un homme soit toujours supposé être le meilleur juge de ses intérêts : cela signifie simplement que nous ne sommes jamais sûrs qu'un autre en soit plus conscient que lui-même ; c'est pourquoi nous désirons utiliser pleinement les capacités de tous ceux qui pourraient contribuer de quelque manière à l'effort commun, afin que le monde où nous vivons soit au service des projets humains. »<sup>531</sup>

Il est possible que l'approche d'Arendt eût été plus utile à la démonstration de Hayek, car elle fait une distinction entre la responsabilité individuelle qui conduit à la culpabilité, et la responsabilité collective qui relève plus de la conscience collective et du devoir de mémoire<sup>532</sup>. Il est en effet possible d'imposer une justice corrective à un individu, pas à une nation. Cette double responsabilité met en lumière, à la fois la responsabilité individuelle, mais aussi la structure de la société et les lois qu'elle se donne.

Etre libre en société signifie être conscient de la présence, de l'existence d'autrui, d'où la nécessité de la liberté négative et de la responsabilité individuelle. Sans cette conscience de l'autre, la société n'existe pas, cela implique de voir l'autre comme son semblable, ce qui est l'une des significations étymologiques de « responsable ». Il n'est donc pas possible de voir dans la philosophie économique de Hayek, une pensée amoral.

Dans le passage ci-dessus de *The Constitution of Liberty*, Hayek s'attaque au « rationalisme-constructiviste »<sup>533</sup>, car promouvant une conception déterministe de l'individu relevant du principe de causalité que nous trouvons à la base de la science physique. Pour ce courant de pensée, « les mêmes causes produisent *toujours* les mêmes effets ». Dans un tel contexte l'individu n'est pas libre de ses choix, il subit l'enchaînement des événements comme soumis à une « loi physique ». Il ne peut donc pas être responsable de ce qui se passe au même titre qu'une pierre qui tombe ne peut être tenue pour responsable de la mort de la personne sur la tête de laquelle elle est tombée. Dans un contexte déterministe, le concept de responsabilité individuelle n'a pas de sens, n'a pas de fondement, car niant la nature première de la liberté individuelle ainsi que sa nature sociale, la justice<sup>534</sup> n'a pas de sens, car la justice nécessite

---

<sup>531</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.62. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.139)

<sup>532</sup> ARENDT Hannah [2005 (2003)]. *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot, pp.201-202

<sup>533</sup> Aussi appelé « rationalisme naïf » par Hayek.

<sup>534</sup> Sauf celle liée à la punition pour motif correctif.

l'existence de la responsabilité pour pouvoir blâmer ou récompenser une personne. C'est pour ces raisons que Hayek lie liberté et responsabilité.

L'une des conséquences du rationalisme que critique Hayek est le planisme<sup>535</sup>. Dans une économie planifiée, les individus sont affectés à des tâches – de manière plus ou moins directe – ils ont un plan à suivre et ne doivent pas en dévier d'un iota, sans quoi la planification ne pourra pas atteindre les objectifs fixés. Il est douteux de penser que le planificateur central, sauf à être un dieu, puisse connaître toutes les conséquences qu'engendreront ses décisions. Pourtant, souligne Hayek, c'est le mode de penser des « socialistes »

« Ce qu'ils suggèrent en général c'est qu'il est de plus en plus difficile d'avoir un tableau cohérent de l'ensemble du processus économique, et que par conséquent il est indispensable de recourir à la coordination d'un organe central si l'on ne veut pas que la vie sociale devienne un chaos. » (HAYEK F., *La Route de la Servitude*, 1985, p. 42)<sup>536</sup>

Hayek touche ici le problème majeur de la planification, *i.e.* la tentation totalitaire et par conséquent la disparition de la liberté individuelle et donc de l'identité de chaque personne écrasée par le *cercle de fer*. En effet, soit l'agent en charge de l'exécution du plan est conscient que ce dernier peut avoir des effets néfastes sur sa zone de contrôle et il peut décider de remédier à ces derniers, mais cela ne respecterait pas le plan et alors les objectifs risquent de ne pas être atteints. L'agent s'expose à des sanctions pour non-obéissance, non-respect de la feuille de route. Soit, il a conscience des problèmes que le plan pose, mais décide de ne rien faire et de suivre simplement, aveuglément la feuille de route. Dans les deux cas, l'agent est soumis à une question morale énorme. Suivre ou ne pas suivre les directives en connaissant les conséquences fâcheuses qu'elles engendreront ? Un tel dilemme place les individus dans une situation de dissonance cognitive<sup>537</sup>. Une situation pareille produit des individus torturés et sans âme dont le seul objectif est de survivre et de souffrir le moins possible. Une manière de répondre à cette dissonance est que l'agent se considère comme un rouage de la grande machine organisatrice. Si l'individu est un rouage, il se prive – volontairement ou pas – de son humanité, *i.e.* de sa liberté, de sa raison et de sa sympathie, pour reprendre une catégorie smithienne. Se présenter

---

<sup>535</sup> Dans la partie précédente, nous avons montré que pour Hayek le planisme entrouvre la porte au totalitarisme.

<sup>536</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p. 42. (HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.95)

<sup>537</sup> DEJOURS Christophe (1998). *Souffrance en France : La banalisation de l'injustice sociale*. Paris: Seuil



comme un rouage est une manière de fuir les responsabilités que l'individu ne peut pas, n'a pas le droit d'assumer, et de s'accommoder de cette dissonance cognitive. Arendt met en évidence cet aspect dans son livre traitant du procès Eichmann, « *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal* ». Elle y montre que le pire des systèmes peut faire de n'importe qui le bourreau de tous et cela d'autant plus facilement que la responsabilité individuelle n'est plus qu'une idée obscure. Dans un tel environnement la norme est devenue l'anormalité de l'ancien monde, e.g. le meurtre n'est plus le crime, le meurtre n'est plus le crime suprême, il était devenu normal de tuer sans raison d'autres semblables<sup>538</sup>. Le rouage n'a pas de liberté, il fait ce que la pièce précédente lui indique de faire, il n'y a de liberté physique (ou morale) que celle que lui accorde l'artisan.

Hayek montre que la liberté et la responsabilité sont deux aspects consubstantiels de la vie sociale, et sans ces deux éléments, la justice n'a pas de sens, autre que la simple obéissance à la volonté des planificateurs. C'est parce que nous sommes libres, que nous sommes regardés comme responsables de nos choix, et de cette alchimie, entre les deux vertus précédentes, naît la justice. En suivant Hayek, pour qui la liberté est le fruit de la civilisation, nous pouvons dire que par extension la justice l'est aussi. Outre l'aspect pratique de la justice pour la cohésion de la cité, cette dernière vertu en appelle une autre que Smith nomme « sympathie ». La responsabilité est le lien entre la liberté individuelle et la justice. Hayek considère que les individus sont doués de raison et par conséquent se sachant responsables de leurs actions, ils feront attention aux conséquences raisonnablement prévisibles de ces dernières. Il note à ce propos la chose suivante :

« Notre problème, en général, n'est pas de discerner les facteurs mentaux qui ont influencé une action particulière, mais de savoir quelles considérations pourraient être rendues aussi efficaces que possible pour guider l'action. Cela requiert que l'individu soit loué ou blâmé, sans qu'on se demande si cette perspective aurait pu en fait changer quelque chose à son acte. Nous ne pouvons jamais être certains de l'effet produit dans la situation donnée, mais nous pouvons penser qu'en général cette perspective influencera favorablement la conduite personnelle. En ce sens-là, l'imputation de

---

<sup>538</sup> Semblables qui ont été déshumanisés pour faciliter le passage à l'acte, mais est-ce que le simple fait de dire que l'autre n'est pas humain suffit pour le déshumaniser ? Sauf à se déshumaniser soi-même en ne reconnaissant pas l'autre comme son semblable, ce n'est pas possible car tant que nous voyons l'autre comme un semblable il restera humain au même titre que nous le sommes. Mais si nous nous considérons être un rouage d'une grande machine, on ne se voit plus comme humain avec la liberté qui l'accompagne.

responsabilité n'implique pas l'assertion d'un fait. Elle est plutôt de la nature d'une convention visant à induire les gens à observer certaines règles. Qu'une convention de ce genre soit efficace, la question sera sans doute toujours ouverte. Nous n'en saurons rarement davantage que ceci : l'expérience donne à penser qu'elle est, ou n'est pas, dans l'ensemble, efficace. » (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 62)<sup>539</sup>

Du passage ci-dessus deux questions apparaissent. La première se rapporte à la signification de « *desirable direction* » : que veut dire Hayek ? Il est évident que cette expression, sous la plume de l'économiste de Vienne, n'induit pas l'idée d'organisation au sens de planification des actions. Cette expression peut avoir deux interprétations dans le contexte hayékien, qui ne sont nullement exclusives l'une de l'autre, bien au contraire. La première interprétation renvoie à l'idée de préserver la liberté pour tous. La direction de nos actes/choix est déterminée par notre responsabilité vis-à-vis d'autrui et de la société. Elle sous-tend l'idée d'autolimitation sinon nous serions libres de tuer nos concurrents<sup>540</sup>. La seconde interprétation se réfère à l'idée qui est que nous sommes tenus responsables de nos actes, en conséquence, les autres le sont aussi, le corollaire étant une égalité devant la loi et une meilleure protection du domaine privé de chacun. La responsabilité individuelle incite, par réciprocité, chacun à respecter la sphère réservée des autres.

La seconde question que soulève ce passage concerne la nature conventionnelle de la responsabilité. L'aspect conventionnel de cette vertu tient au fait que pour Hayek, la liberté est le fruit de la civilisation. Or, pour qu'une multitude puisse vivre en relative harmonie, il faut que chaque membre respecte un certain nombre de règles de « vivre ensemble ». Pour ce faire, il faut pouvoir juger de l'application de ces règles. Il faut pouvoir déterminer les différents niveaux de responsabilités pour que la justice soit juste. En d'autres termes, la responsabilité consiste à considérer les agents comme étant libres d'enfreindre ou non les règles communes permettant le « vivre ensemble ». Ainsi, il faudra définir l'intentionnalité de l'infraction<sup>541</sup> et ensuite le niveau de gravité. Si Hayek parle de convention, cela tient au fait que les règles à respecter sont le fruit d'un processus social, que ces règles n'ont rien de naturelles au sens

---

<sup>539</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.62. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.128)

<sup>540</sup> Même si tuer les concurrents est le moyen le plus facile et rapide pour éliminer la concurrence surtout si nous ne pouvons pas y faire face.

<sup>541</sup> Si une infraction est volontaire, il s'agit d'une circonstance aggravante. Une infraction involontaire ne dédouane pas l'auteur mais peut lui fournir des circonstances atténuantes.

biologique du terme, qu'elles sont elles aussi le fruit de la civilisation. Nous constatons que le triptyque liberté – responsabilité – justice soutient toute la philosophie économique de Hayek. Nous mettrons cela encore plus en évidence lorsque nous aborderons la critique de la justice sociale par Hayek.

Cependant, dans un premier temps et donc dans la section qui suit, nous allons nous intéresser à deux auteurs, respectivement Hume et Smith, qui ont exercé une influence majeure sur la constitution de ce triptyque.

## **Section 2. Deux auteurs, l'influence écossaise**

Hayek revendique une filiation avec la pensée libérale classique. En particulier, il se considère comme étant « l'héritier » de Hume et de Smith. Il n'est dès lors pas surprenant de constater que ces deux philosophes sont les auteurs les plus cités par l'économiste viennois<sup>542</sup>. Il est donc intéressant de voir l'influence qu'a eu chacun des deux penseurs écossais sur la philosophie économique de Hayek. Nous aurons donc deux sous-sections. La première traitant de l'influence de Hume sur Hayek, ainsi que les critiques concernant la compréhension hayékienne de Hume. La seconde sera identique à la première, mais concernant l'impact de Smith sur l'économiste autrichien.

### *Sous-Section 1. Hume - Hayek*

Hayek dédia un article entier à la philosophie juridique et politique de Hume<sup>543</sup>. Nous commencerons par rappeler les points importants de cet article. Ce dernier témoigne de ce que Hayek considère devoir à Hume dans l'élaboration de sa pensée.

Dès le début de son article, Hayek reprend l'expression de Wollin, à laquelle il adhère, selon laquelle Hume « 'retourna contre les lumières leurs propres armes' et qu'il entreprit [*Hume*]<sup>544</sup> 'de réduire les prétentions de la raison au moyen de l'analyse rationnelle' »<sup>545</sup>.

Ce qu'il faut comprendre est que Hayek, tout comme Hume avant lui, ne s'oppose pas à la raison, au contraire, mais cette dernière est limitée, soumise à des biais cognitifs et à des informations incomplètes. C'est de ses lectures humienne que Hayek s'appuie sur l'idée de

---

<sup>542</sup> Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan

<sup>543</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.173-194. Il s'agit d'une conférence que Hayek donna en 1963 à l'université de Freiburg et publié dans *Il Politica*, XXVIII, 4, 1963. Le titre original est « *The legal and political philosophy of David Hume* ».

<sup>544</sup> C'est nous qui ajoutons.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p.174

rationalité limitée, dans le sens où celle-ci ne peut pas anticiper et prévoir tous les développements d'une décision. Hume s'est opposé aux constructivistes de son temps tels que Bacon, Hobbes, Descartes ou encore Leibnitz<sup>546</sup>. Ces derniers défendaient l'idée que la raison humaine est toute puissante, et que l'individu peut presque tout imaginer *ex-nihilo*, *i.e.* : sans avoir d'expérience sensible des problèmes, tensions ou obstacles. Pour les constructivistes, il est possible qu'un ermite puisse construire une société complexe reposant sur un ensemble d'institutions construites *ex-nihilo*. Pour le dire en terme hayékien, les constructivistes pensent que la croissance des institutions est le fruit de l'action et d'un dessein humain<sup>547</sup>.

Hayek rappelle que Hume est connu pour la théorie de la connaissance, théorie qui influence celle de l'économiste autrichien.

Ainsi Soens explique que pour Hume, la connaissance naît de l'expérience. L'impression est le résultat immédiat de l'expérience, alors que l'idée correspond à une image affaiblie des impressions. L'idée est employée dans le jugement et la raisonnement<sup>548</sup>. Cette conception de la connaissance n'est pas sans rappeler celle de Hayek. En effet, si la connaissance naît de l'expérience, alors les planificateurs ne peuvent pas appréhender toutes les connaissances locales, et ainsi ils proposeront des plans « hors-sol », *i.e.* sans rapport ni avec l'expérience ou l'idée que produit cette expérience. C'est pour une raison pour laquelle Hayek rejette le planisme. Citant Meineke, il reconnaît en Hume celui qui souhaitait que nous passions du « gouvernement de Hommes » au « gouvernement des lois »<sup>549</sup>.

Hayek montre que la théorie de la connaissance de Hume est à la base de la conception évolutionniste des institutions chez ce dernier<sup>550</sup>. Soulignons aussi que Hayek reconnaît Hume comme étant le « père » de la « compréhension de l'Homme en tant qu'être moral et membre d'une société »<sup>551</sup>. Par conséquent, Hayek ne rejette pas le social, puisque cela est une partie intégrante de la société, mais qu'il rejette une vision erronée du social, critique que nous développerons dans le chapitre cinq. Le prix Nobel 1974 intègre donc une composante morale et sociale de l'individu dans sa défense du libéralisme. Hayek nous explique que

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, p.175

<sup>547</sup> *Ibid.*, p.175

<sup>548</sup> SOENS Ernest (1895). La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la philosophie anglaise. *Revue Philosophique de Louvain*, 385-401

<sup>549</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.179

<sup>550</sup> *Ibid.*, p.179

<sup>551</sup> *Ibid.*, p.179

l'évolutionnisme de Hume est un corollaire de la limite de la raison<sup>552</sup>. L'économiste viennois voit même en Hume un précurseur de Smith. Le premier parle du partage des emplois, qui aurait donné lieu à la division du travail chez le second<sup>553</sup>.

Pour Hume, la justice est nécessaire compte-tenu de la nature et de la rareté des ressources. Sans elle, pas de société complexe possible. Dans cette perspective, Hayek rappelle que les trois lois fondamentales de Hume sont nécessaires pour une société complexe pacifiée<sup>554</sup>. Hayek souligne que dans la pensée du philosophe écossais, la justice et les trois lois fondamentales sont antérieures à l'Etat<sup>555</sup> et que ce dernier doit donc les respecter.

Un autre apport de Hume à la pensée libérale est l'abstraction des règles, et Hayek d'écrire :

« Sans règles fixes, la faiblesse des esprits des hommes (ou les 'étroites limites de l'entendement humain', comme dirait Hume, ou leur inévitable ignorance, comme je préfère l'exprimer) aurait pour conséquence qu'ils 'agiraient, la plupart du temps, en fonction de jugements particuliers, et prendraient en considération le caractère et la situation des personnes aussi bien que le caractère général de la question. Mais il est aisé d'observer que cela produirait une infinie confusion dans la société humaine, et que l'avidité et la partialité des hommes porteraient bientôt le désordre dans le monde, si elles n'étaient contenues par des principes généraux et inflexibles'. »<sup>556</sup>

Notons aussi que la critique de la justice sociale par Hayek trouve un fondement dans sa compréhension de Hume car il annonce, en citant ce dernier, que « la justice, dans ses arrêts, ne tient pas compte de l'adéquation ou de l'inadéquation entre les objets et les individus particuliers, mais se conduit selon des vues plus larges »<sup>557</sup>. Dans la même veine, Hayek, toujours en s'appuyant sur Hume, critique une justice qui reposerait sur le mérite<sup>558</sup>. La raison est assez évidente, comment mesurer et comparer les mérites des individus ?

Imaginons que nous ayons cent mille euros à attribuer à une personne méritante, ayant rendu de grands services à la communauté. A qui attribuer cette somme ?

1. Le/la travailleur(se) social(e.) s'occupant d'enfants battus

---

<sup>552</sup> *Ibid.*, pp. 180-181

<sup>553</sup> *Ibid.*, pp.181-182

<sup>554</sup> *Ibid.*, p.183

<sup>555</sup> *Ibid.*, p.184

<sup>556</sup> *Ibid.*, p.185

<sup>557</sup> *Ibid.*, p.186

<sup>558</sup> *Ibid.*, p.187

2. L'aide-soignant(e.) en gériatrie
3. L'enseignant prenant un temps particulier pour aider ses élèves les plus en difficultés
4. Le/la travailleur(se) d'une ONG humanitaire
5. Le/la chercheur(se) travaillant sur un vaccin pour éradiquer une maladie grave ?

Il est très probable qu'aucun consensus ne pourra être trouvé pour l'allocation susmentionnée. Sans consensus, les tensions au sein de la société, concernant une justice basée sur le mérite, iront grandissantes. Ainsi, Hume défend l'élaboration de règles abstraites afin d'éviter l'implosion de la société. Cette position est reprise par Hayek, qui citant Hume, écrit :

« Hume voit clairement qu'il serait contraire à l'esprit de tout le système que le mérite individuel préside à la justice et au gouvernement au lieu de ces règles de loi générales et inflexibles : si l'humanité confectionnait une loi qui 'assignait les plus grandes possessions aux plus grandes vertus, et donnait à chacun le pouvoir de faire le bien en suivant ses inclinations ... alors que l'incertitude du mérite est si grande, en raison à la fois de son obscurité naturelle et de l'opinion de soi de chaque citoyen, aucune règle de conduite définie n'en découlerait jamais, et la conséquence immédiate serait la dissolution totale de la société'. »<sup>559</sup>

Enfin Hayek, dans la fin de son article, se penche sur la philosophie politique de Hume qu'il considère comme étant mieux connue et ne s'attarde donc pas sur la relation entre opinion et gouvernement, opinion et intérêt et sur la formation de l'opinion chez le penseur écossais<sup>560</sup>. Hayek souligne une évolution, plus exactement un ajout que Hume fait en 1770. Ce dernier plaide pour la séparation des pouvoirs. Rien de surprenant à cela puisqu'il est connu que Montesquieu exerça une influence sur Hume. L'économiste viennois nous fait remarquer que le principe d'évolution que le philosophe britannique applique aux institutions, sera aussi appliqué à la nature (biologie) par ce dernier posant ainsi les bases de l'évolution en biologie. Si nous souhaitons être rigoureux, alors il n'est pas convenable de dire que Hayek est darwinien, puisque celui-ci s'inspira de Hume, et par conséquent il est plus exact de dire que Darwin et Hayek sont humiens.

Selon l'économiste autrichien, si les idées de Hume ne percèrent pas sur le continent, c'est en partie à cause du pessimisme de ce dernier concernant la nature humaine. Durant le

---

<sup>559</sup> *Ibid.*, p.187

<sup>560</sup> *Ibid.*, p.188

siècle des lumières un vent d'optimisme souffle sur le développement de l'humanité en s'appuyant sur la raison. Le courant constructiviste privilégie le positivisme soutenu par la raison, or Hume était conscient que « les grands bienfaits politiques, paix, liberté et justice sont par essence négatifs, une protection contre les torts plutôt que des dons effectifs »<sup>561</sup>.

Enfin, il est significatif que Hayek termine son article portant sur Hume en précisant que Hume et Smith sont conscients du rôle important que l'Etat doit jouer en vue de la protection de la société libérale. Ainsi, il existe des biens et services que le marché ne peut pas, ou ne veut pas fournir, et l'Etat est donc légitime pour intervenir dans ces secteurs afin de compléter le marché<sup>562</sup>. Hayek justifie cet interventionnisme de l'Etat par le fait qu'il n'y a pas de coercition de la part de ce dernier et qu'il est, lui-même, « soumis aux mêmes règles inflexibles qui tendent à un ordre général en créant ses conditions négatives : paix, liberté et justice »<sup>563</sup>.

Après avoir vu ce que Hayek considère devoir à Hume, nous allons nous intéresser aux critiques de la lecture hayékienne de Hume et nous verrons qu'il n'y a pas de consensus concernant la filiation entre Hume et Hayek. Trois thèmes apparaissent dans les discussions. Il y a celui de l'évolution, celui du rôle du social et du politique dans la pensée humienne et hayékienne et enfin la question du rationalisme.

Concernant le concept d'évolution et de l'émergence d'un ordre spontané, il semble y avoir convergence pour dire que Hume est effectivement l'un des penseurs à l'origine de ce concept. O'Driscoll rappelle que l'idée d'évolution était courante dans les sciences sociales au dix-neuvième siècle<sup>564</sup>, voir avant chez les philosophes écossais<sup>565</sup>, et c'est Darwin qui s'inspira des sciences sociales et non l'inverse. Ebenstein va dans le même sens en soulignant l'influence humienne sur l'épistémologie et la théorie sociale des institutions chez Hayek<sup>566</sup>. Cliteur souligne que ce sont les limites de la raison qui conduisent Hume à considérer que l'ordre spontané, issu de l'observation, est un ordre supérieur à celui reposant sur un ordre « construit »<sup>567</sup>.

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, p.193

<sup>562</sup> *Ibid.*, pp.193-194

<sup>563</sup> *Ibid.*, p.194

<sup>564</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.3

<sup>565</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, pp.82-83

<sup>566</sup> EBENSTEIN Alan (2001). *Friedrich Hayek: A Biography*. New-York City : Palgrave, p.383, n.31

<sup>567</sup> CLITEUR Paul B. (1990). Why Hayek is a conservative. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 467-478, p.468. Cliteur laisse entendre que l'évolution lente, progressive et incrémentale que nous trouvons chez Hayek trouve sa source chez Burke, qui lui-même fût influencé par Hume (CLITEUR, 1990, pp. 472-473). D'autres auteurs partagent ce point de vue (DIATKINE, 1989, p. 13), (GAUS, 2006, p. 248), (GICK, 2003, p. 162)

Diatkine semble se rapprocher de la lecture hayékienne de Hume concernant l'évolution sociale. Ainsi, nous lisons :

« Pour Hume, seules les passions peuvent limiter et contenir les passions. Cependant, et c'est essentiel ici, il existe une passion qui ne peut rencontrer d'autres passions pour la réfréner : c'est la passion acquisitive, ou désir d'enrichissement illimité. Seuls des artifices non arbitraires peuvent la canaliser et empêcher que s'exercent ses 'effets destructeurs sur la société'<sup>568</sup>. C'est ce concept d'artifice non arbitraire qui paraît essentiel aux yeux de Hayek. Les artifices ne sont pas le résultat d'un dessein préétabli. La critique de l'argument du dessein est centrale dans l'œuvre de Hume, et vient renforcer, d'ailleurs, la critique du contrat social. En fait les artifices non arbitraires désignent l'ensemble des institutions juridiques qui apparaissent non pas comme le résultat d'une mise en forme de lois positives des normes 'naturelles', mais comme les productions nécessaires du progrès historique. Les artifices non arbitraires sont les produits 'non voulus de l'action des hommes', pour reprendre les termes de F. Hayek. »<sup>569</sup>

Ainsi, si les artifices non arbitraires ne sont pas le fruit d'un dessein humain, ni de la nature, alors ils sont le résultat d'une évolution et d'une découverte par tâtonnement. D'ailleurs, Diatkine considère que Hayek a raison sur ce point<sup>570</sup>, mais il n'est pas le seul, Marciano le rejoint sur ce point<sup>571</sup>. Ce dernier souligne aussi que l'évolutionnisme de Hume s'oppose au rationalisme constructiviste de Descartes<sup>572</sup>, et s'oppose ainsi aux théories du contrat social.

Pour Matson, se référant à Hirschman, Hume savait que les passions sont le moteur de l'agir humain : « *The rules of justice rely on self-interest to channel individual's more violent passions and desires into calmer and peaceful pursuits of personal advantage* »<sup>573</sup>. D'où la maxime de la liberté que Matson avance et qui selon lui résume la pensée de Hume :

---

<sup>568</sup> Diatkine citant le « Traité de la nature humaine » de Hume.

<sup>569</sup> DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, p.12

<sup>570</sup> *Ibid.*, p.15

<sup>571</sup> (MARCIANO, 2009, p. 53)

<sup>572</sup> (MARCIANO, 2009, pp. 54-55)

<sup>573</sup> MATSON, E. (2019). Reason and Political Economy in Hume. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 26-51, p.42. Matson se référant à Hirschman (HIRSCHMAN, 1977, pp. 24-26)



« This is the basic logic of the liberty maxim: within a settled framework of the rule of justice, which are merely the protection of property and enforcement of contract, economic liberty is presumptively most conducive to both private and public good. »<sup>574</sup>

Que pouvons-nous déduire de ce qui précède ? Que le processus d'évolution est ce qui nous a permis de découvrir les règles de juste conduite nécessaire afin de contenir les passions. Si l'établissement d'artifices de compensation des passions était du ressort uniquement<sup>575</sup> des individus, ceux-là même soumis aux passions, il est peu probable que nous puissions établir un ordre stable avec les institutions adéquates. Dans ce contexte, nous comprenons ce que Scruton décrit lorsqu'il note que Hayek oppose l'évolutionnisme culturel de Hume et de Smith à la logique planificatrice<sup>576</sup>. Gick abonde dans le sens de Scruton, car selon elle, l'évolutionnisme de Hayek repose sur les sentiments moraux de Hume et de Smith<sup>577</sup> faisant des actions humaines des actes qui « ne suivant pas entièrement le concept de rationalité ».

D'autres auteurs, nous pensons à Le Jallé et Diatkine en particulier, sont plus nuancés concernant la continuité de la pensée humienne chez Hayek. Ainsi, Le Jallé, mais aussi Lége<sup>578</sup>, considèrent que la pensée évolutionniste de Hayek n'est pas cohérente, et ne s'inscrit pas dans la continuité de Hume. La critique s'appuie sur le fait que Hayek soutienne l'évolutionnisme, mais en même temps l'importance des juges et de l'Etat pour permettre au système de se perpétuer. Prise ainsi, la question de l'incohérence semble évidente, et supposerait que Hayek ne considère pas que la raison ait un rôle à jouer dans la reconnaissance des règles à suivre. Soulignons que Le Jallé manque de voir que la catallaxie n'est pas l'ordre spontané, mais une partie de ce dernier<sup>579</sup>. Diatkine rejoint Le Jallé concernant la compréhension hayékienne de l'ordre spontané chez Hume<sup>580</sup>. Il considère que la position de Hume par rapport à l'ordre spontané est une position critique qui rompt avec le naturalisme et le providentialisme des institutions. Une autre remarque que fait Diatkine concerne l'idée que chez Hayek les

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p.42

<sup>575</sup> C'est-à-dire en se basant sur le constructivisme. Nous pouvons citer à cet effet Voltaire qui disait : « Voulez-vous avoir de bonnes lois ; brûlez lez vôtres et faites-en de nouvelles ».

<sup>576</sup> SCRUTON Roger (2007). Hayek and Conservatism. *Cambridge Companion to Hayek*, 208-231, p.216

<sup>577</sup> GICK Evelyn. (2003). Cognitive Theory and Moral Behavior: The contribution to F.A. Hayek to Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 149-165, pp. 149, 154

<sup>578</sup> LEGE Philippe (2007) Hayek : penseur génial ou incohérent ? *L'Economie Politique*, 46-59

<sup>579</sup> LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*, p.7, LE JALLE Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN, pp.68-69.

<sup>580</sup> DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, pp.15-16

institutions, du fait de leurs « spontanéités », devraient être stables<sup>581</sup>, ce qui n'est pas le cas chez Hume<sup>582</sup>.

Il y a une seconde thématique qui lie Hume et Hayek. Il s'agit de la place de l'Etat et du social au sein d'une communauté. Ainsi, O'Driscoll, ou Cliteur, reprennent la position hayékienne en soutenant que les philosophes britanniques, Hume en particulier, exercèrent une influence majeure sur la philosophie juridique et politique du libéralisme<sup>583</sup>. O'Driscoll considère que Hume propose une vision réaliste de nature humaine, et par conséquent, pour ce dernier, une société sans règle n'est pas une société vivable<sup>584</sup>. Or, afin de s'assurer de l'application des règles, il est nécessaire qu'existe une autorité « objective ». Si nous reprenons les trois lois fondamentales de Hume, il est limpide qu'il faille une autorité pour s'assurer de leurs applications, et cette autorité est l'Etat<sup>585</sup>.

Ainsi, une autorité est nécessaire afin de faire respecter les lois, mais ces dernières ne sont ni le fruit d'un dessein humain, ni naturelle. Nous avons vu qu'elles émergent à la suite d'un processus d'évolution. Durant ce processus, il y a une concurrence entre différentes règles, la question de leur sélection se pose. O'Driscoll et van de Haar apportent une idée pour expliquer comment certaines règles restent et d'autres pas. Ils considèrent que Hume et Hayek sont des « *rule-utilitarian* », *i.e.* la règle est conservée si la société considère qu'elle est utile à la perpétuation du groupe et à la préservation de la liberté<sup>586</sup>. L'influence de Hume se retrouve aussi dans la limitation du pouvoir par la loi dans le but d'éviter un Etat arbitraire, source d'instabilité<sup>587</sup>. A partir de ce constat, certains penseurs concluent à la nécessaire atomicité du social et à la réduction à une peau de chagrin, si ce n'est sa disparition, de l'Etat<sup>588</sup>. Cependant,

---

<sup>581</sup> DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, p.17

<sup>582</sup> Les remarques de Le Jallé et Diatkine sont forts pertinentes, mais nous n'avons pas ici le loisir de les développer et d'en débattre. Cela constituerait une thèse dans une thèse, mais sera le sujet de travaux ultérieurs.

<sup>583</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, pp.1-2, CLITEUR Paul B. (1990). Why Hayek is a conservative. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 467-478, p.469

<sup>584</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.3

<sup>585</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.3, DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, pp.12-13

<sup>586</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.5, Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan, p.28

<sup>587</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.17. Un témoignage moderne du danger de l'arbitraire dans une société « socialiste » se trouve dans l'autobiographie d'Alexander Soljenitsyn : *Le Chêne et le Veau* (SOLJENITSYN Alexander (1975). *Le Chêne et le Veau*. Paris : Seuil)

<sup>588</sup> Nous pensons en particulier à : Rothbard, E. F. Paul, Rockwell ou encore Block.

ni Hume, ni Hayek ne défendent une position si radicale, loin de là, comme le défendent Horwitz ou Marciano<sup>589</sup>. Horwitz considère que chez Hume et chez Hayek, les individus sont le fruit de l'influence sociale, et les règles/lois sont, dans une certaine mesure, libératrices.

« Rather than merely lamenting the limitations so imposed and longing for a world free of influences that we cannot control, the adherents of the liberalism emerging from the Scottish Enlightenment explore how, from another vintage point, those same limitations are in fact liberating. »<sup>590</sup> (HORWITZ, 2001, p. 90)

C'est parce que la liberté vient de la loi et donc de la socialisation de l'individu que ce dernier, s'il veut être libre, ne peut pas être isolé. Ainsi, Horwitz écrit :

« In all three thinker's work [Smith, Menger et Hayek], human beings are hardly seen atomistic and narrowly self-interested. In fact, one wonders what the word *atomistic* means in the writings of the critics. If it means something such as 'human actors have no attachments to other humans or human institutions,' then it is wrongly ascribed to the vision of humanity held by the Scottish tradition of liberalism. In *The Theory of Moral Sentiments* ([1759] 1976), the foundation of Smith's conception of human morality is the faculty of sympathy. Mengerian man is understood to be molded by the institutional environment in which he moves. Certainly Hayek does not view human beings as the unconnected, narrowly self-interested maximizers of Veblen's caricature. »<sup>591</sup>

Nous savons qu'il existe une forte continuité entre Hume et Smith concernant la vision de la société<sup>592</sup>, ce qui nous permet de dire que ce qui a été dit dans la citation précédente, s'applique aussi à la pensée de Hume. La référence aux institutions, dans la citation précédente, n'est pas anodine, elle montre que l'individu est partiellement façonné par elles. Cela nous permet de dire, en respectant l'esprit d'Horwitz, que l'Etat et les institutions chez Hume et Hayek ont un impact sur le comportement et les possibilités d'agir de l'individu. Dans cette

---

<sup>589</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, p.90, MARCIANO Alain (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of economic behaviour & organisation*, 52-61, p.55

<sup>590</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, p.90

<sup>591</sup> *Ibid.*, p.91

<sup>592</sup> ANSPACH Mark R. [2008]. Le plaisir de la sympathie : Adam Smith anti-utilitariste. *La Revue du Mauss*, 67-79, LEPINE Samuel (2015). Le sentimentalisme écossais et le problème de la normativité morale. *Archives de Philosophie*, 649-666.

continuité, van de Haar liste un ensemble de liberté qui chez Hume sont fondamentales pour qu'existe une société libre<sup>593</sup>, liste que nous retrouvons chez Hayek.

Nous avons vu que Hayek défend l'idée de l'Etat de Droit afin de limiter le pouvoir arbitraire du Prince<sup>594</sup>. Limiter le pouvoir de l'Etat permet de sortir de la société tribale pour embrasser la grande société. La critique de ce tribalisme se trouve déjà chez Hume<sup>595</sup>. Ainsi, dans le contexte de la modernité et de la grande société, Boetke met en avant que pour Hume, le libéralisme tend à produire un système politique et économique stable<sup>596</sup>, lecture que Hayek fit du philosophe écossais. La stabilité n'est pas synonyme d'immobilité, mais renvoie à l'idée de la lente évolution dont nous avons discuté précédemment. Les individus ne sont pas figés dans une structure sociale, et cette dernière n'est pas immuable. Au contraire, la lente évolution donne une impression de stabilité permettant aux individus de développer leurs idées, leurs projets, de chercher ce qu'ils considèrent comme étant la vie bonne sans crainte d'être soumis à la coercition d'autrui, et sans avoir à subir constamment des changements radicaux.

Certains auteurs, Le Jallé et Diatkine pour ne parler que d'eux, ne considèrent pas qu'il y ait une filiation entre Hume et Hayek, même si ce dernier la revendique, concernant le social et le politique. C'est cette critique de la lecture hayékienne de Hume que nous allons rapidement voir, en nous appuyant sur les deux auteurs susmentionnés. Ainsi, Diatkine ne considère pas Hume comme le précurseur ou comme le fondateur du libéralisme contrairement à Hayek<sup>597</sup>. Pour sa part, Le Jallé considère que Hayek n'a pas compris ce qu'est la convention chez Hume, *i.e.* une sens de l'intérêt commun, et par conséquent que la lecture de la philosophie juridique et politique du philosophe écossais par l'économiste autrichien est caduque<sup>598</sup>. L'intérêt commun est un « sens que les membres de la société s'expriment les uns aux autres, et qui les

---

<sup>593</sup> Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan, p.24

<sup>594</sup> Nous ne sommes pas les seuls : DEBRAY Eva (2019). Hayek penseur du "doux commerce" : la société moderne est-elle principalement soudée par des « réseaux d'argent » ? *Astérior*, 102-128, p.102, FLEURY Jean-Matthias (2017). LIRE HAYEK SÉRIEUSEMENT Le néo-libéralisme, entre rationalisme modéré et conservatisme. *Agone*, n°61, 85-111, p.99, Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan, p.31

<sup>595</sup> Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan, p.119

<sup>596</sup> BOETTKE Peter (2007). Hayek and market socialism. *The Cambridge Companion to Hayek*, 51-66, p.63

<sup>597</sup> DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, pp.5-6

<sup>598</sup> LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>, pp.6-8, LE JALLE Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN, pp.70-71

conduit à régler leur comportement selon certaines règles »<sup>599</sup>. Nous pouvons légitimement penser que certaines de ces règles seront très largement suivies, d'autres beaucoup moins. Suivant le principe de la théorie des jeux, tout dépendra du fait de savoir si le jeu est répétitif ou non, et si les sanctions potentielles sont crédibles ou pas. Pour Hayek, il s'agit donc du rôle du juge et du rôle de l'Etat de veiller à ce que les conventions soient respectées. Nous pouvons être d'accord avec Le Jallé sur le fait que dans les sociétés tribales les conventions aient pu être respectées sans contraintes<sup>600</sup>, sous certaines conditions, mais cela ne signifie pas que Hayek ait omis le concept de convention chez Hume. Chez Hayek, la convention est aussi un acte volontaire contrairement à ce que suggère Le Jallé<sup>601</sup>. Si par volontaire nous considérons le fait de reconnaître qu'une règle peut être avantageuse pour la société<sup>602</sup>, même si nous ne savons pas comment elle est apparue, alors dans ce cas il est possible de dire que Hayek se situe dans la lignée de Hume<sup>603</sup>. Cependant, si par volontaire, nous voulons signifier que la règle a été purement « construite », *i.e. ex-nihilo* à la manière de Voltaire<sup>604</sup> et comme pure produit de raison, alors à cette condition Hayek n'apparaît pas dans la continuité de Hume. Il ne nous apparaît pas que cette dernière approche soit celle de Hume.

Deux autres critiques sont faites à Hayek en lien avec sa revendication d'héritier de Hume concernant sa conception de l'Etat et du social. La première est qu'il ne prendrait pas en compte les vertus d'humanité et de bienveillance chez Hume<sup>605</sup>. Nous ne développerons pas beaucoup ce point dans le présent travail, nous dirons simplement que, effectivement, Hayek ne met pas ces vertus en lien avec le bonheur et la prospérité des hommes, et qu'il ne met pas cela en relation avec la pensée humienne. Cependant, ces vertus transparaissent dans le travail de Hayek, lorsqu'il suggère la mise en place de ressources de bases, de protections sociales minimales, d'éducation de base, ainsi que la levée des brevets<sup>606</sup>. Certes, lorsqu'il parle

---

<sup>599</sup> HUME David (2007 [1739]). *Traité de la nature humaine* (éd. 1er édition, Vol. III). (P. Folliot, Trad.) London: White-Hart, p.31.

<sup>600</sup> LE JALLE Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN, p.77

<sup>601</sup> *Ibid.*, pp. 79, 80-81, 89-90

<sup>602</sup> Voir précédemment O'Driscoll et Van de Haar concernant la « *rule-utilitarian* » approche chez Hume et Hayek.

<sup>603</sup> Cela signifie que Hayek a pris en considération le concept de convention chez Hume, mais ne l'a pas explicité.

<sup>604</sup> Voir la précédente référence à Voltaire.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>606</sup> Nous développerons ces positions et propositions de Hayek plus loin.

de ces éléments, il ne mentionne pas Hume, mais il est probable que ce dernier l'ait influencé dans l'élaboration de ses propositions.

Enfin dire que Hayek favorise la liberté par rapport à l'autorité est vrai dans une certaine mesure, mais cela le met-il en porte-à-faux vis-à-vis de Hume<sup>607</sup>, nous ne le pensons pas. Dans la première partie du présent travail, nous avons vu que la liberté, selon Hayek, ne peut exister qu'en société et que par conséquent elle requière une autorité permettant de faire respecter le cadre de cette liberté, et il s'appuie sur Hume pour justifier la limitation du pouvoir. Cette limitation n'implique pas, comme le suggère Meineke<sup>608</sup>, que Hayek soit en opposition avec Hume. Liberté et autorité vont nécessairement de pair et se contrebalancent mutuellement.

Le troisième élément que Hayek considère devoir à Hume est le rationalisme critique. O'Driscoll rappelle que dans un premier temps Hayek qualifie Hume d'antirationaliste pour le considérer, *in fine*, comme étant un rationaliste critique<sup>609</sup>. L'économiste autrichien adopta ce rationalisme critique<sup>610</sup>. En s'appuyant sur Hume et le rationalisme humien, Hayek s'oppose au rationalisme constructivisme qu'il voit comme l'une des sources du totalitarisme<sup>611</sup>, et défend un rationalisme limité<sup>612</sup>.

Ainsi l'économie ne peut pas, en appliquant le concept humien de rationalité, être une science exacte ou prédictive<sup>613</sup>. Pour Hayek, la raison est utile dans le processus de sélection des différentes règles et normes en concurrence, afin de choisir celles qui permettront d'accroître les chances de survie et de développement des sociétés qui les adoptent<sup>614</sup>. Marciano, Birner ou encore Gaus font remarquer que le rationalisme humien, et par extension

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>608</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>609</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.5

<sup>610</sup> CLITEUR Paul B. (1990). Why Hayek is a conservative. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*,

467-478, p.468, FLEURY Jean-Matthias (2017). LIRE HAYEK SÉRIEUSEMENT Le néo-libéralisme, entre

rationalisme modéré et conservatisme. *Agone*, n°61, 85-111, p.91, GAMBLE Andrew (2007). Hayek on

Knowledge, Economics and Society. *Cambridge Companion to Hayek*, 111-131, p.125, GAUS Gerald F. (2007).

Hayek on the evolution of society and mind. In FESER. E., *Cambridge companion to Hayek* (pp. 232-258).

Cambridge: Cambridge University Press, p.256, O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty.

*The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.6

<sup>611</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press

<sup>612</sup> GAMBLE Andrew (2007). Hayek on Knowledge, Economics and Society. *Cambridge Companion to Hayek*,

111-131, pp. 119, 126

<sup>613</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition.

*The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, p.93

<sup>614</sup> DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19, p.17

celui de Hayek, repose sur l'expérience. Marciano le qualifie de « sensualiste »<sup>615</sup>, Birner d'« observationiste »<sup>616</sup>, et Gaus, en faisant le lien avec théorie des réseaux neuronaux, parle de « psychologie associationiste »<sup>617</sup>. Autant de termes pour désigner une rationalité basée sur l'expérience, et par conséquent nécessairement limitée.

Le Jallé objecte, avec raison, qu'il y a une part de constructivisme dans les règles de juste conduite et dans la loi<sup>618</sup>. Cependant, cette objection ne s'oppose pas à la vision de Hayek, si par « construction » nous entendons le fait de faire usage de la raison afin de sélectionner les règles les plus adéquates pour la survie de la société et la protection de la liberté individuelle. Nous verrons aussi plus loin, que cette « construction » apparaît aussi chez Hayek lorsque ce dernier reconnaît que l'ordre spontané peut parfois nous conduire dans une impasse et qu'une intervention est nécessaire pour sortir de cette ornière. De même, en définissant la convention humienne comme un acte volontaire<sup>619</sup>, Le Jallé semble exclure Hayek de cette filiation. Mais *quid* du mimétisme dont parle Hayek, ainsi que la comparaison des règles afin de choisir la plus adaptée à l'évolution de la société, n'est-ce pas un acte volontaire conscient ? Il nous apparaît que Hayek ne se trouve pas en porte-à-faux vis-à-vis de Hume, simplement que sa position est moins claire que celle de son illustre prédécesseur comme le montre les développements de Marciano, Birner ou Gaus.

Un autre auteur écossais exerça une influence majeure sur Hayek, il était lui aussi philosophe, contemporain de Hume et est considéré par beaucoup comme le père fondateur de l'économie politique, vous avez deviné, il s'agit d'Adam Smith.

### *Sous- Section 2. Adam Smith et Hayek*

Tout comme pour Hume, Hayek consacre un article à l'influence d'Adam Smith dans la pensée économique qui sera publié le 9 mars 1976 dans le *Daily Telegraph*<sup>620</sup>. Hayek y inscrit, à juste titre, Smith dans la continuité de Hume en ce qui concerne l'évolution et

---

<sup>615</sup> MARCIANO Alain (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of economic behaviour & organisation*, 52-61, pp.53-54

<sup>616</sup> BIRNER Jack (2014). Popper and Hayek on Philosophy and Tradition. *Philosophy of the Social Sciences*, 263-281, p.272

<sup>617</sup> GAUS Gerald F. (2007). Hayek on the evolution of society and mind. In FESER. E., *Cambridge companion to Hayek* (pp. 232-258). Cambridge: Cambridge University Press, p.248

<sup>618</sup> LE JALLÉ Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN, p.68

<sup>619</sup> LE JALLÉ Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN, p.79

<sup>620</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.387-390

l'émergence des institutions. A ce titre, il cite l'article de Francis Jeffrey paru en 1803 dans l'*Edinburgh Review*, parlant de l'ambition des moralistes écossais dont faisait partie Smith :

« [*leur ambition*] était de retrouver dans l'histoire de la société ses éléments ses éléments les plus simples et les plus universels, de réduire presque tout ce qui avait été attribué à des institutions établies au développement spontané et irrésistible de certains principes évidents, et de montrer à quel point il aurait pu suffire d'une ingéniosité ou d'une sagesse politique réduites pour que les systèmes politiques les plus compliqués et apparemment les plus artificiels vissent le jour. »<sup>621</sup>

Ainsi, selon Hayek, la volonté de la recherche du bien être individuel et la volonté universelle d'améliorer son sort conduit Smith à analyser la division du travail comme étant une évolution « naturelle ». Il note :

« La grande réussite de sa fameuse présentation de la division du travail réside dans la reconnaissance du fait que les hommes, qui sont guidés dans leurs efforts non point par des buts concrets connus et les capacités de leurs proches semblables, mais par les signaux abstraits des prix auxquels les choses sont demandées et offertes sur le marché, sont amenés de cette manière à servir l'immense ensemble de la 'grande société' que 'nulle sagesse ni connaissance humaine ne suffira jamais' à embrasser. »<sup>622</sup>

Dans le paragraphe qui suit le passage ci-dessus, Hayek met en avant deux aspects importants du marché chez Smith. Le premier est que la recherche de l'intérêt propre doit respecter les règles d'égalité, de liberté et de justice<sup>623</sup>. En d'autres termes, le marché doit offrir un cadre qui accroisse les possibilités pour tout un chacun de poursuivre son propre intérêt. Le marché n'est pas l'anarchie. Le second aspect, corollaire du précédent, est que le système de prix permet de dire, dans une société ouverte, à des personnes inconnues, ce dont nous avons besoin.

« La grande société est en effet devenue possible parce que l'individu a dirigé ses propres efforts non en fonction de besoins visibles, mais en fonction des

---

<sup>621</sup> *Ibid.*, p.388

<sup>622</sup> *Ibid.*, p.388

<sup>623</sup> *Ibid.*, p.388



signaux du marché représentés par les gains rendus possibles lorsque les recettes dépassent les dépenses. »<sup>624</sup>

Par le biais du marché, les peuples sont de plus en plus interdépendants. La combinaison de la société ouverte et du marché favorise la satisfaction de besoins et envies que nos semblables ne peuvent pas nécessairement nous procurer. Par exemple, gaz et pétrole nous sont fournis par des gens que nous ne connaissons pas, habitant des pays où nous n'irons peut-être jamais. Cette vision, nous dit Hayek, s'oppose à la société de face-à-face ou tribale, et la justice sociale ainsi que la redistribution des richesses n'a pas sa place dans une telle société<sup>625, 626</sup>. Dans ce contexte, la connaissance des faits particuliers est dispersée, obstacle à toutes les formes de planification. Il souligne alors :

« La reconnaissance du fait que les efforts d'un homme profiteront à plus de gens et dans l'ensemble satisferont des besoins plus grands lorsqu'il se laisse guider par les signaux abstraits des prix plutôt que par des besoins identifiés, et que c'est de cette manière que nous pouvons le mieux surmonter notre ignorance irréductible de la plupart des faits particuliers et faire le plus intense usage de la connaissance de circonstances concrètes largement dispersée entre des millions d'individus, telle fut la grande réussite d'Adam Smith. »<sup>627</sup>

Hayek termine son article par une citation de Smith, citation critiquant le rationalisme « extrémiste », que l'économiste autrichien assimilera en son temps au constructivisme. Cette critique smithienne s'inscrit dans la continuité de celle de Hume concernant les limites de la raison.

« Bien entendu, Smith ne pouvait pas diriger ses arguments contre ce que nous appelons aujourd'hui le socialisme, puisque cela n'existait pas à l'époque. Mais il connaissait bien l'attitude générale qui le sous-tend, que j'appelle le 'constructivisme', et qui n'approuve aucune institution humaine à moins qu'elle n'ait été délibérément conçue et dirigée par les hommes pour

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p.388

<sup>625</sup> Notons que dans le passage que nous venons de citer, Hayek parle de profits (les recettes dépassant les dépenses), mais il ne parle pas de maximisation du profit ou des gains. Ainsi, supposer que Hayek favorise une maximisation du profit est une erreur, pour la simple raison que la maximisation s'appuie sur l'optimisation et donc sur la modélisation de l'économie.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p.389

<sup>627</sup> *Ibid.*, p.389

poursuivre les buts que leur dictent les sentiments qu'ils ont hérités. Il les appelait les 'hommes de système [...]'. »<sup>628</sup>

Hayek considère Smith comme étant dans la continuité de Hume en reprenant la position de ce dernier critiquant le rationalisme, en défendant l'évolution et l'ordre spontané<sup>629</sup>, dont l'un des corollaires sera la division du travail chez Smith. Enfin, Hayek ne voit pas en Smith un apologiste de l'égoïsme<sup>630</sup>. Les détracteurs de Smith mettent en avant le passage où ce dernier dit que ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du boulanger et de l'aubergiste que nous devons attendre notre repas, mais de l'intérêt de ces derniers. L'erreur vient de la traduction, Smith utilise le terme « *self interest* » qui signifie « intérêt personnel », cela n'implique pas nécessairement l'égoïsme, ce dernier sentiment se traduit dans la langue de Shakespeare par « *selfishness* » ou « *egoism* », termes que n'utilise pas Smith. Mais est-ce que les lecteurs de Smith, les commentateurs de ce dernier sont d'accord avec la lecture qu'en fait Hayek ?

Klein met en avant un problème contemporain qui montre que les inquiétudes hayékiennes sont justifiées. Il souligne qu'un certain nombre d'économistes contemporains se voient comme des « ingénieurs sociaux » qui doivent résoudre les problèmes qu'engendre le laissez-faire<sup>631</sup>. Or, le laissez-faire est souvent, à tort ou à raison, à la main invisible de Smith. Ainsi, ces économistes s'opposent à la vision smithienne de l'économie, mais légitime la lecture que Hayek en fait. Dans le même ordre d'idée, Metcalfe note :

« Emergent phenomena are novelties that cannot be explained entirely by reference to particular causes so emergence is necessarily connected to indeterminacy and uncertainty, to surprise and wonder, to the language of history. Expressed so, emergence leads to the openness of systems, that there are emergent that did not exist in the past, which in the perspective of the past could not have been predicted. »<sup>632</sup>

Cette citation souligne parfaitement l'imprévisibilité de la nouveauté et du développement qui s'appuierait sur une théorie de l'Histoire. Cet aspect de l'évolution des phénomènes complexes

---

<sup>628</sup> *Ibid.*, p.389

<sup>629</sup> La métaphore de la main invisible en est une illustration, voir GAMBLE Andrew (2007). Hayek on Knowledge, Economics and Society. *Cambridge Companion to Hayek*, 111-131, p.125

<sup>630</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.389

<sup>631</sup> KLEIN Daniel (2007). The Smith - Hayek Economist: from character to identity. *Economic Affairs*, 91-95, p.91

<sup>632</sup> METCALFE, Stanley (2010). Complexity and emergence in economics: The road from Smith to Hayek (via Marshall and Schumpeter). *History of Economic Ideas*, 45-75, p.47

s'inscrit dans la lecture hayékienne de Smith et de l'idée selon laquelle la main invisible désigne simplement une métaphore qui exprime le fait que la sagesse humaine est limitée et que cette dernière n'est pas la source de beaucoup d'institutions et de conventions, comme le souligne Hayek<sup>633</sup>. Dans cette continuité, Marciano met en évidence que Hayek voit en Hume et Smith des précurseurs de Darwin, et que l'économiste viennois rejette l'idée d'une filiation avec le biologiste britannique<sup>634</sup>. C'est en partant des philosophes écossais que Hayek construit sa critique de l'économie mathématique ou de l'économie constructiviste<sup>635</sup>. Ainsi Metcalfe écrit justement :

« [...] this presents three major challenges to any economic theory: viz. the impossibility of predicting economic evolution ex ante even when the general rules of innovation and adaptation are understood; the irreversible effects of the growth of knowledge and the impossibility of placing an economic equilibrium if knowledge is not in equilibrium; and, the inevitable link between individuality and personal knowledge such that socially situated, developing individuals matter vitally to the evolution of the system. Economic agents are not homogeneous, fixed automata. If they were, no progress would be possible and no history would await their discovery. It will not be lost on the reader that individual heterogeneity is a founding concept in evolutionary theory too. It is these three challenges that connect Schumpeter with Hayek. [...] Yet Hayek also deals uncompromisingly with the very foundations of economic evolution in relation to the distributed nature of knowledge and the consequent restless nature of capitalism. »<sup>636</sup> (METCALFE, 2010, pp. 61-62)

Clairement cette vision critique s'inscrit dans la vision smithienne de la rationalité limitée et de la dispersion de l'information. L'évolution étant un processus « local », il en découle des

---

<sup>633</sup> Voir aussi GICK Evelyn. (2003). Cognitive Theory and Moral Behavior: The contribution to F.A. Hayek to Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 149-165, pp.149, 154., KLEIN Daniel (2010). Liberty between the lines in a statist and modernist age: unfolding the Adam Smith in Friedrich Hayek. *Economic Affairs*, 82-85 ; MARCIANO Alain (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of economic behaviour & organisation*, 52-61, p.55 ; O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.2

<sup>634</sup> MARCIANO Alain (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of economic behaviour & organisation*, 52-61, p.53

<sup>635</sup> La propension à croire que la formalisation fera de l'économie une science exacte est une lubie dangereuse que Hayek releva déjà lors du débat sur la possibilité du calcul en économie socialiste. Penser l'économie « pure » comme le fit Walras est un danger constructiviste pour Hayek car légitimant la planification.

<sup>636</sup> METCALFE, Stanley (2010). Complexity and emergence in economics: The road from Smith to Hayek (via Marshall and Schumpeter). *History of Economic Ideas*, 45-75, pp.61-62

connaissances locales. Soulignons que cette reconnaissance « locale » n'est pas un obstacle à l'universalisme. Le marché, vecteur de l'information, permet à la connaissance de s'universaliser.

« If individual action reflects a division of labour then it necessarily reflects a division of knowing and this is the most significant form of evolutionary variation with which the economist has to contend. [...] Hayek's individuals are not fools, they calculate advantages as best they can but their calculations are local not Olympian. [...] Hayek is providing a powerful reinterpretation of Smith's theme. The division of labour involves the production of designed forms of organization but the scope for the development of an increasing range of designed orders is contingent on the use of market relationships. Market relationships provide the connections that serve to test the viability of human designs. We require that they pass two tests, that they are viable in the sense of meeting their objectives and that they are profitable, and these are two quite different test for viability: many more pass the first than pass the second. »<sup>637</sup>

O'Driscoll considère, lui-aussi, que Hayek inscrit Smith dans la continuité de Hume en ce qui concerne l'évolution de la société et l'émergence d'un ordre spontané, lorsque les règles de juste conduite sont respectées<sup>638</sup>. Tout comme Diatkine<sup>639</sup>, O'Driscoll souligne que Hayek voit un danger poindre lorsque deux hommes de systèmes se rencontrent, *e.g.* lorsque l'entrepreneur rencontre le politicien et que leurs hubris fusionnent ; c'est le sens de la dernière citation de Hayek dans son article sur Smith. Smith n'a jamais séparé économie et politique, et Hayek continue dans cette voie. Ce point est bien explicité par Levy et Peart :

« Hayek's project, much like Smith, was to explain how humans develop from co-operating within a small group to co-operating with all of civilization (Hayek, 1966). At the same time, both Smith and Hayek were concerned with the problem of factions, small groups with unitary goals. If humans naturally form a group with those with close to them, then by its superior ability to cooperate, the small group can exploit the larger group. Hayek's later writing,

---

<sup>637</sup> *Ibid.*, pp.63-64

<sup>638</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, pp.11\_12

<sup>639</sup> DIATKINE Daniel (2019). Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites. Paris : Editions du Seuil, p.97.

(e.g., Hayek, 1973) focused on this tyranny of the minority, interest-group democracy. »<sup>640</sup>

Ce qui est important de relever dans ce passage est que Hayek, en s'appuyant sur Smith, est conscient que les individus tenteront de faire pression sur les pouvoirs publics afin de mettre en place des politiques favorisant les groupes les mieux organisés. Hayek est souvent critiqué pour s'opposer aux syndicats, il s'y oppose c'est un fait. Cependant, il ne s'oppose pas uniquement au syndicalisme ouvrier, mais patronal aussi. Toute forme de groupe de pression est nocive pour Hayek, car conduisant à l'obtention de privilèges faussant le bon fonctionnement des marchés et de la société en général. Par conséquent, penser que Hayek rejette la politique est une erreur de compréhension de sa pensée pouvant mener à des situations auxquelles l'économiste autrichien n'aurait pas adhéré. Autre élément d'importance pour bien comprendre la relation Smith-Hayek, Levy et Peart montre que le marché ouvre la tribu au monde extérieur, et que Smith sait que cette ouverture ne se fera pas sans heurts :

« We begin by looking briefly at Smith's extensive discussion of faction (Levy and Peart, 2009). In his account occupation forms a natural basis of association that can easily turn into a combination with a deleterious effect on the happiness of a wider community (Levy and Peart, 2008). The happiness of the wider community is the norm for Smith, so he proposes reforms that have the effect of widening sympathy. »<sup>641</sup>

Levy et Peart notent que cette évolution pose la question de la réciprocité des devoirs envers autrui, car nous ne pouvons pas nous comporter dans une société ouverte comme nous nous comporterions au sein d'une société tribale<sup>642</sup>. Cette remarque, Hayek l'avait déjà faite en soulignant que dans la Grande Société nos devoirs envers autrui sont plus limités que dans la tribu<sup>643</sup>.

Diatkine montre que Smith avance une approche psychologique de la nature humaine qui nous pousse à admirer les riches et à vouloir les imiter<sup>644</sup>. Cette volonté d'être comme le riche est l'un des moteurs du jeune homme pauvre qui développera son talent au profit de la

---

<sup>640</sup> LEVY David; PEART Sandra (2009). Sympathy, evolution and The Economist. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 29-36, pp.29-30

<sup>641</sup> *Ibid.*, p.30

<sup>642</sup> *Ibid.*, p.31

<sup>643</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.106-107

<sup>644</sup> DIATKINE Daniel (2019). *Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites*. Paris : Editions du Seuil, p.75

société sans le savoir. Cette approche psychologique se trouve aussi chez Hayek avec l'imitation des règles apportant un avantage aux gens ou groupes qui les suivent et qui réussissent.

Plus loin dans son livre, Diatkine continue en montrant que Smith est conscient que la grande majorité des individus ne s'appuient pas sur le concept de spectateur impartial dans leurs prises de décisions<sup>645</sup>. Cette critique est similaire à celle que Mardellat adresse aux théories de la justice<sup>646</sup>. Hayek dira que nous agissons en suivant des règles dont nous ne connaissons pas l'origine, mais qui apportent un semblant de stabilité et de cohésion au monde. Kahneman<sup>647</sup>, mais aussi Margalit<sup>648</sup>, justifient ce comportement en arguant d'une économie d'énergie cognitive, en d'autres termes l'individu ne prend pas constamment des décisions de manière rationnelle, cela constitue plutôt l'exception que la règle.

A cela, il nous faut ajouter, comme le fait Diatkine en se référant à Smith, que l'entrepreneur est victime d'une illusion « heureuse », celle de confondre le bonheur avec l'amour des systèmes qu'il accumule sans fin<sup>649</sup>. L'amour des systèmes est cette passion de l'organisation qui pousse l'entrepreneur à faire le meilleur usage possible des ressources dont il dispose *via* l'organisation la plus ingénieuse possible. En cela, il y a un bénéfice social, car fournissant emplois et produits.

Nous avons vu que Smith critique le rationalisme « naïf », et que l'amour des systèmes est source d'évolution, si et seulement si, politique et économique ne forment pas de collusion. Cette position est reprise par Hayek en tant qu'héritier intellectuel revendiqué de Smith et de Hume. Nous allons maintenant voir que la critique du rationalisme par Smith s'appuie sur la dispersion de l'information et que la division du travail est la conséquence de l'amour des systèmes. A nouveau Hayek se situe dans la continuité du philosophe écossais.

Klein considère que Smith et Hayek partage l'idée selon laquelle la connaissance est dispersée<sup>650</sup>. Plus encore, une même information circulant sur les marchés pourra avoir des interprétations différentes selon les individus, le lieu et le temps, produisant une connaissance

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p.82

<sup>646</sup> MARDELLAT Patrick (2017). Devenir soi-même sous l'exigence de justice devant autrui. Lévinas, La justice pour autrui et la critique des Théories de la Justice Sociale. *Revue de Philosophie Economique*, 91-115

<sup>647</sup> KAHNEMAN Daniel [2013 (2011)]. *Thinking fast and slow*. New-York City : Farrar, Straus and Giroux

<sup>648</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion

<sup>649</sup> DIATKINE Daniel (2019). Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites. Paris : Editions du Seuil, pp.92-93

<sup>650</sup> KLEIN Daniel (2007). The Smith - Hayek Economist: from character to identity. *Economic Affairs*, 91-95, p.92

différente. De son côté, Metcalfe laisse entendre que Smith s'attache plus à la division du travail, alors que Hayek s'intéresserait plus à l'émergence de la nouveauté<sup>651</sup>. Cependant, il notera rapidement que la division du travail est une nouveauté engendrant des sociétés de plus en plus complexes favorisant la division du travail<sup>652</sup>. En d'autres termes, il met en évidence un effet de rétro *feedback* liant Smith et Hayek. La division du travail a des effets intéressants :

« Because each individual philosopher is more highly specialiser and increasingly ignorant of other branches of knowledge, the question of how knowledge of different philosophers is to be coordinated because of paramount importance. [...] Without coordination there is fragmentation and lack of communication, a failure to spread understanding, a failure to benefit from the testimony of others whom we do not know. In other words, the power of the division of labour, as producer of knowledge, depends on complementary arrangement for the communication and coordination of those efforts and their results, that is to say it requires the knowledge accumulation process to have the properties of a connected system. »<sup>653</sup>

La division du travail génère de la connaissance, et cette dernière renforce la division du travail. Ainsi, Metcalfe souligne plus loin l'irréversibilité de la croissance de la connaissance et le fait que tant que la connaissance n'est pas à l'équilibre (ce qui *a priori* ne peut pas être le cas) alors l'économie ne peut pas atteindre un équilibre<sup>654</sup>. Metcalfe rappelle que pour Hayek personne ne peut avoir toutes les informations du système économique, car ces dernières sont en perpétuelles évolutions à cause de la dynamique même de l'économie<sup>655</sup>. Pour le dire différemment, Metcalfe pointe que « le processus de marché n'est pas uniquement un processus de transmission de l'information, mais aussi un processus de développement de la connaissance »<sup>656</sup>. Ainsi, il en déduit que Smith et Hayek « s'accordent » sur le fait que la division du travail est aussi une division de la connaissance<sup>657</sup>. Dans le même ordre d'idée, Horwitz souligne que la coopération n'est possible que parce que la connaissance est dispersée

---

<sup>651</sup> METCALFE, Stanley (2010). Complexity and emergence in economics: The road from Smith to Hayek (via Marshall and Schumpeter). *History of Economic Ideas*, 45-75, p.49

<sup>652</sup> *Ibid.*, pp. 50, 52-53

<sup>653</sup> *Ibid.*, p.52

<sup>654</sup> *Ibid.*, p.62

<sup>655</sup> *Ibid.*, p.63

<sup>656</sup> *Ibid.*, p.67, ma traduction.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p.69

parmi les individus et parce que nous faisons appel à leurs intérêts<sup>658</sup>. Dans le clan, la solidarité fait appel aux liens affectifs, mais aussi à la hiérarchie, ce qui n'est pas le cas dans la société ouverte. La coopération, qui signifie « opérer avec »<sup>659</sup> vient de la dispersion de la connaissance, nous rendant dépendant de connaissances qu'autrui dispose et que nous n'avons pas, et inversement.

Après avoir montré que Hayek s'inscrit dans la continuité de Smith concernant la question de la dispersion de l'information, de la connaissance et la division du travail, nous allons maintenant regarder si cette filiation s'applique aussi au rôle de l'Etat ainsi qu'à la conception de la justice chez chacun des deux auteurs.

Smith et Hayek sont des libéraux, si nous prenons une acception large du terme libéral, il y a consensus sur ce point. Pour autant, ils sont conscients que l'Etat a un rôle important à jouer pour préserver ce bien fragile qu'est la liberté. Searles nous rappelle que dans une société complexe, nous ne pouvons pas nous appuyer sur la sympathie « tribale », et donc avoir des buts communs qui guident nos actions. Nous devons, pour que la société soit un lieu de coopération, adopter des règles communes, abstraites permettant à chacun de suivre ses propres buts<sup>660</sup>. Pour cela, il est nécessaire que l'Etat intervienne : justice, police, mais aussi éducation afin de favoriser la diffusion des règles communes. Ces règles de conduites ne se limitent pas seulement aux membres de la communauté, mais aussi à l'étranger :

« Laws are the most important of the shared rules unifying complex societies. In *The Origins of Political Orders*, Francis Fukuyama defines the law as 'a body of abstract rules of justice that bind a community'<sup>661</sup> (2011, 246)<sup>662</sup>. As open protocols enabling cooperation between strangers, laws have enabled people from different background to interact, knowing that they will be treated as equals before the law (Shermer 2008, 200-203)<sup>663</sup>. [...] 'Mere justice', Smith explains, meaning commutative justice, 'is upon most occasions, but a

---

<sup>658</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, p.84

<sup>659</sup> <https://www.littre.org/definition/coopérer>. Consulté le 27 juillet 2022.

<sup>660</sup> SEARLES Harrison (2015). The welfare state and moral sentiments: A Smith-Hayek critique of the evolutionary left. *ECON Journal Watch*, 114-136

<sup>661</sup> Définition qui correspond aux règles de juste conduite chez Hayek. Définition que Hayek dérive de Hume et de Smith.

<sup>662</sup> FUKUYAMA Francis (2011). *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New-York City, Farrar, Straus and Giroux

<sup>663</sup> SHERMER Michael (2007). *The Mind of the Market: Compassionate Apes, Competitive Humans, and Other Tales from Evolutionary Economics*. New-York City: Times Books



negative virtue, and only hinders us from hurting our neighbour. The man who barely abstains from violating either the person, or the estate, or the reputation of his neighbour, has surely very little merit' (1790, II.ii.1.9)<sup>664</sup>. As the complexity of society has increased, our ability to directly help those outside our own little platoons in society has diminished, with the result that the order of such societies is created more by shared rules than by shared goals. »<sup>665</sup>

Pour que la société puisse accueillir l'étranger dignement, il faut sortir du tribalisme pour entrer dans l'universel. Il est alors nécessaire d'avoir des règles abstraites et des institutions non discriminantes.

Searles met aussi en avant un problème que Smith et Hayek soulèvent, à savoir que la société complexe est constituée d'une multitude de sous-groupes. Dans la tribu, l'identité est simple : appartenance à la tribu avec tel rôle, *e.g.* Alexander le boulanger, membre du Clan MacFly. Dans la Société Ouverte, l'identité individuelle est complexe, car multiple. L'individu est membre de plusieurs groupes d'inclusions soit par sa naissance, *i.e.* : origine ethnique, soit par choix, *i.e.* associations, clubs<sup>666</sup>. Dans cette perspective, Levy & Peart considèrent que le problème de l'Etat, chez Smith et Hayek, est de faire cohabiter et coopérer des individus aux identités multiples dans le respect de la dignité de chacun<sup>667</sup>. Klein s'accorde aussi à dire que l'Etat est nécessaire au-delà des fonctions régaliennes chez Smith et chez Hayek à cause de la complexité croissante de nos économies et de nos sociétés<sup>668</sup>, *e.g.* transports, éducation, santé. Metcalfe souligne que chez Hayek, mais aussi chez Smith, le système, ici la société, évolue et par conséquent les règles doivent aussi évoluer. Il s'ensuit que l'Etat doit lui aussi évoluer pour pouvoir continuer à garantir la liberté individuelle<sup>669</sup>.

Ce rôle de l'Etat chez Smith et chez Hayek, O'Driscoll le souligne en rappelant que pour Hayek l'ordre spontané smithien, et par conséquent hayékien, ne peut émerger que dans les conditions adéquates de « bonnes » règles de l'Etat de droit<sup>670</sup>. De manière similaire, Horwitz

---

<sup>664</sup> SMITH Adam [2016 (1759)]. *Théorie des sentiments moraux*. Paris: Payot & Rivages

<sup>665</sup> SEARLES Harrison (2015). The welfare state and moral sentiments: A Smith-Hayek critique of the evolutionary left. *ECON Journal Watch*, 114-136, p.122

<sup>666</sup> LUQUE Fidel M. (2002). Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité. *Sociétés*, 59-70

<sup>667</sup> LEVY David; PEART Sandra (2009). Sympathy, evolution and The Economist. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 29-36, pp.29-30

<sup>668</sup> KLEIN Daniel (2007). The Smith - Hayek Economist: from character to identity. *Economic Affairs*, 91-95, p.92

<sup>669</sup> METCALFE, Stanley (2010). Complexity and emergence in economics: The road from Smith to Hayek (via Marshall and Schumpeter). *History of Economic Ideas*, 45-75, p.65

<sup>670</sup> O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19, p.12

montre que l'attachement aux institutions, et donc à l'Etat, est une caractéristique de l'individu smithien, mengerien et hayékien. Il note :

« In all three thinkers'<sup>671</sup> work, human beings are hardly seen as atomistic and narrowly self-interested. In fact, one wonders what the word *atomistic* means in the writing of the critics. If it means something such as 'human actors have no attachments to other humans or *human institutions*,<sup>672</sup> then it is wrongly ascribed to the vision of humanity held by the Scottish tradition of liberalism. In *The Theory of Moral Sentiments* ([1759] 1976), the foundation of Smith's conception of human morality is the faculty of sympathy. Mengerian man is understood to be molded by the institutional environment in which he moves. Certainly Hayek does not view human beings as the unconnected, narrowly self-interested maximizers of Veblen's caricature. »<sup>673</sup>

Cet attachement aux institutions est ce qui nous fait sortir de l'animalité et nous conduit vers la Société Ouverte. L'individu smithien ou hayékien est un individu social par essence. La politique, *i.e Politeia*<sup>674</sup>, ne peut donc pas être un objet de réflexion que les économistes peuvent laisser de côté. Cette nature sociale de l'individu trouve son origine dans sa propension naturelle au troc, nous pouvons rappeler l'image à laquelle Smith fait référence, à savoir celle des chiens qui ne négocient pas pour échanger des os contrairement aux être humains. L'économie est donc le *primus movens* de la civilisation. Or l'échange nécessite la liberté, et partant de cette considération, il est logique que Boetke écrive que pour Smith le libéralisme tend à produire le système économique et politique le plus stable<sup>675</sup>. Il y a donc un lien permanent entre politique et économie, lien que Diatkine met aussi en avant dans la pensée de Smith<sup>676</sup>.

Discuter de *Politeia* implique aussi de discuter de justice. Hayek critique la justice sociale pour deux raisons particulières. La première est qu'il s'agit d'une réminiscence de la société tribale et qu'elle n'est pas adaptée à la Grande Société. La seconde raison, corollaire de la première, est que cela implique une forme de planification de l'économie si nous souhaitons donner à chacun en fonction soit de ses besoins, soit de son mérite. Or ces deux aspects sont

---

<sup>671</sup> Smith, Menger et Hayek

<sup>672</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>673</sup> HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v.VI, n.1, Summer, 81-97, p.92

<sup>674</sup> Régime politique, forme de gouvernement.

<sup>675</sup> BOETTKE Peter (2007). Hayek and market socialism. *The Cambridge Companion to Hayek*, 51-66, p.63

<sup>676</sup> DIATKINE Daniel (2019). Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites. Paris : Editions du Seuil, pp.21, 25

fortement liberticides et Smith « apporte » des arguments à la vision hayékienne de la philosophie économique. Nous retrouvons ces aspects dans l'article de Searles qui cite l'exemple de Smith concernant le tremblement de terre en Chine faisant des milliers de victimes et le fait de se couper un doigt<sup>677</sup>. Ainsi le tribalisme nous pousse à s'intéresser à ce qui se passe devant notre porte, même si futile, et à être plus distant avec les problèmes graves à l'autre bout du globe<sup>678</sup>. Smith anticipe ici le concept de proxémie qui ne sera formulé qu'en 1963. Diatkine souligne que le spectateur impartial est dérivé de la sympathie humienne et smithienne supposée impartiale<sup>679</sup>. Or cette « impartialité » qui pousse l'acteur à chercher l'approbation du spectateur pose un problème de raisonnement circulaire. En effet, cela sous-entend qu'acteur et spectateur partagent le même système de valeur, ce qui ne peut pas être le cas dans une Société Ouverte. Saerles rappelle que Smith reconnaît que la sympathie est ce que les biologistes appelleraient un « instinct humain »<sup>680</sup>. Le spectateur impartial ne nous donne donc pas d'une grande aide afin de trancher entre les différentes théories de la justice, cependant Kukathas note que la critique de la planification par Hayek trouve sa source à la fois chez Hume et chez Smith<sup>681</sup>.

Maintenant que nous avons introduit la pensée de Hume et de Smith en lien avec Hayek, il nous faut maintenant nous tourner vers la critique hayékienne de la justice sociale à proprement parler.

---

<sup>677</sup> SEARLES Harrison (2015). The welfare state and moral sentiments: A Smith-Hayek critique of the evolutionary left. *ECON Journal Watch*, 114-136, p.118

<sup>678</sup> Ainsi la guerre en Ukraine nous touche plus, car aux portes de l'Europe mais aussi car touchant à l'énergie, mais nous ne parlons pas de la crise au Darfour (<https://www.france24.com/fr/afrique/20220103-soudan-l-instabilité-et-les-violences-au-darfour-ravivées-par-le-coup-d-état>, consulté le 7 août 2022).

<sup>679</sup> DIATKINE Daniel (2019). Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites. Paris : Editions du Seuil, p.47

<sup>680</sup> SEARLES Harrison (2015). The welfare state and moral sentiments: A Smith-Hayek critique of the evolutionary left. *ECON Journal Watch*, 114-136, p.126

<sup>681</sup> KUKATHAS Chandran (2007). Hayek and liberalism. *Cambridge Companion to Hayek*, 182-207, p.184

## Chapitre 5. Critique Hayékienne de la Justice Sociale : la défense de la Liberté

Dans les chapitres précédents, nous avons étudié et exploré les sources d'influences de la conception hayékienne de la justice. Hayek a été marqué par le débat sur le calcul socialiste dans les années trente, ainsi que par la montée des totalitarismes durant cette même période. Nous avons ensuite étudié le rôle des lumières écossaises, au travers de la pensée de Hume et de Smith, concernant la conception que Hayek se fait de la justice. Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser à ce qui fait particulièrement polémique dans la philosophie économique de Hayek, sa compréhension de la justice sociale qu'il qualifie de « mirage »<sup>682</sup>, et par la même occasion, nous en profiterons pour discuter des différentes approches de la justice sociale.

Rappelons l'hypothèse centrale qui sous-tend toute notre recherche : *Le concept de décence vient secourir la justice*, ou pour parler comme Margalit, « avant d'avoir une société juste, nous devrions chercher à avoir une société décente ». Nous allons donc maintenant regarder la critique de la justice sociale par Hayek.

Rappelons que le concept de justice social tel que promu depuis la fin du 18<sup>ème</sup> siècle implique dans la plupart des cas une égalité matérielle, tout au moins une réduction des écarts de conditions matérielles<sup>683</sup>. Pour ce faire, la redistribution constitue la proposition principale. *Stricto sensu*, ce n'est pas la redistribution qui pose un problème à Hayek, mais la manière dont elle est faite. Ainsi, une redistribution qui passe par le marché va fausser le fonctionnement de ce dernier, c'est pour cela que lorsqu'il propose l'allocation universelle, il précise que cela doit être fourni hors marché. Ainsi, le Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance (SMIC) constitue une interférence sur le marché en brouillant le signal que constitue le prix de marché pour l'allocation des ressources. Le SMIC est un dispositif par essence politique, car il permet une redistribution directe vers les secteurs les moins compétitifs<sup>684</sup>. Ainsi, le politique s'immisce dans l'économie de telle sorte qu'il devient un moyen de servir les intérêts particuliers<sup>685</sup>. Ce que nous allons montrer dans section qui suit est que la liberté économique

---

<sup>682</sup> « Le mirage de la justice sociale » est le titre du tome 2 de *Droit, Législation et Liberté*

<sup>683</sup> Nous pensons à des auteurs tels que Debray, Dubet, Fraser, Giroux, ou encore Kymlicka pour ne citer qu'eux.

<sup>684</sup> Certes, cette idée est contestable, mais pour Hayek le marché est concurrentiel à la fois du côté de l'offre mais aussi de la demande. Sa crainte du monopole et de l'oligopole vient de la coercition que ces structures peuvent acquérir et ainsi détruire le fonctionnement du marché et la liberté qu'il offre aux individus.

<sup>685</sup> D'où la critique du lobbying par Hayek qui ne souhaite pas que les groupes les mieux organisés puissent influencer le mode de fonctionnement du marché.

est un prérequis à l'existence d'une liberté politique. Nous verrons que c'est la perte ou la réduction arbitraire de la liberté individuelle qui constitue une injustice aux yeux de Hayek. Toute l'argumentation de ce dernier repose sur le fait que la liberté s'acquière en société, mais que la société est aussi le lieu des injustices. En d'autres termes, ces deux concepts sont par essence sociaux et liés l'un à l'autre.

### **Section 1 : Liberté économique comme prérequis à la liberté politique**

Penser Hayek comme étant un simple défenseur de la liberté individuelle et du libéralisme économique au détriment de la politique est une erreur. Contrairement au titre de la dernière section de « Droit, Législation et Liberté » qui s'intitule « La politique détrônée », Hayek ne s'oppose pas à la politique en soi<sup>686</sup>. La politique joue un rôle dans le maintien de l'ordre et du respect des règles de juste conduite, mais aussi dans le respect d'un espace de parole où les principes moraux communs émergent. Il note à ce propos :

« Si peu évident qu'il paraisse souvent, le monde social est gouverné à long terme par certains principes moraux auxquels croit la multitude des gens. Le seul principe moral qui ait jamais rendu possible la croissance d'une civilisation avancée a été le principe de la liberté individuelle ; il implique que l'individu soit guidé dans ses décisions par des règles de juste conduite, et non par des commandements spécifiques. Dans une société d'hommes libres, il ne peut exister des principes de conduite collective obligatoires pour l'individu. »<sup>687</sup>

Dans « Les Essais », Hayek relève la relation existante entre liberté et morale. Dans un premier temps, il rappelle que « la morale et les valeurs morales ne peuvent croître que dans un environnement de liberté »<sup>688</sup>. La justice est une valeur morale, ainsi contraindre volontairement et de manière arbitraire la liberté aura des répercussions sur les valeurs morales et la justice en particulier. Si nous reconnaissons que le processus d'évolution a besoin de liberté pour être effectif, et si nous considérons les règles morales comme des règles facilitant le vivre ensemble, et par conséquent la survie de la société, alors il est légitime, comme le suppose Hayek, que dans un environnement libre les valeurs morales évolueront pour s'adapter aux circonstances

---

<sup>686</sup> Il suffit de retourner au chapitre précédent de notre thèse et en particulier la section traitant de l'influence de Smith sur Hayek.

<sup>687</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.872

<sup>688</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.342

nouvelles dans lequel se déploie la société. Réciproquement nous dit l'économiste autrichien, la liberté est renforcée « là où l'action libre est guidée par des croyances morales fortes »<sup>689</sup>. La liberté en tant que valeur sociale, *i.e.* n'apparaissant qu'en société, requiert l'orientation de la morale afin de limiter l'intervention du Prince et l'éruption de conflits.

La critique de la justice sociale qu'émet Hayek est aussi une critique de la vision de la politique. En effet, le modèle familial est souvent pris comme modèle d'organisation politique, la conséquence est que cette organisation favorise une approche tribale de la politique et donc de la justice<sup>690</sup>. Dans « Les nouveaux essais » l'économiste autrichien écrit que « la raison pour laquelle la plupart des gens continuent de croire fermement à la 'justice sociale', même après s'être rendu compte qu'ils ne savaient pas vraiment ce que cette expression voulait dire, est qu'ils pensent que, si presque tout le monde y croit, c'est qu'elle doit bien valoir quelque chose. Cette acception presque universelle d'une croyance dont les gens ne comprennent pas la signification vient du fait que *nous avons hérité d'un type de société antérieur, dans lequel l'homme a vécu bien plus longtemps que dans celui que nous connaissons, des instincts à présent profondément enracinés bien qu'ils soient incompatibles avec notre civilisation*<sup>691</sup> »<sup>692</sup>. Hayek entend par « société antérieure », le cercle familial et par extension la tribu. Dans ce type de société, la hiérarchie est de mise avec le patriarcat/matriarcat puis, dans le cas des tribus, une hiérarchie avec un chef, des anciens etc.... Dans ces cas, la société est hiérarchisée et des fins particulières sont imposées au groupe<sup>693</sup>, la liberté de choix n'existe plus ou pas. C'est parce que Robinson n'est plus seul que la liberté peut surgir, et Hayek de préciser que l'autre est à considérer hors du cercle de la famille ou de la tribu. La liberté correspond à la rencontre, et au respect de l'autre dans sa différence. La politique et la liberté n'apparaissent qu'avec la pluralité des hommes. L'individu seul est apolitique et n'est pas libre<sup>694</sup>.

Hayek suggère ainsi que l'économie et la politique sont dépendant l'un de l'autre, dans une certaine mesure. Cette dépendance s'exprime à la fois dans les limites que la politique pose

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p.342

<sup>690</sup> Une telle critique se retrouve chez Arendt, mais aussi, et nous le verrons dans la dernière partie chez Margalit

<sup>691</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>692</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.103

<sup>693</sup> Peu importe de savoir comment ces fins sont définies (autoritairement, collégalement, démocratiquement), le fait est que ces fins sont les fins qui s'imposent à tous les membres de la communauté qui *in fine* ne peuvent pas choisir librement leurs fins propres.

<sup>694</sup> Libre s'entend au sens hayékien du terme, *i.e.* non soumis à la coercition d'autrui. Cela n'empêche pas d'être soumis aux contraintes de la nature.

aux individus par l'intermédiaire du pouvoir de coercition afin de faire respecter les règles de juste conduite et dans les limites, mais aussi dans les limites que l'économie pose au pouvoir politique en limitant l'accès aux ressources économiques de manière arbitraire. L'Etat de droit, ainsi que la liberté économique, assurent que la politique est contenue dans les limites qui sont les siennes. Ainsi l'économiste autrichien n'est pas en opposition radicale, voire stricte, avec la philosophe allemande lorsqu'il écrit que « c'est uniquement parce que nous sommes libres dans le choix de nos moyens que nous sommes aussi libres dans le choix de nos fins »<sup>695</sup>, ceci faisant écho à « la productivité du libre développement social ». Rappelons que ce libéralisme est à la fois économique et politique, libéralisme sur lequel Hayek s'appuie dans sa défense de la liberté et sa lutte contre le risque totalitaire.

Lorsque nous lisons Hayek, nous comprenons que l'individu ne peut pas vivre en autarcie. Il a besoin du regard d'autrui pour le rassurer sur son humanité, car l'humanité se révèle dans le regard d'autrui, un « comme nous » mais différent en même temps. Cette rencontre avec l'altérité permet aussi d'expérimenter ce qu'est la liberté. Elle nous explique aussi que la tâche du politique est la vie et la sécurité. Or, la vie passe en premier par le « gagne-pain » et la sécurité par le respect de la loi, *i.e.* la justice. Selon Hayek, l'un des rôles de l'Etat est de garantir la sécurité des Biens et des Personnes, ainsi que le respect des règles de juste conduite qui facilite la *catallaxie*. Ce rôle de l'Etat vise à promouvoir un fonctionnement du marché qui soit « juste », honnête, permettant ainsi aux individus de subvenir à leurs besoins. Si cela n'était pas le cas, alors l'économiste autrichien propose que l'Etat vienne en aide à ceux qui ne peuvent pas se procurer, *via* le marché, des ressources minimales<sup>696</sup>.

Lorsque Hayek souligne que la monnaie est recherchée non pour elle-même, mais en tant qu'instrument de médiation pour des fins présentes et futures, il s'inscrit dans la lignée d'Aristote condamnant la chrématistique. Nous pouvons lire dans « Droit, Liberté et Législation » :

« En réalité, une grande partie de toutes nos activités est de même guidée non par la connaissance de besoins spéciaux à long terme que servent ces activités,

---

<sup>695</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.341

<sup>696</sup> Cette proposition hayékienne se rapproche du Revenu de Solidarité Active (RSA). En effet selon Hayek, il est envisageable qu'une fois un pays ayant atteint un certain niveau de richesse, l'Etat devrait pouvoir fournir à ceux qui ne peuvent entrer sur le marché ou qui ne peuvent gagner suffisamment pour atteindre un minimum de ressources décent, de venir compléter ce manque. Cette intervention devant se faire hors marché afin de ne pas fausser le jeu du marché et l'information-prix.

mais par le désir d'accumuler une réserve d'instruments et de connaissances, ou de manœuvrer pour être en position favorable, en bref d'amasser du 'capital' au plus large sens du terme, en pensant qu'il viendra bien à point dans la sorte de monde où nous vivons. »<sup>697</sup> (HAYEK F. , *Droit, Législation et Liberté*, 2007, pp. 362-363)

Hayek envisage les besoins futurs et non l'accumulation chrématistique pour elle-même, *i.e.* la chrématistique, mais comme une réserve mobilisable pour la satisfaction de ses besoins. Dans ce contexte, il est possible que certains « économisent » ou gagnent assez pour ne plus avoir à se soucier de la nécessité du quotidien, pouvant ainsi se consacrer à de la *skholê*. Ainsi, la liberté économique et la liberté individuelle sont des préconditions à la liberté politique. Ce constat permet à Hayek de dire que si la liberté économique disparaît, alors les individus deviennent dépendants de l'entité dirigeant l'économie, car décidant de satisfaire ou non à la nécessité des individus sous son pouvoir. Chez Hayek, liberté économique et individuelle étant presque similaires, il nous est possible de dire que pour lui la liberté économique est antérieure à la liberté politique, ce qui fait de cette première, par effet domino, une liberté politique indirecte. Indirecte, car la liberté individuelle doit aussi servir de garde-fou à la volonté totalitaire qui peut apparaître chez le prince. De ce fait, la liberté individuelle vient protéger la liberté politique, qui elle-même doit aussi protéger la liberté individuelle. Il existe donc une relation, pareille à un nœud de Moebius, entre ces deux libertés, qui les rend dépendante l'une de l'autre.

Nous avons établi le lien entre liberté économique et politique afin de souligner qu'il est contre-productif de vouloir les opposer ou de les considérer comme étant des sphères indépendantes. Après avoir établi que pour Hayek, les libertés individuelle et économique sont à l'origine de toutes les autres libertés, nous allons montrer comment, dans la philosophie économique de Hayek, la justice sociale peut être un danger pour la liberté individuelle, ou comment la liberté politique peut se retourner contre celles qui lui ont donné naissance.

---

<sup>697</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.362-363



## **Section 2 : Hayek : « le mirage de la justice sociale » ou « le chemin de la servitude »**

Hayek considère que le but de la politique est la liberté<sup>698</sup>. Nous avons précédemment montré que pour l'économiste autrichien l'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'autres fins<sup>699</sup>.

L'une des fins la plus importante que défend Hayek est la liberté individuelle contre le risque totalitaire. Cette posture apparaît clairement dans « *The Road to Serfdom* », mais nous pouvons déjà en humer le parfum dès 1935 lors du débat sur la possibilité du calcul en économie socialiste, textes que nous pouvons retrouver dans « *Individualism and Economic Order* ».

La justice sociale est pour l'économiste autrichien un danger pour la liberté individuelle et pour la civilisation. Nous déroulerons dans cette section trois sous-sections argumentant le risque que fait courir cette forme de justice à la liberté. Le premier point portera sur l'opposition entre constructivisme et évolutionnisme. Le second mettra en évidence l'interférence que la justice sociale induit sur le fonctionnement du marché et la procédure de découverte qui en résulte. Le troisième sera le risque totalitaire qui apparaît à Hayek comme la conclusion logique de la justice sociale. Mais avant d'aborder ces points, il nous faudra rappeler ce que Hayek entend sous le vocable de justice sociale.

### *Sous-section 1 : Définition de la justice sociale chez Hayek*

Hayek écrit que « la justice dite 'sociale' (ou quelques fois 'économique') fut considérée comme un attribut que devaient présenter les 'actions' de la société, ou le 'traitement' des individus ou de groupes par la société »<sup>700</sup>. Ainsi, le terme justice sociale est, pour l'économiste viennois, un synonyme de justice économique, *i.e.* une tendance à l'égalité matérielle ou une tendance à la répartition du produit social en fonction du mérite des individus ou des groupes. Dans son intervention de 1976, intitulée « l'atavisme de la justice sociale »<sup>701</sup>, Hayek rappelle que cette formule est vide de sens et qu'elle n'est qu'un prétexte pour la défense d'intérêts

---

<sup>698</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.110, 221

<sup>699</sup> Il est intéressant de noter qu'un auteur tel que G. Azam, en s'appuyant sur Arendt, arrive à la même conclusion que Hayek alors qu'elle défend une position opposée à celle de Hayek en ce qui concerne la politique et l'économie. En effet, elle note que « la polis se distingue de la famille en ceci qu'elle ne connaît que des égaux. L'économie est un moyen en vue de la 'vie bonne' au sein de l'oikos et de la cité, elle ne contient aucune finalité en elle-même » (AZAM, 2009, p. 324).

<sup>700</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.446

<sup>701</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.101-118

catégoriels<sup>702</sup>. Plus loin, il souligne que « l'expression 'justice sociale' est aujourd'hui généralement utilisée comme synonyme de ce que l'on appelait autrefois 'justice distributive' »<sup>703</sup>. Cette clarification faite, il peut écrire :

« La justice n'a de sens que comme une règle de conduite humaine, et, dans une économie de marché, il est impossible de concevoir une règle de conduite indiquant aux individus la manière de s'apporter des biens et de se rendre des services telle que la distribution qui en résulte puisse être qualifiée de juste ou d'injuste. Les individus peuvent se conduire aussi justement que possible, mais comme les résultats pour les différents individus ne seraient ni voulus, ni prévisibles par les autres, la situation qui en résultera ne pourra pas être qualifiée ni de juste ni d'injuste. »<sup>704</sup>

Dans une société libérale, *i.e.* d'individus libres, la justice sociale ne peut pas définir qui doit avoir quoi, car chacun est libre de choisir ses buts. La raison que Hayek avance pour expliquer la persistance du concept de justice sociale dans nos sociétés contemporaines est l'héritage culturel. Pour lui, nous avons vécu bien plus longtemps au sein d'une horde de chasseurs-cueilleurs ou au sein d'une tribu, qu'au sein d'une société ouverte. Cette lente évolution laissa des traces comme il le reconnaît :

« Les besoins de ce type de société primitive ont largement déterminé les sentiments moraux qui nous gouvernent encore, et que nous approuvons chez les autres. C'était un groupe au sein duquel, au moins pour l'ensemble des mâles, la poursuite commune d'un but physique commun et perceptible sous la direction du mâle alpha conditionnait la perpétuation de l'existence du groupe, tout autant que l'attribution des différents morceaux de la proie aux différents membres en fonction de leur importance pour la survie de la bande. Il est plus que probable que nombre des sentiments moraux que nous avons acquis alors n'ont pas été seulement transmis culturellement par

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, p.101

<sup>703</sup> *Ibid.*, p.102

<sup>704</sup> *Ibid.*, p.102

l'enseignement et l'imitation, mais qu'ils sont devenus innées et déterminés génétiquement<sup>705</sup>. »<sup>706</sup>

Cette réminiscence de comportements adaptés à des sociétés « restreintes » est problématique, mais n'est pas une fatalité. Le déterminisme génétique dont parle Hayek est réversible, c'est la spécificité de l'épigénétique par opposition à une mutation génétique.

Pour Hayek, « la justice sociale conduit tout droit au socialisme le plus complet »<sup>707</sup> et entre dans la catégorie aristotélicienne de la justice distributive et donc, soumise à l'arbitraire du Prince<sup>708</sup>. Or, pour l'économiste autrichien, ce qui découle du marché correspond à la justice commutative (A=B)<sup>709</sup>. Hayek note ainsi, à ce sujet :

« Les formulations du même genre qui relient explicitement la 'justice sociale et distributive' à la façon dont la société 'traite' les individus selon ce qu'ils 'méritent' font très clairement ressortir la différence avec la justice pure et simple, et en même temps la cause pour laquelle le concept est vide de sens : l'exigence de 'justice sociale' est adressée non à l'individu, mais à la société, alors que la société, au sens strict qui la distingue de l'appareil de gouvernement, est incapable d'agir pour un but déterminé ; ce qui fait que la demande de justice sociale se transforme en une requête aux membres de la société, d'avoir à s'organiser de telle sorte qu'il soit possible d'assigner, sur ce que produit la société, des lots particuliers aux différents individus ou groupes. La question primordiale est alors de savoir s'il existe un devoir moral de se soumettre à un pouvoir qui pourrait coordonner les efforts des membres

---

<sup>705</sup> Dans le passage cité, nous avons un exemple de la pluridisciplinarité dont fait preuve Hayek. La transmission génétique de comportements n'est pas absurde car elle relève d'une branche de la génétique qui s'appelle l'épigénétique. Un article de Roskam, Kinoo, Nassogne apporte des arguments en faveur de l'approche hayékienne. ROSKAM Isabelle ; KINOO Philippe ; NASSOGNE Marie-Cécile (2007). L'enfant avec troubles externalisés du comportement : approche épigénétique et développementale. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 204-214

<sup>706</sup> *Ibid.*, p.104

<sup>707</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.449

<sup>708</sup> Un exemple de justice distributive moderne est la remise de la légion d'honneur. Cette distinction vise à honorer ceux qui ont oeuvré pour la société. Cette décoration relève de l'appréciation exclusive du Président de la République et par conséquent de son seul arbitraire.

<sup>709</sup> Il semble évident que dans une société libre avec une coercition minimale, personne ne s'engagerait dans une relation d'échange qu'il ne considérerait pas comme équivalente. La relation : A=B, signifie que lors d'un échange, le bien ou le service A équivaut au bien ou service B.

de la société avec pour *objectif* d'effectuer un certain type de distribution considérée comme juste. »<sup>710</sup>

Hayek pose un double questionnement concernant la justice sociale. Il y a d'abord la question du critère normatif permettant de hiérarchiser, de définir la répartition des ressources sans que cela ne soit coercitif. Ensuite, il y a le problème de la coercition nécessaire, exercée par une autorité directrice, afin de satisfaire à une répartition « considérée comme juste », ou pour le dire avec les mots de Hayek, « est-il moral que les hommes soient soumis aux pouvoirs de direction qui devraient être exercés pour que les avantages reçus par les individus puissent être dits, de façon satisfaisante pour l'esprit, justes ou injustes ? »<sup>711</sup>. Ce que l'économiste viennois craint, avec le concept de justice sociale, est une planification par l'Etat afin de décider de la distribution du produit social. La conséquence de la justice sociale serait alors la perte de liberté du choix de ses propres fins. Dans son article, Lister souligne à juste titre, que dans la société moderne, il ne peut pas y avoir de fins communes<sup>712</sup>, il soutient Hayek dans cette vision de l'opposition entre liberté individuelle (fins individuelles) et planification socialiste en vue de fins communes (ou particulières). C'est parce que dans une société libre l'individu est libre de choisir ses fins, et parce que le marché est impersonnel que Hayek défend l'impossibilité conceptuelle de la justice sociale. Il considère cette dernière comme étant le fait d'atteindre une situation sociale déterminée à l'avance. Afin d'atteindre cet objectif, l'Etat devra superviser le marché et infléchir la direction de ce dernier en vue d'atteindre la fin voulue. Cette intervention étatique supprime alors à l'individu tout droit à l'initiative personnelle et donc, la liberté d'entreprendre. Lister exprime le point de vue de Hayek de la manière suivante et certainement plus limpide.

« Hayek provides no reason for thinking that income support or public support is not a requirement of social justice, *e.g.* equal opportunity. His strictures against schemes designed to achieve social justice only apply to attempts to make the distribution of income correspond to individual merit, which would interfere with the setting of market prices. »<sup>713</sup>

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p.449

<sup>711</sup> *Ibid.*, p.450

<sup>712</sup> LISTER Andrew (2013). The 'Mirage' of Social Justice: Hayek Against (and For) Rawls. *Critical Review*, 25:3-4, 409-444, p.419

<sup>713</sup> *Ibid.*, p.422

Si Hayek refuse la rémunération au mérite, requête souvent associée à la justice sociale, c'est à cause de l'impossibilité de définir de manière consensuelle une hiérarchie du mérite. La question peut même se poser s'il est possible d'établir une telle hiérarchie. Selon l'économiste autrichien, la rémunération au mérite induit nécessairement une part d'arbitraire et donc, est une porte ouverte au totalitarisme. Le concept de justice sociale est un mirage à cause de la complexité de la civilisation qui induit une forte « entropie de Shannon<sup>714</sup> ». Ainsi définir une fin commune à tous est une illusion sauf à faire appel à un système autoritaire imposant sa vision du monde. Ainsi, au début de « *The Road to Serfdom* », Hayek écrit :

« Depuis vingt-cinq ans au moins avant le moment où le spectre du totalitarisme est devenu une menace immédiate, nous nous sommes progressivement écartés des idéaux essentiels sur lesquels la civilisation européenne est fondée. [...] Nous avons peu à peu abandonné cette liberté économique sans laquelle la liberté personnelle et politique n'a jamais existé. Deux des plus grands penseurs politiques du XIXe siècle, de Tocqueville et Lord Acton, nous avaient dit que le socialisme signifie l'esclavage. Mais nous n'avons cessé d'aller vers le socialisme. Aujourd'hui, nous avons vu une nouvelle forme d'esclavage surgir devant nos yeux. Et c'est à peine si nous nous rendons compte que les deux choses sont liées. »<sup>715</sup>.

Lorsqu'il parle de la perte de la liberté économique, Hayek sous-entend le glissement vers le collectivisme et la planification au nom de la justice économique. Cette dernière s'appuie sur une vision particulière de la société et en particulier de l'individu. Celui-ci préférerait plus de sécurité, plus de « confort » au détriment de sa liberté individuelle. Il souligne ainsi dans les « Essais » :

« Ce qui m'importe est que dans tous les emplois, l'adjectif « social » *présuppose* l'existence de buts collectifs connus derrière les activités d'une société, *mais ne les définit pas*. On accepte simplement que la 'société' a certaines tâches concrètes à accomplir, que chacun les connaît et les accepte, et que la 'société' devrait diriger les efforts de chacun de ses membres vers l'accomplissement de ces tâches. La 'société' a donc une double personnalité :

---

<sup>714</sup> Le concept d'entropie de Shannon nous dit que plus une source/un système envoie de signaux différents, plus l'incertitude augmente.

<sup>715</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.17 (HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.67)

d'une part, elle est tout d'abord une entité collective et pensante, qui a ses propres aspirations, lesquelles diffèrent de celle des individus dont elle est composée ; d'autre part, elle incarne, en s'identifiant à elles, les opinions au sujet des aspirations sociales que professent certains de ses membres, qui affirment avoir une meilleure perception ou un sens de la valeur morale plus aiguisé. Il n'est pas rare qu'un orateur qualifie ses opinions et ses ambitions de 'sociales' et qu'il rejette celles de ses adversaires comme 'anti-sociale'. Il est utile de rappeler que, lorsqu'on utilise 'social' pour décrire ce qui est dans l'intérêt de la société, cela pose bien un problème, mais ne propose aucune solution. Cela donne la préséance à certaines valeurs auxquelles la société devrait adhérer, mais sans les décrire. »<sup>716</sup>

En d'autres termes, la justice sociale vise un ordre social particulier nécessitant des correctifs de la part de l'Etat afin d'atteindre l'état désiré. Pour Hayek, la justice sociale va donc induire l'organisation de la vie économique des individus et biaisera ainsi le jeu de la *catallaxie*. Précédemment, nous avons vu que, pour Hayek<sup>717</sup>, la liberté économique est la source de la liberté individuelle et de la liberté politique. Dans cette logique, la perte de la liberté économique entraînera la perte des autres libertés. Qu'est-ce, si ce n'est une injustice que de perdre ses libertés. L'injustice est de priver, directement ou indirectement, les individus de libertés auxquelles ils ont droit en vertu de leur appartenance à la société. Il en vient donc à considérer que la justice sociale est mère du socialisme, lui-même père du totalitarisme. De surcroît, il montre que la justice sociale est liberticide et n'est en fait qu'un prétexte pour la défense des intérêts particuliers. Dans les « Nouveaux Essais », il écrit :

« Je suis arrivé à la conclusion que, dans une société d'hommes libres, cette expression [*celle de justice sociale*] n'a pas le moindre sens. La recherche des raisons pour lesquelles ces mots ont néanmoins dominé les débats politiques pendant près d'un siècle et ont été utilisés pour soutenir des prétentions de groupes particuliers sur les biens de la vie demeure toutefois intéressante. »<sup>718</sup>

La justice sociale passe par une redistribution et Hayek s'oppose à une redistribution passant par le marché, *i.e.* par une économie planifiée. Une telle redistribution interfère avec le

---

<sup>716</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.360-361

<sup>717</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.67

<sup>718</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.101

bon fonctionnement du marché et ainsi les individus ne peuvent pas poursuivre leurs propres fins et utiliser les connaissances qui leurs sont propres. L'interférence réside dans la modification du signal prix. Ce dernier ne reflète alors plus la demande réelle des agents sur le marché, ni les informations telles que la technologie, le prix des ressources, l'organisation du travail ou encore le niveau concurrentiel du marché, mais la volonté d'une autorité organisatrice. Lorsque Hayek critique l'adjectif social, il ne nie pas l'existence de la société et donc du lien social, ce qu'il condamne est le mésusage de ce terme qui peut servir de prétexte à toutes les dérives idéologiques et donc à toutes les injustices. Ce dévoiement du terme est la porte ouverte au totalitarisme. Ainsi, il écrit :

« Quoi qu'il en soit, la conclusion qui s'est imposée à moi est que l'adjectif 'social' *est devenu*<sup>719</sup> un mot qui ôte à toutes les expressions qu'il qualifie et qu'il transforme tout sens clair, pour finalement les transformer en des expressions d'une élasticité illimitée, dont les implications peuvent toujours être modifiées si elles s'avèrent inacceptables. En règle générale, son utilisation a pour seul but de dissimuler l'absence d'entente véritable entre les hommes à propos d'une formule au sujet de laquelle ils sont supposés, de prime abord, être d'accord. Il me semble que les expressions comme 'économie sociale de marché' et autres résultent de tentatives de fabriquer des slogans politiques compatibles avec tous les goûts. Lorsque nous utilisons tous un mot qui obscurcit les problèmes au lieu de les clarifier, qui donne l'illusion de donner une réponse là où il n'y en a aucune et, ce qui est pire, qui est si souvent utilisé comme camouflage pour des revendications qui n'ont rien à voir avec l'intérêt général, le moment est venu de mener une opération radicale qui nous libèrera de l'influence embrouillante de cette incantation magique. »<sup>720</sup>

D'où vient le lien entre justice sociale et totalitarisme ? Le totalitarisme annihile l'Etat de droit, *i.e.* que le droit et la loi sont élastiques à l'infini en fonction des besoins, ou des envies, du dirigeant. Or, les expressions modernes utilisant l'adjectif social répondent, selon Hayek, à la même logique d'élasticité illimitée à l'instar du totalitarisme. Ces expressions sont donc « vides de sens » dans leurs acceptions modernes et dangereuses, car étant la première étape vers l'instabilité de la loi et du droit. La nature ontologique a donc été vidée de son être, *i.e.*

---

<sup>719</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>720</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.355

fournir un minimum de stabilité au monde des humains et de leurs relations. Ainsi, pour l'économiste autrichien, social signifie :

« Nous utilisons le mot [*social*] dans son sens original lorsque nous parlons de 'forces sociales' ou de 'structures sociales' telles que le langage ou la coutume, ou certains droits qui ont progressivement été reconnus, à la différence de droits qui ont été délibérément concédés. Ceci avait pour objectif de montrer que les choses n'étaient pas la création d'une volonté individuelle, mais le résultat imprévu des activités d'innombrables individus et de plusieurs générations. En ce sens, ce qui est vraiment social est par nature anonyme, non rationnel, et n'est pas le résultat d'un raisonnement logique, mais le produit d'un processus d'évolution et de sélection supra-individuel, auquel l'individu contribue, bien sûr, mais dont les composantes ne peuvent être maîtrisées par aucune intelligence individuelle. »<sup>721</sup>

Deux remarques concernant ce passage. Premièrement, Hayek fait référence à la sélection « supra-individuelle » signifiant par-là que la société et le social existent, mais sous la forme du développement de la civilisation de manière « naturelle » par opposition au constructivisme. Enfin, il souligne que le terme social a été vidé de sa substance, car étant, au départ le résultat imprévu des interactions humaines, et donc de l'évolution. Ce terme en est venu à signifier un construit délibéré avec la définition d'objectifs et de fins communes. En ce sens, il ne faudrait pas parler de politiques sociales pour les politiques d'aides aux plus démunis et aux plus fragiles, mais de politiques solidaires.

De surcroît Hayek reconnaît que le hasard joue un rôle important dans la réussite ou l'échec des individus ; *de facto*, le hasard ne peut pas être considéré comme le résultat d'un dessein humain particulier visant un but particulier et donc vouloir corriger le hasard via la justice sociale, bien que louable, risque de produire des conséquences fâcheuses pour les individus. Mais, ce qui nous intéresse est que la justice sociale ne peut se justifier au motif de corriger un résultat « injuste » résultant de l'action d'autres personnes, car le hasard joue un rôle important dans la *catallaxie*, comme la justice ne s'applique qu'aux actions humaines, le hasard ne rentre pas en ligne de compte, car ce dernier entre en jeu dans le résultat et non dans l'action d'un individu.

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, p.358



Dans la même veine, Ikeda rappelle, à raison, que la justice sociale est considérée par Hayek comme une réminiscence d'une pensée primitive incompatible avec la société moderne.

« To believe that there is someone behind the scene who acts secretly with good or bad intentions is, according to Hayek, the result of a primitive state of mentality. Hayek argued that nobody is responsible for the organisation of the society. Indeed, he contended that there are no 'actions of society' nor intentional 'treatment of individuals and groups by society'. »<sup>722</sup>

Dans son article, « l'atavisme de la justice sociale »<sup>723</sup>, Hayek nous explique que dans le cadre de la « Société Ouverte », le fonctionnement social de la société tribale ne peut pas avoir lieu. Le marché, dans nos sociétés, est anonyme, il évolue en fonction d'actions de personnes que nous ne connaissons pas et que nous ne voyons pas. Par conséquent, vouloir appliquer une justice tribale à une société ouverte n'a pas de sens sauf, à vouloir organiser la société sur le modèle tribal, *i.e.* de manière très hiérarchique. Essayons-nous à l'expérience de pensée suivante.

Supposons que la population chinoise s'éveille au beurre, par conséquent, *ceteris paribus est*, la demande de beurre augmente et par conséquent les prix sur le marché aussi. Cette hausse des prix aura un impact sur, non seulement, le consommateur, mais aussi sur les professionnels de la restauration et sur les producteurs. Les perdants de ce choc sont les consommateurs qui voient les prix augmenter, ainsi que les professionnels de bouche<sup>724</sup> qui constatent une baisse de fréquentation et très probablement de chiffre d'affaires. Les gagnants sont les producteurs de lait et de beurre dont les ventes augmentent. Nous pouvons alors nous demander s'il est légitime de se plaindre de la hausse du prix du beurre. Plainte compréhensible, oui, mais légitime pas vraiment, si nous désirons vivre dans une société libre où les individus peuvent décider de leur mode de vie. Cette légitimité est encore plus effritée si cela suppose l'intervention de l'Etat afin de réguler les prix du beurre et sa libre circulation. En effet, personne n'a planifié la hausse de la consommation de beurre en Chine de manière à créer une pénurie et donc une flambée des prix. Mais, allons plus loin dans notre expérience. Cette hausse

---

<sup>722</sup> IKEDA Yukihiro (2013). Friedrich Hayek on Social Justice: Taking Hayek Seriously. *History of Economics Review*, 32-46, pp.36-37

<sup>723</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres

<sup>724</sup> Professionnels de bouche : restaurateurs, traiteurs, boulangeries/pâtisseries. Pour être précis il faudrait connaître l'élasticité-prix de la demande. Il est fort probable que cette élasticité soit supérieure à 1, *i.e.* service relativement élastique. Mais dans tous les cas, le pouvoir d'achat est touché par ce choc.

de la demande de beurre profite aux producteurs (de beurre et de lait) qui peuvent vendre plus chers leurs produits. *Ceteris paribus est*, une hausse de la production se met en œuvre, cette hausse se produisant de manière indépendante, car chaque producteur désire augmenter son revenu<sup>725</sup> par un effet d'aubaine. Cette hausse de la production se fait dans un premier temps par l'intermédiaire de l'augmentation du cheptel existant (augmentation de la taille des troupeaux existants). Mais ensuite, de nouveaux producteurs se lancent aussi sur ce créneau de la vache laitière. Après un certain temps, probablement quelques années, la hausse de la concurrence parvient à combler la hausse de la demande et entrainera une baisse du prix du lait et *in fine* du beurre. Notre exemple vise à montrer qu'il n'y a pas de dessein particulier à la hausse ou à la baisse du prix du lait. Il s'agit d'une évolution des goûts, de la production etc..., mais pas d'une décision arbitraire. L'une des critiques que Hayek adresse à l'encontre de la justice sociale est qu'elle sert à protéger une situation involontairement et aléatoirement acquise ; Dans notre exemple avec le beurre, il est possible qu'avec la hausse de la taille des cheptels et avec la croissance des concurrents, *ceteris paribus est*, la hausse de l'offre fera baisser le prix de vente du beurre. Dans ce contexte, revendiquer la garantie d'un prix minimal, car il n'y a pas eu d'intervention afin de favoriser la hausse du prix. Pourquoi intervenir dans le cas d'une baisse de prix et donc de chiffre d'affaires, si ce n'est afin. De protéger une rente. Si aide il doit y avoir, elle doit être hors marché, *e.g.* aide à la reconversion, aide pour le développement de nouveaux marchés ou produits<sup>726</sup>. La justice sociale joue ici le rôle de défense d'une position sociale acquise par le hasard, et d'un rejet de l'idée que le hasard puisse aller dans le sens inverse. Hayek défend la circulation sociale, *i.e.* idée selon laquelle, les élites d'aujourd'hui peuvent ne plus être celles de demain si elles ne sont pas capables de s'adapter aux évolutions hasardeuses de la société. Ainsi, comme le souligne Ikeda, Hayek refuse que la société traite de manière différenciée des groupes sociaux, en particulier, afin de renforcer « la rente sociale », *i.e.* la position sociale acquise par hasard.

Maintenant que nous avons éclairé un peu ce que Hayek comprend par justice sociale, *i.e.* une planification de l'économie par le biais d'une redistribution via le marché par un encadrement des prix, ou par une subvention aux entreprises, nous allons nous tourner vers quelques éléments plus précis du refus de cette justice distributive par l'économiste autrichien.

---

<sup>725</sup> Peut-on parler d'égoïsme ? Il nous semble plus intéressant de parler d'effet d'aubaine, car en soi, cette décision n'est pas mauvaise pour le consommateur mais se révèle délétère pour les producteurs eux-mêmes.

<sup>726</sup> Actuellement l'évolution des prix de l'énergie est dépendante à la fois du marché de l'énergie mais aussi de la stratégie politique que Putin théorisa dans sa thèse de doctorat (PUTIN, 1999).

## *Sous-section 2. Justice Sociale, Constructivisme et Evolution*

Le rejet de la justice sociale est lié au rejet du constructivisme par Hayek. Ce dernier considère que le constructivisme « rationaliste » ambitionne de remodeler le monde sur la seule base de la raison humaine, et critique l'idée que seule cette approche permet d'avoir une société juste. Nous avons ainsi vu que le concept de justice sociale est considéré par l'économiste viennois comme une voie vers le totalitarisme, ce lien apparaît dans le passage suivant :

« Ainsi, dans la législation sur la succession en l'absence de testament, si un certain dispositif légal peut produire plus d'égalité que d'autres, ce sera un argument valable pour l'adopter. C'est néanmoins une toute autre affaire lorsque, en vue d'égaliser les situations matérielles, on se propose d'abandonner le postulat fondamental d'une société libre : la limitation du recours à la coercition grâce à l'égalité devant la loi. À l'opposé de ce genre de proposition, nous soutiendrons que l'inégalité économique n'est pas l'un de ces fléaux qui appelleraient pour remède la coercition discriminatoire ou le privilège. »<sup>727</sup>

Pour l'auteur de « La Route de la Servitude » il y a une différence entre un processus évolutionniste qui nous donne à choisir entre différentes dispositions (*provision*) et, où certaines sont plus enclines à l'égalité, et une demande explicitement formulée en vue d'une plus importante (*substantive*) égalité requérant le recours à la coercition pour faire accepter cette disposition. Dans le premier cas, la raison est utilisée en vue de trouver la voie la plus appropriée pour la survie de la communauté. Dans le second cas, la raison n'est pas un moyen d'aide à la décision, mais un moyen de transformer et de recréer le monde en fonction d'une conception particulière et tribale de la justice

L'idée de justice sociale qui revendique une égalité des places<sup>728</sup> est une justice qui prône la redistribution matérielle, ou dans une version faible tend à réduire fortement les inégalités. Or, qui va déterminer le niveau d'inégalités socialement acceptables, et sur quelles bases ? Hayek confirme ces questionnements plus loin lorsqu'il écrit :

---

<sup>727</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.69 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.151)

<sup>728</sup> COLLIN Denis (2001). *Morale et justice sociale*. Paris : Seuil ; DUBET François (2010). *Les places et les chances : repenser la justice sociale*. Paris : Seuil ; FRASER Nancy [2011(2003)] *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris: La Découverte

« Il est instructif, au point où nous en sommes, de jeter un bref regard sur le changement que l'idéal d'égalité a connu en ce domaine à notre époque. Il y a une centaine d'années, à l'apogée du mouvement libéral classique, on parlait généralement de la carrière ouverte aux talents<sup>\*</sup>. On voulait que soient écartés tous les obstacles artificiels à l'ascension de certains, que tous les privilèges individuels soient abolis, et que la contribution de l'État aux possibilités d'améliorer la situation personnelle soit la même pour tout le monde. Il était généralement reconnu que les gens étant différents et élevés dans des familles différentes, ces conditions ne pouvaient assurer l'égalité au départ. On comprenait que le devoir des gouvernants n'était pas de garantir que chaque individu ait les mêmes perspectives d'atteindre une situation déterminée ; mais qu'il fallait ouvrir à tous, aux mêmes conditions, les moyens éducatifs qui, par leur nature, relevaient de l'action de l'État. Il allait de soi que les résultats ne pouvaient que différer ; non seulement parce que les individus sont différents, mais aussi parce que seule une petite partie des facteurs qui conditionnent les résultats dépend de l'action gouvernementale.

La conception selon laquelle il faut que tous soient admis à tenter leur chance a été depuis largement évincée par celle, tout à fait autre, qui veut que tous partent du même niveau, et avec des perspectives équivalentes. À la limite, cela impliquerait que l'État, au lieu de fournir à tous des facilités semblables, aurait à maîtriser toutes les conditions pertinentes de réussite de l'individu en fonction des projets de celui-ci, puis à les ajuster à ses capacités, de façon qu'il ait autant d'atouts que les autres. Une telle volonté d'adapter les moyens de réussir aux capacités et objectifs de l'individu serait, manifestement, le contraire de la liberté. Et, en tant que moyen d'utiliser au mieux toutes les connaissances disponibles, elle ne serait justifiée que sur la base de

l'hypothèse que c'est le gouvernement qui connaît le mieux ce qu'il faut faire en fonction des capacités de chaque individu. »<sup>729</sup>

Contrairement au libéralisme, le planisme, et par extension le socialisme, serait en mesure de définir l'angle de tir, ainsi que la puissance de feu du projectile (l'individu) afin que ce dernier atteigne la cible voulue. Les individus sont donc prêts à abandonner leur liberté dans l'espoir, illusoire, d'améliorer leur sort, alors que cela se traduira par un nivellement par le bas. Hayek souligne aussi une hypothèse fort dangereuse, à savoir que dans le socialisme, le gouvernement connaîtrait mieux que quiconque ce que chacun doit faire. Or, cette hypothèse implique que le domaine privé disparaisse au profit d'un Etat omnipotent et omniscient, ce qui est la première étape du totalitarisme.

La planification comme moyen d'organiser la société en s'appuyant sur le constructivisme rationaliste est le « genre de rationalisme ou de constructivisme social [dont] découlent tout le socialisme, la planification et le totalitarisme modernes »<sup>730</sup>. Cette tendance au totalitarisme concernant la justice sociale se trouve aussi dans le passage suivant :

« Bref : « Comme dans une communauté socialiste, il n'y avait pas matière à relations juridiques privées autonomes, mais seulement à réglementation dans l'intérêt de la communauté, tout le droit a été transformé en administration ; toutes les règles fixes en pouvoir discrétionnaire et en considérations d'utilité. »<sup>731</sup>

Hayek associe la justice sociale avec le socialisme, mais aussi avec l'utilitarisme qui est l'une des bases théoriques du socialisme, comme nous l'avons vu précédemment. Il associe aussi le socialisme avec le début du totalitarisme, tout du moins avec le chemin qui y mène. Dans la citation précédente, il souligne que le socialisme est une idéologie constructiviste, téléologique qui utilisera alors la coercition pour atteindre des fins qu'il aura choisi lui-même et qui ne sera plus du ressort de l'individu, ce dernier devant se plier aux fins définies pour lui. Le socialisme dispose aussi d'un pouvoir discriminant, car pouvant, mais aussi devant, changer

---

<sup>729</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.72 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.155)

<sup>730</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.144

<sup>731</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.178 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.353)

les règles selon son bon vouloir, afin de permettre d'établir la planification des lois spécifiques pour les individus, en vue d'atteindre les objectifs que le pouvoir central s'est fixé. Les individus se trouvent privés de liberté et nous nous trouvons alors sur une corde raide, où nous risquons de chuter du côté du totalitarisme à chaque instant. Ce que nous venons de voir est renforcé par Hayek au début du chapitre dix-sept de « *The Constitution of Liberty* », lorsqu'il écrit que « *the common aim of all socialist movements was the nationalization of the 'means of production, distribution and exchange', so that all economic activities might be directed according to a comprehensive plan toward some ideal of social justice* »<sup>732</sup>. Sans l'approche constructiviste, l'individu n'aurait peut-être pas cherché à vouloir manipuler la société selon son bon vouloir, *i.e.* donner l'illusion de la liberté là où c'est la volonté d'un planificateur central qui prime. Le constructivisme donne aussi l'impression de pouvoir respecter la liberté humaine tout en planifiant l'organisation de cette dernière, ce qui est paradoxal. En effet, si nous ne sommes pas maître de nos moyens, comment pourrions-nous être maître de nos fins ? En cela, la justice sociale se révèle être un mirage pour Hayek, une belle chimère pour des individus ayant peur de vivre et de choisir.

Constructivisme et justice sociale sont liés par l'illusion du pouvoir démiurgique que la raison semble nous donner. Ce que nous dit Hayek à ce sujet est instructif :

« La première [*parlant du constructivisme*] nous procure un sentiment de pouvoir illimité pour réaliser ce que nous souhaitons, tandis que la seconde [*parlant de l'évolutionnisme*] amène à comprendre qu'il y a des bornes à ce qui peut être délibérément réalisé, et à reconnaître que certaines de nos espérances actuelles sont des illusions. »<sup>733</sup>

« Telle devient l'attitude caractéristique du constructivisme cartésien, avec son mépris pour la tradition, la coutume et l'histoire en général. Seule la raison de l'homme devait le rendre capable de bâtir à neuf la société. »<sup>734</sup>

La justice sociale, en voulant atteindre, dans la conception hayékienne de cette notion et du socialisme, des fins particulières, se trouve être la conséquence du constructivisme qu'il condamne, car, *de facto*, elle requiert une restriction de la liberté individuelle, voire sa disparition dans les abîmes des revendications sociales individuelles et partisans. Le projet de

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p.369 (version anglaise)

<sup>733</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.68

<sup>734</sup> *Ibid.*, p.72

justice sociale « exclut que les divers individus agissent sur la base de leurs propres connaissances et au service de leurs propres objectifs, ce qui est l'essence de la liberté ; tandis qu'il exige que ces individus soient obligés d'agir de la façon indiquée par l'autorité directrice en fonction de ce qu'elle sait et pour réaliser les objectifs choisis par elle »<sup>735</sup>. Le doute n'est plus permis, pour Hayek la justice sociale conduit inévitablement vers le totalitarisme puisque la liberté individuelle est réduite à un mirage. Pour être encore plus explicite, Hayek écrit que « c'est de ce genre de rationalisme ou de constructivisme social que découlent tout le socialisme, la planification et le totalitarisme moderne »<sup>736</sup>.

Ainsi, Hayek s'oppose à la justice sociale et au constructivisme sur lequel elle prend appui, car ce dernier est la source du totalitarisme et donc de la perte de la liberté et le début de la fin de la civilisation. Il ne s'oppose pas à la justice, ni même à une certaine forme d'équité, comme nous l'avons vu, mais il craint que la planification du social ne soit une pulsion de mort.

L'économiste autrichien propose une alternative au constructivisme, alternative qui est plus ancienne que le constructivisme, il s'agit de l'évolutionnisme. Ce dernier n'est pas compatible avec la justice sociale, car comme nous l'avons vu, cette dernière notion requiert une planification et le concept de constructivisme, deux éléments antithétiques au concept d'évolution qu'il emprunte à Mandeville, Fergusson, Hume et Smith. Nous devons aussi garder en mémoire que pour Hayek, la lutte contre le risque totalitaire est l'objectif principal de son travail au tournant des années trente.

Le rejet du concept de justice sociale s'apparente à un champ de bataille où deux armées s'affrontent. Les constructivistes d'un côté, et les évolutionnistes de l'autre. L'enjeu de ce combat, pour Hayek, est la liberté.

« Bien que la liberté ne soit pas un état de nature, mais un bien fabriqué par la civilisation, elle n'est pas née d'un dessein. Les institutions de la liberté, de même que tout ce qu'a créé la liberté, n'ont pas été établies parce que des gens auraient prévu les bienfaits qu'elle apporterait. Mais une fois ces bienfaits

---

<sup>735</sup> *Ibid.*, p.491

<sup>736</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.144

reconnus, les hommes ont entrepris de la perfectionner et de l'étendre et, dans ce but, ont cherché comment fonctionnait une société libre. »<sup>737</sup>

Dans le cadre constructiviste, la liberté est plus un obstacle qu'un atout, car la planification et l'organisation de la société deviennent plus complexes à cause de l'imprévisibilité inhérente au concept de liberté. Dans le cadre évolutionniste, la liberté est à la fois une conséquence et une nécessité de ce cadre, comme le montre Hayek ci-dessus. La liberté, dans le contexte évolutionniste, favorise « *the emergence of order as the result of adaptive evolution* »<sup>738</sup>. Regardons le texte ci-dessous :

« [...], car dans l'évolution sociale, le facteur décisif n'est pas la sélection des propriétés physiques et transmissibles des individus, mais la sélection par imitation des institutions et habitudes qui réussissent. Bien que cela se joue aussi au travers du succès des individus ou des groupes, ce qui émerge n'est pas un attribut héréditaire des individus, mais des idées et des talents... »<sup>739</sup>

La « sélection par imitation » dont parle Hayek nécessite une certaine forme de liberté. L'imitateur doit être libre de pouvoir reproduire ce qu'il voit dans la compréhension qu'il a de l'institution ou de l'habitude. Cette liberté des individus permet d'améliorer les institutions et les habitudes en les adaptant au contexte particulier des imitateurs. L'économiste autrichien souligne aussi le fait que ce sont des idées et des compétences qui seront transmises, c'est-à-dire des caractéristiques qui sont très malléables et évolutives. L'intérêt de ces caractéristiques est justement qu'avec la liberté individuelle, elles peuvent aller dans des directions qu'aucun planificateur central n'aurait pu imaginer. De surcroît, cette adaptation évolutive, soutenue par la liberté favorise la survie du groupe. Le lien entre liberté et justice est clair chez Hayek. La justice est la liberté de pouvoir se définir soi-même et de définir ses propres buts en fonction de ses connaissances propres. Le tout dans le cadre du respect de la liberté d'autrui. Or, la justice sociale vient, selon Hayek, détruire cette liberté mettant ainsi en danger la société et la civilisation en les privant du potentiel adaptatif et évolutif qui accompagne la liberté individuelle. La justice est donc en premier lieu la préservation de la liberté individuelle et de la civilisation. Le constructivisme, *a contrario*, a tendance à réduire le champ des possibles.

---

<sup>737</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.46 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.107-108)

<sup>738</sup> *Ibid.*, p.115 (version anglaise)

<sup>739</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.50 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.118)



Ainsi, une justice sociale, découlant de modèles théoriques fruit du constructivisme<sup>740</sup>, aura tendance à ne pas voir la perte de liberté qu'elle engendre, car cette dernière composante n'est pas partie prenante du modèle d'optimisation des ressources. Cet élément restera un point aveugle de la théorie, bien que les faits puissent faire ressortir la tension qui peut apparaître entre justice sociale issue d'une planification et liberté individuelle. Ainsi, la liberté individuelle est la plus à même de favoriser la survie et l'évolution, et plus encore, elle est la raison de la nécessité de la justice. Il n'est pas possible de séparer les notions de justice et de liberté individuelle dans la pensée hayékienne, car elles entretiennent une relation circulaire comme nous l'avons mentionné plus haut dans ce chapitre. Voici ce que note Hayek :

« Un changement de l'environnement peut exiger, pour que l'ensemble se perpétue, un changement dans l'ordre du groupe et, par conséquent, des règles de conduite des individus ; et un changement spontané des règles de conduite individuelle et de l'ordre qui en résulte peut permettre au groupe de se maintenir dans des circonstances qui auraient conduit à sa destruction si un tel changement n'avait pas eu lieu. »<sup>741</sup>

Nous avons vu que la liberté individuelle est le produit de la socialisation de l'individu<sup>742</sup>. La liberté n'existe que par l'intermédiaire de notre socialisation, *de facto*, pour que la société libérale perdure, il est nécessaire qu'existe une justice permettant de protéger la fragile liberté contre les dérives qu'elle porte en elle-même<sup>743</sup>. Hayek réitère l'importance de la liberté et le danger que la justice sociale fait courir à une société libre, comme nous pouvons le lire ci-dessous :

« Etant donné que toute notre vie consiste à faire face à des circonstances toujours nouvelles et imprévisibles, nous ne pouvons l'ordonner en décidant d'avance toutes les actions particulières que nous allons entreprendre. »<sup>744</sup>

Sans la liberté, et avec une justice sociale reposant sur la planification et l'organisation de la vie des individus, la société s'effondrerait, car elle ne pourrait pas affronter les changements permanents auxquels elle doit faire face. En ce sens, la justice sociale s'oppose à

---

<sup>740</sup> Tous les modèles théoriques ne sont pas le fruit du constructivisme évidemment, ici nous faisons référence aux modèles de société du socialisme tels que compris par Hayek.

<sup>741</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.124

<sup>742</sup> Voir Partie 1 de la présente thèse.

<sup>743</sup> La liberté n'est pas la possibilité de faire ce que je veux, quand je veux, où je veux, comme je veux et avec qui je veux. Cela est l'anarchie, voire l'état de nature de Hobbes. Dans ce contexte la société ne peut perdurer.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p.150

la justice, car ne permettant pas d'accroître les chances de survie de la communauté et nie la liberté individuelle qui est l'une des découvertes de la civilisation. Comme nous l'avons montré précédemment, la justice sociale, telle que comprise par Hayek, s'apparente au socialisme et à la planification. Or, cette planification visant une redistribution par la fixation de prix et de salaires<sup>745</sup> vient interférer avec la liberté des individus de faire leurs choix sur le marché, mais aussi de faire les choix sociaux qu'ils considèrent importants, et de faire les choix concernant leur vie et leur mode de vie.

Dans cette sous-section, nous avons voulu mettre en avant que le débat sur la justice sociale est un débat, non seulement sur une technique sociale, mais, *in fine*, sur une épistémologie sociale et dans notre cas économique. En effet, la question de la justice sociale sous-entend l'axiologie de l'économie politique et de la science politique. Si le social relève du constructivisme, alors la justice sociale peut y trouver sa place. Si le social relève de l'évolutionnisme, alors la justice sociale peut être débattue, acceptée ou rejetée, et pour Hayek cela correspond à la seconde option, car interfèrent avec la liberté individuelle et la liberté de la société dans son ensemble pour faire place à une planification phagocytaire et totalitaire.

La prochaine sous-section entrera plus en détail sur la tension existant entre justice sociale et économie de marché afin de comprendre les arguments hayékiens du rejet de ce premier concept.

### *Sous-section 3. Justice sociale : Marché et procédé de découverte*

Hayek s'oppose à la justice sociale, car elle vient entraver le bon fonctionnement du marché et est, ainsi, un frein à la procédure de découverte qui permet à la société d'évoluer. Nous avons vu que le marché, en tant qu'institution, fonctionne sur le mode concurrentiel et ces deux éléments sont essentiels dans la philosophie économique de Hayek, car réfrénant les coups de sang du Prince, l'arbitraire du politique.

Mais certains auteurs ne voient pas le marché hayékien de cette manière. Leroux tente de faire glisser la pensée de l'économiste autrichien de la philosophie économique à l'idéologie<sup>746</sup>, ce qui peut porter atteinte à la pensée hayékienne en vidant cette dernière de toute

---

<sup>745</sup> Les salaires sont le prix du travail, mais nous faisons la distinction car pour certains auteurs le travail n'est pas une marchandise. Nous ne suggérons pas ici que cette position est la bonne, mais tout comme Hayek, nous reconnaissons que le salariat n'est pas un service comme un autre car impliquant directement la condition humaine dans sa préservation.

<sup>746</sup> LEROUX Alain (1997). L'évolutionnisme de Friedrich Hayek. Une double controverse révélatrice d'une double illusion. *Revue Economique*, 48(3), 751-760

cohérence et de toute sa substance, c'est une manière indirecte de discréditer une approche, une pensée. Pour Giroux, la vision économique de l'auteur de « *The Constitution of Liberty* », en favorisant le marché comme contre-pouvoir à la politique, Hayek est un « pourfendeur des droits sociaux » parce qu'il souhaite limiter le pouvoir de l'Etat et responsabiliser les individus<sup>747</sup>. Cependant, la critique principale que les détracteurs de Hayek lui adressent peut être illustrée par cette citation de Minogue qui considère que « *Markets generate prosperity, and people all over the world want to migrate toward wealth. The selfish striving for gain found among entrepreneurs, ...* »<sup>748</sup>, *i.e.* que le marché hayékien transforme les individus en chercheurs individualistes de profits, sans égard pour autrui. Ce dernier suggère aussi plus loin, dans son article, que pour Hayek, il y a une opposition entre liberté et justice<sup>749</sup>. Cette position peut se défendre et se comprendre si par justice nous entendons justice sociale. Pour Lacroix, Hayek se trompe dans sa critique de la justice sociale :

« Que l'idéal d'une plus grande égalité et d'un bonheur partagé entre les hommes soit voué à être injurié perpétuellement dans l'ordre qui est le nôtre, et pour des raisons étrangères aux questions de justice et de méchanceté, cela est fort probable ; mais cet idéal n'est pas autant vidé de sens. Le fait qu'il possède encore aujourd'hui une telle ascendance sur une multitude de gens atteste-t-il que tous ces gens se trompent, bernés par leur 'rationalisme constructiviste', ou au contraire, témoigne-t-il en faveur d'un indéterminable contenu de vérité ? »<sup>750</sup>

Pour répondre à l'idée de Lacroix, nous proposons deux réponses. La première vient de Hayek. Nous avons précédemment vu que la justice sociale est une réminiscence de la société tribale et qu'elle est donc incompatible avec la société ouverte. La seconde est, selon Lacroix, le fait que les individus restent attachés à l'idée de justice sociale serait une raison suffisante pour légitimer ce concept. En d'autres termes, une croyance en un idée suffirait à la justifier et à la légitimer. Ce n'est pas parce que les gens pensent que la justice sociale est un critère normatif désirable en économie qu'il a un sens. Comme nous le suggérerons dans la troisième

---

<sup>747</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359

<sup>748</sup> MINOGUE, Kenneth (2013). Hayek and the Conditions of Freedom. Dans S. PEART, & D. LEVY, *F.A. Hayek and the Modern Economy* (pp. 89-100). NYC: Palgrave MacMillan, p.89

<sup>749</sup> *Ibid.*, pp.92-93

<sup>750</sup> LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129, p.126

partie, nous proposons de remplacer le critère de justice sociale par celui de société décente de Margalit comme critère normatif en économie.

Dans la même perspective que Lacroix, Légé conclut son article :

« Au cours de l'histoire, le terme 'libéralisme' a parfois été employé au sujet de mouvements progressistes. Il désigne ici une doctrine associant autoritarisme politique et liberté économique. Une doctrine soutenant que la liberté peut '*temporairement*' s'accommoder de la dictature. La liberté promue par ce libéralisme est de toute façon très abstraite puisqu'elle exclut toute justice sociale : comme le reconnaît Hayek, 'être libre peut signifier libre de mourir de faim'. Le libéralisme est décidément un terme bien flou »<sup>751</sup>.

A en croire ces auteurs le libéralisme de Hayek, par l'intermédiaire du marché, est un danger pour la société, car ne prenant pas en compte la justice sociale, *i.e.* une forme de solidarité et de justice. Il y a, nous l'avons, une conception de la justice chez Hayek. Cette vision ambitionne de protéger la liberté individuelle pour tous en s'appuyant sur l'égalité devant la loi. Cette justice est universelle, car ne reposant pas sur une discrimination.

Des auteurs tels que Boily et Boisvert reconnaissent la difficulté de s'entendre sur un compromis concernant le contenu d'une justice sociale.

« L'observation attentive des sociétés à travers l'histoire l'aura convaincue [*parlant de Shklar*] que les valeurs, les biens ou les vertus universels qui soutiennent la pensée libérale ont peu d'emprise sur la vie quotidienne. Au contraire, ce sont les maux et les vices qui, parce qu'ils se révèlent porteurs de souffrances journalières, ont une signification forte pour les individus. Pour le dire autrement, bien qu'on puisse débattre de la primauté de telle ou telle vertu libérale ou essayer de s'entendre sur un bien que l'on veut promouvoir, la volonté d'arriver à un consensus reste difficilement atteignable, sinon une vue de l'esprit pratiquement impossible à réaliser. »<sup>752</sup>

Boily et Boisvert confirment ce que Hayek nous disait, à savoir que la justice sociale est un mirage pour la simple raison qu'il n'existe pas de consensus sur ce qu'est la justice sociale, car il n'existe pas de hiérarchie universelle des valeurs et si nous souhaitons conserver la liberté

---

<sup>751</sup> LEGE Philippe (2008). Critique de la justice sociale selon Hayek. *Revue Projet*, 2(303), 57-62, p.62

<sup>752</sup> BOILY Frédéric, & BOISVERT Natalie. (2014). Le libéralisme de l'inquiétude : Friedrich Hayek et Judith Shklar. *Politique et Sociétés*, 33(3), 3-29, p.17

individuelle, alors il n'est pas possible d'établir une telle hiérarchie. Or, la hiérarchisation des valeurs est nécessaire si nous souhaitons une justice sociale opérationnelle.

En voulant entrer dans un processus politique, *i.e.* en soumettant l'économique au politique, le monde reste dans une vision monarchique, ou en tout cas dans le cadre d'une société tribale avec un roi/chef qui définit les buts du groupe. Nous soutenons l'hypothèse que Hayek ne souhaite pas soumettre le politique à l'économique comme cela peut se lire fréquemment. Son objectif est double, mettre en place un système de « *checks and balance* » entre économie et politique, et aussi assurer la continuité du développement de la société *via* le processus de découverte que le libre marché nous offre. *In fine*, Hayek souhaite contenir la volonté de puissance du souverain tout en encadrant l'économique pour que ce dernier ne devienne pas le nouveau maître de l'arbitraire. Hayek est conscient que l'économie peut phagocytter la sphère politique et celle du droit. Les conséquences d'une telle action serait dévastatrice pour la société.

« Si, au cours des cent dernières années, l'on a abandonné le principe suivant lequel, dans une société libre, la contrainte est permise seulement pour sanctionner l'obéissance aux règles universelles de juste conduite, cet abandon a été fait pour servir ce qu'on a appelé des objectifs 'sociaux'. L'on a toutefois couvert de l'adjectif 'social' diverses espèces de concepts qui doivent être soigneusement distingués.

A l'origine, il s'agissait principalement d'éliminer une discrimination légale qui s'était insinuée dans la pratique juridique par le fait de l'influence prépondérante que certains groupes – tels que les propriétaires fonciers, les employeurs, les créanciers – exerçaient sur la formation du droit. Cela ne veut pas dire, cependant, que la seule alternative soit de favoriser à l'inverse les catégories précédemment victimes de l'injustice, et qu'il n'y ait pas de position 'moyenne' dans laquelle la loi traite les deux parties selon le même principe »<sup>753</sup>.

Il nous semble que Hayek s'appuie sur le principe de médiété d'Aristote en faisant référence à « la position moyenne ». Pour cela le législateur doit être indépendant de toute influence. Ce que Hayek souligne aussi, dans la citation ci-dessus, est que les groupes d'intérêts peuvent influencer le droit, la législation et, *in fine*, le fonctionnement du marché. La justice

---

<sup>753</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.314-315

sociale serait une manière de se « venger » de cet abus de position dominante de certains groupes sociaux. Mais même cette justice corrective, un aspect particulier de la justice sociale, aurait dû être ponctuelle et non permanente en venant se confondre avec la justice distributive et commutative. En effet, passer d'une extrême à l'autre n'annule pas l'injustice, mais nous fait passer d'une injustice à une autre.

Pour l'économiste autrichien, le libre marché, en plus de promouvoir la liberté individuelle est une procédure de découverte stimulée par cette même liberté. Nadeau note à propos que :

« La nature des problèmes économiques qui se posent dans les sociétés dont le développement est basé sur le commerce et l'industrie fait que les agents susceptibles d'apporter des solutions à ces problèmes sont les agents mêmes qui sont pris dans la situation où surgissent les problèmes »<sup>754</sup>.

Nadeau s'inscrit dans la continuité de Hayek. L'information étant dispersée, les personnes les plus à même de faire face aux problèmes « locaux » sont ceux qui y sont confrontés. La justice sociale, en fixant des objectifs de redistribution et en planifiant l'économie s'oppose au processus de découverte qui permet aux individus d'apporter les solutions les plus en adéquations avec la situation qu'ils vivent. L'Etat n'est pas un substitut à l'individu, mais une aide pour ce dernier. En ce sens, Etat et marché ne s'opposent pas, bien au contraire. Cependant, si par justice sociale nous entendons une exigence de redistribution pour atteindre un certain nombre d'objectifs sociaux, alors dans ce cas Etat et marché libre sont incompatibles. C'est précisément la grande tragédie de Hayek, avoir eu ses travaux mal interprétés. Lottieri écrit à ce sujet :

« Dans notre siècle, la thèse de Friedrich A. von Hayek a également fait les frais de cette incompréhension de la théorie libérale. C'est à cette thèse que l'on a en effet le plus souvent porté l'accusation d'exprimer une philosophie destinée à promouvoir un ordre social injuste fondé sur l'arbitraire des riches et de ceux qui disposent des moyens de production »<sup>755</sup>.

L'incompréhension dont parle Lottieri résulte d'une mauvaise lecture de Hayek, comme nous l'avons montré jusqu'à présent. En effet, dans « Droit, Législation et Liberté », l'auteur

---

<sup>754</sup> NADEAU Robert (1998). L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek. *Philosophiques*, 25(2), 257-279, p.267

<sup>755</sup> LOTTIERI Carlo (1993). La Catallaxie ou la loi de la jungle ? La théorie sociale de Hayek et les critiques des constructivistes. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, 4(1), 43-64, p.43

critique la mainmise du droit par les puissants et les riches. L'économiste viennois s'oppose à l'arbitraire de chacun, car pouvant empiéter sur le domaine privé d'autrui. La critique dont parle Lottieri est aussi infondée, car Hayek s'oppose au « laissez-faire » qui est souvent associé au libéralisme. D'ailleurs, le « laissez-faire », Hayek en est conscient, est l'une des sources de la montée du socialisme, car ne permettant pas une concurrence « honnête ». Nous ne parlons pas de concurrence « juste », car comme le rappelle Lottieri, « la distribution qui émergerait spontanément (c'est-à-dire sans interférences étatiques) du jeu du marché n'apparaît pas comme absolument *juste* aux yeux de l'auteur autrichien »<sup>756</sup>. En effet, Hayek reconnaît que ce n'est pas le mérite qui compte ou la quantité de travail fourni qui importe, mais le résultat, et que c'est ce dernier qui déterminera le niveau de revenu et la distribution du produit social. En d'autres termes, « Le marché n'est pas toujours charitable, et ne peut pas non plus être considéré en toutes circonstances comme juste selon les critères de la méritocratie : pourtant il est légitime parce qu'il est libre »<sup>757</sup>. Or, le concept de justice sociale fait appel au principe de méritocratie : « à chacun selon ses mérites ». Le problème de la méritocratie est souligné par Lottieri qui considère que ce dernier concept associe la valeur que l'on donne aux individus en fonction de ce qu'ils produisent et de la quantité de travail apportée. Mais, associer valeur et quantité de travail peut avoir un effet pervers, surtout si la justice sociale entre en jeu. Imaginons deux personnes Anna et Albert. Anna est douée et produit rapidement ses produits. Albert est un peu plus lent et prend plus de temps pour produire les mêmes produits et la même quantité qu'Anna. Dans l'économie hayékienne, Anna et Albert disposeront du même gain, car *ceteris paribus est*, la même quantité vendue au même prix rapportera autant à l'un qu'à l'autre. Cependant, Anna étant plus rapide elle disposera de plus de temps libre. Un détournement de la méritocratie pourrait impliquer que, parce qu'Albert fournit plus de travail qu'Anna, il devrait recevoir plus que cette dernière et cela aussi au nom de la justice sociale. Nous voyons comment la justice sociale épaulée par la méritocratie peut venir fausser le signal prix du marché et empêcher les individus de voir où et comment orienter leurs efforts. Le marché comme procédure de découverte ne fonctionne alors plus, ou au moins pas, correctement. Lottieri abonde dans ce sens lorsqu'il écrit :

« En somme, la justice sociale est seulement formelle, procédurale. La justice sociale telle que maintes philosophies politiques en ont dressé la théorie – pensez par exemple à la thèse de John Rawls – est au contraire la proposition

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p.46

<sup>757</sup> *Ibid.*, p.47

sans cesse renouvelée de l'éternel alibi adopté par ceux qui, au moyen d'un contrôle direct ou indirect de la *main invisible* (publique), visent à rejoindre un état final préalablement fixé, de façon à réaliser politiquement et par coercition une véritable conception utopique – même au coût d'une contrainte imposée à l'autonomie des communautés et des individus.

Hayek ne pense pas du tout qu'il soit légitime de projeter une société juste, mais sa théorie n'en est pas pour autant dépourvue de socialité »<sup>758</sup>

L'illégitimité de la projection d'une société juste fait écho à la position de Margalit pour qui la société décente est un but plus urgent et plus réaliste à atteindre que la société juste. Hayek serait certainement en accord avec le philosophe israélien, c'est pour cette raison que le concept de société décente viendra combler les impensés de la philosophie économique de Hayek comme nous le montrerons dans la dernière partie de notre thèse.

La justice sociale joue un rôle antisocial en déresponsabilisant les individus, en détruisant les « solidarités naturelles », et en effectuant des transferts non pas des riches vers les pauvres, mais des groupes les plus faibles vers les plus puissants et mieux organisés<sup>759</sup>. Cette critique de la justice sociale faite par Hayek et reprise par Lottieri fait écho à la critique des puissants que l'auteur de « Droit, Législation et Liberté » dresse dans ce livre<sup>760</sup>.

Cette perte de la « solidarité naturelle » s'accompagne d'une perte du sens de la politique et, *in fine*, une perte du sens de la liberté. Ne plus avoir conscience de l'autre par l'acte solidaire en se reposant sur l'Etat, c'est perdre le sens de la vie en commun et donc de la politique. Être citoyen, *i.e.* un individu politique, c'est s'intéresser au vivre ensemble et donc à l'autre. Mais si nous déléguons aveuglément l'action au souverain, et en particulier celle de la solidarité, alors l'individu abandonne son intérêt pour autrui et sa liberté d'agir, car c'est l'Etat qui décidera ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal et qui décidera des fins sans en référer au peuple<sup>761</sup>.

---

<sup>758</sup> *Ibid.*, p.50

<sup>759</sup> *Ibid.*, p.54

<sup>760</sup> Voir citation plus haut de Hayek : « Droit, Législation et Liberté », p.314

<sup>761</sup> Cette vision de la perte de responsabilité s'illustre parfaitement avec le problème contemporain de l'école et de la démission des parents dans l'éducation des enfants. Pour beaucoup de parents, c'est à l'école d'enseigner aux enfants et de les éduquer. Mais l'éducation, *i.e.* la transmission des valeurs morales et culturelles, la transmission de la mémoire familiale est de la responsabilité des parents et non des enseignants. Le nombre de défection dans l'éducation nationale et le mal être enseignant viennent de classes surchargées, de la désacralisation et dé-sanctuarisation de l'école, mais aussi du stress croissant du métier avec des publics



Vouloir opposer marché et politique est une erreur fatale, car ils se contrebalancent l'un l'autre et ont besoin l'un de l'autre. Lottieri note :

« Il est par ailleurs significatif que chez Hayek, tout comme chez beaucoup d'autres auteurs libéraux, la défense du marché tend à converger avec la défense de la démocratie, tous deux conçus comme des systèmes d'*auto-éducation* progressive qui donnent leurs meilleurs fruits seulement lorsque l'évolution a eu le temps et le moyen de s'accomplir. A ce propos, il affirme que 'les bénéfices de la démocratie, comme ceux de la liberté, se révéleront seulement à long terme, tandis que ses résultats les plus immédiats peuvent être bien inférieurs à ceux qui proviennent d'autres formes de gouvernement'. »<sup>762</sup>

Pour le philosophe italien, la compréhension courante du marché fausse la lecture de Hayek. Il montre que pour Hayek, le marché ne se limite pas à la sphère économique des échanges monétaires. Ce dernier est avant tout l'agora, le lieu de l'échange nécessitant la parole et de la rencontre avec l'autre, c'est ce que souligne Lottieri :

« Dès lors, Hayek est incompris en premier lieu parce qu'est incomprise son interprétation de l'échange économique comme *cattalaxie*, c'est-à-dire comme 'jeu par lequel on parvient à recevoir la bienvenue et à bénéficier des services d'un étranger', ouvrant ainsi un dialogue authentique entre les différentes communautés et aussi entre leurs membres individuels »<sup>763</sup>.

La cattalaxie ne s'oppose pas à la politique, elle en est une aide, car permettant d'entrer en relation avec autrui, de faire de nouvelles rencontres et de ne plus voir le monde au travers de la lentille de son pays, de son village. Il s'agit de la première étape vers l'ouverture à l'autre dans sa singularité. Le marché devient le lieu de la justice universelle en reconnaissant comme étant des égaux des individus aux cultures et origines différentes. Dans le cadre d'une économie planifiée, le marché perd de son utilité en tant qu'Agora et d'institution facilitant la découverte de l'autre. C'est pour cette raison que Lottieri souligne la convergence entre la défense de la liberté et de la démocratie. Cette dernière repose sur le débat, le dialogue et la rencontre, voire

---

plus difficiles avec un passage d'un chahut « traditionnel » à un chahut anémique CASTETS-FONTAINE Benjamin ; TUAILLON-DEMESY Audrey (2019, 01 09). Le mal être enseignant en France. Téléchargé sur Openedition: <http://journals.openedition.org/rechercheseducations/4338>

<sup>762</sup> LOTTIERI Carlo (1993). La Cattalaxie ou la loi de la jungle ? La théorie sociale de Hayek et les critiques des constructivistes. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, 4(1), 43-64, p.52

<sup>763</sup> *Ibid.*, p.54

la compréhension, d'autrui. Par conséquent, la parole est nécessaire pour la démocratie. Cette parole surgit en premier lieu dans l'échange marchand pour la satisfaction de ses propres besoins, et pour la satisfaction des besoins de l'autre. Avec le marché, la réaction tribale de méfiance vis-à-vis de l'étranger tombe, la parole devient : « Etranger, de quoi as-tu besoin ? Que peux-tu m'apporter ? ». Cette vision est une extension du fameux principe du « doux commerce » de Montesquieu pour qui, là où il y a commerce, il y a des mœurs adoucis parce que nous entrons en relation avec l'autre. Pour qu'il puisse y avoir commerce, il faut comprendre le besoin d'autrui et donc comprendre autrui, entrer en dialogue avec ce dernier. La découverte ne s'entend pas uniquement comme découverte technique et économique, mais aussi sociale et humaine. Dans cette perspective, la justice sociale, comprise par Hayek comme une manière d'organiser la société en définissant les fins communes, est un frein à la découverte de l'autre, car, quel intérêt y-a-t-il à aller sur le marché découvrir l'autre, lorsque nous pouvons demander directement à l'Etat de préserver notre statut ? En termes provocateurs, la justice sociale regarde l'intérêt particulier, sans prendre en considération l'universel. La justice sociale est égocentrée et s'oppose à la bienvenue de l'autre dans notre société.

Si la conception hayékienne du marché dérange tant, c'est parce qu'elle nous renvoie à nos limites, frustration suprême pour le rationalisme si rassurant. Hayek écrit :

« Toutefois, des conséquences intéressantes qui ne sont pas si évidentes découlent de la formulation explicite de cet apparent truisme. L'une d'entre elle est que la concurrence n'a de valeur que parce que et dans la mesure où ses résultats sont imprévisibles et dans l'ensemble différents de ceux que quiconque a ou pourrait avoir obtenus délibérément. Et, plus encore, que les effets bénéfiques de la concurrence impliquent nécessairement que des attentes ou que des intentions particulières soient déçues ou contrecarrées. »<sup>764</sup>

L'économiste viennois nous explique que la concurrence se justifie par la « dispersion de l'information » qui s'exprime par l'imprévisibilité des résultats de l'action humaine. La concurrence participe ainsi à la découverte de résultats que nous n'imaginions pas. Mais ce processus de découverte implique aussi, nous dit-il, que certains individus pris au hasard voient leurs « intentions déçues ». Hayek souligne ici un aspect ontologique de l'action humaine, à savoir son imprévisibilité, plus exactement l'imprévisibilité des conséquences de l'action

---

<sup>764</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.268

humaine dans son ensemble, faisant ainsi place à la créativité, à la nouveauté et à la découverte « sérendipitaire ». La justice sociale se situe dans un cadre contrôlé dans lequel le planificateur décide de l'ordre social qu'il souhaite atteindre. Cependant, l'auteur de « La constitution de la Liberté » nous montre que si nous désirons avoir une société libre, et si nous souhaitons que le marché concurrentiel produise ses bienfaits, alors il n'est pas possible de définir un ordre social à atteindre sous peine d'interférer avec le marché ne permettant plus à la concurrence d'être une procédure de découverte. Dans une planification rien n'est à découvrir, il n'y a que l'exécution qui importe. De surcroît, l'imprévisibilité des conséquences des actions humaines fait que nous ne sommes jamais certains d'atteindre la fin définie par le planificateur social. Cette ouverture n'est pas une spécificité moderne, elle est seulement plus visible et intense de nos jours<sup>765</sup>. Il suffit de penser à la route de la Soie ou à la route des Indes pour voir que le commerce mondial n'est pas chose nouvelle. Dans le cadre d'une économie fortement ouverte, une partie des fonds de la relance bénéficieront aux entreprises étrangères et son impact sera beaucoup plus faible que prévu.

Dans une société libre, nous ne connaissons ni les motifs, ni les informations que détient autrui. Il n'est donc pas possible de prévoir exactement le résultat de nos propres actions, ni même de savoir si nous atteindrons nos fins, car nous sommes cognitivement limités et ne pouvons pas envisager toutes les variables à prendre en compte. De même, la justice sociale, si elle vise une redistribution *via* le marché en espérant permettre à ce dernier de continuer à fonctionner, fait une erreur stratégique. Pour que la justice sociale soit efficace, *i.e.* atteigne les fins qu'elle s'est fixée, il lui faudrait contrôler le fonctionnement du marché ainsi que les choix des individus. Dans ce cadre, le planificateur social serait dans la nécessité de recourir à la coercition, la liberté individuelle disparaîtrait, le marché suivrait, en conséquence le processus de découverte ne fonctionnerait plus, et pour Hayek, cela signifie la stagnation de la société. Mais pire que cela, comme nous l'avons vu avec Lottieri, le marché est un moyen de faire se rencontrer des étrangers et donc est un déclencheur du dialogue, de la parole source de la politique. Notre hypothèse est que Hayek, craint la fin de la politique et paradoxalement cette fin vient par la politique elle-même, par sa volonté de puissance destructrice menant au

---

<sup>765</sup> Bollmann montre que les voies de commerces n'ont pas beaucoup évolué du néolithique au 16<sup>ème</sup> siècle. Sur ses cartes, nous pouvons clairement voir que déjà le commerce était mondial et que la globalisation n'est pas un fait nouveau. Nous pouvons simplement dire que la mondialisation s'est intensifiée avec la révolution industrielle. BOLLMANN Félix (1980). Le Commerce de l'Orient. *Le Globe. Revue genevoise de géographie*. 23-33

totalitarisme. Hayek met en lumière l'aspect subjectif du processus de découverte et donc le rôle social de la concurrence comme expression de la liberté.

« Mais quels biens sont rares, ou quelles choses sont des biens, et dans quelle mesure ils sont rares ou chers, telles sont précisément les choses que la concurrence doit découvrir. Seuls les résultats provisoires du processus de marché à chaque étape disent aux individus ce qu'ils doivent chercher. »<sup>766</sup>

De cette citation nous apprenons deux choses. La première est, comme nous l'avons avancé précédemment, l'aspect subjectif de la valeur et donc de ce que les individus recherchent. Cette subjectivité est importante, car elle est l'élément qui pousse les individus à entrer en communication, en relation les uns avec les autres hors des groupes de tribus. Le prix constitue une information indiquant ce que recherche les individus, mais aussi le degré de technologie des producteurs. Cette information prix doit ensuite devenir connaissance avec que les parties puissent orienter leurs recherches en fonctions de leurs besoins et envies, mais aussi afin de nouer des relations avec autrui. Nous rejoignons Lottieri, lorsque ce dernier avance que le marché est le lieu de dialogue primaire, au sens de premier, entre les communautés et entre les individus au sein de mêmes communautés. La seconde, est la distinction entre rareté et valeur. La pensée populaire dit que « tout ce qui est rare est cher ». Pour Hayek la rareté n'implique pas la valeur, pour que ce qui est rare devienne cher, il faut une demande en conséquent. Par exemple, cette thèse est rare, car *a priori* unique en son genre. Cependant, si nous la proposons sur le marché peu de monde s'y intéressera et donc sa valeur marchande sera *quasi* nulle. Le prix, nous dit Hayek, est un signal qui permettra à l'individu d'orienter son action de la manière la plus avantageuse. La planification, justifiée par l'impératif de justice sociale, vient fausser ce signal prix et, par conséquent, fausser l'orientation des efforts des individus et donc conduira fort probablement à un ordre de marché moins bon que sans intervention étatique<sup>767</sup>. La catallaxie permet d'utiliser la connaissance de tous les agents en s'agréant progressivement dans les prix, permettant ainsi aux individus d'orienter de la meilleure façon, pour eux, l'usage de leurs ressources et compétences, et en leur permettant de voir les changements.

---

<sup>766</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.271

<sup>767</sup> *Ibid.*, p.271

« A l'inverse, l'avantage de l'ordre spontané du marché, ou catallaxie, est également double. La connaissance qui est utilisée en son sein est celle de l'ensemble de ses membres. Les fins qu'elle sert sont celles de ces individus, dans toute leur diversité et contradiction. »<sup>768</sup>

« Toutefois, l'indication principale que donnent les prix ne porte pas tant sur la manière d'agir, que sur *ce qu'il faut faire*. Dans un monde en perpétuel changement, la simple préservation d'un niveau donné de richesse exige d'incessantes modifications de la direction de certains efforts, qui ne pourront être obtenues qu'en augmentant la rémunération de certaines activités et en réduisant celle d'autres activités. »<sup>769</sup>

Comme nous l'avons déjà dit, la catallaxie permet de faire circuler l'information et d'user de l'information dispersée entre les différents individus. Le prix ne dit pas comment agir, cela est laissé à l'appréciation de chaque agent, mais nous indique ce qu'il faut faire pour que nos efforts aient le plus de chances de nous permettre d'atteindre nos fins, car n'oublions pas que l'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'autres fins.

La justice sociale, en planifiant l'économie, et par conséquent la production et les prix, constitue un frein à la libre entrée sur le marché des individus, voire favorise une situation de rente en n'ayant pas de concurrents potentiels stimulant le marché pour une plus grande efficacité. Hayek ne dit pas autre chose dans le passage ci-dessous :

« L'interprétation erronée d'un ordre de marché comme une économie qui peut et doit satisfaire des besoins différents en respectant un certain ordre de priorité se révèle particulièrement dans les efforts de la politique pour corriger les prix et les revenus au nom de ce que l'on appelle la 'justice sociale'. Quel que soit le sens que les philosophes ont donné à ce concept, il n'a généralement signifié qu'une seule chose en matière de politique économique, et une chose seulement : la protection de certains groupes contre la nécessité de déchoir de la situation matérielle relative ou absolue dont ils jouissent depuis un certain temps. »<sup>770</sup>

Si Hayek s'oppose au concept de justice sociale c'est parce qu'elle sape le fondement des relations d'échanges monétaires et non monétaires, et l'Etat devient le nouveau dieu à qui

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p.273

<sup>769</sup> *Ibid.*, p.278

<sup>770</sup> *Ibid.*, p.277. Cité précédemment, p.110 de la présente thèse.

adresser toutes ses prières. Tout est attendu de ce dernier, même au prix de la liberté individuelle. C'est dans un tel contexte que Hayek voit la justice sociale comme un outil politique au service des groupes politiques les plus puissants ou les mieux organisés et que la route du totalitarisme s'ouvre sous nos pieds.

#### *Sous-section 4. Justice sociale : La route du totalitarisme*

Il est une banalité de dire que Hayek s'oppose au totalitarisme, il suffit de lire « La route de la servitude » pour s'en convaincre. Cependant, en lisant « Les origines du totalitarisme », nous avons été surpris de voir que Arendt cite l'économiste viennois. Elle cite un passage d'un article de 1941 paru dans *Economica*. Ainsi, afin de montrer le lien entre justice sociale et totalitarisme que fait Hayek, nous allons mettre en évidence quelques particularités du totalitarisme. Qui de plus légitime que Arendt pour nous aider dans cette tâche ?

La philosophe allemande écrit :

« La propagande totalitaire a élevé la scientificité idéologique et sa technique prédictive à un degré inconnu d'efficacité et d'absurdité dans le contenu. [...] ; ainsi, le totalitarisme semble n'être que la dernière étape d'un processus en vertu duquel 'la science [est devenue] une idole qui guérira magiquement les maux de l'existence et transformera la nature de l'homme'<sup>771</sup>. Il est vrai qu'il y eut, très tôt, un rapport entre le progrès scientifique et l'essor des masses. Le 'collectivisme' des masses fut salué par ceux qui souhaitaient l'apparition de 'loi naturelle du développement historique', susceptible d'éliminer le caractère imprédictible des actions et des conduites individuelles<sup>772</sup>. »<sup>773</sup>

Pour l'auteur de « Les Origines du Totalitarisme », le scientisme apparaît comme un argument des totalitaires pour annihiler la liberté individuelle et, pour reprendre une thèse de Voegelin, faire descendre le paradis sur Terre en organisant de manière pseudo-scientifique la société. Cependant, Arendt relativise, car, selon elle, « en matière politique, 'scientisme' continue à présupposer qu'il a pour objet le bien-être de l'humanité, concept profondément étranger au totalitarisme »<sup>774</sup>. Bien que nous considérions que la philosophe allemande ait raison, cela n'empêche nullement le totalitarisme de prendre le « scientisme » comme

---

<sup>771</sup> Arendt citant Eric Voegelin : « *The Origins of Scientism* », *Social Research*, décembre 1948

<sup>772</sup> Arendt faisant référence à Hayek : « *The Counter-Revolution of Science* », *Economica*, vol. VIII, février-mai-août 1941, p.13. Pour la version américaine, voir note bas de page n°13 (ARENDR H. , *The Origins of Totalitarianism*, 1962 [1958], p. 346)

<sup>773</sup> ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *Le système totalitaire - les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, p.99

<sup>774</sup> *Ibid.*, p.100

argument, afin de justifier ses actions, et elle ne conteste pas le détournement du « scientisme » par les totalitaires afin de détruire la liberté, elle écrit :

« C'est cependant à cette abolition et même à l'élimination de toute spontanéité humaine en général que tend la domination totalitaire, et non simplement à une restriction, si tyrannique qu'elle soit, de la liberté. »<sup>775</sup>

L'argument scientifique détourné, par les régimes totalitaires, vise à justifier la destruction de la liberté au nom du bien-être collectif et même à l'endoctrinement dès le plus jeune âge<sup>776</sup>.

Dans « *The Counter Revolution of Science* », Hayek montre que le positivisme, dont Comte est l'un des représentants les plus connus, en s'appuyant sur les méthodes des sciences naturelles, veut subordonner les questions sociales complexes à un collège d'experts<sup>777</sup>. Cette croyance en une raison toute puissante est ce que Hayek qualifie de « scientisme ». L'économiste autrichien explique que le scientisme est un danger, car les experts ont l'illusion que leurs décisions sont guidées par la science et la raison et qu'il n'y aura aucun impact sur la liberté individuelle. Hayek décrit la doctrine de Comte comme étant un socialisme autoritaire<sup>778</sup>. Cette doctrine est au fondement du totalitarisme, car, en se référant à Bonal, il note que dans ce contexte l'individu est considéré comme une « pure abstraction », et que seul compte la société comme seule entité consciente<sup>779</sup>. Plus loin, Hayek est bien plus explicite :

« But while the ideas of Hume and Voltaire, of Adam Smith and Kant, produced the liberalism of the nineteenth century, those of Hegel and Comte, of Feuerbach and Marx, have produced the totalitarianism of the twentieth. »<sup>780</sup>

Le scientisme est dangereux, car suggérant que les individus sont régis par « des lois de la nature » et par conséquent les « experts de la nature humaine » deviennent légitimes pour l'imposition de normes et de buts particuliers. Or qu'est-ce que l'injustice si ce n'est de priver l'individu de sa liberté de choix, dans le cadre du respect de la liberté d'autrui, des fins qu'il

---

<sup>775</sup> *Ibid.*, p.190

<sup>776</sup> Nous pensons aux jeunesse hitlériennes (*Hitlerjugend*) ou au Komsomol (*комсомол*), i.e. les jeunesse communistes.

<sup>777</sup> HAYEK Friedrich (1955). *The Counter Revolution of Science. Studies on the abuse of reason*. London : The Free Press of Glencoe, p.183

<sup>778</sup> *Ibid.*, p.183

<sup>779</sup> *Ibid.*, p.184

<sup>780</sup> *Ibid.*, p.206

souhaite atteindre en fonction de ses moyens. Si nous ne comprenons pas que la première des injustices, pour Hayek, est la violation de la liberté individuelle, alors il n'est pas possible de comprendre le concept de justice chez lui. La critique du socialisme constructiviste se trouve aussi dans *La Route de la Servitude* où Hayek souligne que le socialisme doit se libérer de l'individualisme, car il s'agit d'un obstacle à la planification<sup>781</sup>. L'injustice du socialisme autoritaire dont parle Hayek est, dans un premier temps, d'effacer l'individu au profit de la société dans son ensemble, et ensuite d'imposer arbitrairement des buts aux individus.

Chez Hayek, ce n'est pas le choix en lui-même qui importe, car il écrit que ce n'est pas la quantité de choix qui définit la liberté, mais la possibilité de choisir, c'est-à-dire la possibilité d'avoir un vouloir libre. Ce vouloir libre se trouve chez Hayek sous la forme de la liberté d'utiliser (ou non) ses connaissances propres afin d'essayer d'atteindre ce que nous voulons librement. Or, cette liberté du vouloir disparaît, s'évanouie avec l'entrée de la justice sociale sur le marché libre. Pour l'auteur de « La Route de la Servitude », la justice sociale, en fixant et en imposant un objectif commun à atteindre, nécessite la planification. Dans cette logique, il note :

« Most planners who have seriously considered the practical aspects of their task have little doubt that a directed economy must be run on more or less dictatorial lines. That the complex system of interrelated activities, if it is to be consciously directed at all, must be directed by a single staff of experts, and that ultimate responsibility and power must rest in the hands of a commander-in-chief whose actions must not be fettered by democratic procedure, is too obvious a consequence of underlying ideas of central planning not to command fairly general assent. »<sup>782</sup>

En d'autres termes, la planification nécessite l'ordre, la hiérarchie, ainsi que la définition arbitraire des objectifs sociaux à atteindre. La volonté libre des individus disparaît, car c'est la volonté du planificateur qui s'impose à eux. Vouloir autre chose que la volonté du planificateur est un danger pour le plan, mais aussi pour l'individu, car ce dernier est soumis à l'arbitraire, au bon vouloir du « commandant en chef », et se voir exclure de la société, s'il ne suit pas l'ordre de sa hiérarchie. Cette exclusion est d'autant plus facile, que les moyens économiques et donc de subsistance sont contrôlés par l'Etat. Avec le concept de justice sociale, Hayek considère que le démon totalitaire entre par la grande porte, revêtu des habits de lumières de la

---

<sup>781</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.185

<sup>782</sup> *Ibid.*, p.124



solidarité détournant les regards sur sa vraie nature. Cette entrée est possible, car les individus considèrent que l'économie peut être séparée des autres aspects de la vie, alors que c'est précisément ce qui soutient ces aspects.

Or, une fois de plus, dans une économie planifiée l'individu n'a pas la liberté de sacrifier ceci plutôt que cela, *i.e.* de vouloir ce qu'il considère comme plus important pour lui. Dans une telle société sa volonté n'entre nullement en ligne de compte. En termes hayékiens cela donne :

« The question raised by economic planning is, therefore, not merely whether we shall be able to satisfy what we regard as our more or less important needs in the way we prefer. It is whether it shall be us who decide what is more, and what is less, important for us, or whether this is to be decided by the planner. Economic planning would not affect merely those of our marginal needs that we have in mind when we speak contemptuously about the merely economic. It would, in effect, mean that we as individuals should no longer be allowed to decide what we regard as marginal.

The authority directing all economic activity would control not merely the part of our lives which is concerned with inferior things; it would control the allocation of the limited means for all our end. And whoever controls all economic activity controls the means for all our ends and must therefore decide which are to be satisfy and which not. This is really the crux of the matter. [...] And whoever has a sole control of the means must also determine which ends are to be served, which values are to be rated higher and which lower – in short, what men should believe and strive for. [...] There is hardly an aspect of it [*of our life*], from our primary needs to our relations with our family and friends, from the nature of our work to the use of our leisure, over which the planner would not exercise his 'conscious control' »<sup>783</sup>

Même s'il ne le mentionne pas, la description faite d'une telle société dans le passage ci-dessus, s'apparente fortement à une société totalitaire. En effet, la perte de la liberté économique, que la justice sociale implique par le biais de la planification, tue dans l'œuf le libre vouloir, *i.e.* la capacité créatrice, la possibilité pour le nouveau venu d'apporter du nouveau, car selon Hayek, toutes les fins dépendent de « motifs économiques ». Si nous suivons Hayek concernant la nécessité de planification que la justice sociale implique – ce qui est la thèse de « La Route de la Servitude » – alors il est nécessaire que chaque individu entre dans le

---

<sup>783</sup> *Ibid.*, pp.126-127

moule que le planificateur lui assigne. L'initiative est interdite et « la police de la pensée » éradique tout vouloir libre<sup>784</sup>. Contraindre la volonté est nécessaire, car la nouveauté trouve sa source dans le sein du vouloir. En substance, c'est l'interprétation que nous donnons à la fin de la citation précédente de Hayek.

Hayek souligne que la liberté économique est le prérequis aux autres libertés. L'économiste autrichien met aussi en évidence que le socialisme, et par extension la justice sociale, promet de libérer l'individu de la nécessité économique en contrepartie de l'abandon de la liberté individuelle. Cependant, la liberté est celle de vouloir, de prendre l'initiative et donc la responsabilité de notre volonté.

« The economic freedom which is the prerequisite of any other freedom cannot be the freedom from economic care which the socialists promise us and which can be obtained only by relieving the individual at the same time of the necessity and of the power of choice; it must be the freedom of our economic activity which, with the right of choice, inevitably also carries the risk and the responsibility of that right. »<sup>785</sup>

En filigrane nous retrouvons la position de saint Augustin, sur laquelle s'appuie Arendt pour définir la liberté, « je veux, mais je ne peux pas ». L'important n'est pas de réussir, mais de vouloir et d'essayer en fonction de la situation dans laquelle se trouve l'individu, sans interférence volontaire d'autrui afin de transformer l'individu en un instrument du dernier. Afin d'illustrer notre propos, nous pouvons prendre comme exemple le « rêve d'Icare », celui de voler. Pendant des siècles l'homme a voulu voler, mais il ne le pouvait pas. Il lui a fallu persévérer dans sa volonté afin de pouvoir atteindre ce rêve.

Pour Hayek, le socialisme et la justice sociale sont à l'origine du totalitarisme comme nous l'avons vu plus haut. Cela vient en partie de la redistribution qu'impose ce système sous la forme d'une économie non basée sur la justice commutative, mais sur la justice distributive pour reprendre les catégories d'Aristote dans « Ethique à Nicomaque ». L'idée de la justice distributive est de donner « à chacun selon son mérite », ce qui marque le début du totalitarisme

---

<sup>784</sup> Orwell illustre très bien ce mécanisme dans son célèbre livre « 1984 ». Même les pensées les plus profondes doivent être contrôlables s'il n'y a pas d'autocensure. Sur ce point, nous invitons le lecteur à lire la fin de 1984 lorsque le personnage principal est soumis à la torture afin de changer son sentiment envers la femme qu'il aime. La volonté de désir lui est dénié car cela ne correspond pas au canon de la société en question.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p.133

pour l'économiste de Vienne, si nous appliquons cette catégorie à l'économie en lieu et place de la justice commutative, voire encore plus surnoisement en parallèle de celle-ci. Il écrit :

« The 'Prussian idea' requires that everybody should become a state official – that all wages and salaries be fixed by the state. The administration of all property, in particular, becomes a salaried function. The state of the future will be a *Beamtenstaat*. But 'the decisive question not only for Germany, but for the world, which must be solved *by Germany for the world* is: Is in the future trade to govern the state, or the state to govern trade? In the face of this question Prussianism and Socialism are the same.... Prussianism and Socialism combat the England in our midst'<sup>786</sup>. »<sup>787</sup>

Le totalitarisme dérive de l'organisation par l'Etat, du domaine privé et du domaine social. La justice sociale vise, dans la compréhension qu'en a Hayek, à ce que la société modifie les actions des individus, des agents en vue d'un idéal de justice, et ce même si les individus ont respecté les règles de juste conduite et le droit. Le risque avec ce type de justice est d'inciter les individus à ne pas respecter les règles, car *in fine*, l'Etat viendra faire les corrections nécessaires. Si le socialisme s'appuie sur la rationalité dans le but d'organiser la société, alors cette rationalité peut être un attribut dont dispose plusieurs membres de la société. Dans ce cas, un effet pervers peut apparaître, qui est que les individus rationnels chercheront à maximiser leurs ressources, quitte à ne pas respecter les règles en vue de réduire au maximum l'impact de la redistribution. En d'autres termes, si c'est le résultat qui compte, alors l'aléa moral suivant peut émerger, à savoir que les individus ne feront pas attention à leur comportement.

« La justice dite 'sociale' (ou quelques fois 'économique') fut considérée comme un attribut que devait présenter les 'actions' de la société, ou le 'traitement' des individus ou de groupes par la société. »<sup>788</sup>

La conséquence de cette approche est la perte de dialogue avec autrui, le marché n'est plus le lieu de la rencontre avec l'autre. Ne plus rencontrer l'autre, c'est perdre de l'information et donc de la connaissance. Plus encore, comme le note Hayek, le terme *cattalaxie* signifie « admettre dans la communauté ». Or, le marché n'a pas de frontière, et par conséquent la communauté dont il est question est la « famille humaine ». La justice étant le fait de donner

---

<sup>786</sup> Hayek citant Oswald Spengler, in "*Preussentum und Sozialismus*".

<sup>787</sup> *Ibid.*, p.190

<sup>788</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.446

ou rendre à chacun ce qui lui appartient, il convient de souligner que la justice universelle est celle qui reconnaît chacun comme étant un membre à part entière de la communauté humaine, et qu'elle accorde à chacun le même degré de liberté, *i.e.* qui impose les mêmes restrictions à tous. La justice sociale, en discriminant le niveau de liberté par l'intermédiaire d'une redistribution *via* le marché, va saper les fondements sociaux du marché et réduire les interactions avec « l'étranger » et ainsi diluer l'idée d'une humanité partagée. Ce faisant, l'esprit tribal refait surface et laisse donc la place à l'établissement de buts communs au détriment de la liberté individuelle, laissant ainsi la porte ouverte à un glissement vers le totalitarisme, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment. Le marché devient le lieu de la violence non contenue, car les règles appliquées ou pas conduiront à l'intervention de l'Etat. Pire, cela conduira à terme à la disparition du marché, l'espace social disparaîtra dans le ventre de l'ogre totalitaire. La demande de justice sociale est une demande d'expansion du domaine politique sur le domaine social sans voir que cette expansion détruira la liberté. L'organisation du domaine social est rassurante, car pour aller sur la place du marché, l'*agora*, il faut sortir du domaine privé où tout est sous contrôle. Pour entrer dans le domaine de la liberté politique, il faut se libérer de la nécessité, chose que nous pouvons faire sur le marché. Mais si ce dernier est sous contrôle de l'Etat, alors même le domaine privé tombe sous le joug du politique. Ce lien entre économie et politique est bien mis en évidence par Hayek.

Deux arguments soutiennent la position hayékienne. La première est la croyance selon laquelle l'économie peut se déconnecter des autres domaines de la vie. Cette erreur est à la source du totalitarisme. Selon l'économiste autrichien, cette erreur est celle que commet le socialisme par l'intermédiaire de la justice sociale qui considère qu'en contrôlant l'économie, il n'y aura pas d'impact sur les autres libertés. Le second argument est qu'en voulant libérer l'individu de la nécessité, le socialisme octroie à l'Etat un pouvoir colossal et totalisant. Il s'agit d'un corollaire du premier argument. Si l'économie ne peut être dissociée des autres domaines de la vie, alors contrôler l'économie induira un contrôle qui s'étendra au-delà de la sphère économique. Dans la situation où la nécessité est prise en charge par l'Etat, ce dernier dispose d'un biopouvoir au sens foucauldien, *i.e.* la décision de qui vit, et comment vivre. Hayek s'exprime dans ce sens lorsqu'il note :

« ... : l'exigence de 'justice sociale' est adressée non à l'individu, mais à la société, au sens strict qui la distingue de l'appareil de gouvernement, est incapable d'agir pour un but déterminé ; ce qui fait que la demande de justice sociale se transforme en une requête aux membres de la société, d'avoir à

s'organiser de telle sorte qu'il soit possible d'assigner, sur ce que produit la société, des lots particuliers aux différents individus ou groupes. La question primordiale est alors de savoir s'il existe un devoir moral de se soumettre à un pouvoir qui pourrait coordonner les efforts des membres de la société avec pour *objectif* d'effectuer un certain type de redistribution considéré comme juste. »<sup>789</sup>

La question de la nature du concept de justice sociale est posée par Hayek, en d'autres termes, il questionne la légitimité de ce critère normatif en économie politique. Nous devinons la réponse que l'économiste autrichien défend lorsqu'il note que ce critère « charge du devoir de justice, de façon croissante, des autorités ayant pouvoir de commander aux gens ce qu'ils ont à faire »<sup>790</sup>. La liberté individuelle n'est plus qu'un mirage et le totalitarisme devient alors une réalité petit à petit. Dans cette veine, il écrit :

« ... : plus l'on voit s'augmenter la dépendance des individus et groupes à l'égard des décisions du pouvoir touchant leur situation et plus l'on insiste pour que les gouvernements se guident sur un schéma reconnaissable de justice distributive ; et plus les gouvernants tentent de réaliser un plan préconçu de la redistribution désirable, plus ils doivent subordonner à leur direction la position des divers individus et groupes. Aussi longtemps que la croyance à la 'justice sociale' régira l'action politique, le processus devra se rapprocher de plus en plus d'un système totalitaire. »<sup>791</sup>

« Les regarder autrement [*en parlant de la subjectivité des valeurs individuelles*] revient à traiter la société non pas comme un ordre spontané régissant des hommes libres, mais comme une organisation dont tous les membres sont asservis à une seule hiérarchie d'objectifs. Ceci ne peut être rien d'autre qu'un système totalitaire excluant la liberté personnelle. »<sup>792</sup>

La justice sociale en écrasant la liberté de choisir ses propres fins, l'usage libre de ses moyens et en imposant une organisation glissant vers le totalitarisme, ne permet pas à Hayek de valider ce critère comme un critère normatif en économie. La justice sociale constitue un cheval de Troie, qui une fois dans nos murs fera disparaître la société libre qui l'a accueillie sur fond de bons sentiments, ne dit-on pas que « l'enfer est pavé de bonnes intentions » ? La

---

<sup>789</sup> *Ibid.*, p.449

<sup>790</sup> *Ibid.*, p.452

<sup>791</sup> *Ibid.*, pp.457-458

<sup>792</sup> *Ibid.*, p.472

question qui se pose alors à nous, mais aussi à Hayek est la suivante : Comment justifier, dans la philosophie économique de Hayek, le filet de sécurité qu'il propose ? Comment l'évolution sociale, lorsqu'elle n'est pas désirable doit être corrigée, et comment définir le non désirable ? Dans la sous-partie suivante nous allons discuter de ces points en soulignant, dans un premier temps les impensées de la philosophie économique du penseur autrichien. Dans un deuxième temps, nous introduirons brièvement un concept qui pourrait nous servir de nouveau critère normatif en économie, celui de « société décente ».

## Chapitre 6 : La Justice dans la philosophie économique de Hayek

Dans le chapitre précédent, nous avons développé la critique de la justice sociale que dresse Hayek, avec les dangers que cette dernière abrite. Dans le présent chapitre, nous nous intéresseront à la conception de la justice dans la pensée de l'auteur autrichien. Nous développerons aussi la critique de la critique hayékienne, dans le chapitre suivant, car l'économiste autrichien est souvent considéré comme le père du néolibéralisme<sup>793</sup> et aussi comme l'inspirateur des réformes ultra-libérales des années quatre-vingt au Royaume-Uni sous la direction de M. Thatcher. Or, nous montrerons que cette étiquette, ne correspond pas réellement aux travaux de Hayek et que sa pensée est bien plus complexe qu'une simple économie de marché. Très simplement, nous diviserons ce chapitre en deux sections : la première section traitera des notions de justice telle que comprise par Hayek. La seconde mettra en lumière un certain nombre de blancs au sein de la philosophie économique de Hayek, en particulier en lien avec sa notion de justice.

### Section 1 : Le concept de justice chez Hayek

Hayek nous propose une certaine conception de la justice, conception que nous allons expliciter dans cette section. Pour ce faire, nous nous inscrivons dans la continuité de Mack lorsque ce dernier fait remarquer que Hayek « ne dispose pas d'une théorie de la justice approfondie et persuasive, mais qu'il nous propose des arguments convaincants pour justifier les règles de juste conduite et que sa conception de la justice joue un rôle bien plus important, [au sein de sa philosophie économique]<sup>794</sup>, que ce qui est habituellement reconnu »<sup>795</sup>

Nous verrons aussi la cohérence de la conception de la justice en lien avec la liberté individuelle, ainsi que l'éclairage nouveau que notre lecture peut apporter pour comprendre la philosophie économique de Hayek qui est malheureusement trop souvent caricaturée. Nous verrons que justice et liberté sont deux concepts qui dialectiquement se renforcent et s'éclairent mutuellement dans la pensée de l'économiste autrichien. Mack note aussi que le projet hayékien est d'offrir « un second souffle et de nouvelles justifications aux principes de justice libéraux »<sup>796</sup>. Sur ce dernier point, il apparaît que Mack et Audard se rejoignent, car cette

---

<sup>793</sup> AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard, pp.371-381

<sup>794</sup> C'est nous qui précisons

<sup>795</sup> MACK Eric. (2007). Hayek on justice and the order of actions. In F. E., *The Cambridge Companion to Hayek* (pp. 259-286). Cambridge: Cambridge University Press, p.259

<sup>796</sup> *Ibid.*, p 260

dernière qualifie Hayek de « libéral radical »<sup>797</sup>, en montrant qu'il s'inscrit dans la lignée des lumières écossaises, ou pour suivre Himmelfarb, des lumières britanniques<sup>798</sup>. La justice qui semble émerger de la philosophie économique de Hayek est une justice commutative<sup>799</sup> : il est vrai qu'il s'agit de la forme de justice à l'œuvre sur le marché, mais nous verrons qu'il existe aussi une forme de justice distributive à l'œuvre chez Hayek, qui n'a, cependant, rien à voir avec une forme de redistribution au mérite ou à l'effort. Gissurarson souligne, lui aussi, la compatibilité entre une « assistance/protection sociale » et une justice libérale<sup>800</sup>.

Nous allons dans les sous-sections ci-dessous, mettre en évidence, les différentes caractéristiques du concept de justice chez Hayek, en d'autres termes nous établissons la conception de cette notion en nous appuyant sur les caractéristiques de cette dernière. Quelles sont les caractéristiques de la justice pour l'économiste autrichien ?

### *Sous-Section 1 : Le dévoilement de la justice par l'injustice*

Pour comprendre la critique de la justice sociale qu'adresse Hayek, il nous faut comprendre sa conception de la justice. Le premier élément caractéristique de ce concept est sa définition négative, à l'instar de la liberté. Ainsi dans son article « Les principes d'un ordre libéral », il note :

« [...] (b) que les règles de justice revêtent essentiellement la forme d'interdictions ou, en d'autres termes, que c'est l'injustice qui est le concept originel, et que le but des règles est d'empêcher l'action injuste ; (c) que l'injustice qui doit être empêchée est l'empiètement des humains sur le domaine protégé de leurs semblables, domaine qui doit être défini au moyen de ces règles de justice [...] »<sup>801</sup>

Nous constatons que pour Hayek, ce n'est pas le sens de la justice qui nous guide, mais la perception de l'injustice qui nous pousse à agir. Cette dernière est le principe premier qui

---

<sup>797</sup> AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard, pp.371-383

<sup>798</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage

<sup>799</sup> MACK Eric. (2007). Hayek on justice and the order of actions. In F. E., *The Cambridge Companion to Hayek* (pp. 259-286). Cambridge: Cambridge University Press, pp.259-286

<sup>800</sup> GISSURARSON Hannes (1987). *Political Theory ad Political Philosophy : Hayek's conservatism liberalism*. New-York City: Garland Publishing, p.148

<sup>801</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.255



donne vie à la première<sup>802</sup>. Ainsi, c'est parce que nous sommes témoin d'une injustice que nous réclamons la justice et que le sens de cette dernière s'éveille en nous. Nous pouvons même pousser un peu plus loin le raisonnement de Hayek en suggérant qu'il existe une « illusion du sens de la justice », car *in fine* cette dernière n'est que le fruit de l'évolution sociale et de la lutte contre l'injustice. Nous sommes les héritiers des expériences d'injustices des générations antérieures. La justice est donc l'incarnation de ces expériences passées, et non, comme le considèrent les constructivistes, le fruit de la raison pure. Il y a simplement que nous ne savons pas, ou avons oublié, ce qui fit naître les principes de justice que nous considérons « normaux » de suivre.

Cette conception de la justice apparaît logique si nous retournons à la conception de la liberté chez Hayek que nous avons développée au chapitre premier. Si le sens de la justice était le principe premier de nos règles, alors nous serions en droit de nous interroger sur les raisons pour lesquelles nos constitutions sont si différentes<sup>803</sup> et si imparfaitement justes. Ensuite, partir de la justice comme principe des règles serait un argument en faveur des constructivistes, car signifiant que la raison humaine est en mesure de construire *ex-nihilo* un système complexe, à l'instar de Voltaire, qui suggérait que si nous voulions de bonnes lois, il fallait brûler les nôtres et en faire de nouvelles. De plus, en supposons que nous ayons un sens de la justice, deux questions émergent. La première, pourquoi vivons-nous encore dans des sociétés injustes ? Si la justice et les institutions justes peuvent découler de la raison, alors pourquoi y-a-t-il encore des institutions injustes, sauf à reconnaître que cette justice n'est pas universelle et qu'elle ne peut pas relever d'un constructivisme. La seconde, si la justice repose sur le constructivisme, est-il possible d'avoir des visions de la justice différentes qui conduisent à l'injustice, *e.g.* les guerres de religions basées sur une certaine conception de la justice.

Que Hayek parte de l'injustice pour établir ce qu'il considère comme juste est cohérent. D'abord parce que la justice, avec la liberté et la paix font parties des trois négatifs, *i.e.* qui ne peuvent être définies que négativement afin de ne pas être liberticides. Ensuite, parce qu'il n'existe pas de consensus sur une théorie de la justice, c'est le processus d'évolution et de tâtonnement qui aidera à combattre les injustices et qui permettra à la société de s'adapter à des

---

<sup>802</sup> Nous pourrions faire une digression est montrer que *in fine* le principe premier est en fait la liberté, mais cela n'est pas réellement utile pour notre propos et alourdirait notre argument sans l'éclairer davantage.

<sup>803</sup> Nous anticipons le fait que pour Hayek, les règles de juste conduite doivent être universalisables et donc que la justice doit être abstraite et universelle.

situations changeantes, permettant de dévoiler au fur et à mesure les règles de juste conduite les plus à même de favoriser la survie et le développement de la civilisation.

Si nous comprenons la justice hayékienne comme étant une lutte contre l'injustice et sachant qu'à la base de l'injustice, mais aussi de la justice se trouve la liberté, ce qui peut sembler paradoxale, par conséquent, nous pouvons dire que le libéralisme hayékien est une recherche de la justice par un processus d'évolution, d'élimination des injustices que nous rencontrons. Ainsi, la justice résulte du dévoilement des injustices et de leurs corrections en vue de tendre vers une justice universelle. Dans le cadre de la « Société Ouverte », la justice est universelle, car cette société comprend l'ensemble de l'humanité dans sa version finale.

Nous en arrivons au second élément de la justice dans la philosophie économique de Hayek. Si le libéralisme est la recherche de la justice par l'élimination des injustices, et si la justice sociale est un concept intégrant l'idée de redistribution en fonction de situations injustes résultant du mécanisme de marché, alors pourquoi Hayek rejette-t-il cette notion ? Afin de répondre à cette question, il nous faut préciser le sujet sur lequel porte la justice chez l'économiste autrichien.

#### *Sous-section 2 : La justice ne s'applique pas aux résultats, mais aux actions humaines*

Dans cette sous-section, nous discutons de l'objet de la justice chez Hayek. Cette sous-section est importante, car faisant suite à la clarification de la notion de liberté que nous avons étudiée dans la première partie. En effet, comme nous l'avons vu dans les années trente, Hayek s'oppose fortement à l'idéologie socialiste, mais aussi à l'approche néoclassique en économie. Il considère que le socialisme, au nom de la « justice sociale », tend vers un totalitarisme en voulant prendre le contrôle des résultats des interactions entre individus dans le but d'atteindre l'idéal égalitaire que défend « la justice sociale ». La question qui découle de la sous-section une, portant sur le dévoilement de la justice par l'injustice est la suivante : « sur quoi porte la justice (respectivement l'injustice) pour définir la justice (respectivement l'injustice) ?

Les différentes théories de la justice sociale portent sur l'égalisation d'une sphère sociale en particulier, sphère sociale pouvant être différente en fonction de la théorie considérée<sup>804</sup>.

---

<sup>804</sup> COLLIN Denis (2001). *Morale et justice sociale*. Paris : Seuil ; DEBRAY Eva (2019). Hayek penseur du "doux commerce" : la société moderne est-elle principalement soudée par des « réseaux d'argent » ? *Astérian*, 102-128, (DUBET, 2010), (FRASER, Qu'est-ce que la justice sociale ?, 2011) ; GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob ; GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359 ; GONTHIER Frédéric (2008). LA JUSTICE SOCIALE ENTRE EGALITE ET LIBERTE. *Revue française de science politique*, 285-307 ; JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76 ; KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les*

Cependant, un élément commun caractérise ces théories de la justice sociale : la correction des inégalités, considérées comme injustes, produites par le jeu catallactique. Or, Hayek nous rappelle que la justice ne peut pas porter sur des résultats, car ce n'est pas une situation qui peut être jugée, mais que la justice porte sur les actions humaines, car les situations finales sont le résultat d'actions humaines. De surcroît, à l'instar de la planification, la justice ne peut s'appliquer aux résultats, car personne ne peut connaître à l'avance toutes les conséquences de ses actes. L'économiste autrichien note que « les règles de juste conduite peuvent demander à l'individu de ne prendre en compte dans ses décisions que les conséquences de ses actions telles, qu'il peut les prévoir lui-même. Les résultats de la catallaxie pour les personnes particulières sont toutefois, essentiellement imprévisibles, et puisqu'ils ne sont ni l'effet du dessein, ni de l'intention de quiconque, la description de la distribution par le marché des biens de ce monde entre personnes particulières comme juste ou injuste est dépourvue de sens »<sup>805</sup>. Le sens commun en est parfaitement conscient puisque l'adage nous dit que « l'enfer est pavé de bonnes intentions ». Ainsi, nous pouvons souhaiter faire « le bien, le juste », mais sans connaissance parfaite de toutes les situations et de toutes les conditions, cela peut produire plus de « mal, d'injustice » que de « bien ou de juste ». La pensée hayékienne concernant les sujets sur lesquelles se porte la justice prend sa source dans la philosophie de Locke, mais aussi celle de Hume et de Kant. Dans *The Constitution of Liberty*, Hayek s'appuie sur ces auteurs afin d'expliquer comment l'émergence de l'Etat de droit est l'une des bases de la justice<sup>806</sup>. Ainsi, sa vision du libéralisme le conduit à considérer que la justice « ne peut s'appliquer qu'à l'action humaine, et non à une quelconque situation sociale en tant que telle sans qu'on se préoccupe de savoir si cette situation a été ou aurait pu être créée délibérément par quelqu'un »<sup>807</sup>. Cette conception de la justice permet de déterminer des règles de juste conduite individuelle qui sont nécessaires à la formation de l'ordre spontané, car permettant aux individus d'agir et de décider pour eux-mêmes la vie bonne qu'ils souhaitent à la seule condition d'avoir un comportement qui respecte les règles de juste conduite et donc que ces personnes ne commettent pas d'injustices pour atteindre leurs buts. Hayek rappelle ainsi dans les « *Nouveaux Essais* » :

---

*théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte ; MUNOZ-DARDE Véronique (2005 [2000]). *LA JUSTICE SOCIALE : Le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris : Armand Colin ; SANDEL Mickael (2017[2009]). *JUSTICE*. Paris: Flammarion ; WALZER, Michael (1997 [1983]). *SPHERES DE JUSTICE : une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris : Seuil

<sup>805</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.256

<sup>806</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 8,82, 110, 112, 119, 226, 232, 252, 256, 295-297

<sup>807</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.255

« La justice n'a de sens que comme une règle de conduite humaine et, dans une économie de marché, il est impossible de concevoir une règle de conduite indiquant aux individus la manière de s'apporter des biens et de se rendre des services telle que la distribution qui en résulte puisse être qualifiée de juste ou d'injuste »<sup>808</sup> (HAYEK F. , Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées, 2008, p. 102)

L'extrait, ci-dessus, soulève le problème majeur de la « justice sociale » que nous avons étudié au chapitre précédent : il s'agit du consensus sur la distribution des ressources pour que celle-ci soit considérée comme juste. C'est ce problème de consensus qui pousse Hayek à suivre la voie ouverte par Locke *via* ce que Nozick appelle « la clause lockéenne », qui dans certaines visions libérales s'apparente à un anti-monopole<sup>809</sup>. L'économiste autrichien note dans « La Route de la Servitude » :

« Il est nécessaire avant tout que, sur le marché, les parties soient libres d'acheter ou de vendre au prix, quel qu'il soit, auxquels elles peuvent trouver, une contre-partie, et que chacun soit libre de produire, de vendre et d'acheter tout ce qui est susceptible d'être produit ou vendu. Il est essentiel que l'accès des divers métiers soit ouvert à tous aux mêmes conditions, et que la loi interdise à tout groupement et à tout individu de tenter de s'y opposer par la force, ouvertement ou non. Tout essai de contrôle des prix ou des quantités de certaines marchandises prive la concurrence de son pouvoir de coordonner efficacement les efforts individuels, parce que les variations des prix cessent alors d'enregistrer toutes les modifications des circonstances, et ne fournissent plus un guide sûr à l'action individuelle. »<sup>810</sup>

Dans le passage ci-dessus, la justice correspond à la liberté des individus à agir sur le marché. Une injustice que Hayek met en avant, dans cet extrait, est l'obstacle à l'entrée sur le marché par l'usage volontaire de la coercition directe ou indirecte. Or, la coercition est la perte de liberté d'un individu suite à l'action consciente et volontaire d'un tiers et nous avons vu que l'injustice était le fait d'enfreindre le domaine réservé de chacun. Nous pouvons donc dire que

---

<sup>808</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris : Les Belles Lettres, p.102

<sup>809</sup> FLIPO Fabrice (2010). La "clause de Locke" au service de l'égaliberté". *Mouvement*, 79-86

<sup>810</sup> HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.33 (HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.86)

si un individu nous contraint<sup>811</sup> alors il fait une intrusion dans notre domaine réservé et nous prive de la liberté que notre domaine nous offre. En poussant plus avant, nous pouvons même en déduire que Hayek, en s'opposant au contrôle des prix ou des quantités ne fait pas que défendre la concurrence, mais aussi la paix internationale. Ce texte date de 1944, il a donc vu ce que le protectionnisme produit, et les tensions internationales qui peuvent en découler, ainsi si nous faisons parler le texte, on en conclut que pour Hayek, la concurrence est un moyen de canaliser la violence de l'acquisition, mais que cela doit se faire selon des règles de juste conduite. Le résultat du jeu ne pouvant être connu d'avance, surtout au niveau international, alors ce n'est pas au résultat auquel nous demandons d'être juste, mais au comportement des individus et des organisations en respectant les règles de la juste concurrence.

Or, Locke ne nous dit pas autre chose que ce que nous dit Hayek, ce dernier écrit :

« A cet égard, l'on a dit à juste titre que l'opinion de John Locke sur la justice de la concurrence, à savoir que 'c'est la façon dont la concurrence est pratiquée, non pas son résultat qui compte', est généralement vraie de la conception libérale de la justice et de ce que la justice peut réaliser dans un ordre spontané. »<sup>812</sup>

En d'autres termes, c'est la justice des règles de concurrence et donc la manière dont les individus se comportent lors du jeu catallactique qui importe pour la justice et non le résultat. Plus loin, Hayek fait encore mention de Locke, toujours pour défendre l'idée selon laquelle la justice porte sur les comportements individuels et non sur les résultats.

« [...] les prix dégagés par la juste conduite des participants au marché – c'est-à-dire des prix concurrentiels exempts de fraude, de monopole ou de violence – étaient tout ce que la justice demandait. C'est à partir de cette tradition que John Locke et ses contemporains ont formé la conception libérale classique de la justice selon laquelle, comme on l'a dit à juste titre, ce qui peut être juste ou injuste c'est seulement 'la façon dont la concurrence est pratiquée, et non pas ses résultats'. »<sup>813</sup>

---

<sup>811</sup> A comprendre dans le sens d'une coercition, *i.e.* une contrainte volontaire voulu sciemment par autrui.

<sup>812</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.395. Hayek se référant à l'article de Chapman concernant la vision lockéenne de la concurrence (CHAPMAN John W. (1963). *Justice and Fairness. Nomos: Am. Soc'y Pol. Legal Phil.*, 6, 147-177, p.153)

<sup>813</sup> *Ibid.*, pp.467-468

Dans ce texte, Hayek nous rappelle que c'est le comportement des individus qui fait que le résultat du jeu catallactique pourra être considéré comme honnête ou non, mais pas le résultat en lui-même. Il reprend les critères de Locke, à savoir ne pas tricher, ne pas user de violence (coercition), et pas de monopole, car ce dernier dispose d'un pouvoir de coercition potentiel, pour définir si les comportements ont été justes ou injustes. Il précise aussi les agents qui sont responsables de leurs comportements, « non seulement les actions des individus, mais aussi les actions concertées de nombreux individus, ou les actions d'organisations, peuvent être justes ou injustes. Le gouvernement est l'une de ces organisations, la société non »<sup>814</sup>. Un élément a toute son importance ici, c'est que Hayek considère la responsabilité des organisations et donc des institutions, or Margalit définit une société juste comme une société dont les institutions n'humilient pas ses membres<sup>815</sup>. Il nous est donc possible de juger si les institutions issues du processus évolutionniste sont humiliantes ou pas, sans égard pour le résultat des transactions. Dans ce contexte, nous pourrions donc certainement extraire un critère normatif de l'analyse de l'évolution des sociétés sans juger de la justice de ces dernières au sens de « justice sociale » tel qu'il est communément admis de le faire. Pourquoi la société n'est-elle pas considérée comme responsable ? La réponse est logique, cette dernière est le fruit de l'ordre spontané et n'est donc pas douée d'intentions. Les autres « agents », auxquels Hayek fait référence, ont des intentions. Les individus, cela est normal. Les groupes d'individus agissant de concert ont défini un objectif particulier, il y a donc des motifs particuliers qui mobilisent cette coopération. Les organisations sont aussi le produit d'intentions particulières, *i.e.* l'école a pour but d'enseigner, l'armée de protéger, l'entreprise de produire et de vendre pour réaliser des bénéfices. Le gouvernement a pour objectif de gérer l'Etat pour le bien de la communauté. Ainsi, pour l'économiste viennois, « parler de justice implique toujours qu'une ou plusieurs personnes devaient, ou ne devaient pas, accomplir telle action ; et cette 'obligation' à son tour suppose au préalable la reconnaissance de règles qui définissent un ensemble de circonstances dans lequel une sorte de conduite est prohibée ou requise »<sup>816</sup>. La justice, plus exactement l'injustice révélatrice de la justice, est de ne pas respecter cette règle de conduite causant ainsi un dommage à autrui, en particulier dommage consistant en une réduction de la liberté individuelle de la

---

<sup>814</sup> *Ibid.*, p.378

<sup>815</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.19

<sup>816</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.379

« victime ». Enfin, pour terminer cette sous-section sur l'importance que porte Hayek à la manière de considérer la justice, nous soulignerons le passage suivant :

« La justice n'a pas à considérer les conséquences des diverses transactions, mais à vérifier que les transactions elles-mêmes ont été loyales. [...] Nous verrons plus tard que la justice, à cet égard, s'attache uniquement aux salaires ou prix qui se sont formés sur un libre marché *sans qu'il y ait tromperie, fraude ni violence*<sup>817</sup> ; nous verrons aussi que, dans ce cas qui est le seul où nous pouvons parler de justes prix, le résultat d'une transaction entièrement juste peut être en fait que l'un tirera fort peu et l'autre beaucoup. Le libéralisme classique reposait sur l'idée qu'il existe des principes de juste conduite, susceptibles d'être découverts et universellement applicables, qui peuvent être admis comme justes sans égard aux effets de leur application à des groupes déterminés. »<sup>818</sup>

Afin d'illustrer le propos de Hayek, nous en donnerons un exemple simple, mais qui donne corps à l'argument de l'économiste autrichien. Supposons Hannah et Rachel dans la cour d'école. La mode du moment se porte sur les billes et les cartes Pokemons. A ce moment, une carte équivaut à trois billes. Hannah qui dispose de beaucoup de billes et Rachel de beaucoup de cartes décident de faire des échanges en fonction de l'équivalence en vigueur. Il n'y a ni triche, ni coercition, les échanges sont mutuellement acceptés. Ainsi Hannah accumule (respectivement réduit) des cartes (respectivement billes) et inversement pour Rachel. Malheureusement pour Hannah, les modes passent et en particulier celles des Pokemons en faveur de la mode des *Hand Spinner*. La cotation devient alors de dix billes contre un *Hand Spinner*, et les cartes pokemons n'ont plus de valeur. Y-a-t-il escroquerie ? Non, sauf si Rachel est voyante, elle ne pouvait raisonnablement pas, à 10 ans<sup>819</sup>, anticiper le changement de mode, donc elle n'a pas trompé Hannah, l'échange a été fait selon les règles de juste conduite et le fait que Hannah se retrouve avec une quantité de billes plus faible et donc avec un potentiel d'échange plus faible n'est pas une injustice, simplement le fait du hasard. Cet exemple simple

---

<sup>817</sup> C'est nous qui soulignons cette référence directe à Locke comme cela a été montré plus haut dans la section présente.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p.315

<sup>819</sup> Mais pour la plupart des parents cette anticipation n'est pas raisonnable, *i.e.* prévoir le changement de mode et l'anticiper. Si les parents pouvaient, ils anticiperaient le changement en achetant à l'avance, à moindre coût, le prochain jeu à la mode.

illustre exactement ce qui se passe dans le jeu catallactique si nous respectons les règles de juste conduite.

Pour que le résultat de la catallaxie ne soit pas contesté d'un point de vue moral, il est nécessaire que les mêmes règles s'appliquent à tous, c'est ce que nous allons voir dans la sous-section suivante.

### *Sous-section 3 : La justice comme égalité de traitement et égalité devant la loi*

La justice « sociale » implique très souvent un traitement différencié des individus en vue de « corriger » les résultats de la catallaxie<sup>820</sup>. Or, c'est précisément le traitement différencié qui peut s'interpréter comme étant une inégalité devant la loi que combat Hayek. Cette position de l'économiste autrichien se comprend à la lumière de son expérience et de son vécu historique, *i.e.* l'expérience totalitaire avec le stalinisme et le nazisme. Ainsi, il écrit :

« Je pense que, dans n'importe quel jeu auquel nous jouons parce qu'il améliore bien plus les chances de tous que nous ne pourrions le faire par d'autres moyens, le résultat doit être considéré comme juste aussi longtemps que tous respectent les mêmes règles et que personne ne triche<sup>821</sup>. »<sup>822</sup>

Le premier principe de la justice selon Hayek est que tout le monde doit être soumis à la même règle, et faire exception peut s'apparenter à de la triche ou à du favoritisme. Plus loin, il note que faire exception en « *[employant]* une personne moins efficace à la place d'une personne plus efficace, épargner un concurrent incompetent ou favoriser des usagers particuliers de leurs produits signifierait non seulement une perte personnelle, mais également un manquement à leurs devoirs envers les autres »<sup>823</sup>. En effet, un tel comportement est discriminatoire voire même humiliant et paternaliste. Lors de compétitions sportives les spectateurs demandent-ils que le plus faible ou le moins bon gagne ? Evidemment que non, bien que beaucoup attendent un dénouement à la « David et Goliath » avec une victoire inattendue. Cependant, personne ne remet en cause le résultat du match<sup>824</sup>. Un autre aspect nous apparaît très important dans la citation ci-dessus, il s'agit de l'aspect moral et donc normatif de la justice hayékienne. Parce que tous les individus sont libres, alors ils sont responsables et ont des

---

<sup>820</sup> Voir notre partie sur le concept de justice sociale

<sup>821</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>822</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.110

<sup>823</sup> *Ibid.*, p.113

<sup>824</sup> Le débat sur le fair-play financier n'a pas sa place dans la présente discussion, bien que le sujet puisse être analysé d'un point de vue hayékien.



devoirs envers autrui, comme celui de le respecter et de ne pas le considérer comme un enfant ou un incapable en lui octroyant des largesses et par conséquent un traitement particulier. Si le favoritisme, le clientélisme sont autant dénoncés par Hayek c'est à cause de l'interférence que cela occasionne sur le marché. Si nous ne pouvons plus nous fier aux règles de juste conduite, alors le signal prix perd de sa crédibilité, et en conséquence le résultat de la catallaxie ne peut pas être considéré comme juste, car dépendant principalement du bon vouloir de certains et de l'arbitraire qui en découle. Bien que Hayek semble séparer économique et politique, il n'en est rien<sup>825</sup>, car l'économique et le politique sont liés, déjà par le simple fait que l'Etat n'est pas au-dessus des lois, c'est l'Etat de droit, le « *Rechtsstaat* » allemand ou la « *Rule of Law* » des britanniques.

L'aspect politique se trouve dans les revendications de protectionnisme. Ce risque de clientélisme avait déjà été étudié par Tocqueville dans « *La Démocratie en Amérique* » avec sa mise en garde contre le risque de dictature de la majorité. L'aristocrate français a été entendu par Hayek puisque ce dernier écrit :

« Les faits importants à souligner sont ici que les situations ainsi protégées [*parlant de la protection des droits acquis*]résultent des mêmes forces que celles qui dégradent la situation relative de ces mêmes personnes, que la situation dont elles demandent la protection n'est ni plus méritée ou gagnée que la situation dégradée qui s'annonce maintenant pour elles, et que leur situation acquise ne peut être garantie dans le nouveau contexte qu'en refusant à d'autres les mêmes chances d'ascension auxquelles elles doivent leur situation acquise. Dans un ordre de marché, le fait qu'un groupe de personnes ait atteint une position relative donnée ne peut leur donner une action en justice pour la maintenir, parce que ceci ne peut être défendu par une règle qui puisse *s'appliquer également à tous*<sup>826</sup>. »<sup>827</sup>

Hayek nous met en garde contre le risque d'arbitraire et le clientélisme. Ce sont des éléments qui ouvrent la boîte de Pandore menant au totalitarisme pour lui. De surcroît, il s'agit d'un fonctionnement qui clairement s'oppose à la justice, car comme il nous le rappelle, la justice correspond à l'égalité de tous devant la loi. Nous apprenons aussi, que pour l'économiste

---

<sup>825</sup> Nous ne discuterons pas de la fausse distinction économie VS politique que beaucoup prête à Hayek, cela sera un projet de recherche pour les années à venir.

<sup>826</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>827</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.265

viennois, la société n'est pas un bloc monolithique et figé. La circulation entre les classes est une partie de l'évolution de la société et l'évolution de la hiérarchie des positions relatives un élément inhérent à la liberté et à la justice. En d'autres termes, dire de Hayek qu'il est conservateur au sens de fixiste est une erreur. L'égalité devant la loi est pour lui une garantie de la préservation de la liberté et ainsi, de l'évolution de la société. Une société sclérosée est une société qui meurt à petit feu, une étoile qui s'éteint plus ou moins rapidement.

Il est tout aussi important que les règles du marché s'appliquent aussi à tous et soient stables afin de permettre un bon fonctionnement du marché en réduisant l'instabilité d'un comportement arbitraire. L'importance de cette égalité permettant aussi de favoriser la concurrence comme le suggère Hayek dans « *The Road to Serfdom* » lorsqu'il écrit que « *it is essential that the entry into the different trades should be open to all on equal terms and that the law should not tolerate any attempts by individuals or groups to restrict this entry by open or concealed force* »<sup>828</sup>. La première des égalités devant la loi concerne la propriété privée et les propriétés inhérentes à ce droit, ce qui permet ensuite au marché de fonctionner. Si le concept de propriété n'est pas stable alors il ne peut pas y avoir d'économie de marché, et plus généralement de marché. Dans cette veine, nous pouvons lire :

« L'objectif majeur du combat pour la liberté a été l'égalité devant la loi. Cette égalité devant les règles que l'État oblige à suivre se prolonge par une même égalité devant les règles auxquelles les hommes obéissent volontairement dans leurs relations réciproques. »<sup>829</sup>

Ainsi, Hayek insiste sur l'idée que c'est la demande d'égalité devant la loi qui conduit à ce que les individus soient traités de la même manière en dépit de leurs différences. Il souligne, en toute logique, que « *equality before the law and material equality are therefore not only different but are in conflict with each other* »<sup>830</sup>. En effet, lorsque nous avons abordé la justice comme une notion s'appliquant aux individus, et non aux résultats des interactions faites « honnêtement », alors oui nous comprenons Hayek. La justice est que tous les participants à l'échange ou à une activité sociale soient considérés comme égaux, comme étant membre de la grande société et non comme des ennemis, c'est pour cela que Hayek emprunta le terme

---

<sup>828</sup> *Ibid.*, p.86

<sup>829</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.68 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.148)

<sup>830</sup> *Ibid.*, p.150 (version anglaise)

catallaxie pour parler de l'économie comme interaction de plusieurs économies domestiques, car, pour mémoire, ce terme signifie échanger, faire entrer dans la communauté, mais aussi faire d'un ennemi un ami. Or, dans l'amitié ce n'est pas l'égalité matérielle qui est importante, mais l'égalité de traitement et de respect. Le concept de catallaxie dépasse la simple sphère de l'échange, car cette dernière est une sphère basique, simple. Par conséquent, si déjà dans cette sphère nous reconnaissons l'autre comme notre égal (justice commutative), ce que la référence à Locke suggère, alors il est notre égal à plus forte raison dans le domaine politique. La situation matérielle étant le résultat d'actions humaines, si ces actions ont été justes, *i.e.* qu'elles respectent les règles de juste conduite, alors ne pas en accepter le résultat, bien que celui-ci puisse être déséquilibré, cela mettrait en péril toute la société, qui est un ordre spontané, fruit des règles de juste conduite. Vouloir corriger un résultat déséquilibré, bien que le jeu ait été honnêtement mené, rendrait les règles de celui-ci caducs et la justice disparaîtrait ainsi que la liberté individuelle dans le règne du chaos, de l'anarchie, et de l'arbitraire<sup>831</sup>. Si le respect des règles du jeu ne permet pas d'apporter un peu de stabilité et de réduire l'arbitraire, alors pourquoi respecter ces règles ? Un phénomène d'aléa moral peut se mettre en place s'appuyant sur le raisonnement suivant : « si je respecte les règles du jeu et que je ne peux pas bénéficier de ce que le jeu m'apporte, alors il est préférable que je ne respecte pas ces règles afin de maximiser ma situation afin que cette dernière soit meilleure après redistribution, en enfreignant les règles, qu'après redistribution sans enfreindre les règles »<sup>832</sup>. Le lien entre économie et politique se fait par le truchement de la justice.

« Il est certain que le passage du groupe restreint à la Grande Société ou Société Ouverte – et la décision de traiter toute autre personne comme un être humain, et non plus comme ou bien un ami, ou bien un ennemi – implique une réduction dans l'étendue des devoirs que nous avons à l'égard d'autrui en général. »<sup>833</sup>

Dans le passage ci-dessus, Hayek fait clairement référence à la distinction entre Ami/Ennemi que théorisa Carl Schmitt et qui fut reprise par le parti Nazi en désignant, pour reprendre la terminologie de Arendt, le juif comme l'ennemi objectif<sup>834</sup>. Dépasser cette

---

<sup>831</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.151

<sup>832</sup> Il est même probable que la situation post-redistribution, en situation de non-respect des règles, soit moins bonne pour l'ensemble de la société que la situation sans modification du résultat en respectant les règles.

<sup>833</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.498

<sup>834</sup> ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *Le système totalitaire - les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard

distinction en ne faisant plus de l'autre un objet de désir ou de rejet, mais simplement en le considérant pour ce qu'il est, à savoir un être humain, voilà la révolution copernicienne du libéralisme au niveau politique. Cette révolution est, pour Hayek, portée par l'économique qui servira de gardien à la liberté individuelle et de rempart au totalitarisme. Il apparaît, dans ce contexte intéressant de citer le passage suivant de *Droit, Liberté et Législation* :

« Une autre question assez importante est celle du degré auquel les règles morales prévalentes limitent non seulement le pouvoir du législateur, mais même la mesure dans laquelle l'application des principes reconnus du droit peut et doit être poussée. Ceci est particulièrement significatif en liaison avec l'idéal sous-jacent à la Société Ouverte, selon lequel les mêmes règles doivent être appliquées à tous les humains. C'est un idéal que, personnellement j'espère voir graduellement approché, parce qu'il me semble la condition indispensable pour qu'advienne un ordre pacifique mondial. »<sup>835</sup>

Lorsque Hayek parle « d'ordre pacifique », il faut comprendre un ordre politique dont l'origine est la liberté économique régie par des règles de juste conduite universelle. Le libéralisme classique<sup>836</sup> fit sortir l'individu des filets de la tradition pour le faire éclore. C'est la raison pour laquelle Hayek écrit en citant Wormuth :

« Rien n'étant plus essentiel à la liberté d'un État, que le fait que le peuple soit gouverné par les lois, et que la justice ne soit administrée que par ceux-là seulement qui peuvent être tenus pour responsables de sa mauvaise administration, il est par la présente déclaré que toutes les résolutions concernant la vie, les libertés et les biens fonciers de toute personne libre de cette république, doivent être conformes aux lois du pays, et que le Parlement ne se mêlera ni de l'administration ordinaire, ni des voies d'exécution du droit ; la tâche principale dudit étant, comme ce fut celle de tous les parlements antérieurs, de veiller à la liberté des gens contre les opérations arbitraires du gouvernement »<sup>837</sup>

Pour que l'égalité devant la loi soit une réalité, Hayek reprend la théorie de Locke de l'équilibre des pouvoirs et de Montesquieu de la séparation des pouvoirs. Nous allons dans la

---

<sup>835</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.436

<sup>836</sup> Pour Hayek il s'agit du libéralisme des lumières écossaises (Hume, Smith, Fergusson etc...)

<sup>837</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.126. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.251)

sous-section qui suit expliquer en quoi cette séparation des pouvoirs est importante pour la justice et en particulier pour la justice hayékienne. Dans la présente section, nous avons mis en évidence un point important qu'il nous faut garder en mémoire, l'économie et le politique ne sont pas deux sphères indépendantes.

#### *Sous-section 4 : La justice appelle à la séparation des pouvoirs*

L'idée de la séparation des pouvoirs n'est pas nouvelle. Nous la retrouvons chez Locke et chez Montesquieu. Hayek étant familier de ces deux auteurs, il n'est donc pas surprenant qu'il reprenne la position de ses deux illustres prédécesseurs afin de promouvoir la justice. La justice devant se comprendre comme étant la protection contre l'injustice de l'arbitraire, *i.e.* comme étant la défense de la liberté individuelle. L'inquiétude de Hayek est la concentration des fonctions législatives et judiciaires au sein d'une même assemblée, ainsi un risque d'arbitraire et de partialité peut surgir, à la fois dans la formation des lois et dans leurs exécutions<sup>838</sup>. Un tel arbitraire est un frein au bon fonctionnement du marché, car il ne permet pas aux individus de s'appuyer sur un ensemble de règles stables et de s'appliquer à tous afin de faire des anticipations raisonnables. Alors que Locke et Montesquieu désiraient faire émerger l'individu du filet de la tradition, Hayek veut prévenir les risques de totalitarisme. Cette dernière expérience fut traumatisante pour lui, c'est la raison pour laquelle il défend la liberté individuelle et la justice par la séparation de pouvoirs, afin de limiter les risques d'arbitraire et de retour dans les filets de la tradition.

« Le dispositif grâce auquel les fondateurs du constitutionnalisme libéral espéraient protéger la liberté individuelle était la séparation des pouvoirs. L'idée sous-jacente était que la coercition ne devrait être permise que pour faire appliquer les règles universelles de juste conduite approuvées par la législature. »<sup>839</sup>

La séparation des pouvoirs vise à réduire l'usage, et même la portée de la coercition en divisant la concentration de la coercition tout en faisant de chacun et de chaque institution un élément de contrôle. Cependant, Hayek considère qu'il n'y a jamais eu de réelle séparation, il note à ce sujet que « la séparation des pouvoirs n'a donc jamais été réalisée parce que dès le début du développement moderne de l'Etat constitutionnel le pouvoir de faire la loi, dans le

---

<sup>838</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.653

<sup>839</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.157

sens que présuppose cette conception, et celui de diriger l'Etat ont été réunis dans les mêmes assemblées représentatives »<sup>840</sup>. Hayek aborde donc cette question du pouvoir en tant que juriste, mais aussi en tant qu'économiste, parce que c'est la séparation des pouvoirs qui accroît la défense de la liberté en réduisant la possibilité de concentration. L'objectif de la séparation des pouvoirs, pour l'économiste autrichien, est de soumettre l'Etat à la loi dans un Etat de droit<sup>841</sup>. Ainsi, l'Etat n'aurait pas de droit d'exception et ne pourrait pas promouvoir d'état d'exception. En soumettant l'Etat (et ses institutions à la loi comme tout un chacun), Hayek fait de l'Etat un « citoyen » qui doit suivre les mêmes règles que tout le monde, à la fois socialement, mais aussi économiquement, ce qui justifie le refus des monopoles d'Etat. L'idée étant de limiter les sphères d'emprise, pas nécessairement d'influence, de l'Etat sur les individus, *de facto* l'économie est l'une de ses sphères. Or, si l'Etat est un agent comme un autre sur le marché, il n'a pas la possibilité de décider de l'orientation de l'économie, et ainsi de définir pour autrui les objectifs à suivre et la manière de les suivre. Le problème des constitutions modernes rend Hayek méfiant vis-à-vis des démocraties, non parce que ce sont des démocraties, mais parce qu'elles sont si fragiles que le népotisme n'est pas loin :

« La raison en est qu'il est généralement admis que, dans une démocratie, les pouvoirs de la majorité doivent être illimités, et qu'un gouvernement dont les pouvoirs sont illimités sera contraint de s'assurer du soutien durable d'une majorité pour user de ses pouvoirs illimités aux services des intérêts spéciaux de groupes comme certaines industries, ou habitants d'une région donnée, et ainsi de suite. »<sup>842</sup>

Pour Hayek, le problème est celui de l'usage injuste du pouvoir. La concentration de pouvoir conduit à son abus, Lord Acton, mentionné par Hayek, disait que « le pouvoir tend à corrompre et le pouvoir absolu corrompt absolument ». Nous avons vu plus haut que l'économiste autrichien envisageait la justice comme une lutte contre les injustes, et dans la section deux, que la justice s'applique aux actions humaines. Par conséquent, le pouvoir étant un attribut de l'action humaine, son usage peut être considéré comme juste ou injuste. Partant de là, l'abus de pouvoir est une injustice qu'il faut combattre et pour limiter les abus de pouvoir Hayek reprend l'idée de la séparation des pouvoirs avec un système de « *check and balance* ». Ainsi, il écrit, en parlant des ressources communes pour des fins publiques :

---

<sup>840</sup> *Ibid.*, p.162

<sup>841</sup> *Ibid.*, p.164

<sup>842</sup> *Ibid.*, p.170

« Toutefois, la différence entre une société d'hommes libres et une société totalitaire réside en ceci, que le pouvoir de décision est, dans la première, applicable seulement à ce montant limité de ressources spécifiquement affectées aux intentions gouvernementales, tandis que dans la seconde ledit pouvoir porte sur toutes les ressources de la société, citoyens eux-mêmes inclus.

La limitation des pouvoirs de gouvernement que postule une société libre implique donc que même la majorité ne doit avoir de pouvoir absolu que sur l'emploi des ressources qui ont été dédiées à l'usage public ; tandis que la personne et les biens du citoyen ne sont pas assujettis à des ordres spécifiques (même émanant de la législature), mais seulement à des règles de conduite qui s'appliquent uniformément à tout le monde. »<sup>843</sup>

Hayek a été le spectateur des totalitarismes et il a été le témoin de l'économie de guerre durant les deux conflits mondiaux. Il sait que lorsque l'économie est soumise au contrôle de l'Etat ou d'un individu, alors ce dernier dispose d'un « biopouvoir » sur les autres. Les nazis et les staliniens usèrent de ce biopouvoir pour tenter de façonner le monde à leur image. Hayek n'apprécie pas le terme économie pour désigner les différentes interactions d'échanges entre individus, il lui préfère le terme de catallaxie. La catallaxie est un réseau d'économies, ces dernières sont les ménages, et les entreprises et institutions publiques. Ainsi, si le jeu catallactique était régi par une entité, alors celle-ci disposerait du pouvoir d'inclure ou d'exclure de la communauté qui bon lui semble, simplement en excluant cette personne du marché et donc du moyen de subsistance<sup>844</sup>. Ainsi, dans le tome trois de « Droit, Législation et Liberté », qui s'intitule « L'ordre politique d'un peuple libre », Hayek tente de proposer un système et une organisation politiques qui garantissent la liberté individuelle, ce système il le nomme Démarchie. En limitant le pouvoir des gouvernants sur les ressources des individus en protégeant la propriété privée *via* l'Etat de droit, il limite les ressources de l'Etat à ce que les individus acceptent de donner, de céder pour l'usage public. Dans ce contexte, le compromis

---

<sup>843</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.659-660

<sup>844</sup> Il est utile de remarquer que les nazis ont dès début de leur attaque contre la communauté juive, ne l'ont pas seulement déshumanisée, mais ont aussi tenté de les exclure du marché en stigmatisant les magasins juifs, en interdisant d'autres à cette communauté. En excluant du marché, nous excluons de l'humanité. Primo Lévi, dans « Si j'étais un homme », témoigne de l'émergence d'un marché au sein des camps de concentration, comme si la vie devait chercher désespérément à se raccrocher au social, à une forme de relation avec l'autre. Peut-on dire, pour paraphraser Bergson que le marché est le propre de l'homme ?

est nécessaire et implique le débat, l'échange d'opinions, donc la politique. En limitant les ressources de l'Etat, nous limitons son pouvoir de coercition.

Cependant, voir dans la justice hayékienne une apologie de la propriété privée, de la séparation des pouvoirs serait une position réductrice. Il s'agit aussi de combattre l'injustice et l'une des plus grandes injustices est de nier l'autonomie des individus. C'est ce que nous allons voir dans la sous-section suivante.

#### *Sous-section 5 : L'individu et son autonomie*

Autonomie et liberté sont-ils deux concepts synonymes ? Lorsque nous avons étudié la notion de liberté dans la pensée économique de Hayek, nous avons vu que l'une des caractéristiques de cette notion est la liberté positive, qui pour reprendre le terme d'Himmelfarb renvoie à l'idée « d'être son propre maître »<sup>845</sup>. Or, que nous indique le Littré concernant la définition d'autonome. Autonome vient du grec αὐτός (autos) qui signifie même et de νόμος (nomos) qui signifie loi<sup>846</sup>, en d'autres termes l'autonomie est l'une des significations de la liberté hayékienne, plus précisément il s'agit de la liberté positive<sup>847</sup> et par le choix individuel d'une hiérarchie des valeurs. L'assimilation entre autonomie et liberté n'est pas nouvelle, on la trouve par exemple chez Monjo<sup>848</sup>. Les lumières contribuèrent à faire émerger l'individu comme être autonome, *i.e.* libre de ses choix dans ses décisions et non plus coercé par la tradition religieuse et hiérarchique. Dans cette perspective nous avons identifié quatre facettes de l'autonomie chez Hayek.

#### L'autonomie des individus

L'autonomie, nous dit Hayek, est la capacité de « l'individu de faire usage de sa connaissance en vue de ses fins »<sup>849</sup>. L'autonomie ne peut donc pas être compatible avec une économie planifiée, car dans ce cadre, les fins ne sont plus individuelles, mais collectives et il ne peut pas y avoir compromis sur la hiérarchie des valeurs<sup>850</sup>. Il apparaît évident pour l'économiste autrichien que l'autonomie de l'individu est le résultat de l'évolution sociale, et en particulier du passage de la tribu à la Grande Société :

---

<sup>845</sup> HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage

<sup>846</sup> <https://www.littre.org/definition/autonome>

<sup>847</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy

<sup>848</sup> MONJO Roger (2013). L'autonomie, de l'indépendance vers l'interdépendance. *le sociographe*, 173-192

<sup>849</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.251

<sup>850</sup> *Ibid.*, p.262



« Dans sa forme primitive, la petite bande avait effectivement ce qui est encore si désirable pour tant de gens : un but unique, ou une hiérarchie commune d'objectifs, et un partage délibéré des moyens conforme à une conception commune des mérites individuels. Cependant, les fondements de sa cohérence imposaient des limites au développement possible de cette forme de société. [...] Il est illusoire d'imaginer que l'individu était libre dans les sociétés primitives. Il n'y avait pas de liberté pour un animal social, puisque la liberté est une création de la civilisation. [...] Aussi longtemps que chacun devait servir cette hiérarchie commune applicable à l'ensemble des besoins, dont rêvent les socialistes d'aujourd'hui, il ne pouvait y avoir d'expérimentation libre par les individus. »<sup>851</sup>

C'est cette autonomie relative de l'individu qui participe au bon fonctionnement du processus concurrentiel et de sélection au travers des expérimentations. La justice intervient afin de préserver cette autonomie et en particulier par le biais de la protection de la propriété privée ainsi que sur ses modalités de transfert d'un individu à l'autre. La violation de l'autonomie individuelle, *i.e.* de la liberté individuelle, est une injustice dont l'Etat doit se prémunir au risque de laisser s'effondrer l'édifice social qu'est la société :

« L'importance de cette autonomie de l'individu dans son domaine reconnu, et partout où ses actions n'entrent pas en conflit avec les buts de l'action d'autrui, repose sur le fait que le développement de la coutume et de la morale est un processus expérimental, en un sens qui ne peut être celui de l'uniforme et obligatoire application des règles de loi – un processus dans lequel des règles différentes sont en concurrence et où les plus efficaces sont sélectionnées par le succès du groupe où on les pratique, et peuvent finalement servir de modèle à une législation appropriée. »<sup>852</sup>

### Aide à l'autonomie

Si la justice est protection de l'autonomie, elle est aussi une aide à l'autonomie. Nous trouvons ainsi chez Hayek un système de protection sociale, qui bien que flou a le mérite d'exister. Si la justice doit aider les individus à retrouver l'autonomie, le paternalisme n'est pas la meilleure solution. Pour Hayek, un système protégeant des secteurs en déclin relève de ce

---

<sup>851</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.104-105

<sup>852</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.435

schéma. Les individus voulant protéger leur situation sociale en appellent à l'Etat afin de fournir des subventions à la continuité de leur activité économique. Bien que cela soit compréhensible, Hayek s'oppose à cette intervention étatique qui provoque une distorsion de concurrence et fausse le jeu du marché, ce qui constitue une injustice pour les autres participants ne pouvant bénéficier d'une telle aide.

Dans cette perspective, l'économiste viennois propose un certain nombre d'aides que l'Etat peut proposer, mais hors-marché afin de ne pas troubler le fonctionnement de ce dernier. Ainsi, considérer que Hayek fait fi de la solidarité est un contresens malheureux. Pour mémoire, dans « *The Constitution of Liberty* », nous lisons :

« Tous les États modernes ont consacré des ressources à secourir les indigents, les malheureux, les invalides, et se sont souciés de questions de santé publique et de diffusion des connaissances. Il n'y a pas de raison pour que le volume de ces activités de service pur n'augmente pas à proportion de l'accroissement de la richesse globale. Il existe des besoins communs qui ne peuvent être satisfaits que par une action collective, et qui peuvent l'être sans qu'on porte atteinte à la liberté individuelle. On peut difficilement nier qu'à mesure que nous devenons plus riches, ce minimum vital que la communauté a toujours fourni à ceux qui ne peuvent se prendre en charge, et qui peut être fourni hors marché, peut augmenter aussi ; ni que le gouvernement peut utilement et sans nuire à personne, contribuer à ces efforts d'assistance, ou même en prendre l'initiative. Il y a peu de raison non plus, pour que le pouvoir n'ait pas aussi un rôle à jouer, et puisse même participer à des domaines tels que l'assurance sociale et l'éducation, ou subventionner temporairement des expériences nouvelles. »<sup>853</sup>

Hayek reconnaît, et soutient, une « forme de protection sociale », *i.e.* une forme de solidarité, qui ne se limite pas à la tribu, mais aux membres de la Grande Société. En outre, anticipant l'effet d'aubaine ou de passager clandestin, il suggère un système différentiel dans le sens où il suggère que « ceux qui ont les moyens de se prémunir contre certains risques de le faire, afin de fournir une couverture universelle<sup>854</sup>. Fournir cette protection « universelle » n'est pas uniquement un geste de solidarité, mais aussi de paix et de stabilité socio-politique. Il ne

---

<sup>853</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.190. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.374)

<sup>854</sup> *Ibid.*, pp.405-406 (version anglaise)

faut pas oublier que le communisme arriva en Russie à cause de l'écart important entre les travailleurs pauvres, qui étaient d'anciens paysans, et la noblesse russe. A l'époque, malgré la révolution industrielle, le pays était encore très archaïque. Hayek connaissait aussi les travaux de Keynes, en particulier son livre « Les conséquences économiques de la paix » et il a certainement dû partager certains éléments avec son confrère britannique aux vues de ce qui se passait en Allemagne après-guerre. La pauvreté et la faim sont des terrains fertiles pour l'extrémisme, ce dont profitèrent les régimes totalitaires pour accéder au pouvoir. Ainsi, permettre aux individus de pourvoir au minimum est un moyen d'éviter un accès trop facile au pouvoir des extrêmes, et ainsi favorise la résistance, au profit de la liberté, face au dilemme Liberté – Sécurité sur lequel jouent ces mouvements extrêmes.

Mais, la protection sociale ne joue pas qu'un rôle de rempart contre le totalitarisme, si fournie hors-marché, elle favorise aussi l'accès au marché et la concurrence (réelle et potentielle), car les individus savent que s'ils échouent, alors ils ne seront pas dans la misère. Cette protection minimale a une fonction incitative envers les individus pour qu'ils restent ou entrent sur le marché. De cette manière, la concurrence est toujours alimentée. C'est dans cette perspective que Hayek envisage son « revenu universel » :

Il est indubitable que même l'instauration d'un minimum uniforme pour tous ceux qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes implique un certain degré de redistribution de revenus. Mais il y a une grande différence entre la fourniture de ressources permettant d'assurer ce minimum à tous ceux qui ne peuvent vivre de leurs revenus dans une économie de marché fonctionnant normalement, et une redistribution visant à de « justes » rémunérations dans toutes les activités majeures – entre une redistribution où la grande majorité de ceux qui gagnent leur vie consentent à donner le nécessaire à ceux qui sont incapables de la gagner, et une redistribution où une majorité prend à une minorité parce que la seconde possède davantage que la première.<sup>855</sup>

A la lecture de ce passage, et d'autres, il semble évident que Hayek n'est pas un « pourfendeur des droits sociaux » pour reprendre l'expression de Giroux<sup>856</sup>. Ce qu'il réproouve, c'est l'intervention de l'Etat sur le marché venant ainsi s'opposer au processus concurrentiel

---

<sup>855</sup> *Ibid.*, p.220 (version française) (*Ibid.*, p.426 – version anglaise)

<sup>856</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359

qui est le mode de fonctionnement des marchés et aussi le processus de découverte. Par conséquent, le SMIC est une entrave pour Hayek, car une entrave est mise au libre fonctionnement du marché. Il en va de même du sauvetage de secteurs en déclin par rapport à la concurrence étrangère. Ce sauvetage étant assimilé à un transfert de richesses via le marché, faussant *de facto* le fonctionnement de ce dernier en gardant le malade en vie aux soins intensifs. Cependant, le RSA, lui n'est pas un obstacle au marché, il sert de complément hors-marché, afin de permettre aux individus de rester sur le marché ou d'y entrer sans intervention particulière de la puissance publique sur le marché. Hayek renouvelle sa proposition de sécurité sociale dans les essais, lorsqu'il note que l'important est que cette « sécurité minimale n'interfère pas avec l'ordre de marché »<sup>857</sup>.

Il n'est alors pas surprenant de voir que c'est dans son livre le plus « provocateur ou polémique », « *The Road to Serfdom* », qu'il suggère qu'en plus d'une sécurité minimale, l'Etat puisse jouer un rôle majeur dans le bon fonctionnement de l'économie, en particulier par l'aide à la reconversion professionnelle.

« Nous ne voulons pas prétendre par là que tout va pour le mieux dans le monde actuel, que le monde libéral était parfait, et qu'on ne pourrait pas faire encore beaucoup pour augmenter les possibilités de choix. Dans ce domaine, comme dans d'autres, l'Etat peut faire beaucoup par la diffusion des connaissances, des renseignements appropriés. »<sup>858</sup>

Dans « Droit, Législation et Liberté », nous trouvons une proposition proche de la précédente :

« [*parlant de l'incertitude*] Le mieux que nous puissions atteindre dans une telle situation n'est pas la certitude, mais l'élimination des incertitudes évitables ; et ceci ne peut être obtenu en empêchant les changements

---

<sup>857</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.266

<sup>858</sup> La version française ne rend pas hommage au texte original car dans la version originale nous lisons : « This is not to say that in this respect all is for the best in our present world, or has been so in the most liberal past, and that there is not much that could be done to improve the opportunities of choice open to the people. Here as elsewhere the state can do a great deal to help the spreading of knowledge and information and *to assist mobility*. » (HAYEK F. , *The Road to Serfdom*, 2007, p. 129). La version française passe sous silence le fait que l'Etat peut intervenir afin d'aider les individus à changer de secteur d'activité. Le sous-entendu est l'investissement dans l'éducation tout au long de la vie. HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF, p.73

imprévisibles de produire leurs effets de proche en proche, mais bien plutôt en facilitant l'adaptation à de tels changements. »<sup>859</sup>

L'idée ci-dessus, à savoir « faciliter l'adaptation » aux changements, est la même que nous retrouvons dans « *The Road to Serfom* », à savoir aider les individus à la mobilité (sectorielle, culturelle, géographique ou encore sociale) pour faire face aux évolutions socio-politiques et du marché. Ainsi, considérer Hayek comme un libertarien au côté de Nozick est une erreur de lecture de l'économiste autrichien, nous pensons ici à Kymlicka<sup>860</sup>. Au contraire, Hayek se rapprocherait de l'ordolibéralisme allemand où l'Etat est central au bon fonctionnement du marché<sup>861</sup>. En effet, en suggérant que l'Etat ait un rôle dans l'aide à la reconversion des travailleurs d'industries en déclin vers les industries en croissance, Hayek garde une logique dans sa philosophie économique. La reconversion est une aide hors-marché, alors que le protectionnisme ou les subventions sont des interférences sur le marché. Cette aide favorise la croissance, car orientant continuellement vers les secteurs les plus porteurs et laissant ceux devenus « moins rentables » ou moins efficaces pour l'économie. Bien évidemment, ce programme de reconversion ne doit pas être un monopole d'Etat. Il nous faut garder en mémoire que Hayek est un penseur évolutionniste, *i.e.* qui voit l'économie, la société en perpétuel mouvement. Le mouvement peut nous porter ou nous refouler, c'est dans ce dernier cas que l'Etat aide à la « mobilité », afin de pouvoir rester sur le marché et, si possible, y gagner décemment sa vie. Cette aide passe aussi par une élimination des obstacles « artificiels » posés à l'entrée sur le marché, *i.e.* un accord de cartel afin de limiter l'entrée d'une concurrence sur le marché, car dans ce cas, ce n'est plus l'Etat qui coerce les individus, mais les entreprises, réduisant ainsi la liberté des personnes de choisir librement leurs fins.

L'autonomie de l'individu est l'une des caractéristiques de la justice chez Hayek, cependant il ne se contente pas de dire que l'individu peut choisir pour lui-même et que l'Etat doit jouer un rôle de soutien sans interférer avec le processus de marché, il suggère aussi que l'Etat, les règles de juste conduite devraient aller dans le sens d'une maximisation des chances

---

<sup>859</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.562

<sup>860</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte

<sup>861</sup> Pour une introduction à l'ordolibéralisme nous recommandons la lecture du livre : « L'ordolibéralisme, aux origines de l'école de Fribourg-en-Brigau » sous la direction de Hugues RABAULT aux éditions L'Harmattan encore le travail de Patricia Commun sur l'ordolibéralisme COMMUN Patricia (2016). *Les ordolibéraux : Histoire d'un libéralisme à l'allemande*. Paris : Les Belles Lettres

pour tous. C'est cette nouvelle caractéristique de la justice que nous allons aborder dans la section suivante.

#### *Sous-section 6 : La maximisation des chances pour tous*

L'un des objectifs de la justice hayékienne n'est pas l'égalité des chances pour tous, car cela relève à la fois de l'utopie, mais aussi et surtout d'une négation de la singularité de l'individu. Défendre l'égalité des chances pour tous en proclamant que tout le monde peut devenir neurochirurgien est un mensonge, au même titre que nous ne pouvons pas tous courir le cent mètres en neuf secondes cinquante-huit centièmes comme Usain Bolt. Hayek préfère défendre l'approche de la maximisation des chances pour tous, *i.e.* favoriser l'environnement qui permettra d'accroître les chances de chacun. Notons que ce sont les chances et non les réalisations effectives qui sont améliorées.

Ainsi, Hayek écrit, concernant la justice et l'un des objectifs de celle-ci :

« La conception du bien-être commun ou du bien public dans une société libre ne peut jamais, par conséquent, être définie comme une somme connue de résultats particuliers à atteindre, mais seulement comme un ordre abstrait qui, dans son ensemble, n'est pas orienté vers des fins particulières concrètes, mais offre simplement la meilleure chance à n'importe quel membre choisi au hasard de faire usage de sa connaissance en vue de ses fins. »<sup>862</sup>

La justice hayékienne en plaçant la liberté au cœur de sa conception, en considérant l'éclatement de l'information, *i.e.* personne ne peut détenir toutes les informations concernant une situation particulière et donc sur notre incapacité à prévoir toutes les conséquences de nos actes, en considérant l'égalité des individus par le principe d'égalité devant la loi, *i.e.* les règles de juste conduite sont universelles, alors il en conclut que dans ces conditions, la justice ne garantit pas l'égalité des chances, mais l'amélioration des chances de tous. La différence entre égalité des chances et chances maximales est importante. Alors que dans le premier cas, nous partons tous de la même ligne de départ, à l'arrivée il y aura un classement en fonction des compétences de chacun, la rémunération au mérite est donc justifiée dans cette situation. Cependant, cela nécessite de faire table rase du vécu de chaque individu pour les faire partir du même point de départ, ce qui est une négation de la singularité individuelle. Cela implique aussi de donner la même information à chacun. Dans un cas extrême, l'égalité des chances peut même

---

<sup>862</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.251

renvoyer à l'idée de faire courir les plus rapides avec des poids, afin de donner une chance aux plus lents de remporter la course. Force est de constater que le principe d'égalité des chances, bien que louable, n'est pas très juste *in fine*. Dans le second cas, chacun dispose d'une main (comme au poker) et l'utilisera au mieux en fonction de la situation qui se présente. Ici la justice, en protégeant le domaine réservé de chacun, en encadrant la concurrence pour que cette dernière soit honnête *via* le respect par tous des mêmes règles, parce que le hasard joue aussi un rôle majeur dans la vie de tous les jours, et enfin parce que nous ne pouvons prévoir toutes les conséquences de nos actions, alors il est impossible de définir un résultat particulier laissant ainsi à ceux qui ont du talent ou de la chance de réussir. Pire, la maximisation des chances peut même permettre aux moins doués de produire un biais défavorable aux talents, l'exemple de la plainte contre Harvard par un groupe d'étudiant tend à soutenir cette hypothèse<sup>863</sup>. Hayek peut ainsi écrire qu'« une politique optimale dans une catallaxie peut viser – et devrait viser – à augmenter les chances d'un membre quelconque de la société pris au hasard d'avoir un revenu élevé ou, ce qui revient au même, ses chances que, quelle que soit sa part du revenu global, l'équivalent réel de cette part sera aussi grand que nous sommes capables de le rendre »<sup>864</sup>.

Dans son article « L'atavisme de la justice sociale », Hayek explique brièvement comment le libre marché compétitif participe à accroître les chances de chacun. Le premier élément majeur est le prix, ce dernier est une information qui oriente l'individu vers ce qu'il devrait produire, comment et/ou acheter. Le second élément est la division du travail qui implique une interdépendance des individus. Dans cette configuration, en cherchant son intérêt individuel, *i.e.* le profit, l'individu est « conduit à faire – et lui permet de faire – précisément ce qu'il est censé faire pour améliorer autant que possible les chances de n'importe quel membre de la société pris au hasard, *mais seulement si* les prix qu'il peut obtenir sont déterminés uniquement par les forces de marché et non par les pouvoirs de coercition de l'Etat »<sup>865</sup>. Evidemment, le libre marché accroît les chances de tous, si les règles de juste conduite sont respectées, et si la concurrence se fait de manière « honnête », ou pour citer Hayek :

« Je pense que, dans n'importe quel jeu auquel nous jouons parce qu'il améliore bien plus les chances de tous que nous ne pourrions le faire par

---

<sup>863</sup> <https://www.nytimes.com/2018/06/15/us/harvard-asian-enrollment-applicants.html>

<sup>864</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.265

<sup>865</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.108-109

d'autres moyens, le résultat doit être considéré comme juste aussi longtemps que tous respectent les mêmes règles et que personne ne triche. »<sup>866</sup>

La société libre, en s'appuyant sur le libre marché, permet d'améliorer les chances de chacun d'atteindre ses propres fins, à condition de respecter une concurrence honnête et les règles de juste conduite. Si Hayek en arrive à cette conclusion, c'est en raison de la dispersion de l'information. Chaque individu est détenteur d'un ensemble d'informations qui lui permet d'évoluer dans son environnement en fonction de sa situation personnelle. En d'autres termes, chacun est le meilleur expert de sa situation. La planification ne peut pas se permettre de prendre en compte toutes les situations particulières, et devient arbitraire dans la fixation de fins spécifiques qui ne laissent pas la possibilité aux individus d'essayer d'atteindre leurs propres objectifs. Dans une société libre, afin d'accroître les chances de tous, il faut des règles abstraites et générales, « de telles règles universelles conçues pour être appliquées sur une période indéterminée ne peuvent donc tendre qu'à augmenter les *chances* de personnes inconnues »<sup>867</sup>. C'est parce que nous ne pouvons pas prévoir les situations futures que la loi se doit d'ouvrir le plus « de routes pour n'importe qui ». En d'autres termes, Hayek nous invite à considérer que c'est l'accroissement des chances d'un individu pris au hasard qui doit être considéré, et non le résultat final, car nous ne pouvons pas, dans une société libre, choisir à la place d'autrui. Hayek souligne aussi que cette approche « n'aura pas pour effet de rendre semblables les chances de tous. Les chances dépendront toujours non seulement d'événements sur lesquels la loi n'a pas de prise, mais aussi de la position initiale de chaque individu au moment où les règles en question sont adoptées »<sup>868</sup>. Ainsi, reprendre une expression de Hayek dans « Droit, Législation et Liberté », « une bonne société, c'est celle où les chances de tout membre pris au hasard sont vraisemblablement aussi grandes que possible »<sup>869</sup>.

Nous avons vu que la justice s'appuie sur le respect des règles de juste conduite. Mais comment ces règles émergent-elles ? Quelle en est l'origine ? Hayek apporte lui-même la réponse en nous disant c'est la morale et l'opinion qui font émerger ces règles. Nous allons voir comment dans la sous-section suivante.

---

<sup>866</sup> *Ibid.*, p.110

<sup>867</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.570

<sup>868</sup> *Ibid.*, p.571

<sup>869</sup> *Ibid.*, p.572



### *Sous-section 7 : Morale et opinion comme source de la conception de l'injustice*

Une conception de la justice s'appuie nécessairement sur le jugement, ou opinion, et donc sur une certaine conception morale du juste et de l'injuste. Le terme « morale » vient du latin *moralis* dérivé lui-même du terme *mos*<sup>870</sup>. Cette dernière origine renvoie à plusieurs significations : coutume/habitude ; mœurs/honnêteté ; comportement/conduite ; volonté/désir ; loi/norme. Par conséquent, les règles de juste conduite sont directement, ou non, en lien avec la morale, et donc, au final avec la politique, car la morale concerne le vivre ensemble, les règles communes de vivre ensemble sur lesquelles les citoyens s'accordent implicitement lorsque cela vient de la coutume, explicitement lorsque cela vient du législateur. Il n'est donc pas correct de vouloir regarder la philosophie économique comme étant séparée de la philosophie politique. C'est ce que nous allons voir dans la sous-section présente.

Nous avons vu que la justice est une lutte contre l'injustice, *i.e.* que la justice vise à éliminer, petit-à-petit, les injustices qui se dévoilent à nous, plutôt qu'en l'établissement *ex-nihilo* d'un système juste. La question se pose alors de savoir quel est le principe qui fait naître en nous le sentiment d'injustice. L'idée que nous développons ici est que, chez Hayek, l'éveil de l'injustice a pour principe premier la morale par la médiation du jugement ou de l'opinion. Si nous regardons l'étymologie du terme injustice, ce dernier vient du latin *injustus*<sup>871</sup> signifiant soit inique/mauvais, hostile/cruel, oppressant/grave, inégal ou encore abusif. Or, un comportement cruel ou abusif voire inégal n'est pas honnête, pas moral (*mos*). Ainsi, la morale s'exprime par la voie du jugement pour dévoiler l'injustice. Notons encore que le terme jugement vient du latin *judicium*<sup>872</sup> signifiant, outre la procédure judiciaire, aussi opinion/avis, discernement/critère ou encore réflexion. Nous pouvons donc remonter à la source du sens de l'injustice. Il y a à la base une morale, *i.e.* un ensemble de règles, lois, normes nous invitant à l'honnêteté. Lorsque nous dévions de cet ensemble, notre jugement entre en action pour nous aider à décider si cet écart est « juste » ou « injuste ». Si la justice ne peut s'appliquer qu'aux actions humaines, c'est parce que seules les actions humaines sont motivées par la morale et le jugement, *i.e.* la réflexion, l'opinion et les avis. La morale (*mos*) renvoie à l'idée de lois, explicites et codifiées ou implicites voire inconscientes, telle une habitude.

---

<sup>870</sup> <https://www.littre.org/definition/moral>

<sup>871</sup> <https://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php?parola=injustus>

<sup>872</sup> <https://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php?parola=judicium>

Il n'est donc pas surprenant de constater que Hayek nous explique que l'assemblée en charge des lois doit tenir compte du jugement sur le juste et l'injuste dans l'élaboration des lois.

« Dans les termes employés précédemment, l'assemblée productrice des lois devrait s'occuper de *l'opinion* sur ce qui est juste ou non, et *pas* avec la *volonté* sur des objectifs particuliers de gouvernement. »<sup>873</sup>

La parole est donc nécessaire dans une telle assemblée, à la fois au sein de celle-ci, mais aussi en relation avec la population afin de « sonder » les différents jugements sur le juste et l'injuste. Hayek, même s'il ne l'explicite pas, sait, car étant juriste de formation, que ce processus appelle à des compromis<sup>874</sup>, et est donc fondamentalement politique. En d'autres termes, l'économiste autrichien n'isole pas l'économique du politique et inversement. La justice est nécessaire pour protéger la liberté individuelle ainsi que le bon fonctionnement du marché, mais pour cela il faut aussi un processus politique limitant la coercition potentiel du marché et réciproquement, ce dernier sera un contre-pouvoir à la coercition du politique. Si le marché en vient à régler tous les aspects de notre vie, alors tout est monnaie, mais l'amour ne se négocie pas, le sexe oui, mais pas les sentiments. Ainsi, la morale est ce qui guidera notre jugement et il n'est donc pas paradoxal de voir Hayek écrire :

« Si tous se satisfont des gains obtenus grâce à ce jeu, c'est tricher que d'invoquer les pouvoirs de l'Etat pour détourner en faveur d'individus ou de groupes le flux de biens – et cela reste vrai quoi que nous fassions en dehors de ce jeu pour fournir un minimum décent à ceux à qui le jeu ne l'apporte pas. »<sup>875</sup>

Dans ce passage, Hayek ne condamne pas l'aide/l'assistance sociale, bien au contraire, il approuve la solidarité. Cette approbation est relevée par le terme utilisé « décent ». Décent renvoie à l'idée de dignité. Il est donc important qu'une communauté traite dignement ses membres, que chacun puisse se sentir digne. Hayek s'appuie ainsi sur la morale qui nous demande d'aider la veuve et l'orphelin pour qu'ils puissent avoir une existence digne, ce qui ne signifie pas une vie opulente. Mais, le terme décent fait aussi écho au livre de Margalit « La Société Décence ». Ce dernier définit la société décente comme étant « une société qui combat

---

<sup>873</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.162

<sup>874</sup> Concernant les compromis, nous renvoyons au très beau livre de Margalit « *On compromises and rotten compromises* ». En particulier en ce qui concerne le problème du sacré qui ne peut par essence pas être objet de compromis.

<sup>875</sup> *Ibid.*, pp.110-111

les conditions constituant aux yeux de ses membres une raison de se sentir humiliés. Une société est décente si le fonctionnement de ses institutions ne fournit pas à ses membres de raisons valables de ressentir l'humiliation<sup>876</sup> »<sup>877</sup>. Or, Margalit nous explique que l'humiliation vient du comportement d'autrui qui atteint le respect qu'une personne a d'elle-même. Mais ce sentiment peut aussi venir des conditions de vie<sup>878</sup>. Hayek et Margalit se rencontrent par le biais du respect que les institutions doivent aux individus en tant qu'individus. Pour Hayek cela se traduit par l'égalité devant la loi et toutes les caractéristiques de la justice que nous avons développées. Concernant les conditions de vie, la proposition hayékienne de ressources décentes va dans le sens que suit Margalit. C'est la morale, le respect de la dignité humaine qui nous invitent à cette décence.

Hayek nous dit que les problèmes moraux émergent lorsqu'il y a conflit entre des règles de juste conduite, il note à ce propos :

« Tous les problèmes moraux réels sont engendrés par des conflits de règles, causés par l'incertitude quant à l'importance relative des différentes règles. Aucun système de règles de conduite n'est complet au point de donner une réponse non ambiguë à toutes les questions morales ; et la source la plus fréquente d'incertitude est probablement que l'ordre de priorité entre les diverses règles du système n'est que vaguement fixé. »<sup>879</sup>

Le problème que pose Hayek concernant la priorité des règles appelle nécessairement de faire appel au jugement et au compromis afin de trouver une solution à ce conflit de règles, cela nous mène au débat, à la discussion politique, *i.e.* à l'action au sens arendtien. Dans cette situation, il faut mettre les mains dans « la merde<sup>880</sup> », il faut avoir « les mains sales<sup>881</sup> ». Nous constatons aussi, que ce que nous explique l'économiste autrichien est que l'émergence de conflits de règles est aussi à la source de l'évolution de ces dernières, voire à l'émergence de nouvelles conduites. La morale est un concept important de la justice chez Hayek comme nous pouvons le voir dans le passage ci-dessous :

---

<sup>876</sup> Nous développerons plus tard le concept d'humiliation chez Margalit dans la dernière partie de notre thèse.

<sup>877</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.22

<sup>878</sup> *Ibid.*, p.21

<sup>879</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.365

<sup>880</sup> Référence au livre de Sartre « Les mains sales »

<sup>881</sup> Référence au livre de Sartre « Les mains sales »

« Certainement, nombre de règles de droit n'ont pas de rapport avec les règles morales, et d'autres peuvent être incontestablement tenues pour du droit valide bien que ces lois soient en conflit avec des règles morales reconnues. Son énoncé n'exclut pas non plus qu'en certains cas le juge puisse avoir à se référer aux règles morales admises afin d'identifier où se trouve le droit : notamment dans tels cas où les règles de droit reconnues, soit se réfèrent explicitement à des concepts moraux tels que 'la bonne foi', etc., soit supposent implicitement l'observance d'autres règles de conduite qui, par le passé, n'avaient pas dû être rendues obligatoires, mais qui doivent être généralement observées afin que les règles de droit déjà formulées assurent effectivement l'ordre qu'elles ont à servir. Le droit de tous les pays abonde en de telles références à des convictions morales dominantes, références auxquelles le juge ne peut donner de contenu que sur la base de sa connaissance de ces croyances morales. »<sup>882</sup>

La morale influence notre conception de la justice, car nous indiquant ce qui est injuste. Sans elle, comment accepter des règles que nous considérons comme « juste ». Si ce n'était que l'efficacité, alors dans un régime concurrentiel le meurtre et la duperie seraient des moyens rapides et efficaces pour atteindre nos objectifs, or nous avons vu que Hayek se réfère à Locke concernant les règles de juste conduite sur un marché concurrentiel. De même, c'est sur la base de la philosophie morale et politique que Hayek nous interpelle afin de savoir si l'usage de la coercition, *i.e.* si la planification est un système juste malgré la perte de liberté que cela engendre afin d'atteindre un pseudo-idéal de justice sociale. Idéal qui s'appuie sur l'arbitraire des fins à atteindre par opposition à un système libéral où il n'y a pas de fins communes. Dans cette perspective l'économiste autrichien écrit :

« Mais la question primordiale est celle-ci : est-il moral que les hommes soient soumis aux pouvoirs de direction qui devraient être exercés pour que les avantages reçus par des individus puissent être dits, de satisfaisante pour l'esprit, justes ou injustes ? »<sup>883</sup>

Ainsi, l'approche impersonnelle du marché et de son processus, en soutenant que la justice ne s'applique qu'aux actions humaines et non aux résultats issus de la catallaxie, reflète une conception morale de l'individu. Si le juste et l'injuste sont uniquement imputables aux individus alors cela implique l'existence d'une responsabilité morale de l'individu face à autrui,

---

<sup>882</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.435

<sup>883</sup> *Ibid.*, p.450

« la justice requiert que dans le ‘traitement’ d’autrui, c’est-à-dire dans les actes intentionnels affectant le bien-être d’une ou plusieurs autres personnes certaines règles uniformes de conduite soient observées »<sup>884</sup>. Bien que le terme bien-être puisse être pris dans un sens restreint renvoyant au domaine privé, Hayek, en mentionnant la liberté d’expression, la liberté de choix, la liberté politique, nous conduit à prendre en considération ce terme dans un sens plus large englobant la dignité humaine. Nous pouvons rappeler que Hayek, en parlant de revenu de base, parle de ressources décentes, ce qui implique une justification morale ; il parle même du fait que cela puisse être considéré comme un devoir moral<sup>885</sup>. Cette approche considère que tous les individus sont dignes d’être respectés par le simple fait de leur naissance. Tous les individus sont porteurs de potentialités les rendant uniques. La décence vise, donc, à avoir un marché considérant que chaque individu dispose de potentialités qu’ils peuvent utiliser pour acquérir une forme d’autonomie sur le marché, si ce dernier est librement accessible. Cette autonomie est aspect de la liberté, en ce sens que l’individu n’est pas dépendant de la charité d’autrui ou de l’Etat pour sa subsistance. Le libre marché ne prend pas en considération la naissance ou l’origine des individus. Dans cette acception, le marché est « moral », car ne faisant pas la distinction entre les individus, entre ami/ennemi, le marché repose sur une morale universelle de l’égale importance, respect des individus peu importe les revenus, les origines et les compétences. Mais, le marché a une tendance à la globalisation, *i.e.* il tend à s’étendre géographiquement, ainsi des morales différentes peuvent se croiser et s’opposer faisant apparaître des tensions qui appellent à la découverte de compromis par une évolution des jugements et de la morale de chacun.

De la morale vient le jugement, qui lui-même, définit l’injustice et, *in fine*, la justice. Un dernier point pour montrer que cet enchaînement se trouve dans la conception de la justice chez Hayek.

« Il est certain que le passage du groupe restreint à la Grande Société ou Société Ouverte – et la décision de traiter toute autre personne comme un être humain, et non plus ou bien un ami, ou bien un ennemi – implique une réduction dans l’étendue des devoirs que nous avons à l’égard d’autrui en général. »<sup>886</sup>

---

<sup>884</sup> *Ibid.*, p.461

<sup>885</sup> *Ibid.*, p.495

<sup>886</sup> *Ibid.*, p.498

Deux éléments retiennent notre attention dans le passage ci-dessus. Le premier est l'effacement de la dichotomie ami/ennemi pour laisser la place à l'être humain. Une morale universelle nous invite à considérer chaque individu comme étant un être humain singulier et digne de respect. Le second point demande un développement un peu plus long, il concerne les devoirs envers autrui. Etymologiquement, le terme devoir vient du latin *debeo* qui donne aussi le terme dette. Ainsi, un devoir est une dette, une dette sociale. Dette, que nous avons tous envers les membres de la société pour ce que cette dernière nous apporte et nous permet de réaliser. Or, dans une société restreinte, il est envisageable d'avoir un grand nombre de dettes envers les autres membres de cette communauté. Dans une grande société, il n'est pas possible de s'acquitter de la même dette envers un plus grand nombre de personnes, d'où la réduction des devoirs dont parle Hayek. Mais la dette, donc le devoir, fait appel à la morale, car c'est cette dernière qui nous enjoint de nous en acquitter par respect pour autrui et donc, par respect de soi-même. Dans la Grande Société, si l'autre est un être humain au même titre que nous-même, alors honorer sa dette envers ce dernier est lui montrer notre respect et donc le respect que nous portons à nous-même. Nous pouvons trouver la source de cette position morale dans la torah, dans le *Vayyiqra*<sup>887</sup> chapitre 19 verset 18 où il est écrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Par conséquent, la morale religieuse et politique nous invite à agir avec autrui comme nous agirions si nous étions à la place de l'autre. En d'autres termes, il y a un appel à l'empathie, même s'il est vrai que cette empathie diminue avec la distance relationnelle que nous avons avec autrui<sup>888</sup>. Cependant, *Vayyiqra* signifie en hébreu : «Et il appela », laissant entendre que l'appel est universel, de même, la volonté de la société ouverte est un appel à l'universel et à la reconnaissance universelle d'autrui, pas seulement la reconnaissance du concitoyen. Cette invitation morale a une visée très pragmatique, casser le cercle de la violence, promouvoir les relations honnêtes<sup>889</sup>. Nous constatons que par conséquent, la justice hayékienne s'appuie sur une certaine morale, d'ailleurs pouvons-nous avoir une conception de la justice, plus encore une théorie de la justice, qui ne s'appuie pas sur une certaine morale ?

---

<sup>887</sup> Livre du Lévitique

<sup>888</sup> Nous sommes très empathiques avec notre famille, un peu moins avec notre famille large et amis, encore moins avec les étrangers. Cependant, l'empathie existe même avec les personnes les plus éloignées de nous à cause de l'humanité que nous partageons. Un exemple peut être les élans de solidarité lors de catastrophes naturelles. Notons que cette solidarité consiste principalement en une aide limitée dans le temps afin d'aider à faire face au nécessaire de l'urgence, mais que cela ne constitue pas une forme de « justice sociale » qui viserait à une mise à une réduction durable des inégalités préexistantes à la catastrophe.

<sup>889</sup> Nous faisons références aux relations politiques, sociales et économiques.

Maintenant que nous avons mis en lumière les sept piliers de la justice chez Hayek, et que nous avons précédemment développé sa critique de la justice sociale, ainsi que les oppositions que cette dernière souleva. Nous verrons qu'il existe un certain nombre d'impensés dans la philosophie économique de l'économiste autrichien qui pourront, nous le verrons dans la dernière partie, être comblés par le concept de société décente de Margalit.

## **Section 2. Les blancs et les impensés de la philosophie économique de Hayek**

Jusqu'à présent, nous avons étudié la philosophie économique de Hayek. Nous avons mis en évidence un élément clef de sa pensée, qui est, pour reprendre les mots de l'auteur de « La Constitution de la Liberté », que « l'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'autres fins ». Selon lui, la fin la plus importante est la liberté individuelle, en particulier sa défense contre la tentation socialiste. Il élève la liberté au rang de valeur suprême. Cet intérêt pour la question de la liberté date des années trente et ne le quittera plus.

Contrairement à ce qu'avancent certaines critiques, Hayek ne minimise pas le rôle de l'Etat, au contraire ce dernier joue un rôle important dans le libéralisme de l'économiste autrichien, ainsi que le marché, la protection sociale de base et l'éducation, afin de protéger la précieuse liberté contre le chant des sirènes du totalitarisme et de son organisation sociale.

Dans cette section nous traiterons des angles morts de la philosophie économique de Hayek. Par angle mort, nous entendons des orientations que l'économiste autrichien nous conseille de ne pas suivre, sans nous donner d'étalon afin de reconnaître la ligne rouge à ne pas franchir, et sans nous dire comment éviter ces directions. Par exemple, lorsqu'il nous met en garde contre le planisme, nous comprenons son argumentation liée au risque totalitaire, cependant, il ne prend pas en compte que si les individus acceptent cette idée de planification, cela vient d'une situation qui leur semble insupportable, et que la perte de liberté apparaît préférable à la perte de la dignité. Les angles morts concernant la réflexion de Hayek à propos de la justice sont son talon d'Achille. En effet, la justice sociale que critique Hayek se caractérise par un fort constructivisme. Ainsi, Hayek ne peut pas, pour des raisons de cohérence intellectuelle, proposer une théorie de la justice *ex-ante*, d'où les angles morts de sa pensée. Margalit propose un concept, celui de Société Décente, reposant sur une approche empirique et pragmatique. C'est à ce moment que le concept de Margalit entre en jeu comme nous le verrons plus loin, car permettant de combler les blancs de la philosophie économique et sociale hayékienne sans en modifier l'esprit et sans tordre la pensée de l'économiste autrichien. Une lecture erronée de l'œuvre de l'économiste viennois, couplée aux blancs de son *corpus* peuvent

marginaliser une pensée riche et stimulante. Cette section nous permettra de mettre en avant ces angles morts et de faire la transition vers la dernière partie de notre thèse en introduisant le concept de société décente d'Avishai Margalit, concept que nous avons déjà cité plusieurs fois.

Tout au long de l'œuvre de Hayek, un certain nombre d'impensés apparaissent, mais ils peuvent se résumer en ces termes : « quel critère choisir lorsque nous faisons face à une opposition de valeurs ou lorsque nous sommes dans une impasse » ? Le critère de la liberté au sens libertarien est rejeté par Hayek. En effet, il condamne le « laissez-faire » comme base de la concurrence sur le marché et investit l'Etat d'un certain nombre de devoirs. L'économiste autrichien est un libéral, mais non un libertarien comme Nozick. Ainsi, il critique le « laissez-faire » dans son *Magnum Opus* « Droit, Législation et Liberté », où il suggère que le système capitaliste s'est développé sur de mauvaises bases et qu'ainsi des améliorations devraient être apportées :

« Qu'il fût possible aux hommes de vivre ensemble paisiblement et à leur mutuel avantage, sans avoir à se mettre d'accord sur des objectifs concrets communs, en étant tenus simplement par des règles de conduite abstraites, a été peut-être la plus grande découverte qu'ait jamais faite l'humanité. Le système « capitaliste » qui s'est développé à partir de cette découverte ne parvient assurément pas à répondre pleinement aux idéaux du libéralisme, parce que son développement s'est produit alors que législateurs et gouvernements ne comprenaient pas réellement le *modus operandi* du marché ; en fait, il s'est développé dans une large mesure en dépit des politiques effectivement pratiquées. En conséquence, *le capitalisme tel qu'il existe aujourd'hui a de nombreux défauts perfectibles qu'une politique intelligente devrait corriger*<sup>890</sup>.

Un système qui repose sur les forces ordonnatrices spontanées du marché n'est nullement incompatible – à partir du moment où il atteint un certain niveau de richesse – avec une action gouvernementale fournissant, hors marché, une certaine protection contre le dénuement extrême. »<sup>891</sup>

Ce passage est doublement intéressant, car c'est dans la partie sur « le mirage de la justice sociale » qu'il se trouve. Il y défend une amélioration du système capitaliste qu'il

---

<sup>890</sup> C'est nous qui soulignons. Remarquons que Hayek ne se contente pas de faire de l'économie descriptive mais aussi normative comme le montre l'usage du verbe être au conditionnel.

<sup>891</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.582-583



reconnait comme imparfait. L'amélioration est, pour Hayek, nécessaire afin de ne pas céder à la tentation socialiste. En même temps, il défend une certaine forme de solidarité. Le problème devant lequel l'auteur de « La Route de la Servitude » nous place est, qu'il ne propose pas de piste d'orientation pour que l'amélioration puisse être bénéfique pour le système capitaliste et les individus. Comment le politique doit-il s'orienter suite à cet appel ? Qu'est-ce qu'une politique intelligente ? Cet impensé, car ne pas expliquer l'orientation vers quoi le changement devrait aller, selon nous, relève d'un impensé, est comme le soulève le dicton « la critique est aisée, mais l'Art est difficile ». Mais penser que l'impensé est l'apanage de Hayek est une erreur. En ce qui concerne la philosophie économique de l'économiste autrichien, nous supposons que : soit il craint de voir ses idées glisser vers la justice sociale, soit, et c'est la thèse que nous privilégions, il doit supposer que les critères de liberté et de protection du domaine privé sont des critères nécessaires et suffisants, ce qui le conduit dans cette impasse. Nous appuyons notre hypothèse sur la référence qu'il fait à Smith en note de bas de page du passage précédemment cité, où celui-ci dit que c'est la volonté de l'individu de vouloir améliorer son sort couplé à la liberté et à la sécurité qui permet à ce dernier de surmonter tous les obstacles qui peuvent survenir sur son chemin. Cependant, à l'instar d'Iribarne, la liberté n'est pas un concept consensuel universellement<sup>892</sup>. En conséquence, Hayek devrait clarifier l'orientation que devraient prendre ces « politiques intelligentes » en fonction de sa conception de la liberté afin de limiter les points aveugles dans la compréhension de sa pensée et dans sa défense du libéralisme.

Ainsi, la règle du « laissez-faire » correspond à l'une des erreurs du capitalisme moderne auxquelles Hayek fait référence ci-dessus. Dans les « Essais », il note :

« Il est évident que dans un groupe d'être vivants, beaucoup de règles de conduite individuelle peuvent également ne produire que du désordre, ou rendre impossible l'existence du groupe en tant que tel. Une société d'animaux ou d'hommes est toujours composée d'un nombre d'individus observant des règles communes telles qu'elles produiront un ordre des actions dans les circonstances où ils vivent. »<sup>893</sup>

La sélection des règles qui seront communes, pose le problème du point épineux des critères de sélection. Nous savons déjà que la préservation de la liberté individuelle, de la

---

<sup>892</sup> IRIBARNE Philippe d' (2012). Conceptions de la liberté et Union Européenne. *Commentaire*, 3(139), 735-742

<sup>893</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.118-119

propriété privée et de l'égalité devant la loi sont des critères hayékiens qui sont nécessaires, mais pas suffisant afin de garantir une société d'hommes libres. Hayek semble rajouter un critère qui est celui de l'augmentation de la population et de la capacité de nourrir toutes les bouches supplémentaires<sup>894</sup>. Mais rien ne nous dit comment orienter nos arbitrages entre valeurs, arbitrages de l'évolution sociale. Qu'est-ce qui est désirable ? Un système tel que celui de la Chine contemporaine remplit tous les critères hayékiens, *i.e.* la liberté économique existe (tant que l'on ne s'occupe pas trop de politique), l'égalité devant la loi existe *a priori* d'un point de vue formel<sup>895</sup>, et le respect de la propriété privée<sup>896</sup> existe aussi (dans une certaine mesure tant que nous ne faisons pas de politique). Cependant, il est peu probable que Hayek cautionne un tel régime, car la liberté économique ne débouche pas sur d'autres libertés comme il le défend, pour la simple raison que l'Etat chinois dispose d'un pouvoir encore trop important au sein de l'économie chinoise<sup>897</sup>, ce qui fait que cette dernière n'a toujours pas été reconnu comme économie de marché par l'OMC<sup>898</sup>. Comme nous venons de l'illustrer, les critères hayékiens ne sont pas suffisants, car pouvant être détournés de leur but premier.

Dans les « Essais », Hayek souligne :

« La sélection par l'évolution des différentes règles de conduite individuelle s'opère en fonction de la viabilité de l'ordre qu'elles produisent, et n'importe quelle règle de conduite individuelle peut se révéler bénéfique en tant que partie d'un ensemble de telles règles, ou dans certaines circonstances

---

<sup>894</sup> Ce critère, nous apparaît ne pas convenir car il s'agit d'un agrégat qui n'a pas besoin la liberté individuelle pour évoluer. Le cas de l'Allemagne nazi avec son programme nataliste ou au contraire l'ancienne politique chinoise de l'enfant unique sont autant d'exemples nous incitant à ne pas prendre en compte ce critère.

<sup>895</sup> Le parti condamne régulièrement des membres corrompus. Même si ces actions sont des actions de publicité afin de donner l'illusion de l'égalité devant la loi, elle existe formellement. Cette critique de l'égalité formelle devant la loi s'applique aussi aux USA.

<sup>896</sup> Lan et Herrmann montre que dès les années 80 la propriété privée est réintroduite en Chine, ainsi que l'héritage (LAN Yan, HERMANN Hans-Gunther (1997). Un nouveau concept de propriété en République Populaire de Chine ? *Revue internationale de droit comparé*, 593-603, p.595). Voir aussi la thèse de doctorat en droit de Bin LI, où il montre que depuis la réforme constitutionnelle de 2004, le droit de propriété privée en Chine a été fortement renforcé (I Bin (2009). Thèse de doctorat, *La protection de la propriété en Chine : Transformation du droit interne et influence du droit international*. Paris : Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, pp.65-75).

<sup>897</sup> <https://www.humanite.fr/monde/chine/alibaba-mis-au-pas-la-methode-chinoise-pour-reguler-les-geants-du-net-698314> (vu le 19 avril 2022) ; <https://www.lesechos.fr/monde/chine/comment-le-parti-communiste-garde-la-haute-main-sur-leconomie-chinoise-1136125> (vu le 20 juillet 2022) ; <https://www.egge.fr/infoguerre/2020/09/parti-communiste-chinois-officialise-controle-entreprises-privées> (vu le 20 juillet 2022)

<sup>898</sup> <https://www.ouest-france.fr/economie/la-chine-abandonne-son-statut-d-economie-de-marche-6881563>

extérieures, et nuisibles en tant que partie d'un autre ensemble de règles, ou dans d'autres circonstances extérieures. »

« L'importante question de savoir laquelle de ces règles d'action individuelle peut être changée délibérément et avec profit, et lesquelles sont susceptibles d'évoluer progressivement avec ou sans les décisions collectives qu'implique la législation n'est que rarement prise en compte de manière systématique. »<sup>899</sup>

La position de l'économiste autrichien est cohérente, car reposant sur l'évolution des règles et normes comme éléments de la liberté. Malgré tout, il admet que les règles émergentes ne sont pas nécessairement meilleures que les précédentes et ainsi, une action délibérée est requise pour effectuer certaines corrections pour aller vers un ordre plus désirable. Mais encore une fois, il ne donne pas d'indication particulière sur ce qu'il considère comme « profitable » et comme nous l'avons déjà mentionné, les critères sur lesquelles il s'appuie ne suffisent pas pour éviter de glisser vers des situations extrêmes. Comment évaluer si l'évolution nous conduit dans une voie désirable ou pas ? Sur quels critères supplémentaires à ceux de Hayek pouvons-nous nous appuyer afin de définir ce qu'est une évolution désirable et celle qui ne l'est pas ? Comment définir le niveau de ressources minimum dont parle le prix Nobel d'Economie ? Si nous désirons des règles abstraites, il nous faut évaluer le coût/avantage de la nouvelle règle. Mais, ce calcul est un calcul utilitariste et remet en question la position défendue par Hayek et rendrait ainsi toute sa philosophie économique caduque. Ainsi, la règle du « laissez-faire » est une illustration parfaite de cette difficulté de la règle qu'il n'aborde pas par manque de critères et pourtant il critique cette dernière comme étant une maladie congénitale du capitalisme. La règle en question respecte la liberté, la propriété, mais elle ne permet pas de nous diriger vers un ordre social désirable pour Hayek.

Nous défendons l'hypothèse que le concept de Société Décente développé par A. Margalit est le concept manquant afin de combler les vides de la très riche pensée de l'économiste viennois. Ce complément venant suppléer le manque de critères pour protéger encore plus la liberté individuelle et ses sociétés libres.

« Etant donné que toute notre vie consiste à faire face à des circonstances toujours nouvelles et imprévisibles, nous ne pouvons l'ordonner en décidant d'avance toutes les actions particulières que nous allons entreprendre. La seule

---

<sup>899</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.120-121

façon de donner un ordre à nos vies est d'adopter certaines règles abstraites ou certains principes pour qu'ils nous guident, et nous en tenir strictement aux règles que nous avons adoptées à chaque fois que nous devons faire face aux situations nouvelles qui se présentent. »<sup>900</sup>

Le problème du critère est souligné par Hayek, lorsque ce dernier écrit dans « Droit, Législation et Liberté », dans une section qu'il nomme « Pourquoi le droit issu de la pratique demande à être rectifié par la législation » :

« Pour diverses raisons, le processus spontané de croissance peut aboutir à une impasse d'où l'on ne peut compter qu'il se sorte par ses propres forces, du moins assez rapidement. »<sup>901</sup>

Sans le critère de « Société Décence », Hayek se trouve dans la même situation que Christophe Colomb. Ce dernier a la bonne intuition, *i.e.* en navigant vers l'ouest il arrivera en Inde et évitera la corne de l'Afrique. Malheureusement, il lui manque une donnée essentielle : l'existence du continent américain. La société décente est le continent américain de Hayek. Cependant, il (re)découvrit un nouveau continent, les Amériques. Cette découverte, bien que bénéfique pour l'humanité se transforma en une extermination de civilisations anciennes, car la boussole de la rencontre avec l'autre ne fonctionnait pas. L'Histoire regorge d'exemples où l'appât du gain ne permit pas de passer par le marché et de faire de l'ennemi un ami. Hayek est conscient de cela puisque le « laissez-faire » n'est pas un mode de fonctionnement qui permet à la *Catallaxie* de produire ce processus de transformation, mais au contraire nourrit la rancœur et l'envie. Le problème qui surgit du voyage social dans l'inconnu est celui de savoir ce que nous pouvons accepter et ce que nous ne pouvons pas, pour que la liberté individuelle reste un concept réel et non un mirage. A cela nous répondons par le concept de « Société Décence ». Dans cette perspective l'économiste autrichien souligne la perfectibilité de l'ordre spontané et des règles qui lui donnent naissance :

« Tout ce que l'homme pouvait faire était d'essayer d'améliorer petit à petit un processus d'ajustement mutuel d'activités individuelles en réduisant les conflits grâce à des modifications de certaines règles héritées. Tout ce qu'il pouvait délibérément concevoir, il ne s'en rendit capable et ne le réalisa qu'à l'intérieur d'un système de règles qu'il n'avait pas inventées, et avec

---

<sup>900</sup> *Ibid.*, p.150

<sup>901</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.219

l'intention d'améliorer l'ordre existant. En ne faisant qu'ajuster les règles, il essaya d'améliorer l'effet combiné de toutes les autres règles acceptées dans la communauté. Dans ses efforts pour améliorer l'ordre existant, il n'était par conséquent pas libre d'instaurer n'importe quelle nouvelle règle, mais il avait toujours un problème défini à résoudre, qui était soulevé par une imperfection de l'ordre existant, ordre qu'il aurait été tout à fait incapable de construire dans son ensemble. L'homme a été confronté à des conflits entre des valeurs acceptées, dont il ne comprenait que partiellement l'importance, mais sur le caractère desquelles reposait nombre des résultats de ses efforts, et qu'il ne pouvait que s'efforcer d'adapter les unes aux autres, sans pouvoir les recréer complètement. »<sup>902</sup>

Soulignons un paradoxe dans la citation ci-dessus. Si Hayek admet l'existence d'imperfections de l'ordre spontané existant, il émet un jugement normatif sur cet ordre<sup>903,904</sup>. Or, pour lui le jugement ne devrait porter que sur le comportement des individus et non sur le résultat. Ici, il est difficile de ne pas voir le paradoxe, si ce n'est une contradiction. Cependant, nous pouvons dépasser cette tension interne si nous introduisons le concept marginalien de « Société Décence », où, bien que nous jugions la manière dont les institutions traitent les individus, cela ne vient pas s'opposer au fait que, *in fine*, les institutions sont faites d'hommes et que c'est le comportement de ces derniers qui est considéré à travers les règles que les institutions leurs imposent.

L'auteur de « Droit, Législation et Liberté » se défend d'être un conservateur de manière directe dans le « *postscript* » de « La Constitution de la Liberté »<sup>905</sup>, mais aussi de manière plus indirecte et en cohérence avec son approche évolutionniste du social et de l'économique. Nous pouvons lire :

« La conclusion appropriée de mes réflexions n'est nullement que nous pouvons accepter toutes les vieilles valeurs traditionnelles, ni même qu'il existe des valeurs ou des principes moraux que la science ne peut pas remettre

---

<sup>902</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.36-37

<sup>903</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.219

<sup>904</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.36-37

<sup>905</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.519-534

en question occasionnellement. Le scientifique qui s'efforce de comprendre comment fonctionne la société, et de découvrir comment elle peut être améliorée, doit revendiquer le droit d'examiner de manière critique, et même de juger, *chaque* valeur de notre société. »<sup>906</sup>

Hayek ne condamne pas la remise en question, voire le doute socratique, il s'oppose à une remise en question globale, à la politique de « la table rase » pour reconstruire *ex-nihilo*. Il condamne une telle approche, car étant le point de départ du « constructivisme naïf » débouchant sur le socialisme et *in fine* sur le totalitarisme. Comme nous l'avons vu précédemment, Hayek n'est pas figé dans le passé, il défend une évolution « lente » des règles. Il note ainsi :

« Le seul étalon qui nous permet de juger des valeurs particulières de notre société est le corps des autres valeurs de cette même société dans son ensemble. Plus précisément, l'ordre des actions toujours imparfait qui existe dans les faits, et qui résulte du respect de ces valeurs, fournit la référence de notre évaluation. C'est parce que les systèmes moraux ou de valeurs ne nous donnent pas toujours de réponses claires aux questions qui se posent, mais se révèlent souvent intrinsèquement contradictoires, que nous sommes forcés de développer et de raffiner ces systèmes moraux en permanence. »<sup>907</sup>

L'économiste autrichien soutient l'évolution et l'amélioration des valeurs de notre société qui sont à la base des règles de juste conduite. Cette évolution « lente », *i.e.* lors d'apparition de risque d'atteinte à la liberté, se fait dans le respect du cadre général des autres valeurs. Il n'y a pas de destruction/reconstruction, mais une évolution. Cependant, comme dans le cas du « laissez-faire », rien ne nous oriente vers ce qui est désirable. Malgré tout, il nous met en garde contre l'illusion du progrès pour le progrès.

« Et dès lors que nos désirs et nos objectifs sont eux aussi soumis à changements pendant le processus, on peut se demander si dire que le nouvel état de choses créé par le progrès est meilleur que l'ancien a un sens. Si par progrès on entend la croissance cumulative du savoir et du pouvoir sur la

---

<sup>906</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.46-47

<sup>907</sup> *Ibid.*, p.48

nature, le terme ne nous dit pas grand-chose sur le fait que le nouvel état puisse nous donner plus de satisfaction que l'ancien. »<sup>908</sup>

Ce passage fait parfaitement écho à celui de « Droit, Législation et Liberté » cité plus haut<sup>909</sup>. Il reconnaît que le nouvel ordre peut ne pas être meilleur que le précédent. Mais que faire, et comment porter un jugement, si les critères de liberté et de propriété ont été respectés dans le processus de découverte ? Hayek rejetant le concept de justice sociale, ce critère ne permet pas d'établir de jugement. D'où, une fois encore notre hypothèse que nous développerons dans le dernier chapitre : le concept de « Société Décente » comme critère normatif alternatif au critère de justice sociale. Malgré tout, avant d'entamer cette dernière partie, nous pourrions supposer que le juge pourrait être un « guide » venant combler les vides laissés par Hayek. Ce dernier traite de la fonction du juge. Nous développerons maintenant l'image du juge dans le cadre hayékien en lien avec l'évolution des règles et la justice.

Hayek, en tant que lecteur de Montesquieu, défend la séparation des pouvoirs. Le juge semble donc le personnage idéal afin de résoudre les questions de conflits de règles et de valeurs dans le but d'améliorer le système existant. Ce dernier est un élément de l'évolution sociale, car participant aux modifications, à un niveau marginal<sup>910</sup>, des règles dans des situations de conflits entre individus et donc il se penche sur des cas particuliers.

« La thèse selon laquelle les juges, par leurs décisions sur les cas particuliers, se rapprochent graduellement d'un système de règles de conduite qui mène très efficacement à un ordre des activités, cette thèse devient plus plausible lorsqu'on remarque que c'est en fait tout simplement le même type de processus que suit toute évolution intellectuelle. Comme dans tous les autres domaines, l'on avance ici à l'intérieur d'un système de pensée et en essayant par un processus de retouches partielles, par une attitude constante de surveillance critique, de rendre l'ensemble plus cohérent à la fois de l'intérieur par rapport aux faits auxquels s'appliquent les règles. »<sup>911</sup>

---

<sup>908</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.39 (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.95)

<sup>909</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.219

<sup>910</sup> N'oublions pas que l'évolution est un long processus et qu'elle procède par tâtonnement.

<sup>911</sup> *Ibid.*, pp.272-273

Hayek souligne que le rôle du juge est le maintien de l'ordre ainsi que son amélioration. Le juge ne peut pas être, dans la conception de l'économiste autrichien, un constructiviste rationaliste, son rôle n'est pas d'abolir et de reconstruire :

« La raison pour laquelle le juge sera appelé à intervenir sera que les règles qui procurent cet ajustement mutuel ne sont pas toujours respectées, ou pas assez claires, ou impropres à éviter les conflits quand on leur obéit. Comme il se produit continuellement des circonstances où les règles ne seront plus adéquates, la tâche de prévenir les conflits et d'accroître la compatibilité des activités en délimitant de façon appropriée la portée des actions permises, est forcément toujours inachevée, appelant non seulement l'application de règles déjà établies, mais aussi la mise en forme de nouvelles règles nécessaires au maintien de l'ordre des activités. »<sup>912</sup>

Ce passage nous apprend deux choses concernant le rôle du juge. D'abord, il doit faire appliquer la justice corrective, *i.e.* faire respecter les règles admises. Ensuite, il a un rôle d'amélioration afin de réduire les conflits, mais aussi afin de s'adapter à de nouvelles circonstances. Or, pour faire cela il lui faut une ligne directrice, ce que Hayek n'indique pas. L'économiste autrichien reconnaît que le juge évolue au sein d'un système de pensée. Le voile d'ignorance<sup>913</sup> auquel certains peuvent être tentés de faire appel, pour guider le juge, ne peut avoir lieu, puisque ce dernier est conscient, et doit être conscient de son rôle et de son environnement pour mener à bien sa mission. La question qui se pose à nous est de savoir comment le juge peut être guidé, afin de rester le plus objectif possible, et pour préserver un *corpus* abstrait de règles de juste conduite. Plus loin dans la même section de « Droit, Législation et Liberté », Hayek admet que le juge peut prendre des décisions en fonction de ses préférences, ce qui implique de pouvoir évaluer les jugements motivés du juge et de pouvoir faire un recours.

Ce point soulève la question du jugement, de son sens, de son essence et de sa légitimité. Cependant, nous ne pourrions pas, dans le présent travail, entrer dans le détail du concept de jugement. L'économiste autrichien considère qu'un juge ne « pourrait se guider sur ce qu'on appelle 'justice sociale', expression qui désigne précisément le fait de viser des résultats particuliers envers certains individus ou groupes, chose impossible à l'intérieur d'un ordre

---

<sup>912</sup> *Ibid.*, p.273

<sup>913</sup> Concernant le voile d'ignorance, voir Rawls *in* « Théorie de la Justice » ou *in* « La Justice comme Équité »



spontané »<sup>914</sup>, car impliquant l'usage de la coercition pour atteindre ces résultats, mais aussi implique le recours à des lois discriminantes rendant le principe d'égalité devant la loi caduque. Cependant, il ne propose pas de critères pour aider le juge à remplir sa mission. Certes, il désire que le juge décide en fonction de principes individuels de juste conduite, principes qui sont à la source de l'ordre spontané. Précédemment, nous avons vu que Hayek reconnaît la nécessité d'améliorer cet ordre, chose que le juge ne peut faire s'il s'appuie uniquement sur les principes qui ont donné naissance à l'ordre en question. Ce principe complémentaire ne peut pas être la justice sociale. Nous proposons, une fois de plus, le concept de « Société Décence » qui, pour reprendre les mots de Margalit, est plus réalisable dans un premier temps que la société juste. Dans la préface de son livre *La Société Décence*, Margalit montre que l'émergence du concept de Société fut un long processus qui dura environ vingt ans. La Société Décence ne se décrète pas, elle élimine petit à petit les injustices humiliantes. Il s'agit donc d'un concept dynamique qui n'a pas pour ambition d'être rigide et immuable, mais de pouvoir s'adapter à l'évolution de la civilisation. Ce concept constitue un « *second best* » bien plus atteignable qu'une société juste<sup>915</sup>. La Société Décence s'adapte à l'apparition de nouvelles formes d'humiliations conséquence d'une évolution sociale. Il nous apparaît évident que ce concept est le concept manquant à la philosophie économique de Hayek permettant de combler les blancs de cette dernière.

« [parlant du processus judiciaire] : il sera composé de règles concernant la conduite des personnes envers autrui, règles applicables à un nombre indéterminé de cas à venir, et contenant des prohibitions délimitant le contour du domaine protégé de chaque personne (ou groupe de personnes). »<sup>916</sup>

Hayek fait principalement référence aux relations entre individus. Malgré tout, il considère les institutions, telles que les administrations ou encore les entreprises comme des personnes morales. Cependant, il reste un blanc sur la manière dont la personne morale doit se comporter avec les différentes personnes physiques. Selon nous le concept de Margalit vient parfaitement combler tous ces vides et apporter plus de cohérence à la pensée économique du prix Nobel d'Economie contre ses détracteurs.

---

<sup>914</sup> *Ibid.*, pp.276-277

<sup>915</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.9

<sup>916</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.278

De manière très succincte, car nous allons aborder cette question dans la prochaine et dernière partie de notre quête, nous introduisons ci-dessous le concept de « Société Décente ». Ainsi, pour Margalit, il y a une différence entre une société civilisée et une société décente. Ces deux formes ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais elles peuvent, devraient, cohabiter. Ainsi, la première correspond à la manière dont les individus se comportent les uns envers les autres. Il s'agit de la politesse mutuelle et du non-recours à la violence physique dans une relation avec l'autre. La seconde correspond à la manière dont les institutions « traitent » ses membres. La société décente considère donc les institutions (publiques ou privées) comme des agents à part entière, *i.e.* personne morale. Pour mémoire, Hayek donne comme l'une des définitions de la coercition le fait pour un Etat ou un monopole de pouvoir exercer un pouvoir arbitraire sur les individus. Hayek n'est donc pas éloigné du concept de décence dans sa définition générale. Mais l'économiste autrichien, *in fine*, ne traite pas réellement de l'interaction entre ces différentes entités, plus exactement, ses critères ne suffisent pas et c'est ce que nous allons illustrer ci-dessous par deux exemples.

Le premier exemple porte sur la vie privée. Hayek défend la liberté individuelle, mais pas, *stricto sensu*, la vie privée. Ainsi, les réseaux sociaux ou autres sites internet, bien que n'obligeant pas les individus à les utiliser, font une collecte massive de données sur les utilisateurs permettant d'établir des profils précis de consommateurs<sup>917</sup>. L'usage en soi de ses sites n'est pas un problème<sup>918</sup>, ce qui pose problème, c'est l'intrusion de ces sites dans la vie privée des individus. Même si récemment l'accord est demandé pour la transmission de nos données à des tiers, il est pour le profane difficile de savoir qui sait quoi sur nous et comment cela est utilisé par la suite. La question de la vie privée n'est pas explicitement soulevée par Hayek, mais elle fait partie du problème de la coercition. Une campagne marketing « *tailor made* » est-elle coercitive dans une certaine mesure ou non ? Nous fournit-elle les informations nécessaire pour une décision raisonnée ou au contraire cache-t-elle volontairement ce qui nous rebutteraient ? La question de la vie privée ne peut pas, dans le contexte contemporain, qui n'était pas celui d'Hayek, être détachée de l'approche évolutionniste sur la dispersion de l'information et le signal prix. Le marketing ciblé vient fausser l'interprétation du signal prix. Dans le cadre d'une société décente, la vie privée est un élément important, comme nous le verrons. Enfreindre cette dernière équivaut à violer le domaine privé, non pas de manière

---

<sup>917</sup> [https://www.francetvinfo.fr/internet/youtube/donnees-personnelles-google-sait-il-tout-de-vous\\_3486847.html](https://www.francetvinfo.fr/internet/youtube/donnees-personnelles-google-sait-il-tout-de-vous_3486847.html)

<sup>918</sup> Un minimum de bon sens et d'éducation permettent d'éviter les gros problèmes

physique, mais de manière indirecte et symbolique. La possibilité que le domaine privé soit un refuge, un lieu de repos pour se retirer du monde n'existe plus. La frontière privée/publique disparaît, au profit d'un système différent où la propriété n'est plus centrale, mais où c'est l'usage qui importe. Nous pensons aux modèles de leasing, location, abonnement. Ces modèles fragilisent la stabilité du monde dans lequel nous vivons, car la possession n'est plus l'expression de notre présence au monde, c'est l'usage fugace qui donne le sentiment d'exister, mais qui donne un sentiment d'existence fragile et éphémère.

Le second exemple que nous utiliserons pour montrer l'intérêt du concept de société décente est l'idée de conditionner le Revenu de Solidarité Active (RSA) à un travail bénévole. Hayek n'a jamais suggéré que le revenu de base soit soumis à des contreparties, il suffit de prouver la nécessité de cette aide pour en bénéficier, tout comme le RSA. Il ne propose pas une compensation en échange de cette aide. Obliger les bénéficiaires à travailler pour toucher cette aide correspond à la fois à un acte de biopolitique coercitif, mais aussi implique que tous les bénéficiaires sont des assistés fainéants. Il est vrai que dans tout système, il y aura des tricheurs, mais stigmatiser les plus faibles est un bouc émissaire facile. Seulement 2,2% de fraude sociale a été enregistrée en 2014<sup>919</sup>, en valeur absolue, la fraude fiscale des entreprises est près de 60 fois supérieure. Le problème en soi n'est pas le contrôle de la fraude sociale, mais sa stigmatisation, plus précisément, la stigmatisation de tous les bénéficiaires qui se voient humilier par les discours institutionnels les considérant comme des fraudeurs potentiels. L'égalité devant la loi, que prône Hayek, demanderait à ce que les contrôles et donc les insinuations de fraudes touchent aussi les entreprises et le patronat. Or, ce n'est pas le cas et donc il y a un traitement institutionnel différent qui est à la fois source d'humiliation et potentiellement source de discrimination arbitraire.

Hayek défend une idée de la justice qui implique une justice négative, *i.e.* qui repose sur la liberté négative et sur la correction de comportements liberticides, ainsi qu'une égalité devant la loi. Cette vision de la justice se retrouve chez Margalit dans un débat avec Honneth concernant la reconnaissance.

« Honneth advocates positive politics, and I advocate negative politics. I believe that it is not justice that brings us into normative politics, but injustice.

---

<sup>919</sup> [https://www.francetvinfo.fr/economie/menages/allocations-familiales/quatre-chiffres-a-retenir-sur-la-fraude-aux-prestations-sociales\\_2069815.html](https://www.francetvinfo.fr/economie/menages/allocations-familiales/quatre-chiffres-a-retenir-sur-la-fraude-aux-prestations-sociales_2069815.html)

Not equality, but inequality. Not freedom, but despotism, and more to the point – not recognition and respect, but rejection and humiliation »<sup>920</sup>

Nous citons Margalit en parallèle de Hayek, car c'est de Margalit que nous partons pour introduire le concept de société décente et analyser si la société hayékienne correspond à ce type de société et si cela est souhaitable. Notons, aussi, le rapprochement entre Margalit et Hayek sur l'idée selon laquelle, la justice vise à combattre l'injustice. Ce dernier note :

« Il est extrêmement important à bien des égards que, bien que n'ayant aucun critère positif de justice, nous en ayons de négatifs qui nous montrent ce qui est injuste. Cela signifie, en premier lieu, que l'effort pour écarter ce qui est injuste, s'il n'est pas un fondement suffisant pour édifier un système de droit entièrement nouveau, peut constituer un guide adéquat pour développer un corps de lois existant avec l'intention de le rendre plus juste »<sup>921</sup>.

Dans toute cette seconde partie, nous avons voulu mettre en lumière les raisons légitimes de la critique de la justice sociale par Hayek, ainsi que les blancs et les impensés de sa philosophie économique. Ce sont ces derniers qui nous ont incités à proposer un nouveau critère normatif en économie. Ne plus chercher ce que doit être la société juste, car la justice absolue n'existe pas, sauf à effacer les spécificités individuelles, les talents individuels, mais chercher ce que peut être une société décente. Cette dernière permettrait de donner une véritable ligne directrice à la manière dont l'ordre spontané doit être amélioré lorsque cela est nécessaire, mais aussi permettre de juger ce qui doit être amélioré. Hayek reconnaît que l'Etat doit intervenir afin de réguler le marché en termes de risques sanitaires, de temps de travail et dans l'âge minimum pour travailler, sinon pourquoi soutenir l'aide à l'éducation de base. L'exploitation des enfants dans les mines de terres rares peut se défendre d'un point de vue ultra-libéral, et utilitariste en arguant de l'arbitrage coût/bénéfice pour la famille de l'enfant. Hayek ne cautionnerait pas un tel argument, car dans le cas contraire, il serait en porte-à-faux à la fois avec sa proposition d'un revenu de base, mais aussi de l'intervention de l'Etat pour une éducation de base. Or, la critique de ce système d'exploitation ou d'abus s'appuie sur la justice sociale que rejette Hayek pour de bonnes raisons. Dans ce contexte nous postulons que le concept de société décente de Margalit est un concept-critère qui vient suppléer la justice sociale

---

<sup>920</sup> MARGALIT Avishaï (2001). Recognizing the brother and the other. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume, 75(1)*, 111-139, p.127

<sup>921</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.403

et qu'il s'accorde avec l'ensemble de la théorie hayékienne. C'est ce point que nous allons discuter dans la troisième et dernière partie de notre travail.

## **Partie 3 : La société décente comme critère normatif substitutif au critère de justice sociale**

Cette dernière partie constitue l'aspect le plus important de notre recherche. En effet, c'est ici que nous proposerons un critère alternatif au critère de justice sociale, qui nous semble inopérant aussi longtemps que les conditions d'une société décente n'auront pas été remplies. Trois chapitres constituent cette troisième partie. Le premier présente le concept de Société Décente de Margalit. Le second revient sur les critiques qui furent adressées à la pensée de Hayek, pour que dans le dernier chapitre nous puissions justifier de la cohérence de ce concept de Société Décente comme complément à la philosophie économique de Hayek.

### **Chapitre 7 : Le concept de Société Décente**

Hayek rejette le concept de justice sociale, mais faire reposer une société uniquement sur la défense de la liberté individuelle n'est pas viable à cause des risques de dérives<sup>922</sup>. En outre, comment garder la cohérence de la pensée hayékienne, lorsque l'auteur autrichien défend la non-coercition et la limitation du pouvoir de l'Etat, tout en admettant que ce dernier a un rôle majeur à jouer sur la scène économique<sup>923</sup> ? Dans ce contexte comment comprendre Hayek ? Il y a, selon nous, un double mouvement à l'œuvre. Le premier est que nous suggérons que la défense de la liberté individuelle correspond à une défense de la dignité humaine<sup>924</sup>. Défendre la liberté individuelle est un acte de justice. Cependant, Hayek n'ayant pas de théorie de la justice, nous souhaitons combler ce vide afin d'accroître la cohérence de cette philosophie économique. De plus, défendre la liberté individuelle ne garantit pas la défense de la dignité humaine. Ainsi, vivre dans un pays libre, mais où les conditions de travail sont indignes et humiliantes constitue une situation d'injustice pour les individus. Hayek est conscient de cela puisqu'il reconnaît que l'Etat est en droit d'intervenir afin d'encadrer les conditions de travail. Cependant, l'économiste autrichien ne va pas plus loin, il ne construit pas une théorie de la justice ou un concept de décence. Nous nous proposons de venir combler ce vide et pour ce

---

<sup>922</sup> Si la liberté individuelle est l'Alpha et l'Omega des politiques économiques et plus généralement de la société, alors en cohérence avec Rothbard, Paul ou Boetke, il faudra *a minima* réduire l'Etat à une peau de chagrin, au mieux le faire disparaître. L'éclairage « public », les routes etc... devraient être privatisés. L'idée sous-jacente de cet ultra-libéralisme est que l'Etat n'aurait rien à impulser, qu'il serait plus un obstacle qu'un facilitateur aux initiatives individuelles.

<sup>923</sup> Outre les fonctions régaliennes et la protection de la liberté individuelle, l'Etat hayékien joue un rôle hors marché concernant la protection et le soutien aux individus ne pouvant entrer sur le marché ou ne pouvant pas y recevoir un revenu permettant de couvrir les besoins minimums, il doit aussi favoriser la diffusion de l'information sans coût, *e.g.* financement de la recherche fondamentale, l'abolition des brevets etc....

<sup>924</sup> Cf. Partie 1 de la présente thèse

faire, nous considérons que le concept de Société Décence de Margalit est un excellent candidat. Cette approche est moins ambitieuse que celle de Rawls ou de Sen. Elle ne repose pas sur un contractualisme et une rationalité forte et uniforme comme cela est le cas chez Rawls, et elle n'ambitionne pas de corriger toutes les injustices réparables comme le propose Sen, au risque d'une régression à l'infini. En d'autres termes, Margalit verbalise ce que Hayek garde sous-entendu. Ainsi, nous verrons qu'à l'instar de Smith, comme le soulignera Muller<sup>925</sup>, Hayek considère, lui-aussi, que l'Etat a un rôle important à jouer dans la défense de la liberté individuelle et de la dignité. Ainsi, Muller nous rappelle le contexte dans lequel la pensée de Smith s'est formée :

« The wars of religion waged during the early modern period marked a turning point in the relations between these traditions. For as people came to recognize the high cost of imposing a unified vision of the common good on everyone, they turned to the Roman tradition of civil law, which focused upon giving each his own rather than subordinating all to some vision of the common good. »<sup>926</sup>

Cela nous est familier, car faisant écho à la position hayékienne sur « le mirage de la justice sociale », l'impossibilité de trouver un but commun qui n'entrave pas la liberté individuelle et qui ne requiert pas l'usage de la coercition. Cette vision de Smith se retrouve aussi chez Hayek, lorsque ce dernier défend et promeut l'Etat de droit et un gouvernement par la loi et non par les hommes. Nous y retrouvons aussi Margalit, pour qui la société décente doit permettre aux individus d'être autonomes dans leurs choix de vie. La question du bien commun, « *common good* », pose la question de sa difficile définition. L'approche positive que cela implique rend difficile la découverte d'un consensus. Margalit et Hayek, en favorisant l'approche négative, *i.e.* en posant un cadre dans lequel l'individu peut évoluer tout en cherchant la vie bonne qui lui sied le mieux, favorisent l'autonomie de chacun. Cependant, cette approche n'est pas relativiste, car le cadre commun a une vocation universelle<sup>927</sup>. Le premier

---

<sup>925</sup>MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press, p.2: « *Far from being an individualist, Smith believed that this is the influence of society that transforms people into moral beings. [...] He never used the term 'laissez-faire', and he believed that governmental expenses were bound to increase as civilization advanced.* »

<sup>926</sup> MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press, p.39

<sup>927</sup> Pour mémoire, la liberté chez Hayek est négative (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press), et l'entrée en politique est la conséquence d'injustice chez Margalit (MARGALIT Avishai (2001). *Recognizing the brother and the other. Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume, 75(1)*, 111-139). Or, liberté et politique sont nécessairement liées et se confondent.

élément qui nous intéresse est la liberté qui correspond donc à une situation de non-coercition. Il y a deux aspects majeurs, le premier est que Hayek s'intéresse à la fois à la coercition d'un individu sur un autre, mais aussi à la coercition d'une institution sur les individus qui dépendent d'elle, *e.g.* Etat, entreprises, etc.... Ce qui rapproche encore nos deux auteurs, est que Margalit établit une distinction entre société civilisée, qui se rapporte aux interactions entre individus, et société décente, qui se concentre sur les relations entre institutions<sup>928</sup> et personnes dépendant des institutions en question. Le second aspect majeur est que la coercition est une perte de contrôle fondamentale de la victime<sup>929</sup>. Ne plus pouvoir choisir pour soi-même, mais se voir imposer des choix de manière consciente, volontaire et arbitraire, est une définition de la coercition qui converge vers la définition de la perte de contrôle fondamentale comme humiliation.

Le second mouvement est que les deux auteurs se complètent mutuellement. Margalit comble les impensés de Hayek, et le concept de société décente renforce la pensée de l'auteur autrichien en soulignant avec force le lien entre économie, politique et philosophie. Admettre des défaillances est un acte louable témoignant d'une honnêteté intellectuelle, ce que fait Hayek. Cependant, il ne nous aide pas beaucoup pour nous permettre de garder l'équilibre sur le fil étroit du rasoir de la liberté. Margalit vient nous apporter un surplus de garde-fous, qui combinés à la philosophie économique de Hayek peuvent nous inspirer pour aller vers des sociétés plus décentes et libérales, pour que la liberté ne soit pas sacrifiée sur l'autel de la sécurité et du matérialisme. En contrepartie, Hayek vient enrichir et compléter la compréhension du marché de Margalit.

Avant d'utiliser le concept de société décente pour répondre aux critiques faites contre la philosophie économique de Hayek, il nous faut expliquer et éclaircir ce concept, mais avant cela, nous montrerons que le concept de décence est déjà présent chez Smith. L'objet de ce chapitre est donc d'expliquer ce concept afin de nous permettre de l'utiliser à bon escient. Nous développerons donc quatre sections

La première présentera l'existence du concept de décence chez Smith, montrant ainsi que ce concept n'est pas inconnu de l'économie. La seconde traitera des notions d'humiliation et de respect qui constituent le cœur du concept de société décente. La troisième section relèvera

---

<sup>928</sup> Margalit étudie les institutions suivantes : le snobisme, la vie privée, la bureaucratie, la société providence, le chômage ainsi que le châtement. Notons qu'il n'étudie pas le marché, mais nous compléterons cet oubli.

<sup>929</sup> (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press) ; MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion



certaines spécificités du concept de décence soulignant sa différence avec celui de justice. Enfin, la dernière section soumettra un certain nombre d'institutions au test de décence.

### **Section 1 : Adam Smith et la société décente : un oubli de l'histoire de la pensée économique**

L'idée d'une société décente se trouve déjà dans les travaux d'Adam Smith<sup>930</sup>. Nous allons donc étudier de quoi il en retourne afin de mieux élaborer notre concept de société décente à partir des travaux de Margalit<sup>931</sup>.

Muller [1995] nous rappelle que les travaux de Smith nous sont encore utiles et éclairants en ce qui concerne l'équilibre fragile et délicat que nous devons trouver entre idéal moral<sup>932</sup>, et une prise en considération de la nature humaine, ainsi que des institutions humaines qui ne sont pas parfaites. Ainsi, Smith voit dans la responsabilité du scientifique en sciences sociales et humaines la responsabilité d'élaborer une société plus décente, en prenant appui sur les institutions et les passions de la nature humaine<sup>933</sup>. Le philosophe écossais souhaite se servir de l'économie, en tant qu'institution, pour établir une société décente.

« Are there not standards of conduct that society must foster if it is to thrive? Smith thought there were. He believed that what he called a commercial society requires institutions which foster prudence, self-control, respect for life and property and, among some at least, some concern for the common good, the ability to recognize the likely outcome of one's actions, and an awareness of what is knowable and foreseeable. These concerns are once again at the forefront of political theory and public policy. »<sup>934</sup>

Il en ressort que le concept de société décente chez Smith se focalise sur le comportement individuel<sup>935</sup>. L'objectif du philosophe écossais, en tant que philosophe moraliste, était d'améliorer la morale des individus nécessaire à une société libérale capitaliste<sup>936</sup>. Nous pouvons facilement imaginer, et le dix-neuvième nous a servi d'exemple, que sans bienveillance et autodiscipline, les dérives libérales peuvent causer du tort à la société,

---

<sup>930</sup> MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press

<sup>931</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion

<sup>932</sup> Il ne faut pas oublier que Smith est avant tout un philosophe moraliste et que c'est dans cette perspective qu'il faut lire et comprendre le philosophe écossais.

<sup>933</sup> MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press, p.5

<sup>934</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>935</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>936</sup> *Ibid.*, pp.8, 137

nécessitant une intervention de l'Etat pouvant parfois dériver vers des extrêmes indésirables. Les craintes de Smith furent confirmées durant le dix-neuvième et relevées sous la plume de Hayek qui considère la doctrine du « laissez-faire » comme étant une tare congénitale du libéralisme et du capitalisme. Les fortes inégalités résultant de cette doctrine conduisirent les agents à demander de plus en plus d'intervention de l'Etat dans le but de protéger la sécurité matérielle<sup>937</sup>. Mais cette demande de sécurité emporta le pas sur la liberté et ainsi, les dérives totalitaires ont pu trouver une assise théorique.

Smith voyait dans la société commerciale et dans la volonté d'approbation un moyen de contenir les dérives de puissance des agents. L'approbation va dépendre du « rapport ou de la disconvenance, de la proportion ou de la disproportion qu'il paraît y avoir entre le sentiment et la cause ou l'objet qui le produit, que dépend la convenance ou l'inconvenance, la décence ou l'indécence, de l'action qui en est la suite ; et c'est des effets bénéfiques ou nuisibles qu'une affection vise ou tend à produire, que dépend le mérite ou le démérite de l'action qu'elle entraîne »<sup>938</sup>. Ainsi, Muller écrit que « [f]or Smith, the greatest benefit of commercial society was that it created incentives for people to develop what he called the 'imperfect, but attainable virtue' which provided the basis of a decent society: self-control, the ability to defer gratification, and the propensity to orient one's action to the needs of others »<sup>939</sup>. En d'autres termes, les qualités nécessaires aux individus pour vivre au sein d'une société commerciale pacifiée reposent sur les relations de marché mutuellement intéressées et sur le respect, encourageant les personnes à se traiter avec respect (*decency*). Smith pensait que cela conduirait les classes supérieures à mieux respecter les classes inférieures<sup>940</sup>. Si un tel comportement devenait la norme, alors plus de guerres de religions<sup>941</sup>, et plus de tensions entre les plus pauvres et les plus riches, car dans une société décente, telle que Smith l'imagine, la bienveillance des classes aisées permet d'octroyer le nécessaire au plus pauvres pour une vie digne, et tout le

---

<sup>937</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.101-118

<sup>938</sup> TOCQUEVILLE Alexis de [2010b (1835)]. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion, pp.171-172

<sup>939</sup> MULLER Jerry [1995 (1993)]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press, p8. Muller réaffirme la volonté de Smith de développer une société décente, comme étant une société moins parfaite que la société juste, mais plus réaliste à atteindre (MULLER Jerry [1995 (1993)]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press, p.188).

<sup>940</sup> *Ibid.*, pp.94-95

<sup>941</sup> Les guerres de religions s'étalent du 16<sup>ème</sup> siècle au milieu du 18<sup>ème</sup> en Europe. Au 17<sup>ème</sup> siècle éclate ce que nous connaissons comme la guerre des 3 royaumes avec Cromwell. C'est à partir de cette guerre que naquit le conflit irlandais.

système que Smith développe dans « La richesse des nations » prend une couleur différente du libéralisme qui lui est souvent accolé.

Or, une société où les individus se comportent déceamment les uns envers les autres ne signifie pas que les institutions sociales traitent les personnes sous son autorité avec dignité, et respect, mais nous reviendrons sur ce point plus loin.

Smith considère que l'Etat a un rôle important à jouer pour le maintien d'une société décente. Mais ce rôle vise à corriger le comportement des individus, non à faire en sorte que les institutions soient aussi décentes<sup>942</sup>.

« Smith explored the history of law in an attempt to discern the legal, political and social institutions which make possible a high degree of liberty and prosperity without direct government domination of social life. He reworked, expanded, and published certain portions of the lectures as *The Wealth of Nations*, but he never managed to perfect to his own satisfaction the section dealing with the form of government, family law, and property law. Still those sections offer a description and an analysis of the institutions necessary for a decent society which complement the institutional arguments of the *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*. »<sup>943</sup>

Ce rôle de l'Etat pour le maintien d'une société décente est en fait central dans la pensée de Smith, car si l'Etat ne joue pas ce rôle, *i.e.* encourager la décence au sein de la population, alors il craint que les individus aient à choisir entre un Etat tout puissant afin d'assurer un minimum de sécurité, et un état de nature de type hobbesien<sup>944</sup>. Smith était conscient que la société commerciale était porteuse de problèmes, mais il les considérait moins graves que ceux d'autres formes de société. Pour limiter l'impact de ces problèmes sur la vie sociale et sur la liberté individuelle, il considérait que c'était son rôle, celui des philosophes moralistes de proposer un système de valeurs cohérent concernant les standards de vertu et de décence qu'une société commerciale devait posséder. Nous terminerons cette section par cette dernière citation et ensuite nous nous tournerons vers le concept de société décente de Margalit.

« But he realized [*Smith*] that a decent society would not come about through the market alone, nor were even the best-designed institutions

---

<sup>942</sup> *Ibid.*, pp.113, 161

<sup>943</sup> *Ibid.*, p.115

<sup>944</sup> *Ibid.*, p.203

adequate to the task. That task demanded that moralists like himself offer an intellectually coherent and emotionally compelling account of the standards of virtue and vice, of decency and indecency, of the sources of shared respectability. The fulfillment of the promise of a decent society depended as well on the willingness of some to pursue public good, and on the knowledge, wisdom, and prudence of those so motivated. »<sup>945</sup>

En conclusion de cette partie sur les lumières écossaises et leur influence sur Hayek, nous pouvons dire que Hume et Smith façonnèrent d'une manière ou d'une autre le triptyque hayékien : Liberté – responsabilité – justice. La liberté s'exprime en société et, est le moteur de l'évolution sociale, car les individus « pacifiés » par le commerce<sup>946</sup> auront des mœurs plus douces<sup>947</sup> et chercheront à se distinguer par les « babioles » qu'ils peuvent s'offrir. C'est ce qui les motivera à améliorer leur niveau de vie librement, *i.e.* en choisissant pour eux-mêmes ce qu'ils désirent atteindre. Cependant, cette liberté d'action s'accompagne de responsabilités. Les individus ayant une propension naturelle à vivre en société, il leur faut un cadre dans lequel évoluer librement et ensemble. Pour établir ce cadre, il est nécessaire que chacun soit responsable, dans une mesure raisonnable, des conséquences de ses actions — comme nous l'avons vu — et il faut prendre en compte les intentions. Cette responsabilité ne s'étend pas à toutes les conséquences dues à une action, mais uniquement aux conséquences raisonnablement prévisibles, car, c'est un élément pivot de la théorie de la connaissance chez Hayek et de sa philosophie économique, toutes les conséquences d'une action ne peuvent pas être prévisibles.

Enfin, la justice vient récompenser et punir pour préserver la stabilité de la société, ainsi que pour rétablir ou corriger des injustices, *i.e.* à la suite de la violation des règles de juste conduite. Deux types de justice émergent. La première est la justice distributive, elle vient récompenser les individus qui font plus que ce que la société attend d'eux. La seconde est la justice corrective. Elle est punitive, restauratrice lorsque cela est possible et éducative. Punitif, car un châtement est infligé à qui viole les règles de juste conduite. Restauratrice, car elle vise,

---

<sup>945</sup> *Ibid.*, p.205

<sup>946</sup> Voir Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*

<sup>947</sup> Nous pourrions discuter longuement de la douceur des mœurs dans une économie de marché, car la violence ne disparaît pas comme le montre Simmel dans *Le Conflit*. Cependant, cette violence se politise, devient plus « décente ». Tous les auteurs classiques, ainsi que Hayek, sont conscients des dégâts de la concurrence, Smith avance une éducation pour tous, Hayek un revenu de base universel. Nous le constatons la croyance en un individu froid et calculateur n'est pas une invention classique.

autant que possible, à restaurer la situation avant infraction à la règle. Enfin, elle est éducative, car elle indique aux autres membres de la société ce qu'ils encourent s'ils ne respectent pas certaines règles de vivre ensemble.

Comme nous l'avons vu, Hayek a fortement été influencé par Hume et Smith, deux philosophes moralistes des lumières écossaises. Si nous conservons ce point en mémoire lorsque nous abordons les écrits de Hayek, ces derniers se drapent d'un voile de significations nouveaux, et moins sombres que ce qui est souvent attribuer à l'économiste viennois. Nous allons, dans le chapitre suivant, voir en quoi et pourquoi Hayek critique le concept de justice social, voir les critiques qui lui sont faites et considérer en quoi ces critiques peuvent parfois manquer leur cible.

## **Section 2 : Le fondement de la Société Décence : la non-humiliation**

Margalit retrace la genèse du concept de société décente à un moment particulier ; la présentation, en 1976, à l'université hébraïque de Jérusalem, par John Rawls, de sa théorie de la justice. Alors que Margalit raccompagnait Sydney Morgenbesser à l'aéroport Ben Gourion de Tel-Aviv, ce dernier s'exclama que « le problème le plus urgent, n'était pas la société équitable, mais la société décente »<sup>948</sup>. Margalit reconnaît qu'il ne sait pas ce que son collègue voulait dire à ce moment, mais l'expression le marqua, la graine de la réflexion était plantée. Elle commença à germer une dizaine d'année plus tard lors de ce que nous appelons la première intifada<sup>949</sup>. Discutant avec des palestiniens, et des israéliens originaires de l'ex-bloc soviétique, le philosophe israélien arriva à la conclusion du « caractère central de l'honneur et de l'humiliation dans la vie des gens »<sup>950</sup>, la question de l'honneur et de l'humiliation devant être centrale dans la pensée politique. C'est sur cette question de l'humiliation que Hayek et Margalit se rencontrent, car il apparaît évident que coercition et humiliation sont intimement liées. Cependant, Margalit ne fait aucune mention de Hayek, d'ailleurs la seule mention de l'école autrichienne d'économie par l'auteur israélien et une référence à Von Mises<sup>951</sup>, il n'y a aucun lien direct entre nos deux penseurs. Qu'est-ce qu'une société décente ? A cette question, Margalit répond de la manière suivante :

---

<sup>948</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.9

<sup>949</sup> Mouvement de révolte et de rébellion des palestiniens entre 1987 et 1993, qui se termina par les accords d'Oslo.

<sup>950</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>951</sup> *Ibid.*, p.223

« La réponse que je propose est en gros la suivante : une société décente est une société dont les institutions n’humilient pas les gens. Je fais la distinction entre une société décente et une société civilisée. La société civilisée est celle dont les membres ne s’humilient pas les uns les autres, alors qu’une société décente est celle où les institutions n’humilient pas les gens. »<sup>952</sup>

Ainsi, une société décente n’est ni une société civilisée, ni une société équitable ou juste<sup>953</sup>. Le premier point commun que nous pouvons relever entre Margalit et Hayek porte sur l’usage de définitions négatives. Nous avons vu que l’économiste autrichien définissait la liberté négativement<sup>954</sup> comme un état de « non-coercition ou de coercition minimale ». Le philosophe israélien définit lui aussi la société décente d’une manière négative, *i.e.* comme un état de « non-humiliation » par les institutions. Un premier pont apparaît entre ces deux auteurs par l’intermédiaire de la coercition. Ce dernier concept est humiliant, car il retire à la victime son droit à être son propre maître. Cette proximité méthodologique est révélatrice d’une proximité concernant la vision du monde. Il est plus facile de voir ce qui est mal que ce qui est bien, ce qui est mauvais que ce qui est bon. Nous pouvons dresser un parallèle avec la médecine, cette dernière ne fait pas de progrès en regardant comment fonctionne un corps « sain », mais en regardant ce qui ne fonctionne pas correctement dans un corps « malade ». Ainsi, nos deux auteurs se rapportent à une approche *ex-post* et non à une approche *ex-ante*, car il est plus facile de définir ce que nous souhaitons corriger que ce vers quoi nous souhaitons aller. De surcroît, l’approche *ex-post* fait sens dans un contexte d’incertitude, *i.e.* un contexte où il n’est pas possible de prévoir toutes les conséquences de nos actes. Cette incertitude est inhérente à la complexité de notre monde, nous pourrions même avancer à la complexité de la nature humaine. L’incertitude, radicale ou pas, ne nous permet pas d’opter pour une définition positive de la liberté ou de la décence.

Nous allons donc dans la sous-section ci-dessous étudier le concept d’humiliation chez Margalit en vue de mieux appréhender le concept de société décente.

#### *Sous-section 1 : L’humiliation*

L’humiliation est le concept central de la société décente, cette centralité s’explique par l’essence sociale de l’individu, *i.e.* l’humiliation est la conséquence de la conduite d’autrui. En effet, Margalit souligne que « des situations ne sont humiliantes que si elles sont *le résultat*

---

<sup>952</sup> *Ibid.*, p.13

<sup>953</sup> *Ibid.*, p.14

<sup>954</sup> En faisant référence à la liberté négative de Berlin

*d'actes ou d'omissions imputables à des êtres humains*<sup>955</sup> »<sup>956</sup>. Dans ce même passage il souligne que les conditions de vie peuvent aussi être humiliantes, et elles ne le sont qu'en tant que « résultat volontaire d'actes humains ». Dans le cas de la sphère économique, un acte sera humiliant s'il y a intention délibérée de nuire de manière consciente aux conditions de vie d'autrui.

Soulignons un premier point de convergence entre Hayek et Margalit. Pour l'économiste autrichien, l'ordre spontané est le « résultat d'actions humaines, mais non d'un dessein humain ». Nous pourrions objecter que ce n'est pas exactement ce que dit l'auteur de « *La société décente* », car il parle d'intentionnalité. Certes, mais ce qui est humiliant, ce ne sont pas les conditions de vie en elles-mêmes, mais elles le deviennent si ces conditions sont le fruit d'une volonté de nuire à son prochain. Nous reviendrons sur cet élément lorsque nous ferons passer le test de décence au marché. Margalit se trouve donc, *in fine*, assez proche de la vision hayékienne lorsque ce dernier soutient que si le marché fonctionne honnêtement<sup>957</sup> et librement<sup>958</sup> alors le résultat de la *catallaxie* ne peut pas être, dans la plupart des cas, considéré comme injuste, si le concept de justice commutative est respecté. Concernant le lien avec la société décente, le raisonnement est le même, à savoir que l'humiliation résulte d'un comportement humain, mais pas nécessairement d'une volonté de nuire, même si l'intentionnalité peut jouer un rôle important en particulier dans la sphère économique. C'est l'aspect intéressant qui lie Hayek et Margalit, à savoir la défense du marché basé sur une justice commutative et non sur une justice distributive, d'où l'importance de l'intentionnalité dans cette sphère.

Concernant un autre point, Margalit et Hayek ont des vues convergentes, lorsque le premier remarque qu'il peut y avoir humiliation sans humiliateur<sup>959</sup>, ce qui peut à nouveau se rapprocher de la maxime : « résultat de l'action humaine, mais non d'un dessein humain ». Nous prenons le temps d'expliquer le concept d'humiliation, car ce dernier est central dans le concept de société décente et qu'il existe un lien étroit entre humiliation et coercition. De plus,

---

<sup>955</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>956</sup> *Ibid.*, p.21

<sup>957</sup> Nous traduisons le terme anglais « *fair* » par honnêtement car dire d'un marché qu'il est juste peut poser des problèmes de compréhension et d'interprétation concernant la signification de ce qui est « juste ». Cependant, un marché basé sur la justice commutative n'implique absolument pas une justice distributive et est compatible avec un certain nombre d'inégalités.

<sup>958</sup> Liberté au sens hayékien de « non-coercition »

<sup>959</sup> *Ibid.*, p.22

humiliation et coercition sont des concepts sociaux, *i.e.* nécessitant la présence de l'altérité pour exister. Robinson Crusocé, seul sur son île, n'a pas de motif réel d'être humilié, il peut se sentir humilié par sa condition de vie « inhumaine » par rapport à sa vie anglaise. En fait il ne vit pas, il survit. Bien qu'il puisse avoir le sentiment légitime de sa dégradation « sociale » Robinson n'en est pas pour le moins humilié, car sa condition n'est pas le résultat du comportement d'autrui, mais du hasard et de la nature ne sont pas des entités conscientes ayant une téléologie. Le concept d'humiliation, chez Margalit, repose sur une distinction importante qui est que l'humiliation est un concept social qui nécessite l'intervention d'autres personnes pour qu'il puisse y avoir humiliation. De même, malgré les contraintes de la nature, Robinson n'est pas soumis à une coercition, *i.e.* à une contrainte exercée par un tiers en vue de servir non ses intérêts, mais ceux du tiers, le concept de liberté ne peut donc pas s'appliquer dans cette situation. Seule l'arrivée de Vendredi permettra l'émergence de ces deux concepts.

Ainsi, Margalit définit la société décente comme une société qui lutte contre l'humiliation et dont les institutions n'humilient pas les membres de la société. Il note à ce propos :

« Une société décente est une société qui combat les conditions constituant aux yeux de ses membres une raison de se sentir humilié. Une société est décente si le fonctionnement de ses institutions ne fournit pas à ses membres de raisons valables de ressentir l'humiliation. »<sup>960</sup>

Un autre point commun apparaît entre nos deux auteurs. Il s'agit du concept de l'Etat libéral dont le rôle est, pour Margalit, avant tout d'être un arbitre et donc s'appuyant sur le principe de neutralité dans la résolution des conflits entre individus<sup>961</sup>. Cette neutralité de l'Etat libéral se retrouve chez Hayek, pour qui l'Etat joue le rôle d'arbitre dans les conflits éclatants entre individus en s'appuyant sur la notion de justice corrective. L'Etat n'interfère pas avec la liberté des individus, il fait respecter le cadre dans lequel cette liberté peut s'exprimer et s'épanouir en protégeant les individus de la coercition d'autrui. L'argumentation que présente Margalit à ce sujet est particulièrement intéressante :

« Le concept d'humiliation associé par nos soins à l'anarchisme correspond donc à une atteinte à l'autonomie individuelle. Dans le présent contexte cela signifie une intervention institutionnelle qui menace de bouleverser l'ordre de

---

<sup>960</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>961</sup> *Ibid.*, p.25



priorité de l'individu, expression de sa sphère personnelle. On peut objecter à cette idée anarchiste que même si les institutions sont responsables de fausser l'ordre des priorités individuelles, y compris celles qui leur paraissent exprimer leur individualité, ces institutions pourraient bien agir dans le sens des intérêts de ces individus. Et si les institutions protègent effectivement les intérêts des gens, même au prix d'une altération de leurs préférences (subjectives), les individus n'ont aucun droit d'y trouver une raison valable de se sentir humiliés. La réponse à ce dernier argument est bien connue : les individus ont le droit de se tromper en choisissant ce qui est mieux pour eux. Le paternalisme, qui prétend parler au nom des véritables intérêts de l'individu est particulièrement humiliant, dans la mesure où les hommes sont traités en êtres immatures. »<sup>962</sup>

Cette position, nous le verrons à la fin de notre travail, ne s'oppose aucunement à la philosophie économique de Hayek, bien au contraire, car elle nous sert de garde-fous dans notre réflexion sur les impensés de l'économiste autrichien. Les deux penseurs s'accordent donc pour reconnaître la légitimité de l'intervention de l'Etat, afin de suppléer à certaines insuffisances du marché sous certaines conditions.

« Mais il y a quelque chose d'étrange dans l'idée qu'une société de marché puisse être une société décente : dans une société démocratique, les institutions politiques sont précisément justifiées parce qu'elles sont censées protéger les membres des humiliations causées par la société de marché. Ce qui inclut la lutte contre la pauvreté et l'exploitation, les conditions de travail dégradantes, l'aide aux sans-abris et le libre accès à l'éducation, ainsi qu'aux services de santé pour ces 'consommateurs souverains' qui n'ont pas de quoi payer. Dans les sociétés développées, l'économie de marché est le problème plutôt que la solution. »<sup>963</sup>

De prime abord, Margalit semble condamner l'économie de marché, or il parle de la société de marché, dans le cas ci-dessus, comme étant une réponse anarchiste aux institutions coercitives. Pour être plus précis, la position libertarienne que condamne Margalit est celle d'auteurs tels que Rothbard, Hoppe ou Paul, il ne les mentionne pas, il ne les connaît peut-être

---

<sup>962</sup> *Ibid.*, p.27

<sup>963</sup> *Ibid.*, p.32

pas, mais il connaît les idées qu'ils véhiculent. Margalit qualifie cette position « d'association d'égoïstes ».

« L'un des buts visés par 'l'association d'égoïstes' de type anarchiste en abolissant toutes les institutions dirigeantes est de garantir à chacun le plus haut niveau de vie possible, grâce à un marché exempt de restrictions institutionnelles. [...] L'humiliation correspond donc à toute interférence institutionnelle avec la souveraineté économique de l'individu, l'impôt par exemple.

[...] Leur solution au problème de la société décente est l'économie de marché, exempte d'institutions politiques, incluant néanmoins des organisations économiques. [...]

Une riposte immédiate à l'idée qu'une société de marché sans institutions gouvernementales est une société décente consiste à dire qu'une société de marché inclut des organisations économiques, en particulier des monopoles et des cartels, qui sont en fait des institutions dirigeantes. Le pouvoir coercitif des monopoles n'est pas moindre que celui des institutions politiques. »<sup>964</sup>

Margalit et Hayek sont proches l'un de l'autre, car Hayek considère que l'Etat a un rôle majeur à jouer pour le bon fonctionnement du marché, pour venir suppléer à la fourniture de biens et services que le marché ne peut pas fournir, et pour prévenir la formation de monopole pouvant abuser de leur pouvoir de coercition. Il s'agit à quelques détails près de la position libertarienne, position que dénonce aussi Hayek lorsque ce dernier s'oppose à un marché basé sur le « laissez faire ». Nous soulignons, que les deux auteurs convergent en ce qui concerne les domaines où l'Etat peut intervenir. Nous notons aussi un léger amalgame du penseur israélien pour qui la société décente est une société démocratique, position que nous ne défendons pas nécessairement suivant la conception de la démocratie qui est adoptée. En effet, certaines formes de démocratie peuvent dériver en un « despotisme de la majorité » pour reprendre les termes de Tocqueville<sup>965</sup>, objection que reprend Hayek à son compte. Malgré tout, il serait faux de considérer que Margalit condamne l'économie de marché, car comme nous le verrons plus loin en discutant de l'Etat providence, il défend l'idée d'une intervention étatique *hors marché*, ce qui montre clairement une position en faveur de cette forme d'économie. Nous

---

<sup>964</sup> *Ibid.*, p.31

<sup>965</sup> TOCQUEVILLE Alexis de [2010b (1835)]. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion

avons pris le temps de re-contextualiser ce passage de l'auteur de la « Société décente » pour souligner sa non-opposition à l'économie de marché, mais qu'à l'instar de Hayek, il est conscient des dérives que cette institution peut entraîner.

Nous considérons, à la suite de l'économiste autrichien, que le marché est une institution majeure de la société, puisque c'est le premier lieu de rencontre des individus avant la sphère politique. Margalit aussi adhère à cette approche, ce qui nous permet de comprendre pourquoi l'Etat n'a pas un rôle si marginal que cela à jouer.

« Le respect de soi-même requiert la confiance en la société, et l'absence de cette confiance aboutit à une trompeuse indépendance qui est l'essence de la morale de l'esclave<sup>966</sup>. »<sup>967</sup>

Si l'Etat n'intervient pas un minimum en cas d'importante défaillance du marché alors la confiance dans la capacité de cette institution à organiser et coordonner le travail social est rompue. La nécessité de la confiance en la société nous laisse penser que la vie en communauté est préférable à la vie en ermite ou en autarcie. La confiance est importante pour le respect de soi qui existe parce que nous nous confrontons à l'altérité qui va nous permettre de prendre conscience de nous-même par un effet miroir. Nous l'avons déjà indiqué, mais la première sphère publique qui permet à l'individu de rencontrer son alter-ego est le marché et non la sphère politique. Cette dernière émerge comme conséquence nécessaire au maintien de la confiance pour la perpétuation du marché. L'échange mutuellement avantageux est ce qui conduit les individus à se rencontrer sur le marché. Envie et désir sont les principes premiers de l'échange, ce n'est pas la survie qui ne nécessite pas la rencontre avec l'autre même si cela facilite celle-ci.

Nous considérons que c'est suite aux échanges, *i.e.* à leur intensification et régularité, que la politique émergea. Si nous suivons Finley, « la politique est une invention grecque, ou pour être plus précis, une invention que firent séparément les Grecs, les Etrusques ou les Romains »<sup>968</sup>. L'hypothèse de l'antériorité de l'économie sur le politique est importante pour

---

<sup>966</sup> Margalit fait référence à *la généalogie de la morale* de Nietzsche. Le philosophe allemand condamne la vision stoïcienne de la vie qui est fondée sur un « ressentiment à l'égard d'autrui ». Cette vision est le refus de l'existence du dehors comme élément constitutif de l'individu, seul l'intérieur, l'autarcie « mentale » garantirait une permanence du respect de soi-même, ce qui implique que l'humiliation serait un concept vide de sens. Nietzsche considère que cette posture est la morale de l'esclave, du faible.

<sup>967</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.35

<sup>968</sup> FINLEY Moses [1985 (1983)]. *L'invention de la politique*. Paris : Flammarion, 89. Pour mémoire la civilisation Etrusque est considérée avoir débuté au IX<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. La Grèce antique ainsi que la Rome antique

notre analyse, car elle donne un éclairage particulier à l'œuvre de Hayek. C'est aussi à travers le prisme de cette hypothèse que nous comprenons la non-condamnation de l'économie par Margalit et surtout, nous le verrons, sa position consistant à apporter une aide aux indigents hors marché afin de ne pas troubler le fonctionnement de ce dernier. Pour autant Hayek et Margalit, chacun à leur façon, reconnaissent l'existence d'imperfections de marché. L'apparition de la politique est, il nous semble si nous suivons l'idée de Finley, la conséquence d'une nécessité, celle de faciliter la vie en commun que les échanges tendent à induire. Il y a aussi la nécessité de donner un cadre stable à ces derniers. Margalit, en introduisant son concept de société décente comme étant non-humiliante, se pose la question de savoir si la propriété privée est source d'humiliation et donc si l'anarchisme peut-être une société décente. La réponse étant que non, car même si les institutions disposent d'un pouvoir coercitif, le rôle de l'Etat n'est pas de diriger la vie des individus, mais de leur garantir un cadre d'échanges et de rencontres stable et serein. Pour que les échanges se passent bien, il faut le concept de propriété privée qui permettra de définir les modalités de l'échange, mais aussi le domaine réservé de chacun. Sans ce concept, les échanges n'existeraient certainement pas, la vie en communauté deviendrait instable et la confiance en la société serait rompue.

Dans cette perspective, Margalit aborde le lien entre société décente et droit.

« Une société décente pourrait encore être définie comme celle qui ne viole pas les droits des gens qui dépendent d'elle. Cela correspond à l'idée selon laquelle seule une société possédant une notion des droits est capable de détenir les concepts de respect de soi-même et d'humiliation inhérents à une société décente. Le projet d'une société décente n'a donc de sens que dans le cadre d'une société dotée d'une claire conception des droits. »<sup>969</sup>

Cependant, il met en évidence une objection légitime inspirée de Wittgenstein :

« Et existe-t-il de meilleure raison de se sentir humiliés que la violation de vos droits, en particulier ceux censés protéger votre dignité ? La force de cette affirmation tient à son air d'évidence : 'Quelle meilleure raison de se sentir humilié que la violation des droits ?' Mais cette impression particulière d'évidence manifeste ce que Wittgenstein appelle 'être saisi par une image.'

---

apparent à la même période. Or, les tablettes d'argile du musée de Bagdad, datant de 3500 avant notre ère relatent l'émergence de l'écriture vers 5500 avant J.-C. par les commerçant sumériens afin de faciliter leur comptabilité.

<sup>969</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.37

Une représentation de la réalité est ainsi perçue comme la réalité elle-même, simplement parce que nous ne pouvons imaginer d'alternative à cette représentation. Il faut présenter une alternative [*crédible*<sup>970</sup>] pour desserrer l'emprise de l'image.

[...], car il semblerait que dans une société fondée sur le devoir, un comportement humiliant ne donne pas à ses victimes de raison valable de se sentir humiliées. Par hypothèse, les victimes n'ont pas le droit d'être protégées de l'humiliation. Les gens qui violent les interdits sociaux relatifs au comportement humiliant ne pêchent pas plus particulièrement contre leur victime que contre quelqu'un d'autre. Leur transgression est une violation des interdits de la société plutôt que des droits de quelqu'un. Paradoxalement, dans une société fondée sur le devoir, les gens peuvent agir de manière humiliante sans que personne ne soit humilié. »<sup>971</sup>

Margalit rejette l'idée qu'une société décente puisse être une société du devoir. Il le souligne parfaitement, la violation du devoir n'est pas la violation d'un droit, elle ne vise pas un individu en particulier, mais la société elle-même dans son ensemble. Ainsi, sans concept de droit, pas de concept d'humiliation. La violation du droit cible un individu ou un groupe d'individus, ce qui équivaut à leur refuser ce droit et à les rejeter de la société en question, alors que violer un devoir, revient à s'exclure soi-même de la société. Cette distinction conduit Margalit à rejeter la société basée sur le devoir comme une société décente<sup>972</sup>.

Nous avons vu que Smith influença profondément Hayek, et nous entrevoyons l'influence du philosophe écossais sur son homologue israélien lorsque ce dernier souligne le caractère contagieux de la honte dans son exemple du bus, du vieil homme, de la vieille dame et du jeune<sup>973</sup>. La victime directe de l'humiliation peut ne pas ressentir l'humiliation malgré un faisceau de raisons valables de ressentir ce sentiment, d'autres personnes, non victimes directes de cette « attaque », parce qu'elles possèdent les mêmes caractéristiques à l'origine de l'humiliation de départ<sup>974</sup>. Le parallèle que nous faisons entre Smith et Margalit porte sur le

---

<sup>970</sup> C'est nous qui ajoutons

<sup>971</sup> *Ibid.*, pp.37-38

<sup>972</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>973</sup> *Ibid.*, p.40

<sup>974</sup> Dans l'exemple de Margalit, un jeune homme ne laisse pas sa place à une personne âgée. Cette dernière ne s'en offusque pas mais une autre passagère sénior ressent l'humiliation. De manière plus criante, nous pensons à la seconde guerre mondiale où ce n'était pas une caractéristique d'âge, mais ethnique (la judéité ou plus exactement l'ascendance judéo-sémite) qui était la caractéristique d'exclusion.

concept de « sympathie » que Smith développe dans la *Théorie des sentiments moraux*. Ce concept se confond dans notre langage actuel avec l'empathie. Il suffit de relire Smith et en particulier les passages où il décrit le fait de ressentir la tristesse d'autrui en voyant, voire en imaginant simplement ce que cette personne vit. Ainsi, l'empathie permet de ressentir ce que la victime vit face à la violation de ses droits.

Selon l'auteur de « La Société décente », les droits de base d'une telle société sont les droits de l'Homme :

« Quels droits, s'il y en a, peuvent constituer une condition suffisante du respect de soi-même ou de ce que l'on peut appeler la dignité ? En d'autres termes, quels droits doivent être violés pour créer une condition suffisante de l'humiliation ?

Les droits de l'homme sont les candidats naturels pour répondre aux conditions de suffisance. Ce sont des droits moraux – c'est-à-dire des droits dont la justification possède un caractère moral. Les droits sont des intérêts et quand les intérêts sont bons en soi par eux-mêmes, les droits sont des droits moraux. Les droits de l'homme sont ceux que tous les hommes possèdent à égalité par la seule vertu de leur humanité. [...] Dans la présente optique, les droits de l'humain sont considérés comme une protection de la dignité humaine. Les droits de l'homme sont des « symptômes » — dans le contexte d'une morale des droits — permettant d'identifier la dignité humaine. [...]

Différentes sociétés représentent différentes manières d'être humain. La violation des droits civiques risque de nuire considérablement à la capacité des hommes d'exprimer leur humanité telle qu'elle est façonnée par la société et constitue donc une humiliation. Pour cette raison, le fait qu'une société donnée honore les droits de l'homme de ses membres ne peut être considérée comme une condition suffisante pour qu'elle soit une société décente, car elle pourrait bien humilier ses membres en tant que citoyens sans pour autant violer leurs droits de l'homme. »<sup>975</sup>

Les droits de l'homme sont donc une base de départ pour Margalit, cependant, ils ne constituent pas une condition suffisante, mais simplement nécessaire, à l'émergence d'une société décente. Nous verrons plus loin quels sont les autres droits permettant d'avoir un ensemble nécessaire et suffisant pour une telle société. L'auteur israélien note que l'antonyme

---

<sup>975</sup> *Ibid.*, pp.46-47

de l'humiliation est l'honneur, en effet il écrit que « selon [sa] proposition, la société décente est une société dans laquelle chaque individu se voit accorder l'honneur qui lui est dû »<sup>976</sup>. Mais qu'entend-il par honneur ? Voilà ce qu'il nous dit :

« Le concept d'honneur nécessaire à la société décente n'est donc pas lié à la notion d'honneur social<sup>977</sup>. Le concept d'humiliation qui retirerait à une société le droit d'être décente ne peut être le manque d'honneur social. Si nous voulons fonder la société décente sur le concept de l'honneur que tout le monde mérite dans une égale mesure, nous devons passer de l'honneur social à la dignité humaine. »<sup>978</sup>

A y regarder de près, nous constatons que la distinction faite entre dignité humaine et amour-propre est similaire à la distinction qu'établit Rousseau dans « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ». Il y distingue l'amour de soi qui est la forme naturelle du respect de soi et qui vise la conservation de l'individu, mais qui permet aussi d'entrer en « sympathie<sup>979</sup> » avec autrui. L'amour-propre se préoccupe uniquement de la manière dont autrui nous perçoit et, *in fine*, notre identité s'efface devant l'altérité<sup>980</sup>. L'amour-propre peut donc exister sans le respect de soi :

« L'aplatissement est une forme de flatterie par laquelle un individu se conduit servilement vis-à-vis d'autres personnes afin de leur donner un sentiment trompeur de supériorité qui serve ses intérêts. Les flagorneurs s'humilient au prix du respect d'eux-mêmes, de façon à obtenir des avantages de la part des autres — avantages qui peuvent aussi servir leur amour propre. [...] Si l'on s'intéresse, comme moi, à l'humiliation institutionnelle et de manière analogue aux manifestations de la dignité humaine vis-à-vis des institutions, alors la flagornerie est une forme de comportement qui mérite l'attention, car elle s'adresse habituellement à des hommes en position de pouvoir. »<sup>981</sup>

Inversement, il est possible d'avoir un respect de soi sans amour-propre<sup>982</sup>. La première situation favorise l'émergence d'une société humiliante, car si les individus acceptent de

---

<sup>976</sup> *Ibid.*, p.48

<sup>977</sup> L'honneur social faisant référence à l'amour-propre chez Rousseau, et Margalit reprend la distinction rousseauiste de d'amour de soi (ou respect de soi) et d'amour-propre.

<sup>978</sup> *Ibid.*, p.49

<sup>979</sup> Au sens de Smith

<sup>980</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques [2011(1755)]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion

<sup>981</sup> MARGALIT Avishaï [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.51

<sup>982</sup> *Ibid.*, p.52

s'humilier, alors ils ne peuvent trouver de justifications à ce que les institutions ne les humilient ou n'humilient pas autrui. L'essence de ce type de société est la comparaison sociale, où privilèges et discriminations sont des modes de fonctionnement standard. Le concept de famille humaine n'entre pas en ligne de compte, car seul compte l'honneur social et non la dignité humaine. Il n'y a donc aucune justification à la défense de l'égalité devant la loi, même formelle, car il n'existe alors aucune raison théorique à cela. Dans le second cas, *i.e.* celui de l'amour de soi, l'auteur de « La Société décente » note que le respect relève principalement de l'appartenance à la société des hommes et non de la réalisation<sup>983</sup>. En d'autres termes, un respect de base est dû inconditionnellement par le simple fait de la naissance. Il s'agit d'une justice de type commutative : « je te respecte en tant qu'être humain, et toi tu dois faire de même avec moi ». La reconnaissance des réalisations relève de la justice distributive, mais n'accroît pas le respect fondamental dû à la personne en question. Margalit souligne aussi que l'humiliation relève aussi de la compromission de son intégrité<sup>984</sup>, ce qui ne correspond pas à une humiliation en tant que rejet de la société humaine, mais humiliation en tant que perte de contrôle, aspect que nous étudierons plus loin.

Tel le dieu Janus à deux visages, la société décente est bifront, car d'un côté il y a la dignité se rapportant à l'aspect extérieur du respect de soi, et de l'autre, le respect de soi se dévoilant intérieurement par la violation de l'honneur individuel (perte du respect de soi)<sup>985</sup>.

Nous avons souligné, en développant le concept de société décente de Margalit, que cette notion met en avant le concept de non-humiliation. L'humiliation est définie comme une atteinte au respect de soi et à la dignité, mais qu'est-ce que cela signifie du point de vue de la *praxis* ? Margalit avance deux éléments comme sources de l'humiliation : le rejet hors de la famille humaine et/ou la perte de contrôle. Ce sont ces éléments que nous allons maintenant étudier.

### *Sous-section 2 : le rejet comme source d'humiliation*

Nous avons vu que selon Margalit, le non-respect des droits d'un individu correspond à une humiliation. Cette dernière s'appuie sur la notion de rejet, *i.e.* que la victime dont on viole le droit, lorsqu'il s'agit de l'action d'une institution, n'est pas considérée comme digne ou assez mature pour mériter, détenir ce droit. *Ceteris paribus est*, il s'agit d'une discrimination fort

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p.53

<sup>984</sup> *Ibid.*, p.54

<sup>985</sup> *Ibid.*, p.57



humiliante reposant sur le rejet de la victime d'un groupe légitime d'inclusion, qui est « la famille de l'homme », et dont dépend l'institution humiliante.

L'exemple de Rosa Parks est typique de ce rejet humiliant. Une fois votre ticket de bus acheté, vous avez le droit de vous asseoir où vous le désirez, tant que la place est libre. Or, du temps de la ségrégation aux États-Unis, les noirs devaient laisser leurs places aux blancs. Il n'y avait pas de critères d'âge ou de santé, simplement un critère « racial » pour souligner la supériorité des blancs vis-à-vis des noirs. Il n'y avait donc aucune raison légitime à ce règlement, si ce n'est la volonté de rejeter un groupe de la société. Margalit assimile cette configuration à un rejet d'un groupe, et par extension des membres de ce groupe légitime, de la famille humaine, car dans le cas en question, les noirs n'étaient pas traités sur un pied d'égalité avec les membres blancs de la société. Ils étaient considérés comme des enfants à qui il faut apprendre la politesse, et donc apprendre à laisser sa place aux « adultes ».

Ainsi, Margalit avance un ensemble de critères pour justifier le respect et « ne pas fournir de motifs de rejet » dans le cadre du concept de société décente :

- « 1. Ne pas comporter de degrés, car le respect doit être accordé également à tous les êtres humains.
2. Ne pas pouvoir être employé de manière abusive – c'est-à-dire ne pas fournir un motif de répulsion ou d'irrespect.
3. S'appliquer moralement au respect envers les humains.
4. Apporter une justification humanitaire au respect – c'est-à-dire que la justification doit uniquement faire appel à des conditions humaines, sans en référer à des entités divines. »<sup>986</sup>

Les critères définis par Margalit correspondent à une critique adressée à Kant. Pour le philosophe allemand, la dignité humaine vient de la capacité des individus à déterminer leurs propres buts, or l'auteur de « La Société décente » remarque, à juste titre :

« La raison permettant de respecter les hommes parce qu'ils déterminent leurs propres buts est aussi une raison de ne pas les respecter quand ils en choisissent de méprisables. L'aptitude à déterminer des objectifs n'est pas en soi digne de respect. Elle mérite le respect seulement lorsque les objectifs ont

---

<sup>986</sup> *Ibid.*, p.66

de la valeur. Je considère que respecter un critère signifie lui accorder de la valeur à cause de son caractère moral positif. »<sup>987</sup>

Margalit pose comme postulat qu'il existe un respect minimum dû à chaque être humain par le simple fait de sa naissance et de son appartenance à l'espèce humaine, ce qu'il appelle « la famille de l'homme ». Il pose donc l'idée d'un respect plancher inconditionnel, mais il admet aussi, qu'il n'y a, *a priori*, pas de respect plafond. Le respect inconditionnel se justifiant par la valeur intrinsèque à chaque individu. Margalit montre bien que la valeur intrinsèque ne peut être associée à la valeur d'échange ou d'usage, car la valeur intrinsèque « est fondée sur l'idée qu'un objet de grande valeur est irremplaçable »<sup>988</sup>. Ainsi, si nous suivons l'auteur de « La société décente », s'il y a une valeur intrinsèque à chaque individu et si nous ne garantissons pas le respect de base, alors il y a une forme d'exclusion de la famille humaine, car la victime n'est pas considérée comme ayant une valeur intrinsèque et donc, comme étant digne d'un minimum de respect. La question du critère de cette valeur intrinsèque reste donc ouverte, au même titre que le débat sur le concept de justice sociale. Cependant, dans ce qui suit, nous donnerons des pistes de réflexion permettant d'avancer sur la définition de ce critère.

Margalit avance une idée concernant le critère de la valeur intrinsèque, valeur qu'il appelle « liberté radicale » et qui s'adosse à la possibilité de se repentir et de changer radicalement de mode de vie.

« Ce qui est ici en jeu est la capacité des êtres humains à se repentir de leurs péchés, au sens séculaire de ce concept – c'est-à-dire renoncer à leurs mauvaises actions. L'idée étant que les humains ont cette capacité. Même s'il existe de sensibles différences entre les gens quant à leur aptitude au changement, ils méritent du respect à cause de la possibilité même de changer. Même les pires criminels sont dignes du respect fondamental à cause de la possibilité qu'ils puissent radicalement réévaluer leur vie passée et, si on leur en donne la possibilité, vivre le reste de leur existence dans la dignité. Nous ne parlons pas ici de l'honneur que les gens méritent pour leurs œuvres. Accorder le respect sur la base du changement possible c'est privilégier ce que les gens peuvent faire dans le futur plutôt que ce qu'ils ont accompli dans le passé. Les gens méritent le respect non pour le degré de puissance dont ils disposent pour changer leur mode de vie dans l'avenir, mais à cause de la

---

<sup>987</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>988</sup> *Ibid.*, p.70

possibilité même qu'ils puissent changer. Respecter les humains, signifie donc ne jamais condamner définitivement quelqu'un, car tous les hommes sont capables de vivre d'une manière dramatiquement différente de celle qu'ils avaient connu jusque-là. [...] La liberté radicale signifie que, bien que les actes passés d'un individu, son caractère et son environnement forment un ensemble de contraintes pour ses actions futures, ils ne déterminent pourtant pas ses actions. »<sup>989</sup>

Contrairement à la justice sociale, la société décente laisse à l'individu la liberté d'orienter sa vie dans la direction qu'il souhaite. La justice sociale, en définissant ce qui est bon pour l'individu, retire à ce dernier sa liberté et sa dignité de choisir ce qu'il pense être bon pour lui. En ce sens, Margalit propose une critique du paternalisme, critique qui le rapproche de Hayek concernant les risques du concept de justice sociale. La société décente est moins contraignante que la justice sociale, en ce sens que ce qui fait la grandeur de l'individu c'est la possibilité du repentir et de changement radical. Or, nous le verrons plus loin, la justice sociale dépouille l'individu de cette possibilité, ou au moins rend cette dernière plus difficile et contraignante.

Dans l'approche sceptique de la justification du respect, cette dernière refuse d'élargir le concept de respect aux animaux, car le respect dû aux hommes correspond à nos valeurs morales<sup>990</sup>. Si nous appliquons le même respect aux animaux qu'aux humains, alors nous remettons en cause la notion de liberté radicale. Un animal est-il doué d'une liberté radicale ? Nous ne pensons pas, car cela impliquerait que l'animal puisse évaluer son comportement vis-à-vis de ses congénères et des autres espèces qu'il côtoie. Pis, cela impliquerait qu'il nous serait possible de traiter les humains comme des animaux. Traiter des animaux comme des humains équivaut à traiter des humains comme des animaux, car il n'y a plus de distinction et donc perte de spécificité de l'humain. Pour faire un parallèle avec Arendt qui disait dans « Responsabilité et Jugement »<sup>991</sup>, que « si tout le monde est coupable, alors personne n'est coupable », il en va de même de l'humain, si tout doit être vu au prisme des catégories humaines, alors il n'y a plus de spécificité humaine. Dans ce cas l'humiliation n'existe plus, tout n'est que nature et biologie. L'auteur israélien va plus loin en affirmant que « nous devons adopter une position de 'respect et de suspicion' à l'égard des sociétés dont les formes de vie diffèrent des nôtres, et qui prêchent

---

<sup>989</sup> *Ibid.*, pp.72-73

<sup>990</sup> *Ibid.*, p.84

<sup>991</sup> ARENDT Hannah [2005 (2003)]. *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot

pour élargir l'attitude de respect à toutes les créatures vivantes. Ces sociétés n'ont pas toujours une remarquable tradition de respect envers les êtres humains »<sup>992</sup>. La distinction humanité/nature n'existant pas dans ces sociétés, il est possible de traiter des humains comme des bêtes.

L'humiliation, nous dit Margalit, correspond très souvent à traiter les individus comme non-humains. En d'autres termes, cela signifie rejeter la victime hors d'un groupe d'inclusion légitime. Le lien avec les animaux et les humains apparaît plus clairement ci-dessous :

« L'expression 'traiter les êtres humains comme des animaux', qui revient à plusieurs reprises dans ce livre, est assez ancienne, mais elle n'est pas claire pour autant. Une part importante de la tentative d'explication du concept d'humiliation consiste à éclaircir cette expression, dans la mesure où humilier quelqu'un, c'est souvent traiter un être humain comme un non humain. Mais que signifie traiter un être humain comme non humain ? »<sup>993</sup>

Margalit va ainsi définir quatre manières de traiter les individus comme non humain : « (a) en les traitant comme des objets ; (b) comme des machines ; (c) comme des animaux ; (d) comme des sous-humains »<sup>994</sup>. Il ajoute un cinquième élément, qui est la diabolisation de l'autre<sup>995</sup>, comme façon de rejeter autrui hors de la société humaine. La diabolisation introduit une puissance non-humaine maléfique dans la sphère sociale, et marque ainsi d'anathème la victime de cette malédiction. La diabolisation transforme l'individu en un être plus totalement humain justifiant ainsi son exclusion de la communauté des hommes afin de protéger cette dernière des puissances maléfiques. Nous développerons plus loin cette idée lorsque les institutions « diabolisent » les chômeurs en les accusant de profiteurs et de manipulateurs du système, en en faisant des parasites de la société. Une société décente ne peut donc pas diaboliser ses membres ou ses ennemis extérieurs<sup>996</sup>.

Margalit souligne un point important concernant les manières de traiter une personne comme non-humaine. Il souligne une distinction importante entre « comme si », *i.e.* on voit l'autre « comme s'il était un outil », alors que nous le voyons en tant qu'humain, mais nous le

---

<sup>992</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.84

<sup>993</sup> *Ibid.*, p.89

<sup>994</sup> *Ibid.*, p.89

<sup>995</sup> L'exemple le plus significatif est la diabolisation des juifs dans les années 30 en parlant de complot mondial *via* le « protocole des sages de Sion », qui comme chacun sait est un faux document.

<sup>996</sup> *Ibid.*, p.90

traitons en outil pour lui montrer notre supériorité, et voir autrui « comme », *i.e.* « comme un outil ». Cette dernière perspective relève de la pathologie, dans le sens où les individus considèrent réellement autrui comme des outils<sup>997</sup>.

Si cette distinction est importante c'est parce que, pour qu'il y ait rejet, il faut que la victime soit, dans un premier temps, considérée comme faisant partie du groupe qui exclut. Il est absurde de dire que le tigre est rejeté de la famille humaine, car personne ne considère le tigre comme ayant une légitimité à appartenir à l'espèce humaine. De même, il est tout aussi aberrant de dire qu'un Japonais est exclu du groupe des Ecossais, si ce dernier n'a aucune origine écossaise ou aucun lien le rattachant aux Ecossais. Pour qu'il y ait rejet, il faut que la victime soit d'abord considérée comme potentiellement humaine. Si l'individu est vu « comme un outil », il ne lui est pas reconnu les caractéristiques minimales du groupe qui le considère ainsi, il ne peut donc pas être rejeté, car il ne peut pas être inclus. Ce qui est sous-entendu, dans la distinction que le philosophe israélien met en avant, est à la fois la reconnaissance d'une humanité partagée, ainsi qu'un acte volontaire de mise au ban de l'humanité.

Nous avons posé comme hypothèse, en nous appuyant sur le travail de Finley, que l'économie précède la politique. Pour que politique, dans tous les sens du terme, il y ait, il faut rencontrer l'autre. C'est parce que l'économie, le marché pour être précis, nous permet de rencontrer l'autre que la politique émergea grâce à une première rencontre « pacifiée » par la convergence d'intérêts, d'où la préférence de Hayek pour le terme catallaxie plutôt que pour celui d'économie. La répétition des échanges appela à un cadrage plus large des relations sociales et donc fit naître la politique. En nous appuyant sur l'œuvre de Hayek et les travaux de Finley, nous inversons la logique relationnelle qu'Hirschmann propose. Ce dernier propose la généalogie suivante : La Philosophie donna naissance à la Science Politique avec Machiavel, puis cette dernière donna naissance à l'Economie avec Smith<sup>998</sup>. Nous acceptons cette généalogie en ce qui concerne le développement académique des différentes disciplines, mais ne correspond pas au développement réel des activités humaines. Hayek se situe du côté de l'approche réelle des activités humaines, et c'est ainsi qu'il faut comprendre le titre du chapitre « Le pouvoir contenu et la politique détrônée »<sup>999</sup>. La petite digression que nous allons faire est

---

<sup>997</sup> (MARGALIT A. , 2007, pp. 90-91) *Ibid.*, p.90-91

<sup>998</sup> HIRSCHMANN Albert O. [1980 (1977)]. *Des Passions et des Intérêts*. Paris: PUF

<sup>999</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.831-874

utile afin de montrer l'importance de « voir l'autre », car même si le marché est anonyme, il n'en reste pas moins un marché fait de chair et de sang, et Hayek en est conscient.

Qu'est-ce que voir l'autre comme un humain ? La réponse de Margalit converge vers la position éthique de Lévinas<sup>1000</sup>, ainsi le premier écrit :

« Le visage triste de Mikhaïl Gorbatchev lors de son discours d'adieux n'était pas littéralement triste. C'était Gorbatchev qui était triste littéralement – pas son visage. Voir que le visage de Gorbatchev est triste signifie voir qu'il exprime de la tristesse. Voir un être humain en tant qu'être humain signifie voir que son corps exprime son âme, ainsi que l'a exposé Wittgenstein. [...] Nous voyons des individus comme des êtres humains quand nous voyons leurs expressions en termes humains : cette personne a un visage amical ou pensif, une expression inquiète ou heureuse. »<sup>1001</sup>

Cette convergence entre les deux philosophes est accentuée plus loin lorsque nous lisons :

« Voir une personne en tant qu'être humain exige que ce que nous voyons de son corps nous le voyions d'après des catégories intellectuelles (au sens 'second' du terme), mais cela ne signifie pas que celui qui voit doive être en mesure de décrire ce qu'il voit en termes intellectuels. [...] Stephen Mulhan, qui a étudié en profondeur la question de la perception des apparences, émet l'hypothèse que l'aveuglement à l'expression humaine consiste à ne voir chez les humains que ce qui peut être décrit en termes de couleur et de forme. Une personne aveugle à l'humain voit les êtres humains sous leur apparence physique et n'a pas la capacité d'en voir le caractère psychologique. Un tel individu n'est pas nécessairement insensible à la psychologie humaine, mais pour celui qui est aveugle à l'humain, les expressions humaines des êtres humains sont appréhendées par le raisonnement plutôt que par la perception directe. »<sup>1002</sup>

« J'ai nié l'opinion selon laquelle l'humiliation se trouvait déjà dans les yeux de celui qui voit les autres comme non humains. Si celui qui humilie était vraiment capable – au sens littéral – de voir l'autre comme non humain, cela

---

<sup>1000</sup> LEVINAS Emmanuel. (1990 [1961]). *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais

<sup>1001</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.94

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p.95

constituerait, à première vue, une excellente raison pour l'autre de se sentir humilié. Mais, en pratique, celui qui humilie ne voit pas nécessairement l'autre comme non humain. Les humains voient les autres comme des humains. Cette expression humaine n'est pas nécessairement une manière humanitaire de voir – c'est-à-dire de voir les humains avec compassion. Voir d'une manière humaine signifie voir l'autre selon les termes de la psychologie humaine. C'est-à-dire voir le corps humain, en particulier le visage et les yeux, comme l'expression d'états psychologiques. »<sup>1003</sup>

En pratique, il n'est pas possible d'éviter le regard, le visage d'autrui. Simone Veil rapporte que lorsqu'elle était à Birkenau, une nazie l'a remarquée à son arrivée et lui a dit : « tu es trop jolie pour mourir ici »<sup>1004</sup>, elle l'a prise sous sa « protection » ce qui lui sauva la vie. Cet exemple met en évidence la profondeur tragique de ce que défendent Lévinas et Margalit, *i.e.* qu'il n'est pas possible d'échapper, *stricto sensu*, à notre lien moral issu de notre rencontre avec le regard de l'autre, sauf cas pathologique. Ce lien essentiel et existentiel entre moi et l'autre, lien qui me pousse à le tuer et à le protéger, est un lien naturel, la meilleure preuve est que le racisme n'est pas une chose innée, mais acquise, fruit d'une longue « rééducation » visant à assoir la supériorité du bourreau sur sa victime. Margalit souligne l'aspect volontaire de ne pas voir l'autre comme humain et cela prend « la forme d'une incapacité volontaire à voir l'autre en détail »<sup>1005</sup>, *i.e.* ne pas vouloir prêter attention délibérément aux expressions du visage d'autrui, afin de ne pas voir son état psychologique. Ce qui est important pour notre présent travail est que, bien que l'économie instrumentalise autrui dans un premier temps, elle permet de favoriser la rencontre de l'autre. En ce sens, nous pouvons dire que l'économie précède la politique. L'économie permet de mettre à jour la pluralité des individus, et donc le besoin de politique. L'économie se perd dans la maladie lorsqu'elle ne fait que voir les individus comme s'ils étaient des instruments, et oublie qu'elle n'a d'existence que par l'altérité et la diversité, pluralité des individus. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Hayek, lorsqu'il déclare que l'économie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'autres fins. Ces autres fins nous placent dans une situation de sociabilité. Kant parlait de l'insociable sociabilité de l'individu, si l'économie devient une fin en elle-même, elle participe à cette tension dont parle Kant et perd de son potentiel pacificateur. Ainsi, ne pas voir l'autre et ne pas lui prêter attention est une violence inouïe, c'est pour cette raison que Hayek soutient les lois protégeant la dignité des

---

<sup>1003</sup> *Ibid.*, pp.99-100

<sup>1004</sup> <http://memoiresdesdeportations.org/fr/video/tu-es-trop-jolie-pour-mourir-ici?temoin=195>

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p.101

travailleurs (âge minimum, durée de travail, protection de base etc...). Ainsi, c'est dans cette logique que Margalit écrit :

« Ignorer les humains ne signifie donc pas exactement les voir comme des objets, mais plutôt ne pas les voir entièrement ou précisément. Cela dit, bien que les gens ne voient normalement pas les autres comme des objets, il existe des cas où ils les voient comme des sous-hommes. Voir les êtres humains comme des sous-hommes signifie les voir comme s'ils étaient stigmatisés, c'est-à-dire leur trouver quelque 'anomalie' physique, signe d'un défaut dans leur humanité<sup>1006</sup>. [...] »

Erwin Goffman a insisté sur l'offense infligée à l'identité sociale de ces stigmatisés : à mon avis, le plus important, c'est l'offense que l'on fait à leur humanité même. Les stigmatisés sont perçus comme des être humains, mais comme des être humains fort imparfaits - en d'autres termes, comme des sous-hommes. Le stigmate indique une importante déviation par rapport au stéréotype de 'l'apparence normale' des êtres humains. »<sup>1007</sup>

L'usage de normes, de stéréotypes sont des moyens de nous faire faire des économies d'énergie cognitive et décisionnel. Là où Hayek voit dans le respect des règles, normes, traditions une accumulation de savoir et de connaissances tacites issus de l'évolution des générations passées, Margalit y voit un moyen d'éviter de prendre des décisions pour économiser de l'énergie cognitive<sup>1008</sup>.

« Contre cette conception, qui aperçoit une décision derrière chaque acte, je propose une autre représentation. Dans l'ensemble, les gens ne prennent pas de décisions. A l'inverse, ils font même de considérables efforts pour éviter d'en prendre. Ils agissent pour l'essentiel à partir d'habitudes - c'est-à-dire dans le cadre de procédures ordinaires. Traverser la route est rarement un problème qui réclame une décision. Le besoin de décision ne survient en général que sous une forme pathologique, lorsque les procédures habituelles

---

<sup>1006</sup> Margalit note que cette « anomalie » ne fait pas nécessairement référence au corps, mais à l'apparence, aux sens en général.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, pp.102-103

<sup>1008</sup> Cette approche de l'économie « cognitive » se trouve aussi chez un Nobel en Economie dans un ouvrage qui s'intitule « *Fast and Slow Thinking* » (KAHNEMAN Daniel [2013 (2011)]. *Thinking fast and slow*. New-York City : Farrar, Straus and Giroux). Il y a une remise en cause pluridisciplinaire forte de l'idée d'un agent rationnel, et cela tend à accréditer l'approche autrichienne des agents économiques et de l'individu en général.



s'effondrent ou quand les intérêts sont particulièrement importants et justifient l'effort de réflexion. La décision n'est pas la règle, mais l'exception. »<sup>1009</sup>

Ces deux visions ne s'excluent pas mutuellement, bien au contraire, elles disent la même chose et se complètent. Hayek souligne l'aspect facilitateur de la norme dans la coordination et la compréhension du comportement d'autrui, point de vue que partage Margalit<sup>1010</sup>. Prenant ceci en compte, il devient plus facile de comprendre la réaction de rejet, de l'interpréter comme le rejet de ce que nous ne comprenons pas et donc ne maîtrisons pas. Ce fossé intersubjectif peut conduire l'une des parties à exclure l'autre de la famille humaine, car ne fonctionnant pas avec les mêmes normes. Il s'agit d'un réflexe primaire de survie. Wittgenstein disait que la plupart des gens sont « figés par l'image », *i.e.* que les individus ont du mal à adopter un autre point de vue pour considérer une situation donnée. Dans cette logique Margalit note :

« Voir des expressions peut n'être qu'une manière de voir acquise, un automatisme. Cela n'implique pas que toute vision d'expressions soit acquise - le fait de voir les êtres humains comme des humains, par exemple, n'est pas acquis, mais inné. »<sup>1011</sup>

Plus loin, Margalit pose sa conception du rejet en ces termes<sup>1012</sup> :

« J'affirme que l'humiliation est le fait de rejeter un être humain de la 'Famille de l'Homme' : elle consiste en effet à traiter les humains comme des sous-hommes, ou à établir avec eux des rapports comme s'ils n'étaient pas humains. »<sup>1013</sup>

Le lien entre les deux passages, ci-dessus, nous semble évident, mais explicitons-le brièvement afin de prévenir tout malentendu possible. Ne pas voir, ou ne plus voir l'autre comme humain relève de l'apprentissage, car comme le dit explicitement Margalit « le fait de voir les humains comme des humains n'est pas acquis, mais inné », cette proposition implique qu'il est possible d'apprendre à ne plus voir, ce qui fait de l'humiliation un acte volontaire ou conditionné, mais pas un comportement inné. Par définition, il devient alors, en théorie, possible de déconstruire le comportement humiliant. Le philosophe israélien nous explique que l'attitude

---

<sup>1009</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.104

<sup>1010</sup> *Ibid.*, p.105

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p.105

<sup>1012</sup> Nous verrons plus loin que Margalit considère que les conditions de vie, et par extension l'économie, peuvent être humiliantes (*Ibid.*, p.126)

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p.106

de rejet ne correspond pas uniquement à « une opinion erronée sur autrui »<sup>1014</sup>, mais qu'il s'agit de quelque chose de bien plus fondamental, qui est une position. Ainsi, il souligne que les phrases qui expriment des positions sont des « phrases-cadres ». Ce type de phrases conditionne et exprime notre manière de voir le monde, de l'appréhender<sup>1015</sup>. Ainsi, Margalit nous dit :

« Ma thèse centrale est la suivante : l'humiliation présuppose habituellement l'humanité de celui qui est humilié. Le comportement humiliant rejette l'autre comme non humain, mais l'acte de rejet présuppose que c'est un individu qui est rejeté. [...] »

Il faut considérer que la victime est dotée d'une conscience, qu'elle détient par conséquent une valeur humaine implicite, de telle façon que l'acte d'humiliation qui nie son humanité puisse avoir lieu. L'humiliation est destinée à la fois à prouver la supériorité absolue et à gagner la reconnaissance, ce qui est une impossibilité conceptuelle. On ne peut pas exprimer de supériorité absolue que sur ce qui n'est pas humain ; la reconnaissance ne peut venir que d'autres humains. [...] »

Les idées fondamentales sont donc les suivantes : le concept-clé de l'humiliation est le rejet de la communauté humaine. Mais un tel rejet n'est pas fondé sur l'opinion ou sur la position selon laquelle la personne rejetée n'est qu'un objet ou qu'un animal, le rejet consiste à se comporter *comme si* la personne était un objet ou un animal. Un tel rejet consiste habituellement à traiter les hommes comme des sous-hommes. »<sup>1016</sup>

Le rejet repose sur le paradoxe de la volonté de supériorité et de reconnaissance. Nous considérons, aux vues du texte de Margalit, que le rejet exprime aussi le manque de reconnaissance du bourreau envers sa victime, car cette dernière est considérée comme étant humain, mais un humain fort imparfait dans le cas de l'humiliation. La peur de sa propre imperfection pousse le bourreau en regardant le visage de la victime à rejeter cette dernière dans un acte « réassurantiel ». Ce qui est d'autant plus complexe, car dans le cadre margalien, l'enjeu est l'humiliation institutionnelle. La question que nous nous posons est : l'humiliation

---

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p.107

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p.108

<sup>1016</sup> *Ibid.*, pp.108-111. Il serait intéressant de faire une relecture du *Léviathan* de Hobbes car nous pouvons nous demander si dans l'ouvrage du philosophe britannique ne se trouve pas une critique similaire à celle que propose Margalit. Le souverain dépositaire du pouvoir absolu peut se transformer en un tyran rejetant ses sujets en tant qu'humains, mais cherche aussi leur reconnaissance pour légitimer son absolutisme. Un champ de recherche sur la convergence/divergence entre Hobbes et Hayek/Margalit peut être pertinent

institutionnelle vient-elle de la volonté de ces dernières de s'humaniser en déshumanisant les membres sous son « autorité » ? Voilà peut-être une limite que nous pouvons adresser au concept de rejet de Margalit, mais qui nous pensons ne remet pas en question la pertinence du concept de société décente comme substitut au concept de justice sociale<sup>1017</sup>.

Margalit est familier du concept de reconnaissance puisqu'il a débattu de cela avec Honneth. Il reproche à son confrère allemand une vision trop étroite de la reconnaissance, ce qui selon Margalit laisse une porte ouverte à l'humiliation<sup>1018</sup>. Or, le respect de soi nécessite la reconnaissance d'autrui pour sentir que nous avons un minimum de valeur, l'auteur de « La Société décente » met en avant ce lien intersubjectif lorsqu'il nous dit que « quoique le respect de soi-même soit une attitude que l'on peut adopter envers soi-même, il dépend de l'attitude des autres à votre égard ». Cette reconnaissance nous est nécessaire afin de nous affirmer que nous faisons « partie intégrante de l'humanité »<sup>1019</sup> et que « c'est pour cette seule et unique raison que nous méritons le respect »<sup>1020</sup>. « Bref, le respect de soi-même ne dispense pas de prendre en compte l'attitude des autres »<sup>1021</sup>. Dans ce contexte, une reconnaissance étroite n'englobe pas tout le monde. Les « non-reconnus » risquent au mieux d'être dans une situation liminaire, au pire de se voir rejeter hors de l'humanité. Dans son article, Margalit en appelle à une reconnaissance large, ce que nous interprétons comme pouvant s'inscrire dans la lignée de la Société Ouverte de Popper ou de Hayek, à savoir que nous devons avant tout considérer l'autre comme un être humain au même titre que nous même. La position de ces trois auteurs est une position que nous trouvons dans la tradition kantienne, particulièrement sous l'aspect de l'impératif catégorique. Il n'y a rien de surprenant, car ils ont été influencés par Kant.

Une atteinte à la valeur intrinsèque d'une personne peut surgir lorsque l'humiliation touche une caractéristique légitime d'appartenance, il s'agit d'un concept fondamentalement social au même titre que l'économie et la politique. Il n'est donc pas étonnant que Margalit écrive :

« On peut se sentir honteux d'une médiocre réalisation, mais il ne s'agit pas, selon moi, d'humiliation. L'humiliation n'est pas un concept de réalisation.

---

<sup>1017</sup> Un travail ultérieur de clarification sera nécessaire, mais n'entre pas dans le cadre de la présente recherche car cette question constitue un programme de recherche à lui seul.

<sup>1018</sup> MARGALIT Avishai (2001). Recognizing the brother and the other. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume, 75(1)*, 111-139

<sup>1019</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.123

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p.123

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p.123

La honte implique l'humiliation seulement lorsqu'on a honte d'une caractéristique de la définition de soi-même liée à l'appartenance à un groupe. Si, par l'intermédiaire de ses institutions, une société amène les gens à se sentir honteux d'une de leurs caractéristiques légitimes d'appartenance - par exemple être irlandais ou catholique, ou natif du Bogside à Belfast - alors elle n'est pas décente. Si un individu a honte de ses parents ou de son extraction sociale, par exemple d'être l'enfant de paysans ('koulaks') - éléments qui peuvent constituer d'importants aspects de son identité -, et si cette honte est le fait des politiques de la société et du comportement institutionnel, alors cette société n'est pas décente. »<sup>1022</sup>

En refusant de reconnaître à autrui une caractéristique légitime le constituant, il y a rejet de ce que cette personne est, de sa manière d'être humaine. La personne rejetée n'est donc plus vue comme un égal qui a le droit de se construire en s'identifiant à un groupe d'inclusion légitime particulier (choisi ou non), car cela porte préjudice au respect de soi qui découle de cette identification<sup>1023</sup>. Margalit souligne que la richesse de l'espèce humaine repose sur le fait qu'il existe différents groupes d'inclusions légitimes représentant autant de manières d'être humain<sup>1024</sup>. Hayek et Margalit convergent en ce qui concerne l'importance de la diversité, car c'est ce qui donne naissance au marché et à la concurrence.

Nous pouvons donc assumer que l'humiliation n'est pas uniquement le problème de ceux qui sont humiliés, mais est le problème de l'humanité *in extenso*. Le rejet de l'autre est une atteinte à la richesse de l'humanité, une atteinte à la liberté individuelle, une atteinte au potentiel créateur des individus dans leur mode de vie et de coopérer. Dans ce contexte nous pouvons déjà anticiper le pont qui relie Hayek et Margalit.

Nous avons développé l'une des formes que prend l'humiliation selon Avishai Margalit, *i.e.* le rejet de la famille humaine. Cependant, il existe aussi une autre manière d'être humilié qui, au premier abord, est plus directement en lien avec la philosophie économique de Hayek, il s'agit de la perte de contrôle fondamental. Comme nous le verrons dans ce qui suit, cette seconde manière d'humilier s'oppose à l'égalité devant la loi, autrement dit, la perte de contrôle fondamental repose sur l'inégalité devant la loi. L'exclusion sociale devient une source de la perte de contrôle fondamental sur tous les aspects de la vie de la victime. Similairement,

---

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p.130

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p.137

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p.139

l'aliénation sociale *via* le concept de justice sociale peut être un levier pour l'aliénation totale de l'individu<sup>1025</sup>. Nous allons maintenant débattre de l'humiliation comme perte de contrôle fondamental.

### *Sous-section 3 : Humiliation comme perte de contrôle fondamental*

Dans la section précédente, nous avons vu la première acception du concept d'humiliation que donne Margalit, maintenant, nous nous intéressons à la seconde, qui est la perte de contrôle fondamental. La question première est qu'est-ce que le contrôle fondamental ? Peut-on l'assimiler à la liberté ? Si oui, laquelle ? Margalit nous apporte des éléments de réponses que nous allons développer ci-dessous. Ce contrôle repose sur le principe de « liberté radicale » qui peut s'énoncer de la manière suivante : « la liberté radicale signifie que, bien que les actes passés d'un individu, son caractère et son environnement forment un ensemble de contraintes pour les actions futures, ils ne déterminent pourtant pas ces actions »<sup>1026</sup>. En d'autres termes, il s'agit de la capacité de chaque individu à changer de comportement pour le meilleur, mais aussi pour le pire<sup>1027</sup>. Ainsi, il n'est pas surprenant de lire :

« Mais le respect dont je parle n'est pas, ainsi que je l'ai souligné, le respect pour des œuvres passées et il n'est pas limité au degré d'aptitude de quelqu'un au changement. L'origine de ce respect est le fait que le futur demeure ouvert. Respecter les gens préserve l'idée que leur avenir est ouvert et qu'ils peuvent changer leur vie pour le meilleur par l'action ou en réévaluant leur passé. »<sup>1028</sup>

Dans ce passage, nous pouvons entrevoir le concept de natalité tel que développé par Arendt<sup>1029</sup> ou par Hayek avec la potentialité inhérente à chaque individu d'être porteur de changements, de nouveautés. Cette potentialité, Margalit l'exprime par le terme de « probabilité mince »<sup>1030</sup>, qu'Arendt appelle « miracle ». Ainsi, pour Margalit, laisser aux individus la possibilité du miracle, sans les condamner définitivement à une fatalité sociale, est une manière de leur laisser, ou rendre, le pouvoir fondamental quant à l'orientation de leur vie future<sup>1031</sup>. Un

---

<sup>1025</sup> Nous développerons ce point plus loin en lien avec Hayek.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>1027</sup> Il est important de souligner que Margalit ne base pas sa philosophie sur une conception religieuse du bien et du mal, mais fait appel à des arguments humanistes. Sa position n'est pas anti-religieuse, mais au contraire s'inscrit dans un respect de tous. La posture religieuse, bien souvent, s'inscrit dans une logique d'exclusion (le goï, le païen, le mécréant). L'approche humaniste qu'adopte Margalit se veut universelle et a-religieuse dans un esprit d'inclusion.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p.74

<sup>1029</sup> ARENDT Hannah [1983 (1961)]. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy

<sup>1030</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.76

<sup>1031</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.75-76

des aspects de la perte de contrôle est la condamnation définitive d'un individu à être ce qu'il a été jusqu'à présent sans imaginer que ce dernier puisse avoir la liberté de changer. Cette vision monolithique correspond à ce que Wittgenstein appelle « être figé par l'image », *i.e.* ne pas voir d'alternatives à une situation que nous voyons. Au chapitre sept de « La Société décente », l'auteur nous propose une distinction entre rejet et perte de contrôle, distinction qui est la suivante :

« Cependant, j'affirme que l'idée d'humiliation en tant que rejet contient l'idée d'humiliation en tant que perte de contrôle. Mais chaque idée souligne une perspective différente. L'humiliation en tant que rejet fait ressortir le point de vue de celui qui offense, tandis que l'humiliation en tant que perte de contrôle souligne celui de l'humilié. »<sup>1032</sup>

Nous avons vu dans les sections précédentes que l'estime de soi peut se comprendre comme l'opposé de l'humiliation en ce sens que cette dernière vient réduire, voire détruire la première. De façon similaire, Margalit fait un lien avec la maîtrise de soi et la perte de contrôle.

« Les gens malades ou âgés perdent parfois le contrôle de leurs fonctions corporelles. Ils en conçoivent un douloureux sentiment de perte de dignité. Le sens de la maîtrise de soi est un des éléments principaux du sens de la fierté personnelle. Le respect de la maîtrise de soi est aussi un des éléments importants du respect que les autres nous inspirent. »<sup>1033</sup>

Ainsi, une interférence volontaire avec cette manière d'être est une forme de réduction de cette maîtrise de soi est une humiliation, car elle nie à l'individu la possibilité d'un contrôle sur sa vie, sur son mode de vie et donc sur sa légitimité à appartenir à la société en question.

« Dans une très grande proportion, les gestes les plus humiliants sont ceux qui montrent aux victimes qu'elles ne disposent pas du moindre contrôle sur leur sort ; qu'elles sont sans défense et sujettes au bon vouloir (ou plutôt au mal vouloir) de leurs persécuteurs.

Mais quel rapport y-a-t-il entre cela et l'idée que le manque de contrôle touche le cœur de notre conception de l'humiliation ? Sartre nous apporte un cadre

---

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p.115

<sup>1033</sup> *Ibid.*, pp.115. « Il faut distinguer la maîtrise de soi de l'autodiscipline. Cette dernière se traduit par un contrôle que l'on exerce sur nos propres actions dans un domaine spécifique et dans un but précis. [...] La maîtrise de soi n'est pas liée à un but spécifique ; elle ne se limite pas au lit de Procuste d'une action définie » (MARGALIT A. , La Société Décente, 2007, pp. 115-116). En d'autres termes, la maîtrise de soi est une caractéristique inhérente de l'individu, une manière d'être en général.

utile pour discuter du rapport entre l'humiliation en tant qu'absence de contrôle — c'est-à-dire absence de liberté — et de l'humiliation en tant que rejet d'êtres humains de l'ensemble de l'humanité.

Voir les êtres humains sous un aspect humain, selon Sartre, signifie les considérer libres de prendre des décisions quant à la conduite de leurs vies. Voir un être humain comme une chose, comme un 'corps', c'est considérer qu'il n'est pas libre. »<sup>1034</sup>

Ce qui nous interpelle c'est la similitude de conception de la liberté que nous trouvons chez Sartre, qui par ses accointances socialistes radicales s'oppose à la pensée libérale, et chez Hayek. La liberté n'est pas une liberté de faire, mais de choisir. En effet, l'économiste autrichien définit la liberté comme une « absence » de coercition dans les choix de l'individu<sup>1035</sup>. Ainsi, Margalit reprend à son compte la définition de la liberté du penseur français qui montre une troublante ressemblance avec celle de Hayek. La différence étant que la liberté dont parle Sartre est radicale, c'est se battre pour être libre. Dans son texte, « l'Être et le Néant », il définit l'être en soi comme étant l'individu conscient de lui-même et de sa liberté. Il y aurait donc chez Sartre une liberté comme caractéristique ontologique de l'individu<sup>1036</sup>. La divergence fondamentale avec Sartre se trouve dans le fait que pour Margalit et Hayek, la liberté est un concept principalement social. L'hermite n'est pas libre, car vivant hors de tout contact avec autrui. Nous pensons que la référence à Sartre que fait Margalit repose principalement sur la radicalité de la liberté comme choix, choix de vivre ou de mourir, choix d'assumer ses responsabilités ou pas, choix de changer de vie ou pas. Mais le parallèle s'arrête là, car la liberté est fondamentalement un élément social et fruit de l'évolution sociale et non une caractéristique ontologique comme chez Sartre. La liberté est une caractéristique typiquement humaine en ce sens que l'être humain peut transcender sa condition animale et choisir de vivre selon des normes morales pour dépasser les contraintes de l'espèce biologique. Ainsi, Margalit peut écrire, en suivant Sartre, sans pour autant valider la position ontologique de la liberté de ce dernier, que :

« Traiter quelqu'un d'une manière qui nie sa capacité à être libre, c'est le rejeter en tant qu'être humain. Le sadique traite sa victime uniquement comme

---

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>1035</sup> Voir la partie 1 sur la liberté.

<sup>1036</sup> <https://www.franceculture.fr/histoire/la-liberte-selon-jean-paul-sartre>

un corps et ne la voit pas sous l'angle de la liberté : en d'autres termes, il ne la voit pas sous son aspect humain. »<sup>1037</sup>

Nier la liberté de l'individu constitue un rejet *via* une perte de contrôle, car la victime n'est pas jugée apte à exercer sa liberté et donc, les responsabilités inhérentes à cette dernière. Cette perte implique une forme de « mise sous tutelle », elle s'exprime par le fait que la victime est soumise au bon vouloir d'une tierce personne.

« [...]traiter les êtres humains comme des non-humains relève du 'comme si'. Ce qui signifie que ce traitement ne nie pas réellement l'humanité de l'autre du point de vue ontologique, mais qu'il nie la liberté de l'autre sur le plan des relations concrètes. Restreindre la liberté de l'autre et se livrer à des actes destinés à montrer que ses possibilités de contrôle sont strictement limitées, peut constituer un rejet de l'autre en tant que personne humaine. Telle est la relation entre l'humiliation en tant que rejet et l'humiliation en tant qu'absence totale de contrôle. »<sup>1038</sup>

Par conséquent, la coercition est une restriction volontaire de la liberté d'autrui par une tierce personne ou par une institution et donc cette perte de contrôle est une forme de rejet hors de la « famille de l'homme ». Pour Margalit, « l'humiliation qui se manifeste par une sévère diminution de contrôle et de la liberté humaine est subsumée par l'idée de l'humiliation en tant que rejet d'êtres de l'ensemble de l'humanité »<sup>1039</sup>.

Il établit une distinction entre l'insulte qui touche l'amour-propre ou honneur social, et l'humiliation qui vise le respect de soi et, *in fine*, la valeur intrinsèque de chaque personne<sup>1040</sup>. Nous y voyons un lien avec la natalité, car les individus disposent d'une valeur intrinsèque du simple fait de leur naissance. Cette valeur réside dans le potentiel créateur que chaque nouveau venu porte en lui. C'est parce qu'en chaque nouveau venu se cache un « miracle » potentiel, un créateur potentiel que le respect de tout être humain est un devoir. Dans le cadre de la perte de contrôle, l'humiliation constitue une menace existentielle comme nous l'explique l'auteur de « La Société décente » :

« L'humiliation implique une menace existentielle. Elle est fondée sur le fait que le coupable — en particulier l'humiliateur institutionnel — a du pouvoir

---

<sup>1037</sup> *Ibid.*, pp.117-118

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p.118

<sup>1039</sup> *Ibid.*, pp.118-119

<sup>1040</sup> *Ibid.*, p.119



sur sa victime. Elle met fondamentalement en jeu le sentiment de totale impuissance que le tyran fait ressentir à sa victime. »<sup>1041</sup>

Cette menace résulte de la non-réciprocité de la reconnaissance d'une humanité partagée<sup>1042</sup>. Un autre aspect de la perte de contrôle réside aussi dans les conditions de vie. Lorsque ces dernières sont la conséquence volontaire de l'œuvre de l'homme, alors elles sont humiliantes. Nous suivons Margalit sur cette voie lorsqu'il souligne que « l'on peut même se sentir humilié en l'absence d'un agent humiliateur. Il est possible de se sentir humilié par les conditions dans lesquelles on vit, pourvu qu'elles soient l'œuvre de l'homme »<sup>1043</sup>. Nous ne nous attarderons pas longuement sur ce point pour l'instant, nous y reviendrons plus loin en détails. Disons simplement pour le moment que les conditions de vie peuvent être humiliantes lorsqu'elles ne nous permettent pas de faire partie intégrante de la société et qu'elles nous marginalisent indépendamment de notre volonté. Dans le contexte de misère, nécessité et survie font loi. Face à la nécessité de la survie, l'humiliation devient un problème secondaire pour l'individu humilié. L'expérience quotidienne nous le montre régulièrement, combien de fois ne détournons nous pas les yeux d'un sans-abri ? d'un mendiant ? Ceux qui font la grève, ce ne sont pas les plus démunis, eux n'ont plus de voix, de voix au sens social, *i.e.* ne parle plus avec autrui, et au sens politique, *i.e.* ils n'expriment pas, ne défendent pas leurs intérêts, ce qui au sens de Margalit montre un manque de respect de soi, manque résultant de condition de vie humiliante. Le misérable n'a pas de voix, car nous ne voulons pas le voir, la société ne veut pas le voir. Cet aveuglement collectif peut aussi servir de levier pour un chantage odieux. En s'appuyant sur la crainte de la misère, et donc de la disparition sociale, un chantage peut se mettre en place conduisant les individus à compromettre leur intégrité.

---

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>1042</sup> Il est vrai que Margalit s'intéresse à l'humiliation institutionnelle. Il paraît donc étrange de parler d'une humanité partagée entre une institution et un individu. Cependant, toute institution est faite d'hommes, les règles de fonctionnement, les procédures sont le fruit conscient ou inconscient des visions du monde des personnes constituant cette institution. Ainsi, une institution humiliante reflète la vision d'autrui qu'ont les membres de cette institution. Arendt parlait de la « banalité du mal » en faisant référence à Eichmann ; Dejours parlait de la « banalité de la souffrance » en discutant du problème de la souffrance au travail, du burn-out etc.... L'humiliation que les individus s'autorisent à mettre en œuvre dans certaines institutions est la conséquence de la permissivité de ces dernières pour un tel comportement, voire les encourage. Cependant, les procédures sont appliquées par des humains, les règles de fonctionnement sont « le fruit de l'action humaine, mais pas nécessairement d'un dessein humain », ce qui n'empêche pas les individus de rejeter ces règles ou de les modifier pour des règles plus décentes, moins humiliantes. Dans ce contexte nous pouvons parler d'humanité partagée entre une institution, *i.e.* le corps humain qui la compose, et les individus dépendant de cette institution.

<sup>1043</sup> *Ibid.*, p.126

« Une société n'est pas décente, ai-je affirmé, si elle compromet l'intégrité de ses membres. Ici nous ajouterons une autre signification importante à l'intégrité : la fidélité à notre auto-définition qui est censée assurer la continuité de l'histoire de notre vie au-delà de notre identité personnelle. L'auto-définition est la manière de s'assurer de la continuité de l'histoire de sa propre vie, même si elle subit de profonds changements. En d'autres termes, quelles que soient les discontinuités qui l'affectent — hier trotskiste, aujourd'hui conservateur —, l'histoire de votre propre vie est précisément ce qui permet de les intégrer. »<sup>1044</sup>

La perte de contrôle vient de la coercition exercée par autrui sur la victime qui ne peut plus être la personne qu'elle pouvait être ou qui la rend honteuse d'être ce qu'elle est en relation avec un groupe d'inclusion légitime<sup>1045</sup>. Si la non-reconnaissance d'un groupe d'inclusion légitime pose un problème en termes d'humiliation, c'est parce qu'il façonne notre mode de vie. Il y a des groupes d'inclusions que nous ne pouvons pas choisir, *e.g.* être français, anglais, juif, homme/femme, etc...<sup>1046</sup>. Or, rejeter un mode de vie légitime montre à la victime, et au groupe visé de manière générale, qu'elle n'a pas le contrôle sur sa manière de vivre. Si elle ne veut pas être rejetée, elle doit changer de mode de vie, et/ou compromettre ce dernier malgré sa légitimité.

« La dérision, la haine, l'oppression ou la discrimination à l'encontre de groupes d'inclusions dans une société donnée sont souvent une source d'offense, d'humiliation, de dégradation, d'avilissement moral, ainsi qu'une raison de se sentir offensés pour les personnes qui appartiennent à ces groupes, et qui s'identifient à travers eux. Offenser un groupe d'inclusion risque de rabaisser l'image que ses membres ont d'eux-mêmes. Cela est vrai même si l'appartenance au groupe n'est pas une question d'accomplissement. »<sup>1047</sup>

L'humiliation en tant que perte de contrôle se révèle aussi dans la condamnation définitive de l'individu par rapport à son passé, lui retirant ainsi la « liberté radicale » dont dispose chaque individu, *i.e.* cette capacité à changer de vie, à vivre une vie plus honnête. Cette condamnation définitive implique que l'individu se voit nier la possibilité de changer sa vie future, et de pouvoir choisir librement qui nous souhaitons être. Dans cette optique, le pardon

---

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p.132

<sup>1045</sup> *Ibid.*, p.132

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p.135

<sup>1047</sup> *Ibid.*, p.137

n'existe pas, le droit à l'erreur non plus, ce qui peut conduire à une forme de déterminisme social qui fait que la société condamne un individu à toujours être défini par ce qu'il a fait et ce qu'il fût, niant, par conséquent, la liberté de changer, d'évoluer. Cette vision de la vie est un atavisme de la société hiérarchique où le fils de forgeron devenait lui-même forgeron, où les enfants de criminelles portaient aussi la responsabilité du crime des parents. Margalit écrit ainsi :

« La contrainte, l'emprisonnement et la drogue sont des exemples prototypiques de la perte de contrôle en tant que perte d'aptitude à agir. Dans le présent contexte, la perte de contrôle se rapporte principalement aux limitations de la liberté au sens que lui donne Isaiah Berlin, à savoir une intervention extérieure radicale limitant l'aptitude de l'homme à se déplacer. »<sup>1048</sup>

La référence à Berlin fait écho à la définition hayékienne de la coercition<sup>1049</sup>. De plus, soulignons que la référence au déplacement ne s'applique pas uniquement au déplacement physique, mais aussi social, politique, économique, *i.e.* à tout changement dépendant du choix d'un individu dans le champ des possibles de ce dernier.

Dans la continuité de ce qui précède, Margalit souligne que dans la citoyenneté de seconde classe, il y a humiliation par l'intermédiaire d'une perte de contrôle fondamentale. La citoyenneté de seconde classe correspond à un statut où l'individu adulte se voit dénier l'exercice de plein droit de sa citoyenneté sans raison légitime<sup>1050</sup>. Ces adultes sont traités comme des enfants, *i.e.* comme des adultes immatures pour qui un certain nombre de décisions concernant leur vie est prise à leur place<sup>1051</sup>. Dans cette perspective, Margalit note :

« Quant à l'interprétation qui en fait des êtres humains non adultes, elle signifie qu'ils sont incapables d'être responsables de leur vie telle qu'elle s'exprime dans les décisions publiques. [...] Traiter un adulte comme un enfant, c'est se montrer condescendant ; le traiter comme un enfant perpétuel est humiliant, [...] »<sup>1052</sup>

---

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p.141

<sup>1049</sup> Voir *The Constitution of Liberty*, ainsi que le chapitre premier de notre thèse

<sup>1050</sup> L'apartheid est l'exemple prototypique de ce genre de citoyenneté de seconde classe, tout comme la ségrégation.

<sup>1051</sup> *Ibid.*, p.148

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p.151

Le paternalisme résultant d'une telle position est particulièrement humiliant en vertu du refus de reconnaître à la victime la capacité de contrôle de sa liberté en vue de faire ses propres choix de vie. En cela le communisme soviétique était humiliant, car organisant la vie des individus du berceau au cercueil, en leur disant quel type de métier faire etc.... L'humiliation repose sur l'intervention d'une tierce personne (ou institution) qui décide de choix de vie de la victime, ce qui place cette dernière devant un fait terrible : son incapacité à faire des choix « judicieux », symboliquement, cela envoie le message que la victime est incompétente pour faire les « bons choix pour elle-même », il lui faut donc un tuteur qui la guide dans la vie quotidienne.

Nous venons de voir que la perte de contrôle correspond à une perte de contrôle des choix concernant la manière de vivre de l'individu. Ce serait une erreur que de confondre absence de choix et perte de choix. L'absence de choix peut résulter soit du fait qu'il n'y a pas d'alternative<sup>1053</sup> (situation rare), soit que l'individu ne fait pas de choix (ce que Margalit nous a montré lorsqu'il nous explique que les personnes fonctionnent beaucoup à l'habitude et à la tradition). La perte de choix, quant à elle, peut trouver son origine soit dans une contrainte, soit dans une coercition<sup>1054</sup>. C'est de cette dernière que découle la perte de contrôle de l'individu.

Nous venons de poser le cadre du concept d'humiliation que définit Margalit et qui constitue en un rejet de « la famille de l'Homme » et/ou en une perte de contrôle fondamental. Pour mémoire, ce concept est la clef de voûte du concept de société décente, développé par l'auteur de « La Société décente ». Dans la section qui suit, nous allons exposer certains des exemples que développe Margalit afin de montrer comment il met en œuvre son concept de société décente.

### **Section 3 : Société décente et institutions, applications par Margalit**

Cette section revêt une double utilité. La première est de nous montrer comment Margalit déploie son concept de société décente *via* la non-humiliation et comment il la met en pratique en tant que critère normatif d'évaluation d'une société. La seconde est très

---

<sup>1053</sup> Ce manque d'alternative peut aussi résulter de ce que Wittgenstein appelle « être figé par l'image », ce qui signifie ne pas réussir à considérer des alternatives à ce qui se présente à nous. En d'autres termes, nous pourrions dire que nous sommes prisonniers d'une manière de penser qui ne nous permet pas de considérer d'autres alternatives, mais cette manière de penser, issue de la culture et de la tradition ne nous est pas imposée, la plupart du temps, par coercition, mais est le résultat de l'éducation.

<sup>1054</sup> Concernant la distinction entre contrainte et coercition que nous faisons, voir le chapitre 1 de notre thèse concernant la liberté chez Hayek. Brièvement, la contrainte est le fait de la nature, alors que la contrainte est un fait social impliquant une ingérence d'autrui dans notre vie.

pragmatique, car il applique son concept non aux individus, mais aux institutions. Or, ce sont ces dernières qui nous intéressent dans le cadre de l'analyse de la philosophie économique de Hayek. Les institutions auxquelles il fait passer le test de décence sont : la société providence, le travail et le chômage, la vie privée et enfin la bureaucratie. Nous diviserons donc logiquement cette section en quatre sous-sections correspondant chacune à une des institutions précitées. Mais avant cela, nous commencerons par définir ce qu'est une institution chez Hayek.

Comme le rappelle Robin, « la nature de l'homme c'est la culture »<sup>1055</sup>. « L'instinct ne nous permet donc pas de nous organiser dans l'existence, nous devons passer par des mécanismes institutionnels qui permettent de réguler notre vie sociale »<sup>1056</sup>. Fort de cette définition large, nous allons voir comment Hayek aborde le concept d'institution. Une institution est, par conséquent, un ensemble de règles et de normes explicites et implicites, formelles et informelles. Ainsi dans *Droit, Législation et Liberté*, Hayek considère qu'il existe deux approches en ce qui concerne les institutions. La première considère que les institutions ne sont utiles pour nous que si elles sont le fruit d'un dessein humain<sup>1057</sup>. Bien évidemment, cette vision est réfutée par Hayek, car correspondant au « constructivisme naïf ».

La seconde approche est celle que Hayek promeut, à savoir que les institutions se sont développées par étapes, qu'elles sont le fruit de « l'action humaine, mais non d'un dessein humain »<sup>1058</sup>. L'évolution sociale et le mimétisme sont à l'origine des institutions, mais aussi de leur développement et de leur disparition. Nous avons vu que l'Etat a un rôle à jouer particulier lorsque les institutions se développent et menacent la liberté individuelle. Ainsi, Garrouste considère les institutions chez Hayek de la manière suivante :

« This Hayekian conception of institutions (i.e. systems of rules of conduct) is based on a specific approach of the process of cultural selection. Such an approach relies on the assertion of a dispersion of individual knowledge that in turn relies on an analysis of the way each individual builds up abstract rules of action, an explanation of the process of coordination of individual actions, and the conception of a principle of selection of rules of action. »<sup>1059</sup>

---

<sup>1055</sup> ROBIN Didier (2013). *Dépasser les souffrances institutionnelles*. Paris : PUF, p.71

<sup>1056</sup> *Ibid.*, pp.73-74

<sup>1057</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.69

<sup>1058</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.69-70

<sup>1059</sup> GARROUSTE Pierre (1994). Menger and Hayek on institutions: continuity and discontinuity. *Journal of the History of Economic Thought*, 270-291, p.278

L'un des critères de sélection des institutions est la préservation de la liberté individuelle. Cependant, ce seul critère n'est pas suffisant comme le souligne Fiori, qui nous rappelle que des « effets indésirables » peuvent être le résultat du système de marché, et donc que Hayek reconnaît que le législateur peut intervenir directement dans ce genre de situations<sup>1060</sup>. Nous considérons que pour qu'une institution soit utile aux individus, elle doit garantir la plus grande liberté individuelle possible aux membres qui sont sous son autorité ou influence, qu'elle doit avoir une stabilité relative, mais aussi qu'elle permette aux individus d'avoir un sentiment de dignité. Sans dignité, il ne peut pas y avoir de respect des règles de juste conduite détruisant, *de facto*, les institutions et la société. C'est pour cette raison, que pour nous, le concept de société décente de Margalit est important, car venant compléter le critère de liberté individuelle évaluant la désirabilité d'une société, et des différentes institutions la composant.

Tournons-nous maintenant vers l'application du concept de société décente de Margalit à différentes institutions.

#### *Sous-section 1 : La vie privée face à la société décente*

Selon Margalit, il y a deux types de société qui violent le concept de vie privée. Il s'agit de la société totalitaire et de la société médisante. Cette dernière ne nous intéresse pas, car il ne considère pas, malgré les aspects humiliants de celle-ci, qu'il s'agisse d'une humiliation institutionnelle<sup>1061</sup>, mais qu'une telle société repose sur la faiblesse humaine sans rejet ou perte de contrôle institutionnalisé.

La société totalitaire est humiliante *via* la violation de la vie privée, c'est ce que nous allons voir maintenant. Cependant, avant d'aller plus avant, il nous faut clarifier le lien entre vie privée, Hayek et l'économie plus généralement. Concernant la relation avec Hayek, nous pouvons la résumer en « domaine réservé ou privé ». Il s'agit pour Hayek du domaine où nous disposons du plus important contrôle sur nos vies, où l'interférence extérieure correspond à une atteinte à notre liberté individuelle. Margalit écrit :

« Le domaine privé, c'est, par définition, la sphère minimale où les individus exercent un contrôle sur leurs intérêts. Violent la vie privée, c'est diminuer, contre leur volonté, le contrôle des individus sur ce qu'ils sont censés dominer.

---

<sup>1060</sup> FIORI Stefano (2006). The emergence of institutions in Hayek's theory: two views or one? *Constit Polit Econ*, 49-61, p.51

<sup>1061</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.195

Une société qui autorise la surveillance institutionnelle de la sphère privée — par les moyens de la mise sur écoute, de la censure du courrier ou par d'autres méthodes policières — accomplit maintes actions honteuses. Parmi celles-ci, et ce n'est pas la seule, on trouve l'humiliation. »<sup>1062</sup> (MARGALIT A. , 2007, pp. 194-195)

Plus loin il note encore :

« Cependant, quel que soit le domaine circonscrit, il est clair que la proclamation même de l'existence d'un domaine privé signifie qu'il s'agit du domaine minimal soumis au contrôle de l'individu. »

Ainsi, pour Margalit, « ce qui caractérise une société décente, à son niveau institutionnel, est qu'elle ne viole pas la vie privée des individus dans la société »<sup>1063</sup>. Cette approche se rapproche fortement de celle que promeut Hayek lorsqu'il défend le concept de liberté négative comme étant un « état » de non-coercition. Ce domaine réservé est un domaine où toute interférence extérieure volontaire constitue une réduction de la liberté individuelle de se mouvoir à sa guise dans son espace privé. Dans cette sphère individuelle, l'individu peut enlever son masque d'acteur pour être lui-même, ce qui concourt à l'estime de soi. La violation de cet espace peut s'avérer humiliante, comme nous allons le voir dans le cas du totalitarisme. Du point de vue de la société médisante, la violation de la vie privée ne relève pas de l'humiliation institutionnelle, mais de la faiblesse de la nature humaine avec sa tendance au voyeurisme. Si le voyeurisme est institutionnalisé, alors il ne relève plus de la médisance, mais du totalitarisme et du contrôle social. La médisance est le fait d'individus, non d'une institutionnalisation de cette pratique. Dans une société médisante, le recours au droit protège la vie privée. Dans une société totalitaire, ce recours n'existe pas.

« Dans une société décente, les institutions ne doivent pas empiéter sur la vie privée de l'individu. [...] L'exigence de protection de la vie privée n'est pas seulement le fait des individus : il peut aussi s'agir d'institutions et d'entreprises qui veulent empêcher que des renseignements concernant leurs intérêts vitaux ne soient rendus publics. Mais ici, nous nous intéressons à la vie privée des individus, non pas à celle des institutions. »<sup>1064</sup>

---

<sup>1062</sup> *Ibid.*, pp.197-198

<sup>1063</sup> *Ibid.*, p.198

<sup>1064</sup> *Ibid.*, p.192

Hayek serait tout à fait d'accord avec la position de Margalit, car la vie privée des individus relève de la protection de la liberté individuelle, alors que la vie privée des institutions ou des entreprises relève plus d'un pouvoir de marché et constitue donc à un obstacle à la libre concurrence<sup>1065</sup>. Il n'est d'ailleurs pas anodin, comme nous avons déjà pu le noter, que Hayek s'oppose au concept de brevet. Nous constatons que seuls les individus peuvent être humiliés par la perte institutionnelle de la vie privée, pas les institutions. Il n'y a donc pas de paradoxe à vouloir préserver la vie privée des individus tout en demandant la transparence des institutions. Le totalitarisme est un système politique où ces exigences de protection et transparence sont inversées. Dans un tel contexte, le recours au droit est vain pour les individus.

« Souvenons-nous que nous avons suggéré que l'humiliation avait deux motifs principaux. Le premier, c'est le rejet, c'est-à-dire l'exclusion de la 'famille de l'homme'. Le second, c'est la dénégation du contrôle. Le concept d'humiliation comme perte de contrôle est le concept opératoire d'avilissement en tant que destruction de l'autonomie humaine. La violation de la vie privée doit être considérée comme une humiliation dans les deux sens du terme, mais le second motif est plus immédiat, [...] »<sup>1066</sup>

Si les institutions violent la vie privée des individus, elles dénie à ces derniers le contrôle sur leur mode de vie dans la sphère privée, qui n'est *ispo facto* plus un domaine protégé de l'intervention extérieure et ne nous permet plus de suivre ce que nous considérons être « la vie bonne » selon nous. En ce sens, le but du totalitarisme, comme l'a clairement expliqué Arendt, est le contrôle « total » de la vie des individus. Ainsi, Margalit écrit :

« La violation de la vie privée dans les régimes totalitaires n'est pas seulement destinée à découvrir d'éventuelles conspirations contre le régime. Elle a également pour but de rassembler des informations dont la révélation publique

---

<sup>1065</sup> Nous pensons par exemple à la critique que formule Hayek à l'encontre des brevets (voir les parties 1 et 2 de la présente thèse). Nous pouvons aussi citer les négociations « opaques » telles que le CETA et JETA qui impliquent l'avenir des consommateurs et citoyens européens sans que ces derniers n'aient une vision claire de ce qui est négocié ainsi que leurs avis sur ce qui est négocié. Sauf exceptions telles que la justice, la défense et la santé (le secret médical qui se rapporte à la vie privée de l'individu), les institutions n'ont pas à avoir de vie privée, *i.e.* de zone non accessible au public. Une entreprise est une institution privée, mais elle n'est pas un individu. Ainsi, les lois sur le secret des affaires peuvent être un frein à la bonne circulation des informations. Exemple récent, la clause de confidentialité sur le prix des vaccins contre la Covid-19 est une restriction à la libre circulation de l'information. En outre, Hayek ne s'intéresse pas à la liberté des entreprises, mais à celle des individus.

<sup>1066</sup> *Ibid.*, p.194



gênerait ou humilierait la victime, de telle manière que l'information puisse faire office d'instrument de chantage. »<sup>1067</sup>

« Ainsi que nous l'avons mentionné, les sociétés totalitaires s'intéressent aux renseignements intimes afin d'exploiter la vulnérabilité de leurs sujets. »<sup>1068</sup>

*Stricto sensu*, la société totalitaire est humiliante par la permanence de la perte de contrôle dans toutes les sphères de la vie de l'individu. Que dans des situations d'urgence, l'individu soit contraint de suivre une certaine procédure, ce n'est pas de l'humiliation, car la perte de liberté n'est pas permanente, mais dictée par la nécessité. Si l'état d'urgence était permanent, alors il y aurait humiliation, car perte de contrôle permanente sur le cours de sa vie devient constante. Le totalitarisme est aussi un rejet de « la famille de l'Homme », car comme nous l'explique Arendt dans « Les origines du totalitarisme — le système totalitaire », ce dernier est un système politique en perpétuel recherche d'un « ennemi objectif », ennemi qui concentre toute la violence de la société sur lui, en servant de bouc émissaire. Ce bouc, dans la Torah, était envoyé dans le désert en portant sur lui tous les péchés de la communauté. En ce sens, il y a clairement rejet de l'espèce humaine et stigmatisation humiliante.

Un autre aspect de la société totalitaire est de forcer des « compromis pourris »<sup>1069</sup>, des compromis ignobles, par le biais du chantage, sous peine d'exclusion de la société. Le chantage est une perte de contrôle par la pression exercée, *via* la menace d'exclusion de la communauté, en vue d'un compromis qu'autrement nous n'aurions jamais accepté.

« Les propositions de chantage, les ignobles compromis, le rejet des déviants, la destruction de l'intimité, c'est-à-dire d'un sentiment significatif d'appartenance, sont autant de réponses indirectes à une question qui semble exiger une réponse directe. Et la réponse qui s'impose est la suivante : la violation de la vie privée est en soi un acte paradigmatique d'humiliation. [...] Autrement dit, le respect de soi-même et l'humiliation sont fondés sur un espace privé dont l'invasion est un acte symbolique, que l'on peut interpréter comme une humiliation, dans le sens d'une absence de considération pour les intérêts vitaux de la victime. L'incapacité de protéger ses zones privées est le signe d'une impuissance absolue à défendre ses intérêts fondamentaux. »<sup>1070</sup>

---

<sup>1067</sup> *Ibid.*, p.195

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p.199

<sup>1069</sup> Référence à l'ouvrage de Margalit, « *On compromise and rotten compromises* ».

<sup>1070</sup> *Ibid.*, p.200

Dans la citation ci-dessus, Margalit nous rappelle en quoi la violation de la vie privée, par les institutions est un acte humiliant. De surcroît, même si certains voient en Margalit un constructiviste<sup>1071</sup>, l'argument des « intérêts vitaux de la victime », nous apparaît comme une porte ouverte, non à un individualisme méthodologique radical, mais à la possibilité d'un individualisme social, où l'agent serait le meilleur juge de ce qui lui est vital, dans les limites du légitime et du raisonnable. A la fin de notre thèse, nous verrons qu'il y a une convergence entre Hayek et le philosophe israélien concernant le domaine privé et que ce dernier est une institution aussi importante pour les deux auteurs. Sans domaine privé, il n'y a pas de respect de soi possible et nous sommes alors face à une situation humiliante.

Nous avons vu qu'au sein d'une société décente, les institutions devaient respecter la vie privée des individus. Or, quelle plus grande institution que la bureaucratie au sein des sociétés ? Margalit fait donc passer un test de « *decency* » à la bureaucratie des démocraties libérales.

#### *Sous-section 2 : Mode de vie décent et bureaucratie*

Qu'est-ce qu'une bureaucratie ? C'est par cette question que le philosophe israélien débute son propos<sup>1072</sup>. Il part ainsi de la définition de Weber, pour qui la bureaucratie correspond aux personnes ayant un pouvoir de décision. Margalit prend ses distances avec la définition du bureaucrate que propose Weber, certainement parce que les évolutions sociales requièrent une mise à jour du concept. Ainsi, nous lisons :

« [...] Max Weber, définit le bureaucrate comme une personne ayant de l'autorité à l'intérieur de son bureau. Weber établit une distinction entre employés et administrateurs : seuls ces derniers ont autorité au bureau pour prendre des décisions. Il considère donc qu'eux seuls sont des bureaucrates, c'est-à-dire des représentants des autorités administratives. »<sup>1073</sup>

Porus rappelle que la bureaucratie rationnelle est le prisme à travers lequel Weber étudie la relation entre le pouvoir et la société. L'idéal-type de la bureaucratie étant défini comme un

---

<sup>1071</sup> GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob ; HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93 ; PAUL Ellen F. (1980). Hayek conception of freedom, coercion and the rule of law. *Reason papers*, 37-52

<sup>1072</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.202

<sup>1073</sup> *Ibid.*, p.203

pouvoir étatique régit par des règles strictes et un contrôle permanent<sup>1074</sup>. Toujours selon le philosophe russe, l'idéal-type wébérien du bureaucrate est moralement orienté et motivé pour servir le pouvoir et la culture au pouvoir. Ce dernier élément de l'analyse de la bureaucratie par Weber relève, de ce que Porus appelle l'axiologie culturelle<sup>1075</sup>. Il souligne que chez Weber, le bureaucrate est un idéal-type, non une réalité et qu'il n'est pas un automate, il est humain avec ses forces et ses faiblesses, ses passions et ses démons<sup>1076</sup>.

La bureaucratie wébérienne est un pouvoir étatique qui véhicule et transmet les valeurs du pouvoir. Margalit va élargir la définition du bureaucrate et donc de la bureaucratie afin de mieux prendre en compte les évolutions sociales qui ont eu lieu depuis les écrits de Weber. Il note donc :

« J'utilise ce terme dans un sens différent de celui que lui donne Weber : il comprend non seulement les fonctionnaires que l'on appelle les 'décideurs', mais aussi toute la classe des travailleurs employés. Dans le présent contexte, le terme de 'bureaucratie' comprend non seulement les fonctionnaires d'Etat payés par les deniers publics, mais aussi le personnel des employés d'entreprises qui jouissent d'un monopole ou d'un quasi-monopole dans l'économie. »<sup>1077</sup>

La bureaucratie est une forme du pouvoir, mais Margalit, comme Hayek, a bien conscience que ce pouvoir s'étend aussi, dans nos économies modernes, aux entreprises ayant un certain pouvoir de marché<sup>1078</sup>. Dans cette perspective wébérienne, nous pouvons donc affirmer que contrairement à l'image d'Epinal selon laquelle la bureaucratie est une machinerie de l'administration publique, la définition de Weber peut s'appliquer aussi bien à l'administration publique, qu'aux administrations privées<sup>1079</sup> et associatives.

Selon Margalit, il faut raffiner le concept wébérien de bureaucratie, chose qu'il fait en élargissant la définition de cette institution en considérant qu'elle est composée à la fois des

---

<sup>1074</sup> PORUS Vladimir (2013). La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 203-214, p.204

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p.210

<sup>1076</sup> *Ibid.*, p.211

<sup>1077</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.203

<sup>1078</sup> Dans cette logique, nous pouvons voir dans certains centres de relations clients l'expression de cette bureaucratie « privée ».

<sup>1079</sup> Le moyen le plus concret de cette « conscience phénoménale » est d'appeler un service client et d'expérimenter ce que nous ressentons face au mur bureaucratique dans le secteur privé qui n'a rien à envier à la bureaucratie publique.

décideurs, mais aussi des employés. Plus généralement, il s'agira d'institutions pas ou peu soumises à la concurrence<sup>1080</sup>. Cette extension se comprend par l'idée que dans un contexte peu ou pas concurrentiel, le client ou l'utilisateur n'a pas la possibilité de choisir d'autres alternatives et se voit contraint de traiter avec l'institution humiliante. Dans le cas d'une concurrence entre institutions du même domaine, si l'une est humiliante, il est possible de se tourner vers une respectant l'individu<sup>1081</sup>. L'un des aspects majeurs de la bureaucratie est son côté impersonnel, ainsi lisons-nous :

« Ce qui est intéressant, c'est que ce sont précisément dans les qualités mécaniques de la bureaucratie, telle que son absence de position personnelle, que Weber voit ses plus grands atouts. Il établit une comparaison entre le féodalisme, fondé entièrement sur le favoritisme, et la bureaucratie wilhelmiennne, qui ne s'appuyait pas sur des relations personnelles discriminatoires. Sous sa forme optimale, la bureaucratie échappe aux caprices féodaux. On ne peut pas pratiquer le favoritisme avec des gens que l'on ne connaît pas. »<sup>1082</sup>

Cette structure permet, en théorie, d'éviter le favoritisme et de faire valoir l'égalité de tous devant la loi, ainsi que l'égalité de traitement des individus. Cependant, loin d'être la panacée, la bureaucratie porte en elle le germe de l'humiliation. Humiliation institutionnelle, lorsqu'elle est le fait de règles de l'institution elle-même, humiliation individuelle, lorsque le bureaucrate désire assouvir un plaisir sadique de reconnaissance et de domination sur sa victime sans que cela ne soit lié au fonctionnement ordinaire de l'institution en question. Ainsi, Margalit souligne ce fait lorsqu'il note :

« Les bureaucraties sont fondées sur des relations impersonnelles et sont donc indifférentes aux individus et à leur souffrance ; elles n'ont rien de commun avec l'individu et l'unicité de ces derniers. Souvent cette attitude impersonnelle devient inhumaine. 'Aux yeux des bureaucrates, les gens ne sont que des numéros' ou bien 'Les employés voient seulement des formulaires et non les personnes qui figurent derrière' sont des expressions familières de ce type de critique. C'est dire que les bureaucraties sont accusées de voir dans les êtres humains des non-humains, des numéros, des formulaires,

---

<sup>1080</sup> Monopole privé ou public, duopole, oligopole, ainsi que l'Etat.

<sup>1081</sup> *Ibid.*, p.203

<sup>1082</sup> *Ibid.*, p.205

ou des 'cas'. Cette attitude, qui consiste à voir des gens comme le ferait une machine, est, par son essence même, humiliante. »<sup>1083</sup>

L'humiliation peut être double, à la fois pour la victime directe, *i.e.* la personne qui traite avec l'administration, nous n'avons pas besoin de revenir sur ce point, et elle peut aussi l'être pour le bureaucrate lorsque l'institution l'oblige à traiter le client/l'usager comme un non-humain, *i.e.* à devenir une machine à traiter des dossiers et non plus un humain qui regarde un autre humain dans les yeux pour trouver une solution à un problème. La déshumanisation institutionnelle peut-être double. En outre, la déshumanisation par le numéro renvoie à l'une des époques les plus sombres de l'humanité, à savoir le nazisme et « le marquage » des juifs. Il n'est d'ailleurs pas anodin que la Torah interdise le dénombrement du peuple du livre, car dénombrer c'est classifier, c'est réifier l'individu et donc le déshumaniser. Même si l'argument s'appuie sur le texte sacré, il n'en reste pas moins valable dans la perspective humaniste que Margalit adopte comme le montre l'horreur de la Shoah. Ce que nous désirons souligner en référence à la Torah, ce n'est pas tant un aspect théologique, qu'une ancienne conception de la déshumanisation potentielle que le nombre porte en lui lorsqu'il est appliqué à l'Homme. Margalit s'inscrit dans cette ancienne tradition :

« L'essence de l'humiliation revient à traiter des êtres humains comme des non humains. Dire que des personnes sont traitées comme des animaux, des objets ou des machines, c'est une façon acceptable de dire qu'elles sont traitées comme des non humains. La bureaucratie nous offre une nouvelle manière de formuler la même idée : traiter des personnes humaines comme des numéros ou des formulaires. [...] Le nom d'un individu est une marque de son identité et il s'y identifie profondément. »<sup>1084</sup>

Cependant, il nous fait remarquer que l'attribution d'un numéro n'est pas humiliante en soi, cela répond à « une forme de nécessité » de la société moderne<sup>1085</sup>. Il y a humiliation si le numéro vient se substituer au nom, et donc à l'identité de la personne. Le risque réside dans l'effacement de l'individu derrière le numéro. Or, le numéro nous fait entrer dans la catégorie des mathématiques, du calcul et donc de la résolution technique, voire mécanique des problèmes. Margalit considère que le traitement numérique des individus, comme s'ils étaient une équation à résoudre est humiliant, car faisant disparaître la singularité de chaque individu.

---

<sup>1083</sup> *Ibid.*, p.204

<sup>1084</sup> *Ibid.*, p.207

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p.209

Malgré tout, l'attribution d'un numéro facilite l'archivage, le classement, et ce n'est pas son attribution en soi qui est le problème, mais la manière de traiter l'individu à qui un numéro a été attribué. La bureaucratie recourant fortement à la classification numérique des individus doit faire face à cette tentation de traiter mécaniquement les individus. Dans ce contexte, l'humiliation peut venir de deux manières. La première, qui ne nous intéresse pas ici, repose sur l'humiliation venant de l'initiative d'un bureaucrate dans le but de flatter son ego et ainsi se sentir important. Mais cette humiliation relève de l'initiative personnelle et non du fonctionnement même de l'institution<sup>1086</sup>. La seconde manière repose sur la façon dont les institutions se comportent vis-à-vis des membres qui dépendent d'elles. Si le fait de traiter les individus comme s'ils étaient des numéros vient de l'institution, et qu'elle ne considère pas traiter avec une personne, mais juste un problème « technique » sans considération pour leur humanité, alors l'humiliation est institutionnelle. Sans réelle alternative plausible à cette institution, alors la société abritant cette institution, et si elle laisse faire en connaissance de cause, ne peut pas être considérée comme étant une société décente. Malgré tout, Margalit suggère que la bureaucratie, sous condition qu'elle respecte les individus au sens de la non-humiliation, peut être une institution très profitable pour l'ensemble de la société en favorisant l'égalité devant la loi :

« Les règlements qui ne laissent aucune marge de manœuvre à l'employé qui s'occupe de votre cas peuvent être plus équitables puisque fondés davantage sur des droits que sur la charité.[...]En revanche, le type idéal de bureaucratie excelle dans les règlements de portée générale (ce qui a amené Hegel à penser que la bureaucratie incarne la sauvegarde de l'intérêt général). Autrement dit, il s'agit de règles valables pour tous les membres de la société. La bureaucratie est fondée sur des rôles et des règles plutôt que sur des relations personnelles. »<sup>1087</sup>

Margalit touche un aspect, voire une fonction, de la bureaucratie qui touche à la non-humiliation, *i.e.* les conditions de vie et donc le respect de soi-même. Dans cette logique, il note :

« L'Etat Providence repose sur le transfert de versement et la fourniture de services en dehors du libre marché, ce qui par définition, exige une bureaucratie, c'est-à-dire un système d'emplois destinés organiser les

---

<sup>1086</sup> *Ibid.*, p.205

<sup>1087</sup> *Ibid.*, p.206

versements et assurer les services. La bureaucratie est le plus grand problème des social-démocraties, la réalisation d'un idéal de justice distributive requiert l'utilisation d'un système agaçant. »<sup>1088</sup>

La société providence va avoir recours à la bureaucratie afin de mener à bien ce travail se « soulagement de la misère ». Il est donc logique que le philosophe israélien s'intéresse à la capacité d'une telle société à pouvoir être une société décente. Avant de voir cela, notons que Margalit ne s'oppose pas au libre marché, bien au contraire, il semble que la liberté et la dignité soient liées à l'autonomie que le libre marché, en permettant de laisser s'exprimer librement l'individu, soit une manière pour ce dernier de trouver son mode de vie et de pouvoir témoigner de la valeur de qui il est. Il ne s'agit pas d'une valeur monétaire, mais d'une valeur symbolique et ontologique, *i.e.* permettre à l'individu de montrer son unicité au sein de l'espèce humaine, unicité qui fait de lui un individu irremplaçable.

### *Sous-section 3 : La société providence au crible du concept de société décente*

*A priori*, il peut sembler étrange de faire passer un test de « *decency* » à une société qui vise à améliorer les conditions de vie des individus en les rendant, au premier abord, moins humiliantes tout en évitant le rejet et la perte de contrôle<sup>1089</sup>. Cependant, le concept de société providence n'est pas aussi consensuel qu'il n'y paraît. Margalit souligne la diversité des origines du concept :

« Le caractère éclectique de l'idée de société providence nous montre que les sources de la rivière providence doivent être recherchées parmi de nombreux courant : chrétien, socialiste et étatiste (Bismark). Il en résulte souvent des conceptions contradictoires sur le caractère de la société providence et, en particulier, des justifications opposées quant à la nécessité d'une telle société. »<sup>1090</sup>

Ainsi, pour certains penseurs, les services sociaux sont un moyen de protéger le système capitaliste en compensant les déficiences du marché et en offrant aux perdants de la concurrence économique un moyen de subsistance, alors que d'autres envisagent une convergence modérée entre économie de marché et Etat social<sup>1091</sup>. Les positions qu'énonce Margalit sont toutes plus ou moins largement acceptées ou répandues, et il n'y a pas lieu d'en débattre pour le moment.

---

<sup>1088</sup> *Ibid.*, p.204

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p.211

<sup>1090</sup> *Ibid.*, p.211

<sup>1091</sup> *Ibid.*, p.211

Ce qui nous intéresse ici, est que le diable se cache dans les détails ou, en d'autres termes, que « l'enfer est pavé de bonnes intentions ».

La société providence<sup>1092</sup> est le fruit d'un constat qui est que la pauvreté serait le résultat de la paresse humaine. Margalit rappelle à cet effet, que lors des débuts de la société providence en Angleterre, cette dernière visait à réduire, voire éliminer, les humiliations que « les lois sur les pauvres » causaient suite aux *enclosures* qui firent tomber dans la misère un grand nombre de paysans en Angleterre. Les « *Poor Laws* » autorisaient le marquage aux fers des indigents ainsi que leur servage pour une durée de deux ans. Comme l'explique le philosophe israélien, ces lois étaient humiliantes pour les nécessiteux<sup>1093</sup>. Durant cette époque, qui va du XVIème au XIXème siècle, « on pensait que le fait de fournir aux gens le pain de la charité les encouragerait à la paresse et à une dépendance indésirable à l'égard de la société »<sup>1094</sup>. C'est cette idée que la société providence essayait de réduire, tout en tentant de combattre le préjugé de paresse qui est associé au chômage. Malgré tout, ce préjugé reste ancré dans l'imaginaire collectif, et pire, il est mobilisé afin de servir d'argument pour justifier la réduction de l'aide aux plus démunis<sup>1095</sup>. Ainsi, lisons-nous sous la plume de Margalit que « le désir de soumettre les indigents à des épreuves humiliantes avant de leur reconnaître un droit quelconque n'est pas une pratique qui n'appartient qu'au passé. [...] le désir n'en demeure pas moins de recourir à des épreuves humiliantes pour dissuader les gens de présenter des requêtes mensongères »<sup>1096</sup>. Le problème de la lutte contre la fraude est, à notre sens, double. D'abord, comme le souligne Margalit, l'humiliation des requêtes s'adresse à tous, tricheurs et non tricheurs. Ensuite, en généralisant cette pratique en amont, elle suppose que les individus sont tous des profiteurs fainéants en puissance, alors que le travail, pour beaucoup de personnes, voire la majorité, est une part de leur identité et donc un élément du respect d'eux-mêmes. Par conséquent, supposer

---

<sup>1092</sup> Margalit fait une distinction entre société providence et Etat providence : « Nous devons d'abord établir une distinction entre Etat providence et société providence. Un Etat providence est une société où l'Etat est pourvoyeur des services sociaux. Une société providence est une société où une organisation volontaire ou quasi volontaire fournit ces services. » *Ibid.*, p.214

<sup>1093</sup> *Ibid.*, p.211

<sup>1094</sup> *Ibid.*, p.212

<sup>1095</sup> Pour se rendre compte de cela il suffit de lire les déclarations où les chômeurs sont qualifiés de profiteurs du système : <https://www.politis.fr/articles/2017/11/non-les-chomeurs-ne-sont-pas-des-profiteurs-37914/>. Le système survalorisant le travail, celui qui ne travaille pas est régulièrement considéré comme un fainéant ou un profiteur. Il est indéniable qu'il existe des abus, mais ces derniers restent marginaux au regard du nombre de personnes en quête d'un emploi. Le travail est important pour gagner son autonomie et une certaine liberté, mais il ne doit pas être la valeur cardinale et fondamentale de la vie humaine. Hayek, en soulignant, que l'économie est un moyen en vue d'autres fins, ne dit pas autre-chose.

<sup>1096</sup> *Ibid.*, p.213



qu'ils profitent du chômage sous-entend qu'ils n'ont pas de respect d'eux-mêmes et que la société n'a pas à les traiter avec respect.

Cette idée selon laquelle la situation socio-économique est de la seule responsabilité individuelle, au nom du principe de liberté individuelle, est encore très présente dans nos sociétés, car occultant la posture hayékienne selon laquelle, il s'agit du résultat de l'action humaine, et non d'un dessein humain. En suivant le chemin dressé par Margalit, nous voyons que le but de la société providence est de faire disparaître l'humiliation volontaire ainsi que les conditions de vie avilissantes<sup>1097</sup>. La question se pose alors de savoir si la pauvreté est humiliante. Malgré le fait que le philosophe israélien reconnaisse que dans la plupart des cas, les conditions économiques ne sont pas le résultat d'un dessein humain visant ces personnes en particulier<sup>1098</sup>, il se place dans la continuité du poète israélien Bialik pour qui la pauvreté est humiliante<sup>1099</sup>, ainsi note-t-il :

« Les aspects de la pauvreté dégradante qui rongent la dignité humaine sont le délaissement, l'absence d'abri ; le fait de se trouver 'seul et sans moyens de défense', c'est-à-dire d'être impuissant et totalement vulnérable ; l'abandon à l'échec ; la bataille pour la vie, bataille où les chiens se dévorent les uns les autres pour l'os qu'on leur lance, et où l'on est rabaissé à un niveau bestial dans une lutte désespérée pour l'existence ;[...]. »<sup>1100</sup>

Nous pouvons nous poser la question de savoir si c'est bien la pauvreté que Bialik, et à sa suite Margalit, condamnent, ou s'il y a un amalgame entre misère et pauvreté ? Nous pensons que Bialik, comme la majorité des personnes, font l'amalgame<sup>1101</sup>. Le véritable problème n'est pas la pauvreté, mais la misère. En effet, Bruckner nous rappelle cette définition de Saint-Thomas :

« Si la pauvreté, selon Saint Thomas, c'est le manque du superflu, alors la misère est manque du nécessaire [...]. »<sup>1102</sup>

---

<sup>1097</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>1098</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>1099</sup> *Ibid.*, pp.214-215

<sup>1100</sup> *Ibid.*, p.216

<sup>1101</sup> Il suffit de regarder le site de l'ONU pour voir qu'ils font un amalgame entre pauvreté et misère :

<https://www.un.org/fr/sections/issues-depth/poverty/>. La banque mondiale fait, elle aussi, cet amalgame :

<https://www.banquemondiale.org/fr/topic/poverty/overview>.

<sup>1102</sup> BRUCKNER Pascal (1996). *La tentation de l'innocence*. Paris: Le livre de Poche, p.50

Margalit ne tombe, *in fine*, pas dans cet écueil, car il reconnaît que « le problème de la société n'est pas de trouver comment éliminer l'humiliation en supprimant la pauvreté, mais comment soustraire l'humiliation à la pauvreté »<sup>1103</sup>. Le philosophe est conscient que la pauvreté n'est pas un concept absolu et que par conséquent il n'est pas possible de l'éliminer si nous souhaitons préserver la liberté individuelle et la dignité humaine liée à cette liberté<sup>1104</sup>. Ce que Bialik décrit dans son poème est la misère et non la pauvreté. Le problème que nous rencontrons ici est que les concepts de misère, pauvreté, vie décente et aisance se situent sur un *continuum* économique. Or, définir les paliers pour passer d'un stade à l'autre est compliqué, car relevant de l'arbitraire et non de critères absolus. En effet, le point de basculement de la misère à la pauvreté n'est pas le même que nous vivions au Bangladesh ou en France. La difficulté de faire la distinction, ou plus exactement de tracer une ligne de démarcation claire est compliquée, Margalit fait face à ce problème aussi puisqu'il note :

« En ce qui concerne la possibilité d'éliminer la pauvreté en tant que telle, chrétiens et juifs se trouvent tous confrontés à un texte contradictoire. Dans le Deutéronome, deux opinions différentes sont exprimées dans le même chapitre (chapitre XV). D'une part, la conception qui a guidé les positions des Puritains dévots et des Victoriens est exprimée au verset 11 : 'Il y aura toujours des gens dans le besoin dans ton pays'. D'autre part, la vision de la possibilité d'une société sans pauvreté est exprimée au verset 4 : 'Personne, chez toi, ne sera dans le besoin' »<sup>1105</sup>

Nous n'avons pas la même compréhension du texte que ce que nous présente le philosophe israélien, car selon nous, le paradoxe n'est qu'apparent. Si le besoin fait référence à la pauvreté, alors la pauvreté en tant que concept relatif implique l'existence permanente de la pauvreté, ici il s'agit du verset 11. Mais si le besoin fait référence à la misère (verset 4), alors il est possible d'éradiquer la misère sans pour autant que la pauvreté ne disparaisse. L'apparence de contradiction est levée si nous distinguons misère et pauvreté à l'instar de Saint Thomas. Dans un but illustratif, faisons une petite expérience de pensée. Imaginons une assemblée de dix personnes dont le patrimoine individuel est de huit cent mille euros et où chacune dispose d'un revenu mensuel de cinq mille euros nets. En considérant que ce groupe vit en France, il

---

<sup>1103</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.216

<sup>1104</sup> Comme le souligne Bruckner, si la pauvreté est le manque du superflu, alors cette dernière est inhérente à notre société d'accumulation. Dans ce contexte, c'est l'humiliation que la société plaque sur la pauvreté et non l'inverse qui pose un problème. En outre, Margalit vise à éradiquer l'humiliation, et donc l'institutionnalisation de comportements humiliants.

<sup>1105</sup> *Ibid.*, pp.216-217

n'est pas concevable de considérer ces personnes comme pauvres et encore moins misérables. De plus, au sein de ce groupe il n'y a pas de disparité économique. Maintenant Bernard Arnault<sup>1106</sup> arrive au sein de ce groupe. Les précédents membres ne voient pas leur situation changer *stricto sensu*, d'un point de vue absolu tout est identique, cependant, la venue de Bernard Arnault les fait basculer dans la pauvreté, mais pas dans la misère. Cet exemple est là pour nous montrer la distinction entre misère et pauvreté<sup>1107</sup>. La misère se rapporte à la pauvreté absolue, *i.e.* l'impossibilité de satisfaire les besoins considérés de base au sein d'une société. La pauvreté est un concept relatif, car elle est comparaison d'individu au sein d'une même société. Bruckner illustre bien la distinction thomasienne actualisée à notre époque :

« Si la pauvreté, selon Saint Thomas, c'est manque du superflu alors la misère est manque du nécessaire, nous sommes tous pauvres en société de consommation nous manquons forcément de tout puisque tout est en excès. »<sup>1108</sup>

La distinction est importante, car elle souligne bien que la misère (ou si les économistes préfèrent, la pauvreté absolue) n'est pas une fatalité, au sens où il est possible d'en venir à bout, alors que combattre la pauvreté (ou si les économistes préfèrent, la pauvreté relative) revient à vouloir combattre les géants maléfiques<sup>1109</sup> de Don Quichotte.

Cette distinction appuie la pensée de Margalit qui n'ambitionne pas de corriger toutes les injustices, mais souhaitant permettre à chacun de vivre une vie digne, décente, *i.e.* hors de la misère. D'où la nécessité de soustraire l'humiliation à la pauvreté. La pauvreté n'est pas une tare dans le sens où elle ne menace pas la vie des individus, mais elle est une menace pour les individus si la société considère la pauvreté comme une manière de rejeter les individus hors de la famille humaine. D'où la nécessité de soustraire l'humiliation à la pauvreté, car cette dernière restera, mais ne doit pas être associée avec la première. Il n'y a pas de recherche de l'égalité de places chez Margalit, car cela impliquerait une redistribution forte en lien avec un objectif social s'imposant à tous, tout en bridant la créativité et la liberté individuelle

---

<sup>1106</sup> Pdg de LVMH et première fortune d'Europe selon Forbes : <https://www.forbes.fr/finance/bernard-arnault-comment-sa-fortune-a-bondi-de-51-milliards-de-dollars-en-quelques-jours/?cn-reloaded=1>

<sup>1107</sup> La misère est un concept absolu, il s'agit du manque du nécessaire, <https://www.littre.org/definition/misere> (entrée 5) vu le 21 août 2022. La misère entraîne aussi une dégradation de la condition de l'individu comme le souligne la définition du littré (entrées 1, 2, 3 et 7). Etymologiquement la misère vient du latin *miseria* (<https://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php?parola=miseriam> consulté le 21 août 2022) qui renvoie à la fois à une dégradation physique et morale.

<sup>1108</sup> Cité précédemment, BRUCKNER Pascal (1996). *La tentation de l'innocence*. Paris: Le livre de Poche

<sup>1109</sup> Les moulins à vent

s'exprimant par l'intermédiaire du marché. Dans cette optique, Hayek exprime ce même intérêt lorsqu'il défend les ressources de base en deçà desquelles personne ne devrait tomber.

Autre exemple, la personne qui peut s'acheter un jet-privé n'est pas misérable, elle n'est pas pauvre en comparaison d'une personne qui ne peut se permettre d'égaliser son niveau de vie, mais elle est pauvre en comparaison d'une personne qui possède un jet-privé ainsi qu'un yacht avec équipage.

Selon nous, la question de la pauvreté est mal posée, car la distinction entre pauvreté et misère n'est pas établie comme le fait Saint Thomas. Par conséquent la pauvreté est moins importante que la misère. Cette distinction fait écho à la distinction que Margalit dresse entre société décente et société juste. Il apparaît à la lecture des travaux de l'auteur israélien, que la décence peut émerger comme un concept absolu et par extension universel, alors que celui de justice, à l'instar de la misère, reste un concept ancré dans la culture et l'évolution historique de chaque société. Un exemple simple nous permet de comprendre cette distinction. Il existe un assez large consensus concernant le fait que l'Etat soit en devoir de lever une taxe et un impôt. Même les libertariens les plus extrêmes reconnaissent qu'une société libre basée sur la propriété privée nécessite que l'Etat remplisse les fonctions régaliennes, *i.e.* police, justice, armée. En nous situant dans le cas extrême des libertariens, l'Etat a besoin de fonds afin de faire fonctionner le système judiciaire (nécessaire à la stabilité et à la prévisibilité des contrats), la police pour la protection intérieure et l'armée pour la protection extérieure. Il y a consensus à ce sujet. La dissension apparaît en ce qui concerne l'imposition. Pour certains, une « *flat tax* » est symbole d'égalité et de justice, *i.e.* tout le monde paie le même pourcentage et donc contribue à hauteur égale à l'Etat. Pour d'autres, au contraire, la justice repose sur l'idée d'une taxation progressive, *i.e.* taux d'imposition marginal croissant avec le revenu, selon le principe suivant : plus nous gagnons d'argent, plus nous pouvons participer au budget de la nation. Nous voyons avec ces exemples que c'est le concept de misère qui est lié à celui de mode de vie décent et non celui de pauvreté qui se rattache plutôt à la société juste.

Cependant, la misère évolue dans le temps. Cette évolution est dépendante de l'évolution économique et donc du panier de biens de base que nous considérons. Ainsi, dans les années quatre-vingt-dix, internet n'était pas considéré comme un service de base, or aujourd'hui, sans internet, il devient très compliqué de faire sa déclaration d'impôts, de

communiquer avec l'administration, de commander des produits et services etc.... Les pays africains intègrent internet comme un bien de base ainsi que le révélait Le Monde en 2018<sup>1110</sup>.

La critique que nous pouvons formuler à l'encontre de Margalit, concernant les concepts de pauvreté et de misère, est de ne pas avoir pris en compte la distinction entre position absolue et relative. Ainsi, si nous substituons le terme misère à celui de pauvreté, nous n'enlevons rien à la position et à l'argument du philosophe israélien, bien au contraire nous la rendons plus claire. La pauvreté, et le sentiment de pauvreté, peut être le fruit de l'envie. Il est cependant vrai, et en cela nous sommes dans le sillage de Margalit, que la pauvreté peut être humiliante, non à un niveau institutionnel, mais à un niveau intersubjectif. La pauvreté n'est pas un critère de rejet institutionnel comme l'est la misère, car « nous sommes tous le pauvre de quelqu'un ». En revanche, la pauvreté peut être considérée comme une humiliation institutionnelle lorsqu'elle provoque le rejet d'un groupe d'inclusion auquel la victime peut légitimement prétendre. Sauf ce dernier cas, la pauvreté relève principalement de la perception individuelle et ne se rapporte pas au concept de société décente, mais principalement à celui de société civilisée. C'est pour cette raison que nous mettons l'accent plus sur la misère que sur la pauvreté telle que Margalit la décrit à travers le poème de Bialik. La pauvreté est une humiliation institutionnelle si, par exemple, l'école impose le port d'une tenue vestimentaire<sup>1111</sup>, mais que l'institution n'aide pas les familles les plus défavorisées, qui ne sont pas en mesure de payer tout ou partie de la tenue, pour l'achat de cette dernière. Il y a alors stigmatisation visuelle et potentiellement rejet de la communauté. Mais là encore, nous ne sommes pas réellement dans le cadre de la pauvreté, mais plutôt de la misère, car si l'école est obligatoire alors la tenue scolaire devient un élément du panier de base auquel chaque individu doit pouvoir accéder. Nous le voyons, la distinction misère, pauvreté pose problème lorsque nous n'avons pas établi clairement ce qui relève du nécessaire et du superflu. Ainsi, la critique que dresse Margalit entre responsabilité et pauvreté est d'autant plus juste si nous substituons le terme misère à celui de pauvreté. Dans notre exemple avec Bernard Arnault, la classe aisée que nous avons décrite est, certes, pauvre par rapport au PDG de LVMH, mais elle n'est ni humiliée institutionnellement, ni responsable de sa « pauvreté ». Selon nous, les institutions d'un pays libéral ne traitent pas de pauvreté, mais de misère, car la pauvreté est un concept relatif et dépend aussi du hasard et des aléas de l'économie et du marché. La misère dépendra de l'institutionnalisation d'un niveau

---

<sup>1110</sup> [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/04/27/le-nombre-de-smartphones-explose-en-afrique\\_5291411\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/04/27/le-nombre-de-smartphones-explose-en-afrique_5291411_3212.html)

<sup>1111</sup> Comme cela se fait encore dans beaucoup d'établissements secondaires au Royaume-Uni ou au Japon.

de ressources minimum à partir duquel l'individu n'est plus considéré comme étant un misérable. Ainsi, l'auteur de « La Société décente » note :

« Le fait de rejeter le blâme de l'échec sur le dos du pauvre était l'une des manifestations de la vertu individuelle dans les lois sur les pauvres. Le changement d'attitude envers les pauvres à l'origine de l'avènement de la société providence résulte d'un coup sévère porté à l'idée que les pauvres sont responsables de leur situation critique : dans les économies capitalistes, les cycles des affaires ont exclu trop de personnes du travail pour que l'idée que la pauvreté soit le résultat de la paresse ou de l'ivrognerie demeure crédible.[...]Mais bien que l'idée selon laquelle la pauvreté est le résultat d'un défaut moral ait désormais moins de force, elle demeure et joue le rôle d'une flèche empoisonnée dans l'assaut mené contre l'Etat providence. »<sup>1112</sup>

Comme le souligne Margalit, considérer que la pauvreté est le résultat d'un échec, et donc de la responsabilité individuelle, « rabaisse l'honneur social des pauvres »<sup>1113</sup>. De surcroît, nous dit Margalit, « en considérant la pauvreté comme un échec, on juge implicitement telle personne globalement sans valeur, voire incapable de subvenir à ses moindres besoins. [...] Quand l'accusation d'échec est sans fondement, elle est particulièrement cruelle et méchante, car elle est aussi humiliante »<sup>1114</sup>. Il semble évident que dans le cadre d'une économie tribale, chacun est en devoir de mettre ses capacités et compétences au service du groupe, le plus souvent avec un objectif défini par le groupe. Dans le cadre d'une économie « ouverte », ou de « La société ouverte », pour reprendre l'expression de Popper, il n'y a plus de tribus ni d'objectifs communs définis pour tous. Les interactions entre individus sont multiples, complexes, dépassant les frontières et allant au-delà des montagnes et des océans. Dans ce contexte, il est clair que l'individu ne peut avoir le contrôle de son environnement économique et doit se diriger seul, doit tracer sa propre voie au lieu de suivre celle de la tribu. Il faut payer un lourd tribut pour la liberté individuelle qui est l'impossibilité d'imputer l'échec d'une personne à son manque de volonté, de compétences ou de capacités. Ainsi, les anciennes accusations selon lesquelles les pauvres étaient les responsables de leur sort ne peuvent plus tenir dans une société ouverte, contrairement à une société tribale. Faire le lien entre échec et pauvreté est d'autant plus humiliant que nous sommes toujours le pauvre de quelqu'un et que nous sommes condamnés à ce statut. Seul Crésus, et Dieu, échappent à cette malédiction. En

---

<sup>1112</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.218

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p.218

<sup>1114</sup> *Ibid.*, pp.218-219

d'autres termes, et pour rappeler ce que nous avons déjà dit précédemment, il n'y a pas nécessairement de causalité entre pauvreté et responsabilité individuelle dans une société ouverte.

La société providence, en s'appuyant sur la bureaucratie, souhaite éliminer l'humiliation liée à la pauvreté et ne pas avoir à recourir à l'humiliation de la pitié :

« En résumé, l'Etat providence essaie d'éliminer à deux niveaux l'humiliation issue de la pitié : il cherche à supprimer les conditions de vie dégradantes de la pauvreté, ou tout au moins à les atténuer sérieusement. En outre, il tente d'éliminer la pauvreté en tant que telle sans recourir au motif insultant et peut-être aussi humiliant la pitié - sentiment qui motive la société de bienfaisance. »<sup>1115</sup>

Ce qui nous intéresse dans le passage ci-dessus et qui fait écho à notre « critique du concept de pauvreté » chez Margalit, est que la société providence trouve son sens dans la lutte contre la misère en faisant basculer les individus de la misère vers la pauvreté. Lorsque Margalit parle des conditions de vie dégradantes de la pauvreté, nous comprenons qu'il parle de la pauvreté absolue, *i.e.* de la misère comme défini plus haut. La distinction entre pauvreté et misère est cruciale pour comprendre comment la pensée de Margalit peut s'articuler avec celle de Hayek. Que la société éradique la misère tout le monde s'accorde sur ce point. En ce qui concerne la pauvreté, cela pose un problème d'essence philosophique, car touchant la liberté individuelle ainsi que le type de société dans laquelle nous souhaitons évoluer. S'attaquer à la pauvreté implique de hiérarchiser le superflu et par conséquent cela se traduit par une réduction drastique de la sphère privée pouvant mener à une perte de contrôle fondamentale. La conséquence de cette perte de contrôle est l'humiliation. Mais la lutte contre la pauvreté est un combat perdu d'avance. Margalit est cependant méfiant à l'égard de la société providence et en particulier de l'Etat-providence. Sa référence à Von Mises<sup>1116</sup> laisse entendre qu'il connaît l'école autrichienne d'économie, dont Hayek fait partie. Il va emboîter le pas à Von Mises, certes pas de manière aussi radicale que ce dernier, et il nous montre bien que l'Etat-providence reposant sur la bureaucratie aura des tendances humiliantes qu'il faudra en permanence prévenir et corriger. Ce risque bureaucratique, que Hayek lie à la planification, peut dériver vers le totalitarisme. Ce qui est d'autant plus intéressant est ce que Margalit écrit :

---

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p.223

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p.223

« Les récriminations contre l'Etat providence sont donc en gros les mêmes que celles qui visent le potentiel humiliant de la bureaucratie. [...] Nous avons déjà discuté l'argument selon lequel il existe une relation nécessaire entre Etat providence et bureaucratie. La société providence essaie d'améliorer la situation des handicapés, des personnes âgées, des chômeurs et des pauvres sans avoir recours aux mécanismes du marché. Elle a donc besoin d'un personnel de bureau qui ne soit pas soutenu et gouverné par le marché. Ce personnel a la responsabilité de fournir des services aux pauvres et de leur verser de l'argent. »<sup>1117</sup>

Pour Margalit, la société providence essaie d'aider les « indigents » sans intervenir sur le marché, *i.e.* sans interférer avec les mécanismes du marché. Il apparaît que cela correspond à sa définition de la société providence car un contre-exemple de ce qu'il avance est : la mise en place d'un salaire minimum, qui correspond au prix d'un service (le travail). Ce salaire minimum vient donc limiter les variations de salaires à la baisse. Un système tel que le Revenu de Solidarité Active (RSA) est, lui proposé hors marché et correspond à la fois à la définition que Margalit propose, mais aussi à la vision de la protection sociale proposée par Hayek. Un autre point de convergence entre ces deux auteurs est le « versement d'argent » ce qui permet aux individus de pouvoir garder un contrôle sur leur vie, en décidant des arbitrages à effectuer. Ces arbitrages sont très individuels, car liés au coût d'opportunité du choix en question. Ici, le concept de liberté sous-entendu est « *freedom from* » et non « *freedom to* ».

L'aide sociale reposant sur la bureaucratie peut aussi souffrir de maladies congénitales et devenir humiliante, alors même que c'est l'humiliation de la misère qu'elle vise à combattre, mais cette dernière est substituée par l'humiliation de la démarche d'aide sociale qui peut être imposée aux miséreux. Margalit exprime cette déviance en ces termes :

« En dehors du fait que le problème que pose la société providence est sa nature bureaucratique, laquelle diminue la dignité personnelle de ceux qui ont besoin de ses services, on peut faire d'autres critiques à la société providence. Un des principaux reproches qu'on peut lui faire, quant à ses aspects humiliants, c'est qu'elle porte atteinte à l'autonomie des indigents. Elle les transforme en parasites dépendants des fonds publics, de telle sorte qu'ils ne sont plus capables de compter sur eux-mêmes. L'argent que fournissent les services est de l'argent facile du point de vue des indigents. Ils ne travaillent

---

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p.224



pas pour l'obtenir ; ils sont donc fortement incités à demeurer dépendants des services plutôt qu'à se débrouiller tout seuls. Comme ils ont déjà fait une démarche humiliante en acceptant ces services, ils ont le sentiment qu'ils pourraient ainsi profiter des « dividendes » de leur humiliation. »<sup>1118</sup>

Dans ce passage, Margalit exprime sa méfiance et sa prudence vis-à-vis de la société providence, plusieurs éléments nous apparaissent intéressants. Le premier est la perte d'autonomie des individus dépendants de la société providence. En effet, bien qu'une partie de l'aide constitue un transfert monétaire, il y a d'autres transferts sous forme d'accès gratuits à certains services, limitant ainsi les arbitrages des individus. Le second concerne les démarches nécessaires pour bénéficier de l'aide sociale, ainsi Margalit souligne que cette démarche est souvent très humiliante<sup>1119</sup>. L'idée d'avoir des démarches humiliantes est de limiter les abus de recours à l'aide sociale, car le sous-entendu est que les pauvres sont fainéants. Cependant le contre-coup de cette politique est que l'humiliation une fois acceptée, il n'y a pas de raison de retourner à une vie sociale « standard ou normale », car le prix de l'humiliation se paye longtemps après le retour à la vie « normale », un peu comme une marque de Caïn sur le front des indigents. Pour faire un parallèle, l'humiliation imposée à l'Allemagne de l'après-guerre peut être vue comme une des conséquences de l'atténuation morale de ce pays qui répondit aux sirènes du nazisme<sup>1120</sup>. Pareillement, une fois humilié, l'individu se laisse séduire par les sirènes de « l'argent facile ». Enfin, le dernier élément intéressant est que la défense de l'autonomie individuelle est un facteur important pour le philosophe israélien tout comme elle l'est pour l'économiste autrichien. Selon Margalit, la société providence est moins problématique que la société de bienfaisance. Cette dernière est humiliante alors que la première porte en elle la potentialité de l'humiliation et nous sommes constamment sur la corde raide risquant à tout moment de basculer dans le gouffre d'une société humiliante<sup>1121</sup>, mais il n'y a pas de fatalité dans le cas de la société providence si nous faisons appel à la raison.

---

<sup>1118</sup> *Ibid.*, pp.224-225

<sup>1119</sup> Nous pouvons revenir plus haut dans cette partie lorsque Margalit explique l'origine de la société providence et le lien qu'il y a avec les « *poor laws* » qui étaient très humiliantes dans l'idée que cela réduirait les tentatives de fraudes à l'aide sociale ;

<sup>1120</sup> Nous pensons aux conditions imposées à l'Allemagne après la première guerre mondiale par la France et l'Angleterre. Conditions qui visaient à affaiblir l'Allemagne en l'appauvrissant, en lui interdisant d'avoir une armée et en lui imposant des réparations de guerre pharaoniques, mettant son économie à genoux.

<sup>1121</sup> *Ibid.*, p.232

L'auteur de « La Société décente » est conscient du risque de malformations congénitales de la société providence :

« Mais on peut également reprocher à la société providence d'être, elle aussi humiliante. Non seulement, elle n'empêche pas l'humiliation, mais elle la suscite bel et bien à travers ses propres institutions. [...] C'est une société paternaliste qui s'arroge le droit de juger à la place des gens ce qui est bon pour eux. [...] D'autre part, d'un point de vue opposé, la société providence est en soi avilissante, et l'humiliation qu'elle suscite est institutionnelle, si bien qu'elle ne peut pas être une société décente. [...] Nous devons garder à l'esprit que ce qui nous intéresse pour l'instant, dans la société providence, se résume à la question de savoir si elle empêche ou favorise l'humiliation. »<sup>1122</sup>

A la question de savoir si la société providence peut favoriser l'humiliation, la réponse que Margalit avance est : oui, *via* le paternalisme, il souligne ainsi :

« L'Etat providence prive donc les indigents de l'aptitude et de l'autorité à décider de leurs propres affaires, et confie à des fonctionnaires paternalistes des décisions qui devraient exprimer l'autonomie de l'individu. Cette critique de l'Etat providence reconnaît néanmoins que si celui-ci verse des allocations au lieu de fournir lui-même les services, il est moins humiliant que l'Etat providence ordinaire dans la mesure où il permet aux indigents de prendre des décisions concernant leur vie. »<sup>1123</sup>

Le paternalisme est doublement humiliant. Dans un premier temps, il l'est par une perte de contrôle dans le sens où, comme le souligne le philosophe israélien, il prend les décisions à la place des individus (sauf dans le cas du versement d'allocations). C'est cet aspect de la liberté que défend Hayek et qu'il craint de voir disparaître avec le concept de justice sociale et donc d'Etat providence indiquant aux individus ce qu'ils doivent faire. Le corollaire du paternalisme est le rejet de sa « famille de l'Homme », au sens où le paternalisme ne reconnaît pas à l'individu l'autonomie que son statut d'adulte doit lui conférer normalement. Le rejet s'exprime par la non-reconnaissance de l'individu comme étant un adulte responsable et en capacité de prendre des décisions pour lui-même, il est considéré « comme s'il était un enfant ou un adulte immature ». Le paternalisme est par conséquent une forme de mise sous-tutelle. Dans certains cas, la « mise sous tutelle » est légitime pour aider l'individu à reprendre pied, à revenir dans

---

<sup>1122</sup> *Ibid.*, pp.213-214

<sup>1123</sup> *Ibid.*, p.225

la communauté des Hommes<sup>1124</sup>. L'humiliation réside dans la permanence de la tutelle. Même si l'individu est indigent, une fois revenu dans la famille de l'Homme, il est en capacité de se prendre en charge en prenant les décisions qui le concerne en premier lieu. Le cas du paternalisme « temporaire » est souligné par Margalit, lorsqu'il évoque l'idée d'un moindre mal lorsque nous devons faire face à la « culture de la pauvreté »<sup>1125</sup>. La société providence peut aussi être un fardeau humiliant pour certaines personnes, et en particulier en ce qui concerne les institutions non-étatiques qui participent à cette société en stimulant la pression sociale pour la participation à la collecte de fonds. Cette dernière peut revêtir la forme d'une perte de contrôle sur la décision ou pas de participer à cette collecte pouvant résulter en une mise aux bans de la société pour ceux qui refusent de participer volontairement à la collecte<sup>1126</sup>. Margalit est assez indécis sur son jugement concernant l'aspect « décent » de la société providence, car bien que reconnaissant son fort potentiel humiliant, il admet aussi que, parce que s'appuyant sur la bureaucratie, l'administration est la plus à même de produire des règles abstraites et générales<sup>1127</sup> et par conséquent que le type de société est moins humiliant que les sociétés de bienfaisance<sup>1128</sup>. Le philosophe israélien souligne aussi une limite de la société providence, ou plus exactement met en évidence que la séparation entre société providence et société de bienveillance est une limite floue, voire perméable. Ainsi, lisons-nous :

« Peut-être la partie précédente a-t-elle donné l'impression que la société de bienfaisance et la société providence ne diffèrent que par les motivations des donateurs, qu'il s'agit de savoir s'ils sont motivés par la bienveillance (qui dissimule un sentiment de supériorité) ou par un sentiment d'obligation envers les indigents qui ont droit à l'assistance. Dans le cas d'une société providence fondée sur les droits, les bénéficiaires sont humiliés lorsque les fonctionnaires agissent comme s'ils donnaient par bienveillance ce à quoi les bénéficiaires ont droit. La société providence humilie les indigents quand ses fonctionnaires les traitent selon les normes de la société de bienfaisance. »<sup>1129</sup> (MARGALIT A. , 2007, p. 227)

---

<sup>1124</sup> Nous ne parlons pas de tutelles pour les personnes ayant des déficiences mentales, dans ce derniers cas la tutelle n'est pas humiliante.

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p.225

<sup>1126</sup> *Ibid.*, p.226

<sup>1127</sup> Pour mémoire, pour Hayek, c'est parce que les règles sont abstraites et générales que la société moderne ne repose pas sur le favoritisme et que les individus sont égaux devant la loi.

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p.226

<sup>1129</sup> *Ibid.*, p.227

Cependant, la mise en garde qu'il émet nous apparaît un peu floue, car lui-même, nous indiquait qu'il fallait faire la distinction entre le comportement individuel et le fonctionnement de l'institution et qu'il s'intéressait aux institutions et non au comportement individuel. Or, dans le passage précédent, il laisse penser que le comportement individuel peut faire qu'une institution soit humiliante. Certes, il se distingue de Weber quant à sa définition de la bureaucratie, mais nous considérons que le comportement isolé d'un agent, s'il n'est pas soutenu officiellement ou officieusement par l'institution ne peut entacher cette dernière. Cependant, si ce comportement est validé d'une manière ou d'une autre par l'institution alors cette dernière est coupable d'humiliation institutionnalisée.

Maintenant que nous avons vu que la société providence, sous certaines conditions peut être une société décente, même si le risque d'humiliation est toujours présent, elle est moins humiliante que la société de bienfaisance. Il y a encore une institution que Margalit analyse, il s'agit du chômage et du travail.

#### *Sous-section 4 : Vie décente, travail, chômage ?*

Après avoir discuté de la société providence et des conditions de vie humiliantes, le philosophe israélien s'intéresse au travail en tant qu'institution sociale. Aussi loin que nous remontions, les individus ont toujours été dépendants du travail des uns et des autres. L'autarcie n'est qu'un mirage, ou pour reprendre une citation du poète John Donne : « Aucun Homme n'est une île, complet en soi-même ; chaque humain est une partie du continent, une partie du tout ».

Dans ce contexte, Margalit questionne la place du travail, du chômage et donc du revenu lié au premier cas et à son absence dans le second.

« ... le chômage est par définition une inactivité forcée due au manque d'un travail rémunérateur. Il ne fait pas bon être chômeur non parce que le travail manque, mais parce qu'il n'a pas de revenus. »<sup>1130</sup>

Ce passage fait écho à ce qu'il expliquait précédemment concernant le lien entre autonomie économique et droits politiques. Ainsi, le travail ne serait qu'un moyen d'obtenir un revenu décent. Le travail ne serait donc pas une fin en soi et pour soi, ce qui se rapproche de ce que Hayek écrit, à savoir que l'économie n'est pas une fin en soi, mais n'est qu'un moyen en vue d'autres fins. Arendt s'inscrit dans la même pensée lorsqu'elle soutient que pour être libre,

---

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p.233

il faut se libérer de la nécessité. Il suffirait que la société décente puisse fournir des ressources de base garantissant la dignité et un mode de vie décent, et le travail n'aurait plus cette valeur centrale que nos sociétés lui confèrent. Cependant, il note aussi que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule que chaque individu a le droit à la protection, ainsi qu'aux autres droits économiques et sociaux (art. 22) et aussi droit à un travail, à une rémunération équitable assurant au travailleur et à sa famille une vie digne, et si nécessaire complété par d'autres moyens de protection sociale (art.23). Ainsi, selon Margalit, le travail, tel qu'énoncé dans la Déclaration de 1948 n'est pas uniquement « un moyen pour une vie digne, mais aussi un droit en soi et pour soi »<sup>1131</sup>. L'article 23, nous offre un cadre de lecture intéressant, car en lisant en filigrane, nous pouvons voir que cet article laisse la place à un marché du travail, à savoir que la liberté et la dignité humaine s'exprime *via* le marché. C'est ce que nous comprenons lorsque nous lisons l'article 23 alinéa 3 qui stipule que « quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la *dignité humaine*<sup>1132</sup> et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale »<sup>1133</sup>. Cette disposition ressemble étrangement à la proposition hayékienne de ressources de base permettant de garantir un niveau de vie minimum<sup>1134</sup>. En effet, nous pouvons comprendre que cette disposition donne la possibilité de compléter le salaire, si ce dernier est établi par l'intermédiaire du marché, et qu'il est insuffisant pour une vie digne dans le pays considéré<sup>1135</sup>. Par conséquent,

---

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p.233

<sup>1132</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>1133</sup> <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>

<sup>1134</sup> Nous avons pris la précaution de rester fidèle à Hayek en ne parlant pas de salaire de base (ce qui serait contraire au libre fonctionnement du marché), mais de revenu de base ou de ressources de base. Le salaire est le revenu du travail, mais le revenu peut aussi correspondre à l'indemnisation du capital, *i.e.* les dividendes, cela peut aussi correspondre aux loyers perçus, aux aides sociales etc.... Discuter de savoir si le revenu de base est un dispositif qui vient compléter un salaire faible, ou au contraire une ressource pouvant être complétée par un salaire, n'a de sens que si le travail est ce qui définit l'individu dans sa globalité ou si l'individu préfère ne pas travailler, alors dans ce cadre la discussion à un sens. Royer rappelle que la valeur travail n'est pas uniforme. Pour certains, elle disparaîtra, alors que pour d'autres elle constitue un invariant de la nature humaine (ROYER Dominique (2002). Qu'en est-il de la "valeur travail" dans notre société contemporaine. *EMPAN*, 18-25). En ce qui nous concerne, nous considérons que le travail est une composante importante de l'identité de l'individu car ce dernier a besoin de se sentir utile et valorisé. Combien de vainqueurs du Loto continuent de travailler, combien de personnes craignent la retraite ? La société classe ces individus comme des inactifs (retraités ou personne ne cherchant pas d'emploi). La peur de ne plus être reconnu accompagne cette volonté de rester « actif ». Pour cette raison, nous considérons donc que la distinction ci-dessus n'est pas réellement pertinente dans le cadre de notre présente thèse.

<sup>1135</sup> Nous pouvons penser à une perte de compétitivité, de compétences dans un secteur donné qui obligerait la nation en question à se spécialiser dans un autre domaine plus intéressant pour elle. Nous pouvons ici faire appel à la théorie des avantages comparatifs de Ricardo, au théorème Heckscher-Olin-Samuelson - HOS - des dotations factorielles, ou encore au concept d'avantage concurrentiel que Porter développe dans 'The competitive advantage of Nations'

un complément au salaire, pour atteindre ce minimum décent, et un accompagnement afin de changer de secteur d'activité sont des interventions « étatiques » hors marché qui sont compatibles avec la liberté économique et politique découlant de l'autonomie économique des agents.

A la question de savoir si le travail est un moyen de s'accomplir, *i.e.* exprime l'essence de l'être humain, ou s'il n'est qu'un moyen en vue d'acquiescer de quoi vivre dignement et d'être autonome, Margalit tend vers la seconde option.

« J'affirme que les gens considèrent que leur travail a de la valeur quand il leur permet de subvenir à leurs besoins sans dépendre du bon vouloir des autres. Le travail procure aux gens la citoyenneté économique qui préserve leur dignité humaine. »<sup>1136</sup>

Nous avons vu précédemment que pour l'auteur de « La Société décente », l'autonomie économique est une condition nécessaire, bien que non suffisante, à l'exercice des droits sociaux et politiques<sup>1137</sup>. Dans cette continuité, Margalit énumère quatre types de dépendance à l'égard du travail<sup>1138</sup>. Ces types sont :

1. La notion classique, *i.e.* la dépendance à la paye et donc à l'employeur. Ce n'est donc pas surprenant de lire que Marx<sup>1139</sup> suggère de ne pas « vendre » sa force de travail en bloc à un seul et unique employeur, en vue de limiter la coercition.
2. La notion capitaliste<sup>1140</sup>: le travail est un moyen de gagner son autonomie pour ceux qui ne possèdent pas de propriété. Cette idée fait bien écho à celle selon laquelle l'autonomie économique favorise l'accès aux droits sociaux et politiques. Le chômage est donc une situation d'aliénation et de perte d'autonomie de la part de l'individu sans emploi.
3. Le concept socialiste : le travail est la source de toute valeur économique, la dialectique socialiste s'appuie en effet sur un matérialisme social qui peut faire passer le non-travailleur (le bourgeois dans la pensée socialiste) pour un parasite de la société.
4. Le concept calviniste : le travail de l'Homme est un service divin. Ne pas travailler c'est ne pas rendre gloire à Dieu et c'est un péché.

---

<sup>1136</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.235

<sup>1137</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.152

<sup>1138</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, pp.235-236

<sup>1139</sup> MARX Karl [1968 (1867)]. *Le Capital : Livre 1*. Paris : Gallimard, pp.263-264

<sup>1140</sup> Au terme capitaliste que Margalit utilise, nous lui préférons le terme libéral, qui s'accorde plus logiquement et naturellement avec l'idée de libération et d'autonomie de l'individu.

Nous constatons que la notion de travail peut recouvrir différents champs et différentes conceptions. De tous les concepts qu'il énonce, le philosophe israélien se rapproche le plus de la conception capitaliste, en ce sens où le travail est un moyen de gagner son autonomie, car libératrice de la bonne volonté d'autrui pour survivre et vivre. Après avoir remis en question profondément les concepts un, trois et quatre, il écrit :

« Il nous reste le concept capitaliste, selon lequel le fait de travailler pour l'obtention d'un salaire libère le travailleur de la dépendance de la générosité d'autrui ou de celle du crime. Ce concept se propose d'être d'une grande portée morale dans la mesure où, pour ceux qui n'ont pas de propriété, la seule manière de protéger leur dignité d'homme, c'est de travailler pour un salaire. Mais, en dernière analyse l'indépendance que garantit le travail ne donne pas à celui-ci une valeur propre. Selon le point de vue capitaliste, il y a une meilleure manière d'être indépendant, c'est de posséder une propriété. »<sup>1141</sup>

La vision classique offre une vision de dépendance entre le travailleur et l'employeur par l'intermédiaire du salaire, dépendance que Marx critiquait, car aliénant la liberté du travailleur à la « bonne volonté » de l'employeur.

La notion socialiste pose un autre problème. L'individu qui ne travaille pas ne produit pas de valeur économique, il est donc considéré comme un parasite. Le travail devient, *de facto*, la seule et unique valeur de la société. L'individu n'est plus perçu pour ce qu'il est, *i.e.* un être humain, mais *via* la lentille de l'utilitarisme, d'un matérialisme. Cette notion réifie les êtres humains travaillant et elle humilie les « non-travaillant » en les excluant de la « famille humaine »<sup>1142</sup>.

Nous ne commenterons pas la notion calviniste du travail, car Margalit l'écarte d'elle-même, parce qu'appelant une justification divine du travail, alors qu'il recherche une justification humaniste de cette notion. C'est en cela, avec les commentaires précédents, que nous considérons que Margalit semble se rapprocher le plus de la notion capitaliste du travail,

---

<sup>1141</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.237

<sup>1142</sup> L'expression la plus parlante de cette dépendance des travailleurs au « bon vouloir » ou à la « bonne volonté » de l'employeur nous est fournie par Zola dans son célèbre roman « Germinal ». Dans ce roman, ainsi que dans toute la série des Rougon-Macquart, Zola dépeint la société du dix-neuvième siècle. Il témoigne ainsi de la perte de liberté des travailleurs qui devaient disposer d'un « carnet de travail », sorte de curriculum vitae établi par les employeurs concernant le travail et le comportement de l'individu. De plus un travailleur sans carnet de travail ne pouvait pas être engagé. Ainsi, Etienne Lantier se voit inscrire sur son carnet de travail comme étant un « agitateur et un fauteur de troubles », désignation qui ne lui permettra plus de retrouver du travail « relativement facilement ».

même s'il n'y adhère pas complètement et qu'il va proposer des améliorations et des modifications majeures à cette dernière.

Lorsque Margalit considère le chômage de masse comme un problème, ce n'est pas parce que la réalisation de l'individu passe par le travail. Ce dernier est un moyen d'émancipation lorsque le revenu est décent, *i.e.* permet un mode de vie digne. Or, afin de pouvoir avoir une assurance chômage avec un taux de remplacement permettant de conserver sa dignité<sup>1143</sup>, il est préférable d'avoir un taux de chômage faible. Le penseur israélien fait implicitement référence aux contraintes comptables de l'Etat, mais aussi aux devoirs de ce dernier de favoriser l'emploi et la création d'emplois<sup>1144</sup>. Ce que l'auteur de « La Société décente » propose n'est pas très éloigné de ce que propose Hayek avec son idée de ressources de base. Pour l'économiste autrichien, ce système ne peut émerger que lorsqu'un certain niveau de richesse de la société est atteint<sup>1145</sup>, sous peine d'obérer le futur de la société si la société n'est pas en capacité de supporter une telle solidarité. Les deux penseurs se rejoignent donc sur la nécessité d'une solidarité en vue de la dignité, et donc de la liberté individuelle, sous condition de la soutenabilité de cette solidarité à long terme. Margalit pose donc, dans ce contexte, la question de savoir s'il faut fournir un travail à tous ceux qui en souhaitent un ?<sup>1146</sup>. Il n'est pas surprenant de voir que le penseur israélien ne partage pas l'argument de l'*homo faber*, qui fait que l'Homme est humain seulement par le travail. Par conséquent, il fait une distinction fondamentale entre occupation signifiante et travail comme vecteur de la réalisation de soi<sup>1147</sup>. Distinction qui lui permet d'affirmer qu'il n'est pas du rôle de l'Etat de garantir un travail à tous. Ainsi, note-t-il :

« Une société décente a assurément tort d'empêcher quiconque de trouver une occupation significative. Mais ce devoir n'est pas simplement négatif ; il y a aussi une obligation positive. Une société décente n'est pas tenue d'assurer des emplois en tant que moyens d'existence si elle dispose d'autres moyens

---

<sup>1143</sup> *i.e.* une allocation chômage permettant de conserver sa dignité, ce qui pour nous signifie de pouvoir faire face à minima au nécessaire de la vie, en un temps et un lieu particulier.

<sup>1144</sup> Concernant la création d'emplois nous pouvons citer les mesures d'accompagnements des individus travaillant dans des secteurs non compétitifs, mais aussi les mesures pour aider à l'amélioration de la compétitivité des entreprises (ce qui ne passe pas uniquement par une réduction salariale), les mesures en faveur de la recherche et développement, pas uniquement industrielles mais aussi académiques, et enfin les mesures en faveur de l'éducation de manière générale. MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.237

<sup>1145</sup> Le financement passant par l'impôt.

<sup>1146</sup> *Ibid.*, pp.237-238

<sup>1147</sup> *Ibid.*, p.238



de garantir un revenu minimum, mais elle est obligée de donner à chacun de ses membres la possibilité d'étudier. La signification de l'occupation est subjective, alors que l'exigence de rationalité implique qu'on impose des contraintes qui prennent en considération les capacités de chacun. Une occupation significative ne constitue pas forcément la source de revenu. Un simple passe-temps peut constituer l'occupation significative dont toute personne a besoin. Une société décente doit par conséquent donner à tous ses membres l'occasion de trouver au moins une occupation raisonnablement significative. »<sup>1148</sup>

Dans ce passage, il y a beaucoup d'éléments pertinents et utiles pour notre réflexion qu'énumère Margalit. Le premier élément qui émerge est un paradoxe. Précédemment, Margalit affirmait que le chômage de masse est un problème, car ne permettant pas d'offrir un revenu de remplacement digne. Or, dans ce passage, il soutient que la société décente n'est pas dans l'obligation de fournir un travail en tant que source de revenus s'il est possible d'offrir un revenu minimum. Or, si trop de personnes demandent ce revenu minimum par rapport aux personnes « cotisant », alors un tel système ne peut pas être soutenable. Un autre point important est qu'il demande à ce que les membres aient la possibilité d'étudier, il ne dit pas qu'ils aient les mêmes chances d'étudier ou d'études, la question de l'égalité n'est pas abordée, car il nous semble qu'à l'instar de l'économiste autrichien, le philosophe israélien reconnaît une inégalité, en partie « naturelle », des capacités d'étude des individus. Il souligne bien l'idée que « la signification de l'occupation est subjective, alors que l'exigence de rationalité implique qu'on impose des contraintes qui prennent en considération les capacités de chacun »<sup>1149</sup>, ce n'est pas une contradiction avec la possibilité d'étudier. Ainsi, faire passer un examen d'entrée à l'université est un moyen rationnel de prendre en considération les capacités de tous. C'est la position sociale que procure le travail, *in fine*, l'honneur social que promeut notre société et non le respect de soi, ce qui fait de cette dernière une société, *a priori*, non décente, d'où une demande d'un droit à la non-sélection en Master. Alors que, si l'accent est mis sur l'« *occupation raisonnablement significative* », ce n'est plus le développement par le travail qui est l'essence de l'humanité de l'individu, mais c'est le développement même de l'individu dans sa particularité, dans sa singularité, dans ce qui fait de lui un individu unique qui est l'essence même de l'humanité de l'individu. Dans ce cas, peu importe le travail, si l'individu dispose d'une occupation qui lui permette de s'émanciper de son animalité, alors la société est décente.

---

<sup>1148</sup> *Ibid.*, pp.238-239

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p.239

Cela résout aussi, en partie le paradoxe du chômage de masse, car l'individu ne cherchera pas l'honneur social, mais le respect de soi, ceci passant par le travail ou par une occupation raisonnablement significative pour l'individu, *i.e.* quelque chose dont l'individu puisse être fier.

Le risque en mettant le travail au cœur de la société est de priver de respect ceux qui en sont privés et ceux pour lesquels la société n'a pas de considération pour le travail qu'ils effectuent. Il s'agit du problème que nous avons évoqué précédemment concernant l'honneur social et le respect de soi.

#### **Section 4. Une institution non étudiée par Margalit : le marché**

Dans les sections précédentes, nous avons développé le concept de société décente tel que présenté par Margalit et ensuite nous avons vu comment ce dernier mettait son concept à l'œuvre concernant un certain nombre d'institutions<sup>1150</sup>. Cependant, il y a une institution à laquelle il n'a pas fait passer le test de « décence », nous parlons du marché. Dans cette section, nous définirons dans un premier temps ce qu'est un marché en tant qu'institution sociale, et ensuite nous reprendrons le test de « décence » pour le faire passer au marché.

##### *Sous-section 1. Qu'est-ce que le marché ?*

Dans cette section, nous définirons ce que Hayek entend par marché, car c'est à sa conception du marché que nous appliquerons le concept de « société décente ». Plus précisément, nous appliquerons le test de la société décente à l'institution de marché hayékienne.

Dans nos manuels d'économie, le marché est défini comme correspondant aux « décisions de millions d'entreprises et d'individus. Les entreprises décident de leur production et de leurs emplois. Les individus choisissent l'entreprise pour laquelle ils vont travailler et ce qu'ils achèteront avec leurs revenus. Ces firmes et ces ménages sont en relation au sein du marché, où les prix et l'intérêt individuel guident les décisions à prendre »<sup>1151</sup>. De cette définition, nous pouvons considérer que le marché est une institution d'échange de Biens et Services, où l'individu n'a, pour autrui, qu'une valeur instrumentale. Dans cette perspective, le marché n'est qu'un moyen en vue d'une fin : la survie et l'amélioration des conditions de vie

---

<sup>1150</sup> Pour mémoire, il s'agissait : de la vie privée, de la bureaucratie, de la société providence et enfin du chômage/travail

<sup>1151</sup> MANKIW Gregory (1998). *Principes de l'Economie*. Paris: Economica, p.12

des agents. Un auteur tel que Braudel confirme aussi cet aspect vital et social du marché, en effet, il écrit :

« Première constatation : partout des marchés sont en place, même dans les sociétés à peine ébauchées, en Afrique noire, dans les civilisations amérindiennes. *A fortiori*, dans les sociétés très denses, évoluées, qui sont littéralement criblées de marchés élémentaires. »<sup>1152</sup>

La fonction de lieu des échanges facilitant la survie et la vie est, certainement, la fonction première du marché. Cependant, ce n'est pas la seule, et comme nous le verrons, le marché chez Hayek est une institution bien plus complexe et riche. Déjà Weber voyait le marché comme une institution qui rend libre<sup>1153</sup> les individus. De même, Simmel considérait le marché concurrentiel comme une avancée sociale, car ayant une fonction de pacification, où au moins de canalisation de la violence. Ainsi, nous lisons :

« [...] ce qui détermine d'abord la nature sociologique de la concurrence, c'est qu'il s'agit d'une lutte indirecte. [...] Dans ce cas, la lutte consiste seulement dans le fait que chacun des concurrents vise le but pour lui-même, sans employer la force contre l'adversaire. [...] De la même façon, toute concurrence causée par l'ambition, dans le domaine scientifique, montre une lutte qui ne se tourne pas contre l'adversaire, mais vers le but commun, et l'on part en même temps du principe que la connaissance nouvelle acquise par le vainqueur représente aussi un bénéfice pour le vaincu. »<sup>1154</sup>

Ce passage de Simmel n'est pas sans rappeler la position de Hayek concernant le rôle du marché comme institution permettant la circulation des informations et des connaissances.

Le marché n'a donc pas qu'une simple fonction d'échange. Nous pouvons y dériver une fonction socio-politique favorisant le vivre-ensemble pacifique. *Quid* de la conception hayékienne du marché ? Nous considérons que ce dernier couvre cinq fonctions principales :

1. Il facilite la diffusion de l'information.
2. Le processus qui régit le marché est un processus de découverte découlant du point précédent.

---

<sup>1152</sup> BRAUDEL Fernand [1977 (2014)]. *La Dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion, p.32

<sup>1153</sup> Weber, cité par Fontaine (FONTAINE Laurence (2014). *Le Marché : Histoire et usages d'une conquête sociale*. Paris: Gallimard, pp.15-16)

<sup>1154</sup> SIMMEL George (2003 [1908]). *Le Conflit*. Paris: Circé/Poche, pp.72-75

3. C'est une institution qui favorise l'évolution sociale par la découverte de règles augmentant les chances de survie.
4. Le marché rapproche les individus
5. Le marché est une protection politique de la liberté individuelle.

Le marché, selon Hayek, est une institution complexe. Nous avons déjà discuté des trois premières fonctions. Pour mémoire, il part du postulat, réaliste et légitime, que toutes les informations ne peuvent pas être détenues par une seule et même personne ou entité. Cette impossibilité est donc un obstacle à toute velléité de planification par un planificateur central<sup>1155</sup>. Le marché représente, pour Hayek, le meilleur vecteur de la circulation de l'information au sein d'une société, sous condition d'une libre circulation de l'information. Ainsi, le marché doit être libre de certaines contraintes telles que les brevets qui constituent un frein à la diffusion de l'information. Dans la même veine, il défend un financement public de la recherche fondamentale et de l'enseignement dans ce domaine, car produisant des externalités positives pouvant bénéficier au plus grand nombre.

La libre circulation de l'information sur le marché permet à ce dernier, par le truchement du processus de concurrence, d'être une procédure de découverte<sup>1156,1157</sup>. La concurrence permet de comparer différentes techniques, valeurs et normes et d'améliorer nos chances en adoptant ce qui accroît les possibilités de survie de la civilisation. Ainsi, cette combinaison de facteurs facilite l'évolution sociale et celle des institutions.

Le marché joue aussi un rôle social et politique majeur dans la philosophie économique de Hayek. Il s'inscrit dans la continuité des penseurs antiques et de Montesquieu en ce qui concerne les aspects pacificateurs du commerce<sup>1158</sup>. Il rappelle, à cet effet, que le mot « *Catallaxie* » vient du « verbe grec ancien *katallattein* qui, significativement, signifie non seulement 'troquer' et 'échanger', mais également 'admettre dans la communauté' et 'faire un ami d'un ennemi' »<sup>1159</sup>. Ce faisant, l'autre n'est pas perçu comme une menace, mais au contraire

---

<sup>1155</sup> Nous pensons au débat sur la possibilité d'un calcul et d'une planification en économie socialiste dans les années trente.

<sup>1156</sup> Simmel y fait référence dans le passage précédemment cité.

<sup>1157</sup> « La concurrence comme procédé de découverte », in HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.267-282

<sup>1158</sup> L'Agora et le Forum romain étaient des places de commerce, des enceintes politiques et des lieux d'échange d'informations.

<sup>1159</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.252-253

comme une chance. La chance de pouvoir apporter de la nouveauté, la chance de pouvoir accroître son propre savoir, la chance de pouvoir pacifier un environnement incertain. C'est parce que l'échange est mutuellement avantageux que ce dernier a lieu<sup>1160</sup>. Ainsi, il écrit, dans « Droit, Législation et Liberté », que, parlant du jeu de catallaxie, « c'est un jeu créateur de richesses (et non pas ce que la théorie des jeux appelle un jeu à somme nulle), c'est-à-dire qu'il conduit à un accroissement du flux de biens et des chances pour les participants de satisfaire leurs besoins »<sup>1161</sup>. Par conséquent, le marché est un moyen de rapprocher les individus, rapprochement antérieur à toute activité politique, et par ce biais de dépasser les antagonismes. Cette conséquence du marché est possible parce que ce dernier est régi par la justice commutative et non la justice distributive. Cela signifie que chaque partie à l'échange est reconnue l'égal de l'autre. Lottieri exprime clairement la conception hayékienne de la catallaxie dans ce qui suit :

« La vision hayékienne du rôle des communautés et des associations qui aiment une société libre est, au contraire, essentiellement la même que celle de Tocqueville. La tension entre le microcosme et le macrocosme, entre la « *Great Society* » (ce que l'on appelle couramment le marché) et les communautés, entre l'univers impersonnel et les mondes vitaux, est un témoignage limpide de sa vision *plurielle* de l'ordre social, dans laquelle se trouvent légitimés les rapports aux étrangers tout comme les relations parentales, les rapports inspirés de l'altruisme tout comme les relations motivées par la recherche justifiée de l'intérêt personnel.

Dès lors, Hayek est incompris en premier lieu parce qu'est incomprise son interprétation de l'échange économique comme *catallaxie*, c'est-à-dire comme 'jeu par lequel on parvient à recevoir la bienvenue et à bénéficier des services d'un étranger', ouvrant ainsi un dialogue authentique entre les différentes communautés et aussi entre leurs membres individuels. Gilles Dostaler, en dépeignant l'idée de marché propre à la vision hayékienne, a écrit que l'évolution millénaire et non planifiée qui a donné naissance au marché commença lorsque la communauté s'est vraiment ouverte sur l'extérieur : à l'origine de cet événement, il y a 'le membre d'une tribu qui a déposé à la frontière de son propre territoire un produit dont avait besoin celui d'une autre

---

<sup>1160</sup> Afin de garantir la justice commutative à l'œuvre sur le marché, Hayek accorde un rôle central à l'Etat, celui de faire respecter les règles du jeu, et de réduire la coercition au maximum.

<sup>1161</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.546

communauté, et qui constate le lendemain la disparition de son produit, mais trouve à la place un autre produit qui lui faisait défaut'. C'est vraiment cette apparition de communautés *perméables* qui marque l'émergence de l'échange, du dialogue et de la rencontre comme institutions essentielles de notre civilisation. »<sup>1162</sup>

Dostaler reprend l'expérience de pensée de Hayek. Cependant, pour que l'individu prenne connaissance du besoin d'autrui, il faut rencontrer l'autre, il faut échanger des paroles, communiquer. Améliorons l'expérience de pensée hayékienne de la manière suivante. Chaque communauté vit en autarcie sur son territoire. Entrer sur le territoire de l'autre est un crime de lèse-majesté pouvant conduire à la mort, mais c'est aussi entrer dans l'inconnu en sortant de son domaine « réservé ». Nous pouvons imaginer qu'un individu d'une communauté ait mis le surplus, dont il voulait se défaire, à la limite d'un territoire voisin. Un jour, il y découvre d'autres produits provenant du territoire voisin. A ce moment, il peut prendre conscience que son surplus peut être échangé contre des produits de la communauté voisine. Ainsi, chacun profite de l'autre en accédant, par l'échange, aux produits de l'autre communauté qui lui font défauts. A ce moment, l'individu décide de sortir de sa zone de « sécurité » pour entrer dans l'inconnu et aller à la rencontre d'autrui afin de lui proposer des échanges de produits. Cette démarche est le point de bascule de la société tribale vers la société ouverte, ou selon l'expression de Popper « *The Great Society* », par l'intermédiaire du marché. Ce dernier, en réunissant les individus de communautés différentes favorisa l'émergence de la politique et du dialogue avec autrui. Rien d'étonnant alors à ce que l'Agora ou le Forum remplissent ces deux fonctions - économique et politique. Le marché hayékien doit se comprendre comme étant le lieu de l'échange, de la formation des opinions et de l'inclusion en faisant éclater la distinction de Schmitt entre ami et ennemi, entre eux et nous. Le marché, selon Hayek, transcende les différences aide à faire de l'inconnu un ami, à faire de l'ennemi un ami<sup>1163</sup>.

La dernière fonction de l'institution de marché, chez Hayek, est de contenir les ardeurs et les coups de sang du Prince. Plus exactement le marché remplit cette fonction temporisatrice, et pour ce faire, il faut des règles du jeu communes à tous les joueurs. Cela implique qu'il y ait

---

<sup>1162</sup> LOTTIERI Carlo (1993). La Catallaxie ou la loi de la jungle ? La théorie sociale de Hayek et les critiques des constructivistes. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, 4(1), 43-64, pp.54-55

<sup>1163</sup> Cette idée de changer l'ennemi en ami se trouve déjà dans la sagesse juive. Le Talmud souligne : « On ne saurait trouver un sommaire plus délicat pour l'enseignement rabbinique concernant l'amour fraternel que cette nerveuse épigramme : 'Qui est puissant ? Celui qui change un ennemi en un ami' ». (COHEN Abraham (2002). *Le Talmud*. Paris, Payot, p.378)

un arbitre afin de faire respecter ces règles. Le laissez faire n'est pas, au dire de Hayek, le fonctionnement qui doit régir le marché<sup>1164</sup>. Il note aussi que pour que la société fonctionne au mieux, et le marché par la même occasion, il est parfois nécessaire de recourir à la coercition pour faire respecter les règles de juste conduite<sup>1165</sup>. Remarquons que la coercition est utilisée uniquement pour faire respecter les règles de juste conduite, mais aucunement pour produire ce type de règle. Pour qu'une telle société ne dérive pas vers l'arbitraire, et donc la perte de liberté individuelle, Hayek insiste sur le fait qu'elle repose sur le gouvernement par la loi et non sur un gouvernement de personnes<sup>1166</sup>. La loi doit aussi inclure une limitation du pouvoir de coercition de l'Etat. Il souligne ainsi la différence entre le système politique d'Europe continental, qui s'attache à l'Etat-Providence, alors que le système politique anglo-saxon cherche principalement à limiter le pouvoir du gouvernement afin de protéger la liberté individuelle<sup>1167</sup>. La menace inhérente à l'Etat-Providence réside dans la tentation totalitaire, qui peut y trouver un terrain favorable. Margalit, lui aussi, considère que cette forme d'Etat peut avoir une tendance humiliante, précisément parce que pouvant réduire, voire anéantir, la liberté individuelle. Le danger réside dans l'illusion de la sécurité et du bonheur et par l'abandon de la liberté individuelle au profit des deux précédentes valeurs. Cette situation n'est pas sans rappeler « Le Meilleur des Mondes » d'Huxley, où les individus préfèrent le bonheur et la sécurité à la liberté. L'Etat-Providence, en intervenant sur le marché, interfère avec le bon fonctionnement de ce dernier qui perd alors son essence de place de liberté individuelle. Ainsi, la constitution est la « loi suprême » en ce sens qu'elle fixe le cadre d'action de l'Etat et du gouvernement. Si l'Etat ou le gouvernement sort de ce cadre, alors il s'affranchit d'une contrainte à son pouvoir de coercition qui peut devenir un précédent et ouvrir la route de la servitude<sup>1168</sup>. En d'autres termes, un gouvernement ne peut pas, en aucun cas, user de coercition à l'encontre d'un individu ou d'une communauté, sauf pour faire respecter une loi abstraite ou règle de juste conduite<sup>1169</sup>.

---

<sup>1164</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

<sup>1165</sup> *Ibid.*, p.123

<sup>1166</sup> *Ibid.*, pp.251, 259

<sup>1167</sup> *Ibid.*, p.288

<sup>1168</sup> *Ibid.*, pp.301, 309-310, 330-331

<sup>1169</sup> Qui elle-même ne peut pas être le résultat d'une décision visant un objectif particulier mais qui doit avoir un caractère général afin de ne pas établir de discrimination touchant une communauté particulière.

En défendant, et soutenant le libéralisme, sous l'égide de l'Etat de droit et de la constitution, ce dernier produira plus de bénéfices que ne le ferait une économie planifiée, Hayek plaide en faveur d'une économie de marché avec les sous-entendus suivants :

- Les Princes dépendent des ressources des administrés/sujets. En effet, si l'impôt finance les ressources de l'Etat et si le libéralisme est plus créateur de richesse que le planisme, alors, *ceteris paribus est*, il est de l'intérêt des gouvernants de favoriser le libéralisme, car permettant d'apporter plus de ressources à l'Etat
- Corollaire du point précédent, les gouvernants ne doivent pas interférer sur le marché, et donc s'opposer à la liberté individuelle, s'ils souhaitent pouvoir maximiser les ressources de l'Etat. Si l'Etat ne respecte pas la sphère privée et la liberté des individus, il prend le risque de stagner et donc de disparaître.

Nous venons de voir ce qu'est l'institution de marché chez Hayek, institution qui est complexe, et centrale à toute société libérale si elle souhaite survivre et se développer.

#### *Sous-section 2. Le marché face au « test de décence »*

Après avoir défini le marché, nous allons maintenant lui faire passer un test de « décence », en d'autres termes, cette institution est-elle humiliante, au sens de Margalit ? Si oui, sous quelles conditions ? Si non, sous quelles conditions ?

Nous avons déjà mentionné que Margalit semble, de prime abord, sceptique quant à la capacité d'une société de marché à être une société décente<sup>1170</sup>. Cependant, lorsqu'il en vient à discuter de la « décence » de la société providence, il défend une intervention hors marché<sup>1171</sup>. Cette position peut sembler paradoxale et pourtant nous allons montrer qu'il n'en est rien.

En reprenant les textes de Levi, de Fontaine, ou encore Weber cité par Fontaine, le marché « rend libre ». Il est émancipateur, car permettant, non plus de gagner sa vie uniquement, mais il aide aussi à émanciper les individus en « égalisant » les statuts des agents économiques. Dans la sous-section précédente, nous avons souligné cet aspect, de même, pour que l'échange se fasse, il faut une discussion d'égal à égal. En ce sens, le marché est un moyen de reconnaissance des individus, il est un moyen d'inclusion des individus dans la société, et être privé de marché revient à être exclu de la société. Personne n'est en mesure de vivre totalement en autarcie, et en ce sens le marché est ce qui pousse les individus à se rencontrer, à

---

<sup>1170</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.32

<sup>1171</sup> *Ibid.*, p.224



se parler. Le marché dépasse le simple aspect économique, mais est aussi un moyen de socialisation. Il n'est dès lors pas surprenant que Margalit ne le condamne pas, mais reconnait que ce dernier peut poser des problèmes.

Nous avons aussi vu que le mode de fonctionnement du marché reposait sur le principe de concurrence. C'est ce principe qui peut poser problème. Dans son livre « Le Conflit », Simmel explique que la concurrence est une forme de lutte indirecte entre deux protagonistes, mais que, *in fine*, elle est bénéfique pour tous<sup>1172</sup>. Cette vision de la concurrence peut être mise en parallèle avec celle que propose Hayek dans son article « La concurrence comme procédure de découverte ». Ce processus permet aux individus d'apprendre de leurs erreurs et succès, ainsi que de ceux des autres. La question qui se pose est de savoir si le marché est une institution humiliante, et plus particulièrement le processus de concurrence. Là où réside le problème est qu'en soi, la concurrence n'est pas mauvaise, c'est la manière dont elle est pratiquée qui génère et qui peut être source de problèmes. La concurrence produit des gagnants et des perdants, et certains perdants ne sont plus en capacité, soit de gagner un revenu suffisant pour une vie digne, soit sont exclus du marché (faillite) et ne peuvent plus gagner de quoi vivre dignement s'ils ne parviennent pas à revenir sur le marché, soit en tant qu'entrepreneur, soit en tant que salarié. Au sens strict, la concurrence ne produit pas d'humiliation, car il n'y a rien d'humiliant à être moins « bon » qu'un autre dans un domaine. Ce qui est humiliant ici, est si la société n'aide pas la personne exclue à revenir sur le marché. Dans ce cas, le marché valide institutionnellement l'exclusion de personnes, car le fonctionnement du marché est dépendant des règles de juste conduite que les individus valident concernant ce qui se fait au sein et hors du marché. C'est parce que Hayek est conscient que si un individu ne peut plus accéder au marché, ou s'il n'arrive pas à gagner un minimum décent, qu'il propose le revenu de base. Cela est d'autant plus vrai, car comme nous le supposons avec Finley<sup>1173</sup>, l'économie, ou pour reprendre l'expression de Hayek, la *Catallaxie* est la source des sociétés modernes. Ainsi, être exclu du marché, c'est être exclu tout ou en partie de la société. Nous ne pouvons pas dire que la concurrence est humiliante, car cela reviendrait à dire que Poulidor a été humilié un nombre de fois important parce qu'il arrivait souvent second, d'où son surnom « d'éternel second ».

La concurrence fait nécessairement des perdants, et des perdants souvent méritants dans le sens où elles n'ont pas économisé leurs efforts. Là où cela devient humiliant est lorsque la

---

<sup>1172</sup> SIMMEL George (2003 [1908]). *Le Conflit*. Paris: Circé/Poche, pp.72-75

<sup>1173</sup> FINLEY Moses [1985 (1983)]. *L'invention de la politique*. Paris : Flammarion

faute de l'échec est mise sur les épaules du perdant alors que ce dernier n'a pas démerité. Nous avons vu que l'intentionnalité jouait un rôle majeur dans le cadre de l'humiliation. Le principe de concurrence repose sur l'intentionnalité, i.e. l'intention de mieux faire que les autres, de se dépasser.

Cette intentionnalité n'implique cependant pas nécessairement la volonté de nuire à autrui, même si le déclassement, la perte d'emploi peut être le résultat de cette concurrence. C'est précisément parce que les conditions économiques et sociales résultants de la concurrence peuvent être humiliantes, sans qu'il y ait d'humiliateur, que l'intervention de l'Etat se justifie, afin que justement, la concurrence reste une manière d'organiser la société, mais pas d'exclure les individus de cette dernière. Les règles de juste conduite sont là afin que tous les joueurs jouent avec les mêmes règles, mais elles n'impliquent aucunement que tout le monde gagnera. Margalit ne conteste pas ce point, cependant, ainsi que Hayek, il est conscient que les perdants peuvent se voir rejeter hors de la société, car ne disposant plus de moyens de substance. L'humiliation réside aussi dans le fait d'interdire, ou de rendre l'accès plus compliqué, à un individu l'entrer sur le marché à cause de ce qu'il est (femme, jeune, vieux, étranger, etc...). Ce n'est pas le marché qui est en faute dans ce cas, mais les institutions sensées garantir les mêmes règles du jeu pour tous.

Le marché a cela de spécifique, en ce qu'il libère les individus du don, et de la société de bienfaisance. Ce type de société est une société anti-libérale<sup>1174</sup>, et où la dépendance au bon vouloir d'autrui, ne permet pas à l'individu d'être libre et de choisir les propres buts. Montaigne disait qu'il préférerait acheter une charge plutôt que de la recevoir<sup>1175</sup>. L'idée sous-jacente étant que recevoir quelque chose est une forme de don qui oblige le receveur vis-à-vis du donateur. Ce lien de « subordination » entre les deux protagonistes est permanent. Le bénéficiaire n'est pas libre, il est redevable envers son « bienfaiteur », car la position du premier dépend de la bonne volonté du second. L'achat, au contraire, est une transaction qui libère l'acheteur de toute obligation à l'encontre du vendeur dès que le premier a fini de payer le second, alors il n'existe plus de relation de dépendance entre eux. D'ailleurs, la transaction rééquilibre les statuts, car le vendeur dépend de la volonté de l'acheteur de le payer et inversement pour l'acheteur. En ce

---

<sup>1174</sup> La société de bienfaisance est anti-libérale car le bénéficiaire de la bienfaisance ou du don sait qu'il est redevable à autrui et il n'est pas certain qu'il puisse s'acquitter de cette dette et ainsi retrouver une certaine liberté d'action.

<sup>1175</sup> FONTAINE Laurence (2014). *Le Marché : Histoire et usages d'une conquête sociale*. Paris: Gallimard.

sens le marché est libérateur, ou pour reprendre les termes de Weber, « le marché rend libre »<sup>1176</sup> de tout lien de subordination permanent.

Contrairement à la société de bienfaisance, l'économie de marché permet à l'individu de s'émanciper du bon vouloir d'autrui, et donc le marché est une source de dignité, de respect de soi, d'autonomie et d'émancipation. Ce constat appelle quelques nuances. Hayek, Margalit, Fontaine ou encore Braudel soulignent cet aspect émancipateur du marché, mais sous condition d'une atomisation du marché. Dans la section précédente, nous avons donné la définition de ce qu'est un marché selon Mankiw<sup>1177</sup>, à savoir l'interaction de millions de producteurs et consommateurs. En effet, si l'un des côtés du marché est trop étroit, alors il ne peut pas y avoir de concurrence et le côté en question détiendra un pouvoir de marché<sup>1178</sup>. Dans une telle situation, le côté possédant ce pouvoir de marché dispose d'un pouvoir de coercition sur le second côté. Dans ce cas, l'Etat peut intervenir afin de rétablir une situation de concurrence, ou du moins de quasi-concurrence<sup>1179</sup>. Si la situation concurrentielle n'est pas rétablie, alors le marché peut être source d'humiliation. Le monopôle ou le cartel peut décider d'exclure un certain nombre de personnes pour divers motifs illégitimes, car n'étant pas conforme à leurs normes, car n'étant pas des individus normalisés ou disciplinés. L'exclusion est une punition humiliante. Ainsi, au dix-neuvième siècle le livret ouvrier est un moyen de contrôle social afin de « domestiquer le nomadisme ouvrier »<sup>1180</sup>. Dans ce livret il est rappelé l'interdiction de coalition ouvrière, alors que le patronat en avait le droit. Il s'agit clairement d'une obstruction à la concurrence sur le marché du travail et donc à une diminution de l'autonomie des ouvriers. Ce livret de travail indiquait les différents employeurs (maîtres) pour lesquels l'ouvrier avait travaillé, ainsi que la période de travail. Il y avait aussi la possibilité, pour l'employeur, d'ajouter des mentions marginales qui pouvait nuire à l'employabilité de l'ouvrier si la mention était négative. Cela était d'autant plus contraignant pour ce dernier qu'il ne pouvait pas être engagé sans être en possession de son livret. Une telle contrainte peut légitimement être perçue comme humiliante, car pouvant être source d'exclusion du marché et donc une désocialisation

---

<sup>1176</sup> *Ibid.*

<sup>1177</sup> Définition très largement reprise dans la plupart des manuels d'économie.

<sup>1178</sup> Le chômage de masse procure un fort pouvoir de marché à certaines entreprises qui peuvent en abuser en ne proposant pas de conditions de travail décentes. Il en va de même dans le cas de monopôle, mais aussi dans des secteurs de niches où il y a très peu de candidats et de personnes formées.

<sup>1179</sup> Nous pensons ici au concept de « concurrence potentielle » développée par Baumol, Panzar et Willig dans un article de 1982 (BAUMOL William ; PANZAR John C. ; WILLIG Robert D. (1982). *Contestable markets and the theory of industry structure*. Philadelphia : Saunders College Publishing)

<sup>1180</sup> WORONOFF Denis (1994). *Histoire de l'industrie en France*. Paris : Editions du Seuil

de l'individu<sup>1181</sup>. Il s'agit de ce que Margalit appelle une perte de contrôle fondamentale, car l'individu n'est alors plus en mesure de rechercher un emploi, il se voit alors mettre au ban de la société. Un parallèle peut être fait avec une pratique moderne qui est la demande de références lors d'entretiens d'embauche<sup>1182</sup>. L'argument de la demande de référence est de mieux connaître le candidat<sup>1183</sup>. Cependant, il s'agit d'un jeu de dupe, car le candidat aura tendance à chercher des référents lui faisant des éloges et, *in fine*, cela ne représente pas la réalité. De surcroît, si le recruteur contacte un/e responsable hiérarchique avec qui le candidat a eu un conflit, cela le desservira. En propageant l'usage de la référence, outre une certaine forme de contrôle social est mis en place, mais aussi il y a négation de la « liberté radicale » dont Margalit nous explique qu'elle est constitutive de la valeur intrinsèque de l'individu. Pour mémoire, le philosophe israélien caractérise cette liberté comme étant la possibilité de changer, de se repentir. Ainsi, construire un jugement sur le comportement futur d'un individu en se basant sur son passé trouble, c'est remettre en question sa liberté de choix et de changement, c'est accoler un déterminisme sur le front de chaque personne en considérant qu'aucun changement n'est possible. Dans un tel contexte, le marché n'est plus neutre, atomisé, en particulier dans les situations de chômage de masse. Une telle conduite peut donc s'apparenter à une perte de contrôle fondamental de l'individu et est donc humiliante au sens de Margalit, car elle est institutionnalisée de manière officieuse.

Le marché est donc une institution d'émancipation, mais aussi d'intégration sociale, car permettant la création de multiples liens sociaux, liens qui vont bien au-delà de notre simple sphère d'interaction directe, et qui ne concerne, *in fine*, pas que l'économique. Ainsi, le psychologue américain Stanley Milgram, dans son « étude du petit monde » reprend le concept des « six degrés de séparation » de Karinyth qui postule que toute personne dans le monde est liée aux autres par « six poignées de mains ». Avec le développement des NTICs ce degré serait même tombé à quatre. Mais ce qui nous intéresse ici, est que ce degré de séparation ne peut exister de manière si restreinte que par l'existence du marché. Sans marché, pas d'échanges internationaux et donc pas de lien avec le reste du monde. Si nous prenions une analogie, nous

---

<sup>1181</sup> L'exemple utilisé montre comment une coalition (ici d'employeurs) peut obstruer le fonctionnement du marché *via* la politique en incitant à la promulgation de lois anti-libérales. Cet exemple montre comment la politique en s'immisçant dans le marché peut arriver à contrôler la vie des individus. Il ne faut pas pour autant penser, comme certains tels que Rothbard ou Paul, que l'Etat n'a aucun rôle à jouer dans la préservation et la protection du libre fonctionnement du marché.

<sup>1182</sup> [https://www.lexpress.fr/emploi/conseils-emploi/un-recruteur-vous-demande-des-references-que-dire\\_1677318.html](https://www.lexpress.fr/emploi/conseils-emploi/un-recruteur-vous-demande-des-references-que-dire_1677318.html)

<sup>1183</sup> Dans ce cas à quoi sert la période d'essai ?

pourrions dire que le marché est une partie du cerveau, la civilisation étant le cerveau dans son ensemble, et il crée ainsi des connexions neuronales - les axones. Lorsque le cerveau est frappé par un AVC<sup>1184</sup>, cela peut détruire de manière irréversible des circuits neuronaux. La plasticité du cerveau permet la mise en place de réseaux de contournement compensatoire afin de pouvoir retrouver toutes ou parties de ses capacités pré-AVC. Le marché concurrentiel est similaire au cerveau et dispose d'une grande capacité de résilience et d'une grande plasticité. Dans *L'Ordre Sensoriel*, Hayek discute de la capacité d'un organisme à s'adapter à son environnement extérieur changeant. Il y souligne aussi, ce qui est le cas de l'AVC, que l'organisme s'adaptera à la perte d'un organe afin de suppléer cette perte<sup>1185</sup>. Plus loin, il avance que les connexions neuronales dans les centres nerveux supérieurs sont le fruit du processus d'adaptation à l'environnement des individus<sup>1186</sup>. Ce « *linkage* », comme l'écrit Hayek, est « une sorte d'apprentissage à la discrimination »<sup>1187</sup> (HAYEK F. , *L'Ordre Sensoriel*, 2001, p. 123). Le « *linkage* » produira une « carte mentale » de réponses aux stimuli, mais cette carte est elle-même en constante évolution<sup>1188</sup>. Si nous nous essayons à une métaphore audacieuse, mais non dénuée de sens aux vues des travaux de Finley<sup>1189</sup>, l'économie peut être vue comme l'un des « centres nerveux supérieurs » de la société ayant la capacité de s'adapter aux changements intérieurs et extérieurs à l'économie<sup>1190</sup>. Politique et Philosophie étant deux autres « centres nerveux supérieurs ».

Ainsi, lorsqu'une personne décide de ne plus commercer avec nous, dans le cas d'un marché concurrentiel, il est possible de se retourner vers d'autres partenaires à l'échange. Une telle institution vise à proposer des alternatives réalistes et crédibles lorsque l'AVC nous frappe.

Nous avons vu qu'il existait certaines imperfections inhérentes au marché qui justifient, pour Margalit ou Hayek, l'intervention de l'Etat dans une certaine mesure, en particulier lorsque ces imperfections mettent en danger la concurrence sur le marché au risque de laisser émerger des situations de pouvoir de marché. La concurrence monopolistique est un cas d'imperfection de marché,<sup>1191</sup> car proposant des produits différenciés et donc pas exactement les mêmes. Les

---

<sup>1184</sup> Accident vasculaire cérébral.

<sup>1185</sup> HAYEK Friedrich [2001 (1952)]. *L'Ordre Sensoriel*. Paris : CNRS Editions, p.102

<sup>1186</sup> *Ibid.*, p.122

<sup>1187</sup> *Ibid.*, p.123

<sup>1188</sup> Evolution lente évidemment car la création de nouveaux « chemins » neuronaux demande du temps et de la répétition. *Ibid.*, pp.126-127

<sup>1189</sup> FINLEY Moses [1985 (1983)]. *L'invention de la politique*. Paris : Flammarion

<sup>1190</sup> HAYEK Friedrich [2001 (1952)]. *L'Ordre Sensoriel*. Paris : CNRS Editions, p.128

<sup>1191</sup> Voir les travaux de Chamberlain « Théorie de la concurrence monopolistique » ou ceux de Robinson « *The economics of imperfect competition* »

brevets<sup>1192</sup> renforcent la concurrence monopolistique en différenciant autant que possible un produit de celui des concurrents, ce qui rend la substituabilité plus difficile et donc engendre un certain pouvoir de marché. Si le marché est assez concurrentiel, alors cette défaillance de marché ne pose pas trop de problèmes comme le montre le cas du marché des smartphones, et les acteurs disposent encore de marge de manœuvre assez importante et de coût de transaction relativement faible, ce qui n'entrave pas ou peu la fonction d'indépendance, d'émancipation du marché.

Les externalités négatives sont plus problématiques. Certes Coase, avec son fameux théorème, propose une manière élégante de résoudre ce problème, mais pour cela il faut que les droits de propriété soient clairement définis et qu'il n'y ait pas de coût de transaction. Ce théorème ne fonctionne donc que sous certaines conditions précises. Les externalités négatives mettent en avant le concept de propriété privée ainsi que celui de bien commun tel que l'eau ou encore l'air. La propriété privée est importante ici, car une externalité négative est une atteinte à la propriété privée d'autrui, et plus globalement à la sphère privée. Ainsi, de gros travaux peuvent endommager la structure de la maison d'une personne, ce qui est une atteinte involontaire au bien d'autrui. En outre, faire brûler des plastiques dans son jardin aura des répercussions sur la qualité de l'air des voisins. Nous constatons que la question de l'externalité est une défaillance de marché qui peut remettre en cause le principe de propriété privée et de domaine privée si l'Etat n'intervient pas afin de suppléer à cette défaillance. Si un Etat, une société accepte ces sortes de défaillances de marché, alors le marché en tant qu'institution se voit accorder un blanc-seing par la société pour faire ce qu'elle veut sans respect pour la propriété des individus. Or remettre en question le concept de propriété c'est remettre en question le fonctionnement du marché, mais aussi c'est remettre en question la légitimité d'exister des individus qui ont acquis ces biens en n'accordant aucun respect à ces biens. Ainsi, comme le soulignait Margalit, ne pas accorder aux individus le respect qui leur est dû est une humiliation, car il s'agit d'un rejet de la victime en tant que membre de la famille humaine. Respecter la propriété d'autrui, sa sphère privée est une marque de respect pour la personne elle-même<sup>1193</sup>.

---

<sup>1192</sup> Nous avons déjà mentionné que Hayek n'était pas favorable au brevet car étant un obstacle à la circulation de l'information.

<sup>1193</sup> La destruction de biens publics est un acte symbolique, ce n'est pas le bien en lui-même qui est visé, un abri bu n'a pas d'âme, pas de conscience, mais la société si. Ainsi, détruire un tel abri signifie que l'on s'attaque à la collectivité, à la société.

De plus, les défaillances de marché peuvent favoriser les comportements de type « passager clandestin ». Pour qu'une société puisse contraindre l'internalisation d'externalités, il est nécessaire que le concept de propriété privée soit clairement défini afin de pouvoir voir où le marché échoue, afin de définir les responsabilités ainsi que les compensations à mettre en œuvre. Ainsi, une institution consciente de l'externalité qu'elle génère, mais qui ne réagit pas en décidant d'adopter le comportement de « passager clandestin » envoie un message humiliant aux individus qui sont touchés par ce comportement, en ne considérant pas le respect dû à ces personnes, ce qui constitue une atteinte au respect de soi. Dans ce contexte, le marché peut être considérée comme une institution humiliante si aucune correction endogène (théorème de Coase) ou exogène (intervention du droit) n'est apportée à cette externalité. Cela ne signifie pas que la réponse doit être parfaite et source de consensus, les solutions sont imparfaites la plupart du temps, ce qui importe est que la solution proposée soit la plus respectueuse possible de la dignité des personnes.

Sous certaines conditions le marché peut s'avérer être une institution humiliante comme nous venons de le voir. Cependant, en comparaison à une économie planifiée qui ne laisse pas de place à la liberté individuelle et qui, *de facto*, limite les relations sociales, le marché est une institution de liberté et est source de dignité humaine, de respect de soi. Le lien entre marché et respect de soi est régulièrement mis en lumière lors d'études sur le lien entre stigmatisation et chômage, puisque le chômage est une exclusion du marché du travail<sup>1194</sup>.

Le marché est donc une institution qui par essence ambitionne d'apporter l'autonomie aux individus, mais qui peut rapidement se révéler humiliante si les défaillances de marché sont trop importantes et trop nombreuses. Par conséquent, l'intervention de la société afin de réduire au maximum le risque d'humiliation par le marché est importante, ce que fait la société providence, mais il ne faut pas, comme le souligne Margalit, que cette intervention dénature l'essence même de l'institution de marché et devienne paternaliste, étouffante et ne permette plus l'autonomie des individus. Le marché ne constitue donc pas une institution humiliante en soi, cependant, il est toujours sur le fil du rasoir. La nature étant peu encline à la médiété, ce n'est pas le marché qui est coupable, mais les individus qui y interagissent, et les institutions

---

<sup>1194</sup> Voir par exemple, Bourguignon et Herman, *chapitre 4. Le chômage analysé à la lumière de la stigmatisation* in « Travail, Chômage et Stigmatisation » publié chez De Boeck Supérieur, 2007, pp. 145-176, sous la direction de Ginette Herman.

sensées « surveiller » que les agents respectent les règles du jeu catallactique et les faire évoluer si besoin.

Nous allons donc nous tourner maintenant vers les critiques de la philosophie économique et sociale de Hayek. Nous y verrons deux types de critiques. La première est d'origine libertarienne. Aussi surprenant que cela puisse paraître, pour des auteurs tels que Hoppe ou Paul, Hayek serait un danger totalitaire. La seconde critique, que nous qualifions de « traditionnelle », considère Hayek comme un néo-libéral voire un ultra-libéral qui ne souhaite pas voir l'Etat intervenir sauf pour les fonctions régaliennes. Nous verrons que ces deux critiques sont, selon nous, caricaturales et extrêmes et qu'une lecture approfondie de Hayek lui-même<sup>1195</sup> montre une pensée économique très nuancée, humaniste et politique.

---

<sup>1195</sup> Cela signifie ne pas lire les commentateurs mais lire directement Hayek lui-même, ses textes, ses notes etc...



## Chapitre 8 : Critiques de la pensée hayékienne

Lorsque nous évoquons les critiques à l'encontre de la pensée économique de Hayek surgit, comme dans une réaction réflexe, la critique du néolibéralisme<sup>1196</sup>, car pour la majorité des universitaires Hayek est considéré comme le père fondateur du courant néolibéral. Ainsi, certains auteurs, tel que Kymlicka, considèrent Hayek comme un libertarien au même titre que Nozick, voire un ultralibéral au même titre que Rothbard. Or ces derniers peuvent être très critiques à l'encontre de Hayek comme le montre le « Mémo confidentiel pour le Volker Fund sur *La constitution de la liberté* de F.A. Hayek » en date du 21 janvier 1958<sup>1197</sup> ou encore la lettre de Rothbard à Kenneth Templeton en juin 1960<sup>1198</sup>.

Dans la première section nous verrons donc la critique que les libertariens et ultralibéraux adressent à Hayek. Cette critique nous permettra de préciser certains éléments de la pensée hayékienne tout en rejoignant Audard sur l'idée que Hayek est plus un libéral radical qu'un néolibéral. La seconde section posera les critiques que nous qualifierons de « traditionnelles ». Comme nous l'avons précédemment mentionné, lorsque nous parlons de Hayek, ce dernier est majoritairement associé à la pensée néolibérale et ultralibérale, à une forme de darwinisme sociale sauvage qui rejette l'Etat en bloc, souhaitant démanteler le politique et la société au seul bénéfice du « libre marché ».

L'intérêt de cette double critique est de montrer la difficile catégorisation de la pensée de Hayek dans le champ de la pensée économique, mais aussi il nous permettra d'introduire le dernier chapitre de notre travail de thèse qui consistera à utiliser le concept de société décente afin de combler certains manques à la pensée hayékienne dans le but de renforcer la protection des sociétés libérales contre ses ennemis.

### Section 1 : La critique libertarienne de la philosophie économique de Hayek

Les libertariens, tels que Hoppe et Paul, soutiennent que la position que promeut Hayek est proche de celle de l'interventionnisme socialiste ou keynésien. Ainsi pour Hoppe, l'attitude de Hayek vis-à-vis de l'Etat est laxiste et l'économiste autrichien offrirait un « chèque en blanc

---

<sup>1196</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte ; St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété

<sup>1197</sup> Mémo publié en annexe du livre de Hoppe de 2019 issue de son article de 1994, traduit en français par Geyres et Merlijs qui ont ajouté les correspondances de Rothbard (HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93)

<sup>1198</sup>HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93

à l'Etat ». Le reproche qu'il adresse à Hayek est que ce dernier n'admet pas l'Etat uniquement pour les fonctions régaliennes, mais qu'il reconnaît que dans les sociétés avancées (économiquement parlant), l'Etat peut jouer un rôle dans la fourniture de services. Ce rôle de l'Etat s'accompagnant évidemment d'une levée de fonds *via* l'impôt afin de permettre de financer ces services, et pour Hoppe et ses confrères cette fiscalité est un élément de coercition abusive qui ne se justifierait pas et s'apparente à une intrusion dans la vie des individus et donc à une limitation drastique de leur liberté individuelle<sup>1199</sup>.

Le courant ultralibéral issu de la pensée de Rothbard pousse à l'extrême l'exemple de l'oasis que Hayek utilise dans « *The Constitution of Liberty* » afin d'illustrer la légitimité d'intervention de l'Etat dans certaines situations extrêmes. Pour mémoire, Hayek utilise l'exemple de l'oasis pour mettre en évidence le pouvoir de marché et donc de coercition qu'un monopole privé peut avoir, au même titre que l'Etat, sur la liberté des individus<sup>1200</sup>. Dans son exemple, Hayek considère un monopoleur possédant une oasis. Ce dernier est libre de vendre son eau au prix qui lui convient, aux conditions qu'il souhaite. Or, pour Hayek ne pas vendre l'eau à un prix raisonnable, ni à tout le monde sans distinction implique que le monopoleur dispose d'un pouvoir de coercition puissant envers les personnes assoiffées. Il dispose littéralement d'un biopouvoir en décidant de qui a le droit de vivre. L'eau est un bien de première nécessité, nécessaire à la survie des individus, et jouer sur cette corde est pour Hayek une coercition qui ne devrait pas exister. D'où sa position en faveur d'une intervention de l'Etat dans le cas de l'oasis. Or, en poussant à l'extrême ce raisonnement, les opposants libertariens de Hayek tentent de faire une démonstration par l'absurde de l'antilibéralisme de Hayek<sup>1201</sup>. Ainsi, pour Hoppe, si l'action d'une personne ne va pas dans le sens désiré d'une autre personne, alors cette seconde peut se considérer contrainte par la première, et est donc en droit, selon la position de Hayek, d'exiger l'intervention de l'Etat, et *in fine*, l'Etat interviendrait constamment, il envahirait nos vies et détruirait nos libertés. Paul se réfère aussi à l'exemple de l'oasis, mais pour développer son raisonnement par l'absurde, prend l'exemple d'une personne qui pour être heureuse désire que son portrait soit fait par un artiste particulier<sup>1202</sup>. Ce dernier n'acceptant qu'à un prix exorbitant, Paul argumente que dans ce cas, la définition que Hayek

---

<sup>1199</sup> *Ibid.*

<sup>1200</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.203

<sup>1201</sup> HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93 ; PAUL Ellen F. (1980). Hayek conception of freedom, coercion and the rule of law. *Reason papers*, 37-52

<sup>1202</sup> PAUL Ellen F. (1980). Hayek conception of freedom, coercion and the rule of law. *Reason papers*, 37-52

avance de la coercition conduit à ce que la personne qui ne peut pas avoir son portrait peint par l'artiste qu'il souhaite se voit contrainte par ce refus.

Nous constatons que cette « attaque » à l'encontre de certains concepts hayékiens vise à faire de Hayek un défenseur d'un interventionniste d'Etat majeur. Pour cela, les libertariens s'appuient sur le raisonnement suivant. Hayek défend la liberté de choix, donc la liberté de vendre à qui l'on veut, et au prix que l'on veut. Ainsi, la décision de proposer un prix pharaonique pour des biens vitaux est un choix, et selon les libertariens, si l'Etat intervient afin de limiter ce type de choix, alors il y a coercition, car le vendeur n'est plus libre de choisir ce qu'il souhaite offrir et au prix qu'il le désire. L'illusion que créent les libertariens est de rapprocher des éléments que Hayek ne rapproche pas. Ainsi, il ne s'oppose pas à l'encadrement des prix de l'eau, mais il ne voit pas en quoi une subvention de l'Etat pour un accès au smartphone est une nécessité - en tout cas dans l'état actuel de nos sociétés, l'évolution se faisant, dans dix ou quinze ans le smartphone deviendra peut-être une nécessité. Ce que les libertariens n'ont pas compris, contrairement à Hayek, est que le nonaccès à certains biens et services<sup>1203</sup> constitue une exclusion des individus de la famille humaine ce qui constitue un biopouvoir, au sens de Foucault.

Une autre critique que les libertariens adressent à Hayek est celle de rejeter la raison et le rationalisme. Ainsi, Hoppe considère que la faiblesse de la pensée hayékienne tient à « son antirationalisme systématique »<sup>1204</sup>, ce qui le conduirait à avoir une conception erronée de l'Etat et de la coercition. Cette faiblesse pousserait Hayek à être sentimental et ainsi défendre une protection sociale de base, qui pour les libertariens et ultralibéraux conduirait à une coercition étatique grandissante. Or, rappelons que Hayek condamne une forme de constructivisme, « le positivisme constructiviste » ou « positivisme naïf », mais il ne condamne pas la raison et encore moins son usage comme nous le reverrons plus loin. La critique de Hoppe selon laquelle Hayek défend une approche irrationnelle et inconsciente<sup>1205</sup>, *i.e.* une approche où chaque action n'est pas tout le temps pesée, analysée et où *l'homo oeconomicus* utilise sa raison calculatrice dans sa prise de décision, est à la fois fausse et relève d'un contre-sens absolu de l'approche

---

<sup>1203</sup> La position hayékienne peut faire écho à l'approche de Sen sur les « *capabilities* », cependant, comme vu dans l'introduction, Gamel souligne que malgré l'apparence de similitude, les conclusions ou positions finales des deux auteurs sont finalement différentes. Bien évidemment, cela ne signifie pas que Sen ne se soit pas inspiré de Hayek.

<sup>1204</sup> HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93

<sup>1205</sup> *Ibid.*

hayékienne de l'évolution sociale et de l'usage de la raison. Comme nous le rappellerons en détails plus loin, l'économiste autrichien ne condamne pas la raison, au contraire, cependant il admet que cette dernière peut être limitée en fonction de la complexité des phénomènes qu'elle traite, et que dans de telles situations toutes les conséquences de nos actions ne peuvent pas être anticipées, induisant une divergence entre le modèle et la réalité<sup>1206</sup>. Par conséquent, comme pour Hayek, la société est certainement le système le plus complexe qui soit, il est *de facto* pour nous impossible de prévoir ce que sera notre système dans « n » périodes. Ce que Hoppe reproche à l'individu hayékien est de ne pas utiliser sa raison, ce qui n'est pas exact, bien au contraire. Alors certes, Hayek suggère une forme d'uniformité dans l'adoption de règles de juste conduite, mais cela ne fait pas de l'individu hayékien un mouton de panurge, un « zombie » qui ne fait que suivre le courant sans recours à sa raison. Les ultralibéraux ne comprennent pas que pour Hayek, les individus s'inscrivent dans le schème de la rationalité-limitée. Ainsi, nous montrerons plus loin que la liberté défendue par les ultralibéraux relève d'une nécropolitique totalement liberticide et est en opposition avec le projet hayékien de défense de la liberté individuelle.

Après avoir présenté les critiques ultralibérales de la pensée économique de Hayek, nous allons maintenant nous tourner vers une critique que nous pouvons considérer comme « traditionnelle », *i.e.* une critique qui considère Hayek comme le père du néolibéralisme, comme le pape du libre marché.

## **Section 2 : La critique traditionnelle contre la philosophie économique de Hayek**

Nous qualifions de traditionnelle la critique qui le plus largement, et le plus souvent adressée à Hayek. Cet ensemble de critiques peut se diviser en quatre sous-groupes. Nous débuterons les critiques concernant le libéralisme hayékien. Dans un second temps, nous aborderons la critique de l'évolutionnisme de Hayek. Ensuite, nous développerons la critique qui touche au « laissez-faire » et la limitation de l'Etat. Enfin, nous finirons sur la critique de la théorie politique découlant de la pensée économique de Hayek, et en particulier sa soi-disant

---

<sup>1206</sup> Un article de physique est très intéressant à ce propos et explique l'irréversibilité des phénomènes physiques malgré la possibilité théorique de cette possibilité. Dans cet article, les physiciens expliquent aussi que malgré la précision « absolue » des mesures et le fait que « les équations mathématiques du mouvement de ces corps sont parfaitement déterminées et claires, (...) on est incapable de prévoir la configuration du système à long terme ». <https://arxiv.org/abs/2002.01653>, repris in <https://www.science-et-vie.com/science-et-culture/ils-ont-capte-l-origine-de-l-irreversibilite-du-monde-physique-55038>

volonté de détruire la démocratie. L'ensemble de ces critiques constituant la critique générale du rejet de la justice sociale par Hayek.

### *Sous-section 1 : La critique du libéralisme hayékien*

Par critique du libéralisme hayékien, il faut entendre critique du concept de liberté chez Hayek. La critique repose principalement sur le fait qu'il définit la liberté de manière négative. Dans *The Constitution of Liberty*, il définit la liberté comme un état de non-coercition ou au moins une situation dans laquelle la coercition est réduite au minimum. Cette vision de la liberté s'inscrit dans la définition négative de la liberté de Berlin. Ainsi, selon Manin, Hayek refuserait toute forme sociale impliquant à la fois la liberté individuelle et la liberté collective<sup>1207</sup>. Manin considère que pour Hayek la société n'existe pas, et il le critique sur ce point. Cette critique de la conception, plutôt de la non-conception, de la société par Hayek est reprise par Légié<sup>1208</sup>. Nous verrons que cette critique n'est pas entièrement exacte et qu'elle demande à être nuancée. Pour ces auteurs, Hayek rejeterait le concept de société, car il impliquerait l'existence de l'Etat afin de maintenir, d'organiser la société. Or, ce dernier ne condamne absolument pas l'Etat et la société, ce qu'il refuse c'est l'immixtion de l'Etat dans la vie privée qui constitue une menace pour la liberté individuelle. Le marché est à même de gérer la plupart des interactions sociales. Cependant, nous montrerons que cette vision est trop réductrice de la pensée de l'économiste autrichien concernant le lien entre liberté, société et Etat. Dans cette veine, un auteur comme Lacroix accuse Hayek de vouloir détruire la justice sociale<sup>1209</sup>. La société n'est pas, en soi, une entité pensante, elle est la résultante de multiples interactions. C'est parce qu'il rejette le concept flou de justice sociale, au nom de la protection de la liberté individuelle que Lacroix défend l'argument selon lequel Hayek est un « destructeur méthodique de la justice sociale ». Lacroix analyse la liberté au prisme de l'inégalité et selon lui les inégalités sont sources de servitudes. Malgré tout, nous considérons, et nous l'expliquerons, que cette position est à la fois fautive et biaisée. Cette charge montre l'incompréhension du concept de liberté chez Hayek comme l'atteste la position de Lacroix qui assimile impôt progressif et justice sociale qui regrette que Hayek n'ait pas fait de même. Le premier jugeant que le second s'oppose corps et

---

<sup>1207</sup> MANIN Bernard (1983). Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme. *Revue française de science politique*, 1, 41-64, p.57

<sup>1208</sup> LEGE Philippe (2008). Critique de la justice sociale selon Hayek. *Revue Projet*, 2(303), 57-62, p.59

<sup>1209</sup> LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129, p.115. Pour accuser quelqu'un de détruire quelque chose, encore faut-il que ce quelque chose soit correctement défini, ce qui n'est pas le cas de la justice sociale.

âme à cette forme d'imposition alors que la position hayékienne est bien plus subtile que la défense d'un impôt proportionnel<sup>1210</sup>.

Quoi qu'il en soit, pour beaucoup de détracteurs de Hayek, ce dernier est un défenseur de la liberté individuel, ce qui est vrai, et il aurait une vision spencérienne de l'économie, *i.e.* la survie des plus aptes, ce qui est faux. Cependant, Lacroix reconnaît que Hayek développa l'idée d'un revenu de base servant de filet de protection sociale, mais critique aussitôt cette proposition, car selon lui cette idée n'a pas pour but la justice sociale, mais le désir de contenter la plèbe afin de réduire au maximum les risques de révoltes et ainsi la perpétuation du système néolibéral<sup>1211</sup>. De la critique de Légié, nous pouvons en déduire que pour lui, Hayek souhaite utiliser le revenu de base afin de menotter les individus. En effet, en considérant que la liberté hayékienne n'est que de la poudre aux yeux et que Mill est un véritable défenseur de la liberté, Légié s'oppose à Hayek sur le sens de la liberté.

« Il [*parlant de Hayek*] considère que la société fonctionne mieux si le 'conformisme volontaire' prédomine sur l'originalité individuelle. A l'inverse Mill défend dans *On Liberty* (1859) l'originalité, la spontanéité et l'individualité contre le conformisme victorien et le despotisme de la coutume. »<sup>1212</sup>

Légié n'a pas tort lorsqu'il considère que Hayek défend une forme de conformisme volontaire. Ce conformisme est un moyen de donner un langage commun aux individus qui interagissent régulièrement, mais il est dans l'erreur en considérant que la liberté hayékienne n'est qu'illusoire, qu'elle est dépourvue de spontanéité et d'autonomie. Nous reviendrons sur ce point à la fin de notre thèse. La question de la liberté est centrale dans le débat économique et en particulier en économie normative. Malgré tout, ce débat ne peut pas avoir lieu dans de bonnes conditions, car le concept de justice sociale est un concept qui de prime abord semble évident pour la plupart des individus, mais dès que nous tentons de le définir, problèmes et oppositions apparaissent. Pour s'en rendre compte, il suffit de regarder les ouvrages de Rawls, Sen, Van Parijs, Frazer, etc..., pour se rendre compte de la diversité de ce que ce terme peut

---

<sup>1210</sup> Voir : HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.432. Nous voyons que Hayek développe une idée bien plus complexe de la proportionnalité qui peut être considérée comme utopique, mais qui ne reflète pas une volonté de privilégier les privilégiés.

<sup>1211</sup> LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129, pp.122, 125

<sup>1212</sup> LEGE Philippe (2008). Critique de la justice sociale selon Hayek. *Revue Projet*, 2(303), 57-62, p.61

signifier. Ainsi, même un auteur conservateur tel que Minogue considère que le libéralisme est compatible avec la justice sociale, et par conséquent s'oppose à la position de Hayek.

« Now the point of this excursion into what I take to have been, in the broadest terms, the way people generally lived in earlier societies and civilizations is to recognize that 'social justice', while it may be as vacuous an idea as Hayek believes, is very far from being unthinkable. Most people have lived under some system of comprehensive freedom, and however remarkable to us, it has provided them with a security they have valued. Modern European societies, by contrast, have been based on freedom, which carries with it the danger and the risk of insecurity. »<sup>1213</sup> (MINOGUE, 2013, p. 95)

Ce que soulève Minogue est aussi intéressant, car suggérant que le libéralisme européen serait à la source de certaines dérives sécuritaires, voire totalitaires. Si la liberté est source d'angoisse et d'insécurité, alors les individus se tourneront vers des *deus ex machina*, ayant soi-disant la solution. Il met aussi en évidence la tension entre liberté - responsabilité et sécurité, triptique sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus loin.

D'autres auteurs, à l'instar de Kymlicka, catégorisent Hayek comme un libertarien au même titre que Nozick<sup>1214</sup>, voire comme un ultralibéral tel que Rothbard. Nous avons déjà expliqué, mais nous y reviendrons encore par la suite, que nous rejetons ces catégorisations et que nous adhérons à la position d'Audard pour qui « Hayek est un libéral radical ». En effet, considérer Hayek comme étant un libertarien ou un ultralibéral c'est l'associer à l'idée d'Etat minimum, d'abolition de l'impôt etc..., autant d'idées qui ne sont pas tout à fait exactes parlant de la philosophie économique de Hayek.

Nous ne considérons pas que toutes les critiques sont illégitimes. En effet Jones émet une critique qui s'appuie sur une prémisse correcte, mais dont la conséquence sous-entendue l'est moins.

« The next, second phase of neoliberalism as a mature and organized intellectual and eventually political movement began with the society's formation<sup>1215</sup>. The society helped create a transatlantic neoliberal network that would, as its members saw it, combat the New Deal and social democratic

---

<sup>1213</sup> MINOGUE, Kenneth (2013). Hayek and the Conditions of Freedom. Dans S. PEART, & D. LEVY, *F.A. Hayek and the Modern Economy* (pp. 89-100). NYC: Palgrave McMillan, p.95

<sup>1214</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte, pp.109-110

<sup>1215</sup> Jones fait référence à la création de la société du Mont Pèlerin en 1947 par Hayek

political establishments in Britain and the United States. It also provided a heaven for like-minded scholars from all over the world to combat the forces of collectivism (occupying for Hayek a spectrum all the way from Nazism and Soviet communism to New Deal liberalism and Attlee's social democracy), which Hayek had identified in *The Road to Serfdom* as posing a threat to individual liberty. [...] Hayek's, Mises's, and Popper's ideas did not yet form a positive alternative political agenda, however. »<sup>1216</sup>

Jones formule deux remarques. La première est que ce qui motive l'action de Hayek et des néolibéraux est la défense de la liberté individuelle, ce que nous ne contestons absolument pas. Cependant, il juge, à juste titre, que Hayek met sur un même pied le totalitarisme et la sociale démocratie, ce qui n'est pas faux, mais incorrecte. En effet, ce qu'il craint dans la sociale démocratie c'est l'intervention de l'Etat et le flou régnant autour du concept de justice sociale qui est à la base de la sociale démocratie, faisant de ce système politique l'antichambre potentielle au système totalitaire. La seconde remarque porte sur le fait que bien que défendant la liberté individuelle, il n'explique pas réellement ce qu'il faut faire sauf à protéger la liberté individuelle. Jones a raison de pointer cette faiblesse, car sans définir un cadre dans lequel la liberté individuelle peut s'épanouir, alors Hayek tombe dans le même travers que ceux qui défendent la justice sociale sans être en capacité de définir ce que c'est. Dans ce contexte, le concept de « société décente » de Margalit viendra combler ce manque en apportant un cadre dans lequel pourra s'épanouir la liberté individuelle. Le concept de Société Décente nous permettra d'éviter les travers, que regrette Hayek, du dix-neuvième siècle avec l'anarchie du « laissez faire », mais nous permettra aussi ne constituera pas un carcan rigide et dangereux pour la liberté individuelle et la survie de la société comme la justice sociale peut l'être. Cependant, Jones, comme beaucoup d'autres, reproche à Hayek de défendre la liberté individuelle au détriment de la lutte contre les inégalités. Tout comme Minogue, Jones ne voit pas en quoi il y a tension entre liberté individuelle et justice sociale au sens de réduction des inégalités, et en particulier des inégalités de revenus.

« It also implied a fundamental acceptance of substantive inequality – an essential feature of neoliberal ideas throughout all three phases of its history. An understanding of inequality as unavoidable, even desirable, gets the crux of the conflict between neoliberal ideas and those of New Deal liberals or

---

<sup>1216</sup> JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press, pp.32-33



social democrats – there was an acceptance of the rectitude of different outcomes for different individual for neoliberal theorists. Any notion of greater equality of outcome that could be produced by redistributing income or resources was a utopian idea that, lacking a precise rational meaning, was open to manipulation by a despot or a government. »<sup>1217</sup>

En exagérant légèrement le trait, il est reproché à Hayek de favoriser les inégalités au nom de la liberté individuelle. Critique assez étrange, car il propose, à l’instar de Rawls, une priorité lexicographique à la liberté individuelle. Ces approches peuvent aussi se rapprocher de celle de Berlin, pour qui la perte de liberté ne peut pas être compensée par plus de sécurité ou plus d’égalité, car ce sont des valeurs incommensurables. Hayek est critiqué sur sa défense de la liberté de choix plutôt que de défendre la liberté de résultat (*outcome*). Or, cette attaque, bien que légitime, relève d’une lecture partielle de Hayek et est donc partiellement erronée.

Chez Le Jallé, nous trouvons une autre forme de critique de la liberté chez Hayek. Outre le fait qu’elle établit un ordre lexicographique chez Hayek<sup>1218</sup>, qui n’apparaît pas chez lui, elle lui reproche de ne pas faire de lien entre liberté individuelle et autonomie individuelle :

« Etant donné la franche hostilité à Rousseau que tout ce jugement de Hayek exprime, il n’y a en tout cas pas à s’étonner que ce soit l’influence sur Kant de Hume et de sa conception de la *rule of law* qu’il ait privilégié dans cet essai, passant complètement sous silence celle de Rousseau et son idée de liberté comme autonomie. »<sup>1219</sup>

Ainsi, pour Le Jallé, Hayek nierait le concept de liberté comme étant lié à l’autonomie des individus. Cette lecture ne nous apparaît pas rendre compte de la complexité de la pensée de l’économiste autrichien et nous le montrerons par la suite. Pour s’en convaincre un peu, il suffit de reprendre l’étymologie du terme autonomie qui vient de αὐτόνομος, de αὐτός, « même » ou « par soi », et νόμος, loi. Ainsi, l’autonomie est le fait de pouvoir décider pour soi en fonction de ses propres règles, de son propre pouvoir, *i.e.* pouvoir de décider pour soi dans le cadre d’une coercition limitée. Mais nous y reviendrons par la suite en faisant le lien avec le concept de société décente de Margalit. Cependant cette remarque de Le Jallé est intéressante,

---

<sup>1217</sup> *Ibid.*, p.63

<sup>1218</sup> LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l’ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>, p.122. Elle laisse entendre que la propriété privée est plus importante pour Hayek que la spontanéité et l’absence de coercition, alors qu’il commence *The Constitution of Liberty* par la définition de la liberté comme étant l’absence de coercition.

<sup>1219</sup> *Ibid.*, p.122

car permettant de mettre en évidence certains aspects de la liberté individuelle chez Hayek non explicités par ce dernier et en même temps d'enrichir le concept de société décente pour en faire un critère normatif plus précis que celui de justice sociale, même si imparfait et nécessitant un raffinement continu.

Nous allons, après avoir vu les critiques faites au concept de liberté chez Hayek, nous pencher sur les critiques concernant sa conception de l'évolution sociale.

### *Sous-section 2 : Critique de l'évolutionnisme hayékien*

Nous avons vu que pour Hayek, la liberté individuelle est nécessaire afin de permettre la survie de la civilisation, car étant la meilleure source de progrès et d'évolution. Sa conception de la liberté étant contestée, il semble logique que celle de l'évolution sociale le soit aussi à cause des liens qui les unissent. Nous allons donc regarder ce qu'il en est dans cette sous-section.

Evolution et progrès ne sont envisageables qu'avec un certain niveau de libertés individuelles. Ainsi, Régniez défend l'idée que le développement de l'économie est la conséquence de la volonté de planification des individus comme conséquence des défaillances de l'ordre spontané, mais aussi comme conséquence de l'expérience de l'économie de guerre. Dans ce cadre, où la planification est présentée comme supérieure à l'ordre spontané, Régniez et Jones reprochent, à l'instar de beaucoup d'autres, à Hayek d'être un conservateur et d'être irrationnel<sup>1220</sup>.

Le concept de rationalité n'est pas un concept monolithique comme le laisse entendre Régniez<sup>1221</sup>. De cette pseudo uniformité, Régniez conclut que Hayek est un obscurantiste mystique qui ne veut pas évoluer avec son temps. Régniez considère que la position de ceux qui considèrent que le hasard est une justification aux phénomènes inexplicables, ou complexes dans le langage hayékien, relève de l'obscurantisme, du déni de rationalité. Or, dans la citation ci-dessous, ce que Régniez et d'autres ne voient pas, est que la météo relève du hasard, même si nous pouvions avoir des prévisions exactes, les conditions météo changeantes ne permettent pas de façonner le temps à dessein, juste d'anticiper ce qu'il sera et non ce que nous voudrions qu'il soit.

---

<sup>1220</sup> JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press, pp.100-110 ; REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155, pp.128-129

<sup>1221</sup> REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155, p.131

« C'est ainsi que dans la pensée moderne, le hasard et l'ignorance remplacent la volonté divine comme justification des phénomènes inexplicables. [...] La distinction bien connue que le sens commun opère entre les nuages et les horloges s'atténue aussi dès lors que le savoir est affaire d'instruments. Par exemple, à l'heure des annonces météorologiques, à l'aide d'une photographie prise d'un satellite, la télévision anglaise visualise le déplacement, au cours de la journée à venir, des masses nuageuses au-dessus de la Grande-Bretagne<sup>1222</sup>. »<sup>1223</sup>

Sans aller aussi loin que Régniez, beaucoup de critiques de Hayek considèrent que le marché n'est pas aussi spontané que ne le présente l'économiste autrichien, et que ce dernier est la conséquence de l'intervention intentionnelle de l'Homme. La citation ci-dessus, nous ramène à la dichotomie que Hayek souhaitait dépasser, à savoir la distinction entre « le naturel » et « l'artificiel »<sup>1224</sup>. En introduisant un ordre comme résultant de « l'action humaine, mais non d'un dessein humain », l'économiste viennois propose une troisième possibilité, qui donne aux individus un certain pouvoir, mais ce dernier n'est pas démiurgique, pouvant ainsi heurter la fierté humaine. Manin, en s'appuyant sur les travaux de K. Polanyi suggère l'aspect construit du marché, remettant ainsi en question l'aspect spontané de cette institution centrale dans la pensée hayékienne.

« L'un est historique. Des travaux tout à fait convaincants, en particulier ceux de Karl Polanyi, ont, en effet, montré que l'instauration de grands espaces économiques nationaux de marché avait été le résultat de 'l'action délibérée des Etats'. Le passage d'économies où existaient, certes des marchés, mais où leur rôle était limité et périphérique, à un système de marché, c'est-à-dire un système dans lequel la totalité des relations économiques se trouve organisée selon le principe de la libre concurrence, a été, en fait le produit de mesures autoritaires, de politiques tout à fait volontaires. »<sup>1225</sup>

---

<sup>1222</sup> Régniez n'a pas complètement tort, mais il ne répond pas à la prise de distance que Hayek prend avec le scientisme en science sociale car il reste dans le domaine des sciences dites « dures ». Or, si nous prenons les sciences sociales, des paradigmes opposés peuvent très bien exister au sein d'une même discipline. Dans le cas de l'économie nous pouvons citer le débat sur la relance économique par l'offre opposé à une relance économique par la demande. Or ce que Régniez souligne avec son exemple météorologique est qu'il ne nous est pas possible de prévoir avec précision l'évolution du temps, alors comment pourrions-nous prévoir la réaction des individus dans un nombre incommensurable de situations et d'interactions ?

<sup>1223</sup> *Ibid.*, p.128

<sup>1224</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.90-95

<sup>1225</sup> MANIN Bernard (1983). Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme. *Revue française de science politique*, 1, 41-64, pp.53-54

Manin, comme d'autres<sup>1226</sup>, remet en question la spontanéité du marché en arguant que le mimétisme relève d'une prise de conscience, et donc rationnelle, de ce qui est efficace, et *in fine* de définir le but à atteindre. En effet, l'idée défendue est que pour définir ce qui est efficace, ce qui fonctionne, il faut avoir un but à atteindre et donc juger de l'efficacité en fonction de la capacité d'un système à atteindre le but en question de manière plus ou moins facile et plus ou moins rapidement. L'imitation résulte donc, pour Manin, d'une rationalité pratique, position que Légé adopte aussi en défendant l'aspect construit du marché, mais de manière plus subtile et qui pose une réelle question de cohérence<sup>1227</sup>.

« En souhaitant corriger cette évolution, il reconnaît, en fait, à un moment ou un autre, le caractère 'construit' de l'ordre de marché. »<sup>1228</sup>

Légé n'a pas tort en ce qui concerne l'aspect « amélioration » chez Hayek, qui montre bien que ce dernier ne s'oppose pas à la raison. Cependant, Hayek ne défend pas la raison comme moyen de production *ex-nihilo*. Quoi que la science fasse, elle n'invente rien, elle découvre, met au jour des phénomènes et ensuite utilise ces découvertes pour produire des innovations ayant un impact sur nos vies, mais n'a pas la capacité à créer une nouvelle forme de vie. Mais revenons à l'hypothèse de Manin, qui est, selon nous fautive, que pour Hayek, il n'y a pas de raison calculatrice, en d'autres termes, l'individu hayékien ne serait pas rationnel et ne ferait que suivre le courant sans savoir vraiment où il va<sup>1229</sup> juste parce qu'étant apparu spontanément le marché doit nécessairement être plus efficace pour l'allocation des ressources. Cette position nous amène à nous poser la question de l'évaluation de l'évolution comme le souligne St-Onge<sup>1230</sup>. Qu'est-ce qui est bon, mauvais ? Qu'est-ce qui est désirable ou pas ? Qu'est-ce que nous considérons comme le plus important ? Or cette question s'applique aussi bien à Hayek qu'à ses contempteurs et en particulier aux défenseurs de la justice sociale. Rejetant le concept de justice sociale, il nous faut d'autres critères pour juger de la désirabilité de telle ou telle évolution et choisir entre les voies que ce processus nous ouvre.

---

<sup>1226</sup> St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété ; JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press

<sup>1227</sup> Nous verrons que le concept de société décente permettra de dépasser ce problème de cohérence.

<sup>1228</sup> LEGÉ Philippe (2008). Critique de la justice sociale selon Hayek. *Revue Projet*, 2(303), 57-62, p.62

<sup>1229</sup> MANIN Bernard (1983). Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme. *Revue française de science politique*, 1, 41-64, pp.54-55

<sup>1230</sup> St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété, p ?.165

Mais une autre critique bien plus acerbe et infondée plane au-dessus de la pensée hayékienne. Giroux ou Jacob, par exemple, soutienne que la philosophie économique de Hayek est basée sur le darwinisme social<sup>1231</sup>. Giroux associe Hayek à la réduction de l'intervention de l'Etat ainsi qu'à l'abolition des services publics. Le darwinisme social, qui soutient l'ensemble de ces politiques, trouve sa source dans les théories d'Herbert Spencer et elles défendent l'idée que l'évolution se fait par la survie du plus apte. Le sous-entendu étant que les plus aisés et les mieux dotés intellectuellement seront ceux qui s'adapteront et survivront. Il s'agit d'une idée que nous pouvons entendre, ainsi que la critique qu'en fait Giroux, cependant associer cette théorie avec l'évolutionnisme de Hayek n'a pas de sens, car nous avons déjà montré que ce dernier prenait ses distances et rejetait le concept de darwinisme social et tout ce qui en découle.

De surcroît, considérer que Hayek fait du darwinisme social implique qu'il défend une vision de la société de type hobbesienne, *i.e.* une lutte de tous contre tous et qu'il rejette l'idée de solidarité, ce qui n'est pas exact, comme nous le verrons par la suite.

Garapon formule un autre genre de critique à l'égard du rationalisme hayékien. Elle se retrouve dans la critique populaire du pauvre de type : « il mérite son sort » ou encore « si on veut on peut », autrement dit, les pauvres sont pauvres, car ils sont fainéants et c'est de leur propre faute s'ils sont dans cette situation. Le sous-entendu de Garapon est de considérer que la situation individuelle est la conséquence unique du comportement individuel et donc que la pensée hayékienne repose sur une ultra-responsabilité des individus, il formule sa critique de la manière suivante :

« Ce n'est plus le présent qui est le temps de référence, mais l'avenir, un avenir anticipé et envisagé sous ses plus noires possibilités, mais pas seulement. Il faut en effet anticiper aussi bien le mal sous forme de catastrophe que le bien sous forme d'une innovation technique ou une avancée scientifique qui permettra d'élucider des crimes.

De la mauvaise intention, le droit pénal néolibéral glisse vers l'imprudence, le défaut de vigilance, c'est-à-dire l'absence d'anticipation (vertu cardinale du néolibéralisme pour qui l'acteur de marché doit anticiper le comportement des autres). Mais pour agir il faut disposer de toutes les informations pertinentes : celles-ci sont contenues aussi bien dans la loi, que dans les grilles de peines

---

<sup>1231</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359; JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press

ou les *guidelines*, voire dans l'anticipation de ce que décideront les juges (comme l'avait déjà annoncé le mouvement du réalisme américain). »<sup>1232</sup>

Nous constatons que la critique de Garapon vient, de prime abord, s'opposer à la critique de Régniez, St-Onge, Légié ou encore Jones pour qui Hayek est un irrationnel, alors que pour lui, le néolibéralisme<sup>1233</sup> est un courant très rationnel par le biais des anticipations et de la responsabilité qui incombe aux individus n'ayant pas fait d'anticipations. Pour Garapon, les intentions ne comptent pas chez les néolibéraux, ce qui est important pour eux sont les anticipations rationnelles, la prudence. Formuler ainsi, la critique de la pensée économique de Hayek est que la condition des individus dépend uniquement et exclusivement de leur manque de raison. L'évolutionnisme sociale ne serait donc qu'un moyen de détourner l'attention des individus en leur faisant miroiter la possibilité de la toute-puissance de l'esprit et de la raison, et donc justifierai un retrait de l'Etat et une non-intervention de ce dernier.

Dans cette sous-section, nous avons mis en avant les critiques contre l'ordre spontané et l'évolutionnisme social de Hayek. Il est intéressant de noter que des critiques d'un même bord idéologique accusent Hayek de délits totalement opposés, voire contradictoires. Ces contradictions nous laissent supposer que la compréhension de l'auteur de « *Constitution of Liberty* » repose sur une lecture partielle et partielle de la pensée hayékienne, alors que cette dernière doit être comprise comme un *corpus* dont nous ne pouvons pas dissocier les parties au risque de perdre la vision universelle et holiste de cette philosophie économique. Il est ainsi logique qu'après avoir condamné (tous s'accordent sur cette critique) l'idée de responsabilité individuelle que promet Hayek, de regarder les critiques qui lui sont adressées en ce qui concerne sa conception de l'Etat et à sa position vis-à-vis du « laissez-faire ».

### *Sous-section 3 : Laissez-faire et Etat minimum ?*

Hayek est régulièrement accusé de vouloir défendre le « laissez-faire » ainsi que la réduction de l'Etat au strict minimum, *i.e.* les fonctions régaliennes, à l'instar de Nozick<sup>1234</sup>. Cette critique provient à la fois d'une méconnaissance des écrits de Hayek, mais aussi d'une surinterprétation du rapprochement que certains politiciens ont effectué avec Hayek, *e.g.* PM

---

<sup>1232</sup> GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob, p.115

<sup>1233</sup> Certes Garapon ne parle pas de Hayek directement, mais il le considère comme l'un des pères fondateurs du néolibéralisme comme le montre son ouvrage et la bibliographie de ce dernier.

<sup>1234</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte

Thatcher ou encore le Président Reagan<sup>1235</sup>. Ainsi, nous regarderons dans cette sous-section les principaux reproches adressés à Hayek concernant sa vision de l'Etat et du laissez-faire.

La première critique est que Hayek serait le « pape » du marché, *i.e.* « hors du marché point de salut » et par conséquent il défendrait l'idéologie du « laissez-faire ». Ainsi nous pouvons lire :

« La critique sévère de la gestion par l'Etat de la vie sociale – thème consubstantiel au libéralisme comme le note P. Manent se revigore dans le désarroi des interventionnistes. Dans sa version extrême, elle replace son antienne, 'le marché, tout le marché, rien que le marché'. Elle invoque les mannes de Hayek faisant fi de la déception qu'avait provoqué dès 1931 chez ses propres étudiants – pourtant réceptifs aux thèses libérales – de la London School of Economics, une aussi courte recommandation, déjà perçue comme exagérément ignorantes des réalités des démocraties modernes. »<sup>1236</sup>

Nul besoin d'une exégèse pour voir que Régniez considère que la pensée hayékienne repose sur le laissez-faire et le marché absolu<sup>1237</sup>. Manin avance dans la même direction en écrivant :

« Sans doute peut-on s'accorder avec Hayek, à reconnaître que le projet d'une maîtrise totale de la société par elle-même signifie indiscutablement, même s'il est à l'origine porté par la volonté populaire ou majoritaire, la perte de liberté. Mais il semble que l'analyse de Hayek manque à reconnaître que cette vérité pose un problème. Car si renoncer à ce projet implique de s'abandonner purement à l'instance anonyme et vide du marché, on peut faire valoir qu'une autre dimension de la liberté est perdue, la liberté pour les hommes, pris en tant que collectivité, d'organiser la sphère concrète de leur vie eux-mêmes. »<sup>1238</sup>

---

<sup>1235</sup> JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press

<sup>1236</sup> REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155, p.130

<sup>1237</sup> Régniez aurait pu relativiser son propos en notant que la LSE a été fondée en 1895 par des membres de la société Fabian, et en particulier par les époux Webb que critique Hayek. La LSE n'est pas un repère de néolibéraux, même si la tendance y est certainement majoritaire, mais il s'agit d'une institution académique ouverte à différents points de vue. Le dernier exemple en date est le recrutement par la LSE de David Graeber qui ne peut certainement pas être considéré comme étant un intellectuel néolibéral.

<sup>1238</sup> MANIN Bernard (1983). Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme. *Revue française de science politique*, 1, 41-64, p.57

Manin soulève une question qui est reprise par nombre de critique de Hayek, question légitime au demeurant et qui peut effectivement manquer d'une réponse. Cependant, nous verrons qu'il existe une réponse, peut-être incomplète, mais qui combinée au concept de société décente peut devenir satisfaisante.

Hayek est souvent associé au « laissez-faire », car défendant une limitation de l'intervention de l'Etat défini par un cadre légal précis dans le but d'éviter les dérives arbitraires et donc potentiellement totalitaires. Or, pour ses opposants, limiter les pouvoirs de l'Etat revient à laisser « carte blanche » aux individus pour faire ce qu'ils désirent où au moins faire ce qu'ils veulent pour atteindre leurs propres objectifs « égoïstes ». Critiquant le manque de rationalisme de Hayek, ils considèrent que l'évolution hayékienne est un expédient pour justifier du laissez-faire et ainsi, si l'Etat intervient pour réguler la « folie égoïste » des individus, alors il ne pourra pas y avoir de processus d'essais-erreurs et donc pas d'évolution. En d'autres termes, les critiques de Hayek lient laissez-faire avec l'évolutionnisme de ce dernier et par conséquent évolutionnisme et Etat minimum.

La critique de la conception hayékienne de l'Etat s'accompagne de la critique de sa critique de l'Etat-Providence. Ainsi Régniez note :

« Dans le même temps, s'affirme la présence de l'Etat-providence comme prolongement ultime de l'Etat démocratique moderne progressivement élaborée depuis le XVIIIème siècle en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Comme l'écrit fort pertinemment R. Dessal 'l'Etat providence n'est pas un simple compromis entre socialisme et capitalisme (...) c'est la forme nouvelle qu'emprunte l'Etat moderne dans sa vocation traditionnelle de garant de la sécurité (...) : il intervient activement dans les mécanismes de formation des revenus et des patrimoines par le biais de la redistribution. Il régleme les rapports sociaux et prend directement en charge un certain nombre de services collectifs. Ce mouvement vise à confier à la puissance laïque les considérations de justice sociale, de solidarité entre groupe, de lutte contre les inégalités, de redistribution du pouvoir d'achat'. Les mécanismes de prélèvements obligatoires et collectifs, prévus par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, se substituent à un acte de prévoyance libre et



individuel, mais le plus souvent irréalisable. Ils se superposent, sinon s'imposent, aux stricts mécanismes de marché. »<sup>1239</sup>

Régniez avance que le rôle « traditionnel » de l'Etat est la sécurité<sup>1240</sup>, ce avec quoi nous sommes d'accord. Or, un tel Etat est basé, selon Hayek, sur l'idée de communauté partagée, et plus précisément sur ce qu'il nomme le tribalisme qui conduit au nationalisme. Or, un Etat-providence entendu comme vecteur de la justice sociale est ce que rejette Hayek. Cependant, dire que Hayek rejette l'intervention de l'Etat et donc une forme d'Etat-providence est une erreur de compréhension de la théorie économique de Hayek. L'amalgame entre Etat-providence et justice sociale vient d'une erreur de raisonnement et de conceptualisation. En effet la justice sociale est une partie de l'intervention de l'Etat, mais ce n'est pas l'ensemble des interventions de l'Etat, ainsi rejeter le concept de justice sociale n'implique pas le rejet de l'intervention de l'Etat<sup>1241</sup>. Nous pouvons souligner que cette critique, du soi-disant rejet de l'intervention de l'Etat par Hayek, est une critique commune de ses opposants<sup>1242</sup>.

Certains auteurs, à l'instar de Giroux, vont même jusqu'à dire que l'Etat-providence est, à l'instar de la politique romaine : « du pain et des jeux », un expédient pour acheter la paix sociale.

« Le mécanisme de redistribution des richesses, axé sur la maximisation du bien-être, fonctionne selon des règles très précises qui ont pour conséquence un quasi-immobilisme social. Par le jeu de la redistribution, la classe riche récolte d'une main (sous la forme de subventions, allocations et pensions) ce qu'elle a payé de l'autre. Non seulement ce jeu est onéreux en ressources humaines et matérielles, mais il ne contribue pas à améliorer le sort de la classe modeste, incapable de profiter de plusieurs avantages de la social-démocratie

---

<sup>1239</sup> REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155, pp.142-143

<sup>1240</sup> Notons que nous avons vu plus haut que pour Garapon, la sécurité est l'apanage du néolibéralisme. Nous voyons que la critique *contra* Hayek

<sup>1241</sup> De plus, le concept de justice sociale étant flou, il est très difficile de justifier le lien entre rejet de ce concept et rejet de l'intervention de l'Etat sauf à considérer que le concept d'Etat est lui-même un concept flou.

<sup>1242</sup> GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob ; GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359 ; JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76 ; JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press ; REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155 ; St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété

(éducation, subvention à l'achat d'une maison familiale). En fait, c'est la classe moyenne qui a bénéficié de la naissance de l'Etat-providence, car elle a pu s'offrir des services sociaux (qu'elle ne pouvait s'offrir avant) par l'instauration d'une certaine forme de copropriété (des hôpitaux, des écoles et des ressources naturelles). Les coûts de la redistribution sont devenus trop élevés dans le système actuel devraient inciter les administrations gouvernementales à envisager des manières de réduire les coûts. »<sup>1243</sup>

Mais même cette critique radicale de Hayek ne tient pas réellement la route comme nous le verrons par la suite. Pour Le Jallé, ce rejet de l'intervention de l'Etat se traduit par une perte de solidarité chez Hayek. Ce dernier critique la position de Rousseau vis-à-vis du droit naturel, mais encense la position humienne sur le droit naturel, car l'auteur écossais aurait vu que certaines affections, aussi noble soient-elles, comme par exemple la générosité, peuvent être un obstacle ou une limitation à l'exercice de la liberté au sein de la Grande Société<sup>1244</sup>. Le Jallé écrit alors :

« [...] l'affirmation selon laquelle la justice remédie au 'mouvement irréflecti et impétueux' de l'égoïsme et de la générosité limitée, Hayek néglige complètement le fait que pour Hume, c'est non seulement sur les 'vertus artificielles' de justice et de fidélité aux promesses, mais également sur les 'vertus naturelles' *d'humanité et de bienveillance*<sup>1245</sup> (y compris pour les proches), que sont fondés 'le bonheur et la prospérité des hommes' »<sup>1246</sup>.

Ce qui ressort de la critique de Hayek par Le Jallé est une question que les deux posent, mais de manière totalement symétrique. La solidarité et la bienveillance peuvent-elles avoir une quelconque valeur si elles sont imposées ?

Enfin, concernant le rapport de Hayek à l'Etat, des auteurs comme Losurdo, *i.e.* des penseurs plutôt radicaux, voient en l'économiste autrichien un anti-étatiste virulent.

« En célébrant l'individualisme et l'antiétatisme attribué à la tradition libérale, Hayek rend hommage à Mandeville, pour lequel 'l'exercice du pouvoir arbitraire de l'Etat serait réduit au minimum'. En réalité, l'auteur qui est ici

---

<sup>1243</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359, p.354

<sup>1244</sup> LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>, p.120

<sup>1245</sup> C'est Le Jallé qui souligne

<sup>1246</sup> *Ibid.*, p.121

pris comme modèle, non seulement ne se laisse en aucune façon troubler par le spectacle des centaines ou des milliers de misérables ‘qui chaque jour sont pendus pour des riens’, mais il demande des procès sommaires et une augmentation des condamnations à mort ; il exige l’intervention de l’Etat jusque dans la vie privée de ces misérables, à qui on doit imposer dès l’enfance l’observance du précepte dominical »<sup>1247</sup>.

Ce passage de Losurdo, nous interpelle, car nous nous demandons si nous avons lu le même auteur. Les critiques radicaux de Hayek désirent classer ce dernier comme un opposant absolu à l’Etat. Or réduire le pouvoir arbitraire de l’Etat ne signifie pas vouloir la disparition de ce dernier.

Dans cette sous-section nous avons passé en revue les principales critiques concernant la conception hayékienne du rôle de l’Etat. Comme nous le rappellerons plus loin, Hayek ne cherche pas un Etat minimum, cependant la question de l’Etat ne peut pas être dissociée de la théorie politique sous-jacente et c’est donc dans la dernière sous-section que nous aborderons les critiques de la théorie politique de Hayek.

#### *Sous-section 4 : Critique de la théorie politique hayékienne*

Avant toute chose, précisons que lorsque nous parlons de théorie politique hayékienne nous ne faisons référence qu’aux écrits de l’économiste autrichien, et aucunement à des théories s’inspirant de ces travaux ou aux personnes se revendiquant de son héritage.

La première accusation à laquelle Hayek fait face est celle de destructeur de la démocratie, attaque qui s’appuie sur la tension existant entre liberté et démocratie<sup>1248</sup> ou encore entre liberté et autorité<sup>1249</sup>. Le second chef d’accusation auquel il fera face est sa défense des inégalités au nom de la liberté. Critique venant d’un soupçon de promotion d’un impôt sur le revenu proportionnel<sup>1250</sup> et de ne pas regarder aux résultats d’une action et de ne se concentrer que sur la possibilité de choisir librement en fonction de la situation dans laquelle les individus se trouvent. Une troisième salve porte sur son rejet de l’idée de liberté collective. L’hypothèse sous-jacente est que s’il rejette ce concept alors il appartient au courant libertarien. Enfin, la

---

<sup>1247</sup> OSURDO Domenico (2014). *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La découverte, p.334

<sup>1248</sup> MOUFFE Chantal (1986). L’offensive du néo-conservatisme contre la démocratie. Dans L. JALBERT, & L. LEPAGE, *Néo-conservatisme et restructuration de l’Etat. Canada - Etats-Unis - Angleterre* (pp. 35-47). Chicoutimi: Les Presses de l’Université du Québec

<sup>1249</sup> LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l’ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>

<sup>1250</sup> Autrement appelé « *flat tax* »

dernière critique portera sur son concept de non-coercition qui s'appliquerait uniquement à l'Etat et non aux entreprises.

Il suffit de se référer aux titres des articles de Jacob ou Mouffe<sup>1251</sup> pour se rendre compte qu'une certaine frange du milieu académique considère Hayek comme un danger pour la démocratie. Il lui est reproché de préférer une dictature libérale à une démocratie totalitaire. Ainsi, Mouffe qualifie le néolibéralisme, et par extension Hayek qu'elle associe à ce courant, comme étant :

« Je considère, en effet, que pour comprendre la nature et l'ampleur de l'offensive idéologique qui est au cœur du projet qu'on désigne par le terme 'néo-conservateur' - mais que je préfère qualifier de 'libéral-conservateur' étant donné que la composante néo-libérale y joue un rôle fondamental - il est nécessaire de la saisir en tant que réaction aux avancées de la 'révolution démocratique' »<sup>1252</sup>.

Bien que ne citant pas Hayek, mais l'assimilant aux néolibéraux et aux néo-conservateurs, elle accuse ce dernier de vouloir abolir la « révolution démocratique » dans le but « de rétablir les inégalités antérieures »<sup>1253</sup>. Encore faut-il s'entendre au préalable sur le concept de démocratie. Ainsi, elle considère que la révolution démocratique s'accompagne du développement de l'Etat-providence transformant les rapports de force entre le capital et le travail dans ce qui est communément décrit comme « l'accord d'après-guerre entre capital et travail ». Dans ce contexte, Mouffe considère que Hayek s'oppose à deux conceptions de la liberté.

« En effet, deux autres sens sont utilisés plus fréquemment aujourd'hui. Premièrement, il y a la liberté en tant que « capacité » de satisfaire nos désirs sur la base d'un choix entre des solutions réelles. Cela implique que la pauvreté, le manque d'éducation, le chômage sont des privations de liberté puisqu'ils limitent les solutions offertes aux individus. Deuxièmement, il y a la « liberté politique » (la démocratie) où la liberté renvoie à la participation

---

<sup>1251</sup> JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76 et MOUFFE Chantal (1986). L'offensive du néo-conservatisme contre la démocratie. Dans L. JALBERT, & L. LEPAGE, *Néo-conservatisme et restructuration de l'Etat. Canada - Etats-Unis - Angleterre* (pp. 35-47). Chicoutimi: Les Presses de l'Université du Québec

<sup>1252</sup> MOUFFE Chantal (1986). L'offensive du néo-conservatisme contre la démocratie. Dans L. JALBERT, & L. LEPAGE, *Néo-conservatisme et restructuration de l'Etat. Canada - Etats-Unis - Angleterre* (pp. 35-47). Chicoutimi: Les Presses de l'Université du Québec

<sup>1253</sup> *Ibid.*

des hommes et des femmes au choix de leur gouvernement ainsi qu'au processus de législation et de contrôle de l'administration. Hayek déclare que la « liberté politique » n'est pas une composante nécessaire de la « liberté individuelle » et qu'il importe de les distinguer. S'il n'est pas hostile en principe à la démocratie, c'est à la condition, toutefois, que celle-ci soit considérée non comme une fin en soi, mais comme un moyen pour défendre la liberté. Quant à la liberté comme « capacité », il considère qu'il s'agit là d'une conception particulièrement dangereuse, car elle peut conduire à la justification de l'intervention illimitée de l'Etat et à la destruction de la liberté individuelle. »<sup>1254</sup>

Un peu plus loin, Mouffe laisse voir que les différentes formes de liberté peuvent être traitées indépendamment les unes des autres, *i.e.* qu'il n'y a pas d'interactions entre ces différents types de liberté, et elle reproche à Hayek de ne pas accepter son point de vue (MOUFFE, 1986). Elle pousse même l'attaque plus loin en l'accusant de vouloir saper l'idéal démocratique.

« Mais il ne suffit pas de reformuler le libéralisme en termes de défense de la libre entreprise et de la liberté individuelle pour lutter contre les effets 'pernicieux' de l'articulation du libéralisme et de l'idée de démocratie. Il importe aussi de redéfinir la démocratie d'une façon qui permette de neutraliser l'antagonisme potentiel qui l'oppose au maintien du système capitaliste. Une telle transformation se réalise depuis un certain nombre d'années au travers une critique des deux aspects principaux de l'idéal démocratique : l'égalité sociale et la participation politique. »<sup>1255</sup>

Une autre critique, se rapprochant de celle de Mouffe, est proposée par Giroux. Elle considère que Hayek détruit la démocratie, car il détruit les droits sociaux.

« La dénégation des droits sociaux porte en elle les germes de la liquidation de la démocratie ou du moins suscite des dissensus problématiques en démocratie. De fait, on peut considérer l'abolition des droits sociaux comme antidémocratique au sens où elle aggrave la situation de certains groupes

---

<sup>1254</sup> *Ibid.*

<sup>1255</sup> *Ibid.*

exclus de la nouvelle société régie par une justice uniquement contractuelle. »<sup>1256</sup>

Dans ce cadre, elle considère que le projet hayékien vise à traiter différemment les personnes en vue d'exclure les plus faibles. En d'autres termes, la théorie politique de Hayek s'apparenterait à une autocratie, ou à une oligarchie prenant place dans un état de nature hobbesien, qui pour survivre mettrait en place une biopolitique. Selon Giroux, Hayek souhaite substituer une oligarchie, qu'il appelle *démarchie*, à la démocratie.

« En effet, Hayek refuse d'accepter la définition de la démocratie qui se formule ainsi : une politique fondée sur 'la volonté du plus grand nombre'. Car il s'agirait d'une conception totalitaire de la démocratie. Dans son dernier volume, *L'ordre politique d'un peuple libre*, Hayek suggère de substituer au concept de démocratie reçu un concept nouveau de démocratie modifiée : la *démarchie*. [...] : en *démarchie*, la majorité n'aurait plus le pouvoir absolu qu'elle possède dans les démocraties. »<sup>1257</sup>

Une telle accusation pourrait être recevable si la démocratie ne portait pas en elle-même les germes du rejet de l'autre<sup>1258</sup>. De la vision de la démocratie de Giroux, il faudrait pouvoir en déduire le fonctionnement de sa démocratie idéale afin de pouvoir la comparer à celle de Hayek. Quoiqu'il en soit, pour Giroux, le fait que Hayek rejette l'idée que la volonté de la majorité représente un fonctionnement normal de la démocratie est un crime de lèse-majesté. Lorsqu'elle écrit que « cette réduction de la responsabilité politique des citoyens relève d'un élitisme certain et a comme conséquence, pour les pouvoirs publics, l'élimination de la contrainte de composer avec des revendications sociales et économique »<sup>1259</sup>, elle laisse entendre que la théorie politique hayékienne conduit à une oligarchie, voire à une dictature.

Garapon<sup>1260</sup> va plus loin que Giroux en considérant que ce système politique serait pire que le totalitarisme.

« Toutes les critiques du totalitarisme – la personne contre le système, le droit contre l'arbitraire, les lumières de la science contre l'obscurantisme de la religion – non seulement ne portent pas contre le néolibéralisme, mais

---

<sup>1256</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359, p.355

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p.356

<sup>1258</sup> En 1933, Hitler accéda au pouvoir démocratiquement, selon la volonté de la majorité.

<sup>1259</sup> *Ibid.*, p.357

<sup>1260</sup> Garapon est Magistrat et Maître de Conférence à l'Ecole Nationale de la Magistrature

militeraient plutôt en sa faveur. Il se présente en effet du côté de la science, de l'individu, du droit, de la liberté. Historiquement, les penseurs néolibéraux ont conçu leurs théories en réaction au totalitarisme – songeons à *La Route de la Servitude* de Friedrich Hayek.

Le néolibéralisme s'oppose, comme nous l'avons vu, à toute entreprise de totalisation ; c'est, dans ce sens là un antidote au totalitarisme. Mais le remède n'est-il pas, sinon pire, au moins aussi toxique que le mal ? Ne faut-il pas chercher la critique non plus du côté de ses traits autoritaires, mais de ses excès *inverses* ? »<sup>1261</sup>

Plus loin dans ce passage, Garapon énonce les aspects qui selon lui font du néolibéralisme un demi-frère du totalitarisme. Ainsi, le désintérêt du pouvoir, la dépressurisation déstabilisante des individus, la désymbolisation radicale, la responsabilité individuelle à outrance, l'hyper ouverture au monde et la dissolution de la société dans le contrat perpétuel sont les aspects du néolibéralisme qui s'opposent au totalitarisme, mais qui ne sont pas nécessairement meilleur que le mal qu'ils sont sensés prévenir<sup>1262</sup>.

Ces accusations contre la pensée économique de Hayek viennent principalement du fait que ce dernier est catégorisé comme étant un libertarien<sup>1263</sup> et comme un opposant à l'impôt<sup>1264</sup>, et ainsi, par ce biais, il défendrait un darwinisme social, ainsi qu'une absence de solidarité que la démocratie serait sensée promouvoir par l'intermédiaire du sentiment d'appartenance à la communauté nationale. Or, nous verrons que la position hayékienne découle de la volonté de lutter contre le nationalisme à travers la défense de la société ouverte. Pour Hayek, le nationalisme conjugué à la justice sociale sont les ingrédients pour un retour au tribalisme et toutes ses conséquences fâcheuses. Lacroix reproche précisément à Hayek cette position, *i.e.* le rejet de la justice sociale et donc un rejet de la démocratie au nom de la liberté individuelle et de la défense de la société ouverte.

« L'opinion de Hayek est qu'il s'agit d'une survivance de l'anthropomorphisme primitif dans la conscience moderne. Pour certaines personnes, il apparaît en effet intolérable que les mécanismes du marché,

---

<sup>1261</sup> GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob, pp.223-224

<sup>1262</sup> *Ibid.*, p.224

<sup>1263</sup> KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte, pp.109-110

<sup>1264</sup> DOSTALER Gilles (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahier de recherche sociologique*(32), 119-141, p.132 ; KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte, pp.166-167

qu'elles assument avoir été créés délibérément ne correspondent pas à leurs préférences morales ; elles se proposent donc de les 'recréer' à nouveaux frais. Mais se figurer que 'la' société décide volontairement de la distribution actuelle de la richesse, et par suite s'imaginer qu'il est possible de la distribuer autrement, c'est assumer qu'il est possible de connaître l'infinité des faits particuliers concourant à la production de la richesse et au fonctionnement de l'ordre, et cela est de l'avis de Hayek une 'présomption' pouvant mener à la destruction de la civilisation. »<sup>1265</sup>

Plus loin il écrit :

« Pour être complet, il convient de mentionner que Hayek se prononce en faveur d'un revenu minimum pour ceux qui ne peuvent pas subvenir à leurs besoins dans le cadre du marché, mais il insiste fortement sur le *minimum* et sur le fait que ce service n'a absolument rien à voir avec des questions de justice ; il suggère même de façon passablement pragmatique qu'un tel service s'avère finalement nécessaire pour préserver le régime de la propriété. »<sup>1266</sup>

Paradoxalement, c'est en voulant élargir l'inclusion des individus au sein de la communauté des vivants que Hayek se voit accuser de vouloir détruire les solidarités. Tout aussi paradoxale est la charge qui voudrait qu'il soit aussi un destructeur de l'Etat<sup>1267</sup>, car comme le rappelle Dostaler, Hayek s'oppose à la coercition de l'Etat<sup>1268</sup>. Pour être exact, il lui est reproché de vouloir limiter le pouvoir coercitif de l'Etat, en particulier en ce qui concerne le développement des monopoles (aussi bien publics que privés, bien que le monopôle privé lui semble être un moindre mal). Par extension, en voulant limiter le pouvoir de l'Etat de modifier une situation particulière, c'est le rejet d'un jugement sur les résultats, que des auteurs, tel que MacLeod, reprochent à Hayek.

« That of course, is why I went on to consider in my paper two further respects in which Hayek's more general position is vulnerable. In the first place, the view that judgement about the justice of states of affairs are intelligible only when they are the 'intended or foreseen' consequences of actions is poorly motivated, I argued, if it rests on the assumption that justice-judgements are

---

<sup>1265</sup> LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129, p.124

<sup>1266</sup> *Ibid.*, p ?125

<sup>1267</sup> St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété, pp.153, 155, 202

<sup>1268</sup> DOSTALER Gilles (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahier de recherche sociologique*(32), 119-141, p.130



*inherently* responsibility-imputing judgements ; for this assumption is false. Secondly , even if Hayek's rather restrictive criterion for the meaningful predication of justice of states of affairs were to be accepted, it would not serve to secure the exclusion of the judgement about the justice of market-determined distribution which it is his major ambition to represent as meaningless. The uneven distribution of the advantages and disadvantages of social life effected by market forces is a readily foreseeable consequence of any government decision to establish, or maintain, a large 'free market sector'. »<sup>1269</sup>

En conclusion de son article MacLeod écrit :

« First, transactions which are reassuringly advantageous to the parties directly involved are often unfairly disadvantageous to third parties. (That harmful side-effect, whether intended or foreseen or not, are to be deplored is, of course a commonplace ; what is added here is the observation that those whose interests are adversely affected in these indirect ways may also be being done an injustice.) »<sup>1270</sup>

Cette critique se retrouve par un effet de proche en proche dans la critique de Mouffe et de Garapon, à savoir l'absence de la liberté collective chez Hayek, *i.e.* la liberté politique. Le Jallé apporte un éclairage critique en notant l'antagonisme inhérent entre autorité et liberté<sup>1271</sup>, ainsi écrit-elle :

« [...], Hume s'est concentré *soit* sur les liens unissant la justice et la propriété, *soit* sur les liens conflictuels de la liberté et de l'autorité. De ce point de vue, l'idée d'un *domaine de liberté* fondé sur la propriété et protégée par la loi ne me semble pas être une idée particulièrement humienne. »<sup>1272</sup>

De plus, Le Jallé considère que Hayek ne peut pas faire appel à Hume pour défendre le libéralisme, car le premier s'intéresserait à la question de la séparation des pouvoirs, alors que le second se concentrerait sur la distribution de l'autorité<sup>1273</sup>. Pour comprendre cette critique, il nous faut chercher la différence existant entre autorité et pouvoir. Le Littré donne la définition

---

<sup>1269</sup> MACLEOD Alistair M. (1983). Hayek on Justice and the Market: A rejoinder to Cragg and Mack. *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 575-584, pp.577-578

<sup>1270</sup> *Ibid.*, p.583

<sup>1271</sup> LE JALLÉ Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>, p.107

<sup>1272</sup> *Ibid.*, p.113

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p.109

suiuante de l'autorité, « pouuoir de se faire obéir, pouuoir public »<sup>1274</sup>, le terme uient lui-même du latin *auctoritas* signifiant « autorité », mais aussi « pouuoir, force ». Le Littré souligne bien que les deux termes – autorité et pouuoir – sont très uoisins et parfois interchangeable. Cependant, l'autorité implique nécessairement une forme d'influence morale que l'on ne retrouve pas dans le pouuoir. Par extension, le pouuoir est inclus dans l'autorité, mais pas l'inverse, *i.e.* pour auoir de l'autorité, il faut un pouuoir, celui d'influencer, de conuaincre, d'obliger, mais le pouuoir n'implique pas que nous ayons une quelconque autorité. Il peut donc paraître surprenant de uouloir faire une distinction, au niveau politique, entre ces deux concepts. Cependant, ce que Le Jallé reproche à Hayek est de uouloir simplement limiter le pouuoir de nuisance d'autrui et de ne pas défendre une approche plus « senienne » concernant la possibilité pour les individus de pouuoir faire, d'agir<sup>1275</sup>, *in fine*, elle reproche à l'économiste autrichien son opposition au constructiuisme.

Les quatre sous-sections que nous uenons de développer constituent la critique générale, non-exclusive mutuellement, de la position hayékienne concernant la justice sociale et en particulier son rejet. Malgré tout, bien que certaines critiques mettent en auant certains angles morts de la pensée économique de Hayek, ces dernières ne sont pas toutes compatibles entre elles relevant que le concept de justice sociale n'est pas lui-même un concept uniforme, apportant ainsi de l'eau au moulin hayékien sur la critique de ce qu'est la justice sociale. Or, pour pouuoir évaluer la pensée économique de Hayek, il nous faut donc proposer un ensemble de critères normatifs autres que la justice sociale. Le premier est proposé par Hayek, il s'agit de la protection de la liberté individuelle. Le second, nous le trouuons chez Margalit, *via* le concept de société décente et c'est ce que nous allons uoir maintenant dans la dernière partie de notre travail. Ainsi, le but de notre recherche sera atteint : proposer un ensemble de critères alternatifs à celui de justice sociale.

### **Section 3 : Réponse aux critiques contre la pensée économique hayékienne**

Il est légitime et sain, pour le débat académique et scientifique d'auoir des points de uue différents, *e.g.* l'opposition théorique entre Keynes et Hayek, afin de faire auancer la connaissance. Dans cette section, nous allons apporter des réponses aux critiques faites à Hayek, nous permettant de poursuivre, par la suite, vers la conuergence et la complémentarité existante entre Hayek et Margalit. Nous uerrons ainsi se dresser petit à petit différents ponts entre la

---

<sup>1274</sup> <https://www.littre.org/definition/autorite>

<sup>1275</sup> Il s'agit du concept de « *capabilities* » que Sen développa.

pensée de chacun des deux auteurs, nous permettant de légitimer le critère de « société décente » comme critère alternatif à celui de justice sociale en économie normative. Pour ce faire, nous reprendrons les quatre grandes catégories de critique.

### *Sous-section 1 : Hayek et la liberté*

Rappelons que pour Rothbard et ses disciples, *e.g.* Hoppe ou encore Paul, Hayek penche fortement du côté obscur, *i.e.* vers le socialisme, et il serait même un danger pour la liberté individuelle, car acceptant l'intervention de l'Etat. Plus exactement, il laisse une grande latitude à l'Etat afin d'être un acteur économique à part entière *si et seulement si* les mêmes règles du jeu catallactique s'appliquent à tous les joueurs. Dans ce cadre de jeu, une entreprise nationale ne dispose pas d'avantages, *a priori*, sur ses concurrents privés. Une entreprise publique est donc soumise aux mêmes règles et contraintes que les entreprises privées. Hayek considère aussi, il est vrai, et c'est sur ce point particulier qu'insiste la critique des ultra-libéraux, que certains biens et services peuvent être, principalement et en première intention, fournis par le secteur public lorsque le marché n'est pas en mesure de le faire, *i.e.* les infrastructures de communication telles que les routes, les aéroports, les chemins de fer, le réseau électrique, ou encore l'éducation de base. Cependant, même dans ces conditions, Hayek ne défend pas le monopole d'Etat et ce dernier ne doit pas entretenir les conditions pour le monopole. Dit autrement, l'Etat doit favoriser, dans les cas de monopole, l'émergence de marchés contestables tels que développés par Baumol, Panzar et Willig<sup>1276</sup>.

L'autre exemple que les libertariens et ultra-libéraux utilisent pour critiquer la position hayékienne vis-à-vis de l'Etat est l'exemple de l'oasis que Hayek utilise dans *The Constitution of Liberty*. Parce qu'il considère que ce qui est nécessaire à la vie peut devenir un moyen de coercition<sup>1277</sup>, il ne s'oppose pas à ce que ces biens et services fassent l'objet d'une réglementation, alors que pour ses opposants ultra-libéraux, Hayek fait figure de « l'ange de la

---

<sup>1276</sup> L'exemple français de l'enseignement primaire et secondaire est une bonne illustration de la vision hayékienne du marché. Dans le système scolaire français, il existe trois types d'écoles. Il y a les écoles publiques, les écoles privées sous-contrat et les écoles privées hors-contrat. Cela permet aux individus de choisir où scolariser ses enfants à l'école. Pour que les individus puissent interagir, il est important de pouvoir communiquer ensemble, l'Etat s'est investi dans l'éducation, mais il n'en a pas le monopole. (BAUMOL William ; PANZAR John C. ; WILLIG Robert D. (1982). *Contestable markets and the theory of industry structure*. Philadelphia : Saunders College Publishing)

<sup>1277</sup> Sur ce plan, nous pouvons supposer qu'un rapprochement est possible entre Hayek et Foucault en ce qui concerne la biopolitique. Plus exactement, nous concevons que Hayek ait pu être un précurseur du concept de biopolitique, mais nous devons regarder cela de plus près dans des travaux ultérieurs.

mort » de la liberté individuelle. Ce que Rothbard et ses disciples ne prennent pas en considération est la nature même du bien ou service qui est susceptible d'être soumis à régulation. Dans le cas qui nous occupe, l'eau est un bien vital, et en être privé signifie la mort, et par conséquent une exclusion radicale de la famille humaine. L'individu-victime est considéré comme n'ayant pas assez de « valeur » pour mériter le minimum pour survivre<sup>1278</sup>, pour avoir accès à ce minimum à un tarif accessible à tous, *i.e.* raisonnable. Il s'agit d'une mise à mort digne d'un biopouvoir, en décidant de qui est digne de vivre ou de mourir. Dans l'exemple du tableau<sup>1279</sup>, que Paul utilise, ce dernier n'est pas vital pour l'individu souhaitant avoir son portrait « croqué » par l'artiste qu'il admire. Certes, l'individu qui se voit dans l'impossibilité de faire faire son portrait par l'artiste en question, à un prix accessible pour lui, peut ressentir de la frustration, de l'envie par rapport à ceux qui peuvent payer les services de cet artiste, et sauf cas pathologique<sup>1280</sup>, cela ne remet pas en question la possibilité de vivre de l'individu, ni même son autonomie. L'individu peut très bien vivre sans ce portrait, cela ne remet pas en cause sa capacité à vivre et ne réduit en rien son autonomie, cela nous montre simplement que l'individu hayékien doit user de raison dans la définition de ses buts. Si l'artiste refuse de faire le portrait d'une personne, il s'agit d'un rejet de l'individu, mais ce dernier peut très bien se tourner vers un autre artiste plus à la portée de ses moyens. Il n'y a pas de rejet de la communauté humaine, car il n'y a pas d'institutionnalisation du refus.

L'important entre ces deux exemples, l'oasis et le portrait, est que dans le premier cas l'autonomie de l'individu est en jeu, *i.e.* sa capacité à continuer à vivre, alors que dans le second cas ce n'est que l'amour-propre qui est blessé. En outre, dans le cas de l'oasis, il y a une perte de contrôle fondamentale, car l'individu n'est plus en mesure de satisfaire ses besoins vitaux. Il n'a pas d'autres alternatives que cette oasis, ce qui n'est pas le cas pour le peintre. Le refus de fournir de manière raisonnable de l'eau est une atteinte fondamentale à l'intégrité humaine et constitue une humiliation, une atteinte à la liberté individuelle. Chez Hayek, la liberté individuelle n'implique pas de « faire ou d'avoir ce que je veux quand je le veux », mais il s'agit de la capacité de pouvoir faire des choix au sein d'un faisceau d'options plus ou moins

---

<sup>1278</sup> Cette situation se rapproche fortement de la manière dont les nazis voyaient les juifs et les groupes « ethniques inférieurs ». Dire que Rothbard est comme les nazis est un pas que nous ne franchirons pas car étant une affirmation fautive.

<sup>1279</sup> PAUL Ellen F. (1980). Hayek conception of freedom, coercion and the rule of law. *Reason papers*, 37-52

<sup>1280</sup> D'après le DSM-5 (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) paru en 2015, ce type de comportement pathologique peut entrer dans l'un des deux diagnostics prototypiques suivants : le trouble de la personnalité narcissique ou le trouble de la personnalité obsessionnelle-compulsive.

important. Pouvons-nous dire qu'un individu est libre si le choix qui s'offre à lui est : vivre ou mourir ? La proposition est caricaturale, mais cela n'enlève rien au fond de la réflexion qui rend obsolète la critique ultra-libérale du soutien hayékien à l'autonomie des individus. Ainsi, poussons plus loin l'exemple critique des ultra-libéraux. Imaginons que dans la situation de l'oasis, le propriétaire nous propose le marché suivant : soit payer un prix exorbitant, soit se prostituer contre de l'eau si nous ne disposons pas de quoi payer. Dans ce cas la coercition du propriétaire sur les individus est totale, et nous voyons bien que le monopôle, qu'il soit public ou privé, peut très vite devenir un outil de coercition, et de contrôle des individus. Soit, nous mourons de soif, soit nous perdons le respect dû à nous-même. Le choix est-il réel ? Hayek en doute fortement et nous aussi. Si cette même proposition avait été faite dans le cas du tableau, le refus de se prostituer ne remet pas en question notre existence, ni notre intégrité. C'est cette distinction qui, à notre avis, motive la proposition hayékienne de fournir un revenu ou des ressources de base permettant de faire face aux besoins de base et de ne pas se retrouver dans une situation de coercition vitale, où le choix entre vivre et mourir n'est pas réellement un choix et où l'individu se trouve en situation de perte de contrôle fondamentale de sa vie<sup>1281</sup>.

Hayek voit dans le marché l'expression de la justice commutative, *i.e.*  $A=B$ , en d'autres termes, il n'y a échange qu'entre des valeurs égales d'un point de vue subjectif pour chacun des protagonistes, l'échange doit être mutuellement avantageux<sup>1282</sup>, et par conséquent la base de cet échange est qu'il soit volontaire et non contraint. A cette fin, il est donc nécessaire que les individus puissent disposer de quoi vivre afin que la coercition sur les aspects vitaux des individus ne puisse pas avoir lieu. Dans ce contexte, le marché pourra jouer son rôle d'émancipateur et de temporisateur du pouvoir de l'Etat. Réciproquement, en permettant à tout un chacun d'avoir hors-marché un revenu de base, l'Etat favorise la concurrence sur le marché et donc limite l'expansion coercitive de ce dernier si l'accès aux ressources de base venait à faire l'objet d'un chantage, et évitant ainsi que les agents se retrouvent au « pied du mur de la nécessité ». De surcroît, le marché joue un rôle d'intégration sociale, et ainsi, aider les individus à y entrer ou à y rester est essentiel pour la société, mais aussi pour la stimulation du processus d'évolution *via* la concurrence.

---

<sup>1281</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.424

<sup>1282</sup> Cela ne signifie pas que l'échange doit être équivalent car la valeur de l'échange est subjective, en effet le prix est un concept subjectif au sein de l'école autrichienne d'économie.

Un autre reproche, adressé à Hayek, est celui de ne prendre en considération que la « liberté négative », et non la « liberté positive ». Afin de répondre au mieux à ce reproche, il convient de rappeler, que parlant des conceptions de la liberté Berlin écrit :

« Le premier de ces sens, que (à la suite de nombreux penseurs) je qualifierai de ‘négatif’ est contenu dans la réponse à la question : ‘Quel est le champ à l’intérieur duquel un sujet - individu ou collectif - doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu’il est capable de faire ou d’être, sans ingérence d’autrui ?’ Le second, que j’appellerai positif, est contenu dans la réponse à la question : ‘Sur quoi se fonde l’autorité qui peut obliger quelqu’un à faire ou à être ceci plutôt que cela ?’ Ces deux questions sont visiblement différentes, bien que leurs réponses puissent se recouvrir partiellement. »<sup>1283</sup>

Il est évident que Hayek se place dans l’optique de la liberté négative. Berlin et Hayek se rapprochent sur le concept de liberté, car ce que le premier écrit se rapproche de ce que défend le second. La liberté est un concept social, qui est réduite s’il y a ingérence de l’extérieur sur mon domaine privé.

« Il y a oppression dans la mesure où d’autres, directement ou non, délibérément ou non, frustrent mes désirs. Etre libre, en ce sens, signifie être libre de toute immixtion extérieure. Plus vaste est cette aire de non-ingérence, plus étendue est ma liberté.

C’est ainsi que les grands penseurs politiques anglais entendaient le concept de liberté. Certes, ils divergeaient sur l’ampleur que pouvait ou devait prendre cet espace de liberté, mais partageaient du principe qu’il ne pouvait pas, les choses étant ce qu’elles sont, être illimité ; en effet un espace de liberté illimité ne pouvait qu’engendrer un état dans lequel tous s’immisceraient sans aucune limite dans les affaires de chacun ; ce type de liberté ‘naturelle’ ne pouvait conduire qu’à une forme de chaos social où les besoins élémentaires ne seraient plus satisfaits, où les plus faibles se verraient privés de leurs libertés par les plus forts.»<sup>1284</sup>

---

<sup>1283</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, p.171

<sup>1284</sup> *Ibid.*, p.172

Deux remarques sur ce passage de Berlin. La première est qu'il y a une légère différence entre Hayek et Berlin. Alors que pour le second l'oppression peut être involontaire, la coercition ne le peut pas pour le premier. La coercition est une question d'intentionnalité. Il conviendrait alors de faire une distinction entre oppression et coercition où l'oppression inclut la coercition, mais n'est pas que coercition. Cet aspect de la définition de Berlin est utilisé par les opposants « socialistes » de Hayek, car justifiant que le libre marché frustré le désir de millions de personnes et donc qu'il y a oppression. Or, dans un jeu où chacun respecte les règles, le hasard fait que mon désir de gagner peut-être frustré par les autres joueurs. Si nous jouons aux échecs, mon désir de gagné est frustré par mon adversaire, sommes-nous pour autant opprimés ? Evidemment que non, car ce que nous désirons tous les deux est limité, *i.e.* la victoire, et nous en sommes conscient. D'autre part, lorsque l'automobile fut inventée, cela mit fin aux calèches. Les conducteurs de calèches se virent frustrés dans leurs désirs de gagner de quoi vivre par ce travail. Est-ce pour autant une oppression qu'ils ont subie ? Le concept de « destruction créatrice » développé par Schumpeter montre bien que certaines personnes peuvent être frustrées dans leurs désirs sans que cela ne relève ni de l'oppression, ni de l'intentionnalité de certains agents. Pour Hayek, cela relève de l'évolution permanente et constante des sociétés, évolution qui se fait à plus ou moins grande échelle et plus ou moins rapidement.

La seconde remarque porte sur l'étendue de l'espace de liberté, et constitue une réponse à la critique libertarienne et ultra-libérale qui est adressée à Hayek. Pour Rothbard et ses suivants, l'Etat doit disparaître, la liberté est un concept naturel. Or, Berlin souligne, à raison, que la liberté doit être limitée afin d'éviter le chaos de l'état de nature hobbesien. Hayek, en soutenant l'idée d'un cadre de la liberté, par le biais de l'Etat de droit, mais aussi par le truchement des règles de juste conduite, s'inscrit dans la même pensée que celle de Berlin.

« De fait, octroyer des droits politiques ou des garanties contre l'ingérence de l'Etat à des hommes en guenilles, illettrés, sous-alimentés ou affaiblis par la maladie revient à se moquer d'eux ; avant de comprendre ce que signifie un accroissement de leur liberté et d'être capables d'en user, ils ont besoin d'un minimum de soins médicaux et d'instruction. Que vaut la liberté pour ceux qui ne peuvent en user ? Que vaut-elle si elle ne s'accompagne pas des conditions qui permettent d'en faire usage ? Il faut commencer par le commencement : ainsi que le déclarait un écrivain russe contestataire du XIX<sup>e</sup>

siècle, il y a des situations où une paire de bottes passe avant les œuvres de Shakespeare ; la liberté individuelle n'est pas toujours un besoin premier. »<sup>1285</sup>

Ce passage de Berlin tendrait à contredire Hayek et à justifier l'intervention de l'Etat, type justice sociale. Or, n'oublions pas que Hayek propose justement ce minimum permettant à l'individu de pouvoir prendre conscience et de pouvoir jouir de la liberté. Il suggère la mise en place de ressources de base, à l'instar d'Adam Smith, il soutient aussi l'idée d'une éducation de base ainsi que celle de soins de base. Faisons un petit détour par une critique que Le Jallé adresse à Hayek, à savoir qu'il ne prend pas en compte les libertés politiques<sup>1286</sup>. Elle n'a pas tort, au plus mentionne-t-il la liberté politique comme la « *participation of men in the choice of their government, in the process of legislation, and in the control of administration* »<sup>1287</sup>, avec cette définition de la liberté politique, il partage une conception de la liberté positive avec Passerin d'Entrèves<sup>1288</sup> pour qui la liberté positive est la participation au pouvoir. Or, cette liberté politique, ne peut pas s'exercer sans liberté individuelle. La liberté d'expression, de conscience et d'opinion sont des libertés individuelles permettant la liberté politique. L'expression ne porte pas uniquement sur l'expression politique, pour preuve, exprimer un fait scientifique n'est pas, *stricto sensu*, un acte politique, ainsi Galilée en déclarant que la Terre tourne autour du soleil, ne fait qu'exprimer sa théorie et ses découvertes, cela relève d'abord de la liberté individuelle et ensuite, par ses répercussions de la liberté politique. Comment une opinion et donc la liberté de voter librement pourrait-elle être effective sans liberté individuelle, Passerin d'Entrèves le remarque bien en faisant référence à Montesquieu, pour qui la liberté politique ne peut dériver que de la conviction que la liberté individuelle ne sera pas remise en question en fonction du choix politique des individus<sup>1289</sup>. Alors certes, Hayek n'est pas explicite sur le concept de liberté politique, certes il y a certainement des manquements dans sa conception d'une « constitution utopique » comme la démarchie. Si Hayek ne s'attarde pas sur la liberté politique, c'est simplement parce que, selon nous, de la liberté individuelle découlera la liberté politique, en d'autres termes, la liberté politique est une sous-catégorie de la liberté individuelle. Les sociétés libérales ont besoins de libertés négatives, protégeant les individus de

---

<sup>1285</sup> *Ibid.*, p.173

<sup>1286</sup> E JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>

<sup>1287</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.61

<sup>1288</sup> PASSERIN D'ENTREVES Alexandre (1969). La liberté politique : quelques problèmes de définition. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 289-301, p.300

<sup>1289</sup> PASSERIN D'ENTREVES Alexandre (1969). La liberté politique : quelques problèmes de définition. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 289-301, p.298



l'ingérence d'autrui, mais aussi de libertés positives, *i.e.* la liberté de choisir ses propres fins, et les moyens d'y parvenir dans le cadre des libertés négatives. Vouloir opposer ces deux libertés est un non-sens, non-sens que Hayek ne considère pas nécessaire de discuter.

« L'éloge de la liberté », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Berlin, qui est faite par Berlin montre l'incommensurabilité des valeurs, ce qui n'implique pas qu'une recherche de compromis ne puisse pas se faire, mais il souligne, à juste titre, qu'il est illogique de dire que moins de liberté pour plus de justice accroît la liberté<sup>1290</sup>.

« Si, dans certaines circonstances, je n'étais pas prêt à faire ce sacrifice [*de réduire sa liberté*], je devrais à bon droit me sentir rongé par le remords. Mais, qu'elle qu'en soit la nécessité morale ou la compensation qu'on en retire, un sacrifice n'augmente pas ce qui est sacrifié, en l'occurrence la liberté. Chaque chose est ce qu'elle est : la liberté est la liberté : ce n'est ni l'égalité, ni la justice, ni la culture, ni le bonheur, ni la bonne conscience. »<sup>1291</sup>

C'est précisément parce que la liberté n'est ni l'égalité, ni la justice que la perte de celle-ci par une augmentation des autres valeurs fera de nous des individus moins libres. Ce n'est pas en ayant une société parfaitement égalitaire ou équitable que la liberté de chacun sera accrue, car se voir imposer une activité, une direction par une instance dirigeante est une forme de coercition, raison pour laquelle Hayek rejette le concept de justice sociale. En effet, ce concept sous-entend pour l'économiste autrichien une redistribution volontaire visant à plus d'égalité et/ou de justice. Un tel objectif signifiant de réduire la liberté des individus peut accroître le bien-être de chacun, la sécurité de tous, mais fera perdre de vue que l'individu social, parce qu'il est social doit être responsable de ses actes et donc libre de ses choix si nous voulons qu'il puisse en répondre devant ses pairs, qu'il puisse recueillir blâme ou gloire. La question sous-jacente que pose Hayek est la suivante : une société équitable, où les individus perdent le

---

<sup>1290</sup> Position que défendent certains supporters de la justice sociale. COLLIN Denis (2001). *Morale et justice sociale*. Paris : Seuil ; DUBET François (2010). *Les places et les chances : repenser la justice sociale*. Paris : Seuil ; FRASER Nancy [2011(2003)] *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris: La Découverte ; GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob ; GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359 ; LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129 ; MOUFFE Chantal (1986). L'offensive du néo-conservatisme contre la démocratie. Dans L. JALBERT, & L. LEPAGE, *Néo-conservatisme et restructuration de l'Etat. Canada - Etats-Unis - Angleterre* (pp. 35-47). Chicoutimi: Les Presses de l'Université du Québec ; St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété

<sup>1291</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, p.174

contrôle fondamental de leur vie, est-elle une société juste ? Pour paraphraser maladroitement Berlin, une société d'aisance matérielle sans liberté, ou au moins avec une liberté très réduite, a-t-elle un sens ? Une meute de loups dispose d'un mâle alpha : le chef ; une société socialiste, au sens hayékien, n'est pas différente d'une telle meute et la liberté individuelle qui fait que l'individu est un être humain et non pas un simple animal n'a plus de sens. Dans la référence de Berlin à Mill, nous y retrouvons la position qu'adopte Hayek<sup>1292</sup>.

« Pourquoi la liberté individuelle et sa protection étaient-elles si sacrées aux yeux de Mill ? Si les hommes ne sont pas libres de vivre comme ils le désirent, 'dans la voie qui ne concerne qu'eux-mêmes', affirme-t-il dans son célèbre essai, la civilisation ne peut progresser, la vérité ne peut se faire jour faute d'un libre commerce des idées, la spontanéité, l'originalité, le génie, l'énergie intellectuelle, le courage moral ne peuvent s'épanouir. »<sup>1293</sup> (BERLIN I. , 1994, p. 176)

De même, lorsque Berlin dit que forcer un individu à suivre une voie particulière équivaut à nier son humanité<sup>1294</sup>, cela rejoint la critique hayékienne du socialisme et de la planification. Le concept de société décente de Margalit est le concept qui, *via* le concept d'exclusion, fait se rejoindre Berlin et Hayek. Nous venons de rappeler en quoi Hayek s'inscrit dans la vision négative de la liberté au sens de Berlin, et il lui est reproché de rejeter l'acception positive de la liberté. Or, celle-ci se concentre sur les questions suivantes : « par qui suis-je gouverné ? » ; « qui est habilité à dire ce que je dois - ou ne dois pas - être ou faire ? »<sup>1295</sup>. Berlin est d'ailleurs conscient de la tension qui peut exister entre ces deux conceptions de la liberté.

« C'est cette conception 'positive' de la liberté – non pas l'absence de contrainte, mais la liberté en vue de<sup>1296</sup> – que les partisans de la liberté 'négative' présentent parfois comme une tyrannie déguisée. »<sup>1297</sup>

---

<sup>1292</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 74, 81, 84, 85, 87

<sup>1293</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, p.176

<sup>1294</sup> *Ibid.*, p.176

<sup>1295</sup> *Ibid.*, pp.178-179

<sup>1296</sup> C'est la distinction entre « *free from* » qui est la non-coercition, et « *free to* » qui est la liberté de faire ce que je veux.

<sup>1297</sup> *Ibid.*, p.179

Cependant, Berlin est un peu confus dans sa conception de la liberté positive, parce que recoupant fortement celle de liberté négative, pouvant laisser supposer que les critiques de Hayek préfèrent la liberté positive, car laissant apparaître un champ des possibles plus important que la liberté négative défendue par Hayek.

« Le sens ‘positif’ du mot liberté découle du désir d’un individu d’être son propre maître. Je souhaite que ma vie et mes décisions dépendent de moi, et non de forces extérieures quelles qu’elles soient. Je désire être l’instrument de ma propre volonté, et non celui de la volonté des autres ; je désire être un sujet et non un objet ; être mû par des raisons et des mobiles conscients qui soient les miens, et non par des causes, pour ainsi dire extérieures. Je désire être une personne et non chose, décider et non qu’on décide à ma place, agir et non être agi par la nature ou par d’autres hommes, comme si j’étais une chose, un animal ou un esclave, incapable d’assumer sa condition d’homme, autrement dit, autrement dit incapable de concevoir et de réaliser des fins et des stratégies qui lui soient propres. »<sup>1298</sup>

Cependant, si nous regardons bien la définition de la liberté positive qu’en donne Berlin, elle se rapproche d’une certaine manière de ce que Hayek défend. « Être son propre maître », est ce que prône l’économiste autrichien par la non-coercition. Vouloir décider de ses propres fins et des stratégies à mettre en place pour y parvenir sont aussi des éléments défendus par Hayek. En fait la liberté positive telle que définie par Berlin est une partie intégrante de la liberté négative que Hayek développe. Cependant, il serait faux de considérer que Berlin ne fait pas la distinction, car il rappelle que la liberté positive répond à la question suivante : « qui est habilité à dire ce que je dois – ou ne dois pas – être ou faire ? »<sup>1299</sup>. Le nœud de la distinction est là, pour les opposants de Hayek, la réponse est soit personne, soit la volonté de la majorité et donc l’Etat. Pour Hayek, cela n’est pas acceptable, car la liberté n’est pas la liberté de faire ce que je veux<sup>1300</sup>, et pour lui il n’y a personne qui définisse le cadre de la liberté si ce n’est l’évolution et l’adoption de règles de juste conduite qui permettent un fonctionnement plus adéquat de la société ainsi que la survie de la civilisation. C’est la raison humaine qui doit pouvoir reconnaître quelles sont les évolutions positives pour le développement de la civilisation. Dès lors, nous

---

<sup>1298</sup> *Ibid.*, p.179

<sup>1299</sup> *Ibid.*, p.178

<sup>1300</sup> Hayek entend la liberté positive (*free to*) comme étant la capacité de faire ce que je veux (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.65-65)

comprenons pourquoi Hayek refuse la liberté positive, car si le cadre de la liberté doit venir entièrement de la raison humaine, alors il ne peut pas y avoir de consensus, il y aura des abus de pouvoir et une lutte pour que le cadre de la liberté avantage, non tous, mais les groupes les mieux organisés pour modeler ce cadre. De là à dire que Hayek s'oppose à toute intervention humaine en ce qui concerne ce cadre est une erreur. Il admet que parfois le processus spontané peut nous conduire dans des impasses ou encore que le juge joue un rôle dans l'amélioration des règles qui peuvent s'opposer et qui ne peuvent pas réussir à éviter les conflits. Ce qui différencie les conceptions de la liberté de Hayek et de Berlin tient au concept de responsabilité. Pour Berlin, elle semble accompagner la liberté positive, il note à ce sujet :

« Par-dessus tout, je désire me concevoir comme un être pensant, voulant, agissant, assumant la responsabilité de ses choix, et capable de les justifier en s'appuyant sur sa propre vision des choses. Je suis libre dans la mesure où j'estime que tel est le cas, et asservi dans la mesure où je suis contraint de reconnaître que cela ne l'est pas. »<sup>1301</sup>

Il apparaît que la responsabilité ne pourrait émerger que dans le cas de la liberté positive, alors que pour Hayek ce n'est pas le cas, la responsabilité accompagne la liberté négative, elle fait de nous des êtres libres de nos choix dans le cadre dans lequel nous évoluons. La responsabilité individuelle nous indique aussi que nous sommes tenus de faire attention – dans la mesure du raisonnablement prévisible – à autrui. Sans responsabilité individuelle minimum, même une liberté négative devient un cadre amoral. Berlin reconnaît que « être son propre maître » et « ne pas être entravé par autrui » semblent être deux manières de dire la même chose<sup>1302</sup>, cependant, ces deux concepts ont évolué dans des directions opposées jusqu'à s'opposer.

Berlin explique vers quoi cette évolution nous a conduits<sup>1303</sup>. La liberté positive s'apparente au positivisme, au constructivisme et à la toute-puissance de la raison. Inversement, pour les défenseurs de la liberté positive, la liberté négative s'apparente à l'empirisme, à l'individualisme, au mysticisme, et les adeptes de la liberté négative seraient incapables de voir une fin qui les dépasse. En d'autres termes, la liberté positive, en étant paternaliste, rendrait les individus plus libres qu'ils ne le sont, car n'ayant pas conscience de ce qui est bon pour eux. Le

---

<sup>1301</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, p.179

<sup>1302</sup> *Ibid.*, p.180

<sup>1303</sup> *Ibid.*, pp.180-181

positivisme considère que si les individus ne voient pas ce qui est bon pour eux, il faut les mettre sur la « bonne voie ». Or, le postulat sous-entendu dans le paternalisme est celui que nous retrouvons dans la Bible : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux »<sup>1304</sup>, cela implique que ce que nous voulons est aussi ce que veulent les autres, ce qui est loin d'être évident. Contrairement à Hillel, qui à cette proposition positive apportait une vision négative : « Ne fait pas à autrui ce que tu n'aimerais pas que l'on te fasse »<sup>1305</sup>, cette formulation ne considère pas que nous savons ce qu'autrui apprécie, nous savons seulement ce que nous n'apprécions pas et donc nous ne le faisons pas à autrui, sauf si ce dernier le demande explicitement. La version chrétienne façonna la manière occidentale de comprendre, ainsi que de voir le monde, et donc la tolérance face au paternalisme. Cette distinction de position ou de point de vue est la même que Hayek souligne dans sa présentation à l'université de Kyoto « Des sortes de rationalisme »<sup>1306</sup> ou encore dans son article « Deux types d'esprit »<sup>1307</sup>. Berlin développe aussi la problématique inhérente à ces deux formes de liberté :

« Cette monstrueuse supercherie, qui consiste à assimiler ce que Untel choisirait s'il était ce qu'il n'est pas, ou du moins pas encore, avec ce qu'en réalité il recherche et choisit, est au cœur de toutes les théories de l'auto-accomplissement. C'est une chose de dire qu'on a le droit de me contraindre pour mon propre bien que je ne suis pas capable de percevoir : cela peut parfois être dans mon intérêt et même étendre ma liberté. C'en est une autre de dire que, puisqu'il s'agit de mon bien, je ne subis aucune contrainte, car je l'ai voulu, sciemment ou non, et suis donc libre ('vraiment' libre), même si mon pauvre corps terrestre et mon âme sotte s'y opposent et luttent avec l'énergie du désespoir contre ceux qui, mus peut-être par de bons sentiments, cherchent à me l'imposer. »<sup>1308</sup>

Ce que Berlin et Hayek reprochent, chacun à sa manière, à la liberté positive est à la fois le paternalisme que cela peut induire, ainsi que la dictature, voire totalitarisme, qui peut s'en suivre et être justifié au nom du bien être que les individus ne sont pas en capacité de voir.

---

<sup>1304</sup> BIBLE. (1988). London: Trinitarian Bible Society - Luc 6 : 31

<sup>1305</sup> MALKA Victor (2003). *Les Sages du judaïsme. Vie et enseignements*. Paris : Seuil

<sup>1306</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.139-157

<sup>1307</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.91-99

<sup>1308</sup> BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, pp.181-182

Si nous avons jugé utile de revenir sur la distinction qu'établit Berlin concernant la liberté négative et positive, c'est parce qu'elle éclaire le débat pour la défense de la liberté dans lequel s'est engagé Hayek, à la fois contre le socialisme de son époque<sup>1309</sup> et contre le totalitarisme. Berlin nous explique « que toute idée de la liberté procède directement d'une conception du moi, de la personne, de l'homme »<sup>1310</sup> et par conséquent la dispute entre Hayek et ses détracteurs ne peut pas être résolue sans le recourt à un consensus, car chacun s'appuyant sur une ontologie de l'homme différente. Hayek est accusé de nier l'existence d'une liberté collective, or cette liberté dérive de la liberté positive. Cette approche est qualifiée par Berlin de constructiviste du social, et Hayek aurait été en accord avec lui. Considérant la position hayékienne concernant le constructivisme, nulle surprise qu'il mette de côté la liberté positive. Berlin, lui-même, considère que cette forme de liberté est plus encline à dévier vers une perte d'autonomie de l'individu au nom de l'intérêt propre de ce dernier. L'une des différences entre la liberté positive et négative tient à ce que la première porte sur la répartition de l'autorité<sup>1311</sup>, alors que la seconde s'intéresse à la séparation des pouvoirs et donc à la limitation de l'ingérence d'autrui dans la vie des autres membres de la société. Cette distinction nous permet de comprendre et de répondre à la critique de Le Jallé. Il ne peut pas y avoir de questions de distribution de l'autorité chez Hayek, car la seule autorité est l'individu lui-même et parce que l'Etat tient son pouvoir de la volonté des individus découlant de leur liberté individuelle, liberté de choix entre aller ou ne pas aller voter. Cette liberté de choix, *i.e.* exercer ou non son droit de vote, est une liberté individuelle de base<sup>1312</sup>. Le choix entre candidats/programmes, voire le non-choix, relève de la liberté individuelle fondamentale et non d'une quelconque liberté collective, car il n'y a pas de vote à main levée en démocratie, mais nous nous retrouvons seul dans l'isoloir face à un choix individuel. Certes, nous pouvons considérer que nos choix individuels peuvent forger la liberté collective, mais cette dernière est, *in fine*, dépendante de la première. Ainsi, faire de la liberté collective une liberté positive peut conduire à une dérive totalitaire, par le biais de ce que Tocqueville appelait « le despotisme de la majorité ».

---

<sup>1309</sup> Le socialisme des années 30 jusque 50 prônait la planification de l'économie, ce qui était pour Hayek un crime de lèse-majesté à l'encontre de la liberté individuelle

<sup>1310</sup> *Ibid.*, p.182

<sup>1311</sup> Voir précédemment les questions de Berlin pour distinguer liberté positive et négative.

<sup>1312</sup> Concernant le droit de vote, qui est aussi considéré comme un devoir, nous aurions beaucoup à dire et cela n'entre pas dans le cadre du présent travail. Disons brièvement que le vote est à la fois un droit et un devoir, mais qu'il est de la liberté et de la responsabilité individuelle que de choisir d'aller voter ou faire autre chose.

Lacroix arguait que chez Hayek, sa conception de la liberté était source d'inégalités et qu'elles-mêmes étaient sources de servitudes. Nous ne nions pas que la liberté est source d'inégalités, cela est indéniable, et Hayek en est conscient. Une stricte égalité est une utopie, un non-sens, voire un danger ontologique, car niant la singularité, la spécificité de chaque individu. Vouloir l'égalité matérielle implique que l'entité ordonnatrice considère que tous les individus ont les mêmes désirs, envies, besoins et fins. Ce qui d'un point de vue de la liberté individuelle est une erreur. Même si Hayek s'oppose aux lumières continentales (par opposition aux lumières britanniques<sup>1313</sup>), il faut reconnaître que leur but premier était de libérer l'individu du filet de la tradition et de permettre à l'individu d'être libre. L'inégalité sociale est un fait qui accompagne nécessairement la liberté individuelle. Ce qui peut frustrer certains penseurs est que cette nouvelle liberté maintient des inégalités sociales et ne les fait pas disparaître. Les inégalités sont simplement réparties non plus en ordres (Noblesse, Clergé, Tiers état), mais en fonction de la position sociale atteinte au sein de la société. L'idéal, selon Hayek, étant que le marché du travail fonctionne aussi bien que possible pour que les individus puissent saisir les opportunités qui s'offrent à eux et ainsi évoluer dans la société. Il ne souhaite pas d'une société figée dans la glace, il veut faire fondre cette glace pour que l'eau puisse se mouvoir au gré des méandres et des défluentés laissant à chacun la possibilité de choisir sa voie. Ainsi, Hayek note, en parlant de l'héritage :

« Certes il n'y a ni mérite supérieur ni injustice particulière à naître de parents fortunés plutôt que de parents aimables ou intelligents. [...] Nous cherchons bien plutôt à savoir si le fait que l'héritage confère à certains un avantage immérité est ou non un argument valable contre cette institution. C'est incontestablement une des causes institutionnelles des inégalités.

[...]

Une autre considération, un peu cynique, suggère fortement que si nous souhaitons faire le meilleur usage de la sollicitude naturelle des parents envers leurs enfants, nous ne devrions pas exclure la transmission de propriété. [...] sans cette possibilité, ces puissants chercheraient d'autres moyens, tels qu'obtenir pour leurs enfants des situations susceptibles de leur apporter les revenus et le prestige équivalents à ceux que procure une fortune ; et cela entraînerait un gaspillage de ressources et une injustice bien plus considérables que n'en cause la propriété héréditaire. C'est ce qui se passe

---

<sup>1313</sup> IMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage

dans toutes les sociétés où elle n'existe pas, y compris la société communiste. Ceux qu'indisposent les inégalités engendrées par l'héritage devraient donc reconnaître que, les hommes étant ce qu'ils sont, ces inégalités sont le moindre mal, même de leur point de vue. » (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 71)<sup>1314</sup>

Comment le comprendre ? L'idéal hayékien, certes critiquable, est un monde sans monopole sur le marché du travail, avec une concurrence dynamique tant du côté de l'offre que de la demande de travail. A ce titre, l'héritage constitue effectivement une forme d'inégalité involontaire<sup>1315</sup>. De même, il reconnaît que le talent et la compétence ne font pas tout et que la chance est aussi un facteur important. Alexander Flemming<sup>1316</sup>, Archimède<sup>1317</sup>, Rutherford<sup>1318</sup>, Harvey<sup>1319</sup>, Jovet<sup>1320</sup>, Stone<sup>1321</sup>, et nous pourrions continuer la liste, si certains de ces noms sont connus du public et d'autres des spécialistes, ils sont connus principalement pour avoir fait des découvertes par sérendipité, *i.e.* des découvertes faites par hasard, sans ces découvertes ils seraient certainement comme la plupart de nous pas ou peu connus. Ce qui leur est arrivé aurait pu arriver à n'importe qui, ce qui fait leur différence est leur curiosité et l'envie de comprendre ce qui s'est produit. Ainsi, la chance joue un rôle non négligeable dans le développement social des individus. La chance, c'est l'incertain, nul ne sait de quoi sera fait demain, ne peut prédire les chocs, les avancées technologiques<sup>1322</sup>. Dire que prédire est impossible est vrai, étymologiquement ce terme vient du latin *praedicere* qui signifie « dire avant » et la prévision c'est « voir avant », donc *stricto sensu* prédiction et prévision sont impossibles. Anticiper, du latin *anticipare* signifie « prendre avant », cela n'implique pas que ce que nous souhaitons prendre par avance se réalise, contrairement à la prédiction ou à la prévision, il n'y a pas de

---

<sup>1314</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.71. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.153-154)

<sup>1315</sup> Peut-on reprocher aux enfants de Bill Gates d'avoir eu ce père ? Evidemment non, cela n'est pas de leur fait. Leur naissance ne doit pas être vue comme « injuste ». L'injustice viendrait de ce que Bill Gates place ses enfants à des postes juste parce que ce sont ses enfants et non pas parce qu'ils sont compétents pour le poste afin de leur assurer une position sociale. C'est l'ingérence sur le marché du travail, qui selon Hayek, est source d'inégalités inacceptables.

<sup>1316</sup> Découvreur de la pénicilline

<sup>1317</sup> La fameuse « poussée d'Archimède »

<sup>1318</sup> Découverte du noyau atomique

<sup>1319</sup> Circulation sanguine et en particulier le rôle du cœur agissant comme une pompe de drainage pour la circulation sanguine

<sup>1320</sup> Découvreur du sommeil paradoxal

<sup>1321</sup> Découvreur de l'acide acétylsalicylique (aspirine)

<sup>1322</sup> Il suffit de revoir les archives de L'INA sur la manière dont les jeunes envisageaient l'an 2000 dans les années 60 pour voir l'écart entre ce qu'ils imaginaient et la réalité souvent moins « futuriste ».



visée performative dans l'anticipation. L'anticipation peut ne pas se réaliser pour un certain nombre de raisons, et ce concept porte en lui l'incertitude, ce qui n'implique pas que nous ayons eu tort. Concernant la prévision et la prédiction, si elles ne se réalisent pas, nous avons été dans l'erreur et donc nous avons eu tort puisque nous avons mal vu ou mal dit, alors que prendre en avance est une forme de pari sur le futur qui n'implique pas que c'est exactement cela qui doit arriver. Ainsi, si une anticipation n'est pas réalisée, cela ne remet pas en cause la personne qui a produit cette anticipation, son pari est juste manqué, soit par manque de clairvoyance, par manque de chance, par interaction volontaire ou non d'autres personnes. Cela ne remet pas en cause les qualités de la personne, alors que la prévision et la prédiction remettent en question la légitimité et la compétence de celui qui les formule si elles sont fausses. C'est ces deux derniers concepts que Hayek remet en question dans la planification et la mathématisation de l'économie. Il est possible de prévoir la position des étoiles à plusieurs millénaires d'intervalle, mais pas ce que sera la société dans cinq, dix ou vingt ans. Sur un marché atomisé, les anticipations peuvent être raisonnables, mais ne pas se réaliser du fait de l'impressionnante complexité des interactions entre individus.

Si nous souhaitons réduire les inégalités, voire les éradiquer, alors il sera nécessaire de définir les buts à atteindre en commun pour que les actions de chacun aillent vers ce but et si cela n'était pas le cas, de contraindre les récalcitrants à aller dans la direction qu'ils n'ont pas « volontairement embrassée ». Définir de tels objectifs communs conduit souvent à un comportement paternaliste du type : « il faut faire ceci ou cela, c'est dans votre intérêt, mais vous n'en êtes pas conscients alors que nous si ». Ce paternalisme juge les choix et donc les valeurs de chacun en fonction de valeurs extérieures, et pouvant être non partagées, à l'individu. De surcroît, les inégalités ne sont servitudes que si elles sont extrêmes et mènent à une concentration du capital. Il n'est alors pas surprenant de voir que Hayek défend à la fois une dispersion du capital ainsi qu'un revenu de base permettant de contrebalancer le pouvoir monopolistique que certains employeurs peuvent acquérir en cas de chômage de masse. Hayek propose donc un cadre où l'individu peut acquérir une autonomie minimale lui permettant de disposer d'un minimum de respect de soi.

La liberté individuelle est vitale pour Hayek, car elle est à la base du processus d'évolution. Si ce dernier s'arrête, alors la civilisation déclinera et mourra. Or, après avoir remis en question le concept de liberté, c'est celui d'évolution qui fut l'objet de critiques auxquelles nous allons maintenant répondre.

## *Sous-Section 2 : Hayek et l'évolution*

Concernant l'évolutionnisme hayékien, la critique qui lui est adressée n'est pas uniforme, voire contradictoire. Pour Légé, Hayek est un conservateur et son concept d'évolution n'est qu'une illusion et n'a rien à voir avec l'évolution. Son argument s'appuie principalement sur le fait que dans une certaine mesure Hayek espère que les individus se conformeront volontairement<sup>1323</sup>, ou seront forcés de se conformer, à certaines règles de juste conduite. En effet, Hayek note :

« Le fait est bien plutôt que nous ne pouvons pas préserver un ordre d'une telle complexité par la méthode consistant à diriger les membres de la société, mais que nous pouvons le faire seulement par une voie indirecte, à savoir en faisant respecter et en améliorant les règles qui conduisent à la formation d'un ordre spontané. »<sup>1324</sup>

« Le droit, au sens de règles de conduite obligatoires, est certainement plus ancien que la société ; seule l'observance de règles communes rend possible l'existence pacifique des individus au sein d'une société. »<sup>1325</sup>

Il existe encore moult passages dans « Droit, législation et liberté » où il parle du respect volontaire des règles pour le bon fonctionnement de la société. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle cette soumission volontaire ou contrainte induit une perte de spontanéité et de créativité est une erreur en ce qui concerne Hayek. Dans son cas, il s'agit de conventions dont l'objectif est de faciliter les échanges et la communication. Nous en voulons pour preuve qu'il compare souvent l'évolution sociale avec l'émergence du langage. Ce dernier émergea lentement et spontanément. Le langage est une convention qui facilite les échanges entre les individus, et cette convention est à la fois universelle, chaque personne dispose d'un langage lui permettant de communiquer avec autrui, et à la fois spécifique, *i.e.* il n'y a pas de langue universelle<sup>1326</sup>. Ainsi, il est possible que différentes conventions puissent coexister sans que

---

<sup>1323</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.233

<sup>1324</sup> *Ibid.*, p.146

<sup>1325</sup> *Ibid.*, p.188

<sup>1326</sup> Il existe bien une langue universelle, mais qui ne permet pas aux hommes de communiquer entre eux comme c'est le cas avec une langue « traditionnelle », il s'agit des mathématiques qui traduisent en langage compréhensible par l'homme les lois de la nature. Ce langage est aussi universel car il est commun à la grande majorité de l'humanité et il s'est construit avec l'apport de civilisations diverses et variées : Inde, Chine antique, Egypte antique, Grèce antique, monde Arabe, Incas etc...

cela n'obère l'existence et le développement des différentes civilisations. En outre, les linguistes nous expliquent que la langue est un système vivant qui évolue et s'adapte à son environnement, ne parlons-nous pas de « langue vivante » ? Le langage évolue en fonction des besoins qui apparaissent et disparaissent, pour s'en faire une idée, il suffit de prendre le dictionnaire « Grand Larousse » de 1980 et de le comparer à celui d'aujourd'hui pour voir l'évolution de la langue française. Les conventions sociales ne sont pas nécessairement des carcans rigides si la liberté individuelle est garantie, bien au contraire, si elles évoluent au fur et à mesure des besoins, des nécessités et des situations. Ainsi, la critique qui consiste à voir dans la philosophie économique de Hayek un conformisme contraignant dans le but que la société de classe n'évolue pas, ne tient pas la route, car nous avons montré que les normes, conventions évoluent, lentement, pour s'adapter à de nouvelles circonstances et pratiques. Le recours au conformisme « adaptatif » est une manière rationnelle de permettre de vivre ensemble et de profiter de ce que l'autre peut nous apporter.

D'autres critiques, au contraire, voient dans l'évolutionnisme hayékien un antirationalisme, voire un obscurantisme<sup>1327</sup>. Or, dans son allocution « Des sortes de rationalisme »<sup>1328</sup>, Hayek considère qu'il existe deux formes de rationalisme. Le premier est le « rationalisme constructiviste » qu'il attribue à Descartes, Hobbes, Marx ou encore Hegel. Ce rationalisme prône la toute-puissance de l'esprit humain et sa capacité à construire entièrement une société *ex nihilo*. Le second rationalisme, le « rationalisme critique », pour reprendre la formule de Popper<sup>1329</sup>, est un rationalisme qui admet les limites de prévision et de prédiction de l'intellect humain.

« Parmi les philosophes contemporains, le professeur K. R. Popper en particulier a fourni des fondements philosophiques importants et nouveaux à cette veine de pensée. Il l'a estampillée 'rationalisme critique', ce qui, à mon avis, exprime de manière heureuse le contraste avec le rationalisme naïf, ou constructiviste. »<sup>1330</sup>

---

<sup>1327</sup> (REGNIEZ, 1988, p. 138)

<sup>1328</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, pp.139-157

<sup>1329</sup> *Ibid.*, p.156

<sup>1330</sup> *Ibid.*, p.156

Hayek ne s'oppose pas à la raison, bien au contraire, car elle entre dans le processus de sélection des règles et des normes. Il est nécessaire de pouvoir reconnaître ce qui favorise la perpétuation de la société au regard de nouvelles pratiques, normes apparues dans d'autres sociétés. Ce qui trouble les lecteurs non avertis de Hayek est l'usage du terme « spontané » qui laisse penser qu'il s'agit de règles, normes, institutions arrivant tel un *deus ex machina*. Ce n'est absolument pas le cas, il s'agit d'un lent processus d'amélioration et d'adaptation, qui en appelle à la rationalité humaine, en ce sens que c'est à la raison de sélectionner les nouveaux éléments susceptibles d'accroître les chances de survie de la société. Dans cette perspective, Hayek admet que la raison humaine, de par notre condition, est limitée. Nous pouvons dire qu'en termes plus contemporains, Hayek est un adepte de la rationalité limitée et des anticipations adaptatives<sup>1331</sup>. Dans la critique du rationalisme que tient Hayek, nous avons vu que ce dernier ne s'oppose pas à la raison, bien au contraire, mais qu'il condamne l'idée de la toute-puissance de la raison qui justifie « le constructivisme naïf ». Pour ce qui est des anticipations adaptatives, McQuade et Butos<sup>1332</sup> montrent que les structures sociales s'adaptent en s'appuyant sur les travaux de Hayek dans *L'Ordre Sensoriel*. Dans cet ouvrage l'économiste autrichien tente de comprendre comment le cerveau prend des décisions, analyse et traite les informations. Il en ressort, selon Hayek, un système de classification adaptatif. Par le biais des interactions extérieures, la réception de nouvelles informations et les « rétro-feedback », l'individu va adapter sa classification, ses connaissances évoluent et ses anticipations s'adaptent à ces nouvelles classifications.

Ainsi, considérer Hayek comme un antirationaliste est au mieux une erreur de lecture de ses travaux, au pire de la mauvaise foi. Un autre aspect de la critique de l'évolutionnisme hayékien tient à l'association du concept de spontanéité et de celui d'inconscience<sup>1333</sup>. Nous avons vu que Manin remet en question l'aspect spontané de l'ordre de marché ainsi que celui du processus d'évolution. Légé complète la critique de Manin en considérant que le simple fait d'apporter des modifications à l'ordre spontané rend cet ordre construit. Nous reconnaissons que Hayek ne donne pas d'indication sur ce qui doit être corrigé, ni sur les critères de jugement

---

<sup>1331</sup> Pour ce qui est de la rationalité limitée et des anticipations adaptatives nous renvoyons le lecteur aux travaux d'Herbert Simon et en particulier : (SIMON Herbert A. (1982) Volume 1: Economic Analysis and Public Policy. Volume 2: Behavioural Economics and Business Organization. Cambridge MA : MIT Press)

<sup>1332</sup> McQUADE, Thomas ; BUTOS, William (2005). The sensory order and other adaptative classifying systems. *Journal of Bioeconomics*, 335-358

<sup>1333</sup> Au sens d'action non réfléchie et fruit de la raison de l'individu en question.

de cette nécessité, ni ce vers quoi cet ordre doit tendre<sup>1334</sup>, excepté la préservation de la liberté individuelle. Cependant, dire que parce que l'Etat intervient afin d'aider le marché ou l'ordre spontané à se sortir d'une impasse dans laquelle il s'est mis, constitue une institution construite ou un ordre construit, est un argument trop faible pour être pris au sérieux. Cette posture revient à dire que si je vais chez le marchand de glace et que parce qu'il n'y a plus de glace au chocolat, j'en prends une à la framboise alors j'ai évolué dans mes goûts, cette conclusion est un non-sens. Mes goûts n'ont pas changé et si je n'avais pas eu envie de glace, et si aucun parfum ne me plaisait, alors je n'aurais pas pris de glace. C'est parce que j'aime la framboise que je suis allé vers la framboise, en outre il peut y avoir des moments où je peux ne pas avoir envie de chocolat, mais de framboises. Ce choix n'indique pas une évolution. Lorsque Hayek parle du sauvage qui dépose à la frontière de son territoire un objet dont il ne veut plus et qu'il découvre le lendemain un autre objet à la place, nous pouvons aussi trouver l'exemple naïf. Cependant, considérons l'exemple suivant et nous verrons que Hayek n'a pas tort.

Nos ancêtres étaient des chasseurs-cueilleurs nomades. Il est fort probable que la coopération pour la chasse soit le fruit de l'observation de ce que les meutes de loups ou d'autres animaux pratiquaient lors de leurs chasses. Après tout, à ce stade de développement, ce n'est pas la civilisation contre la nature, mais la survie de différentes espèces, dont l'espèce humaine. Ce mode de chasse collectif, permet de chasser des proies plus grosses, plus nourrissantes et à des fréquences plus faibles. L'énergie ainsi économisée peut être utilisée à d'autres fins. Une fois que cela est intégré, que cela devient une habitude, il devient alors possible de perfectionner l'art de la chasse. Ainsi, la chasse en groupe n'est pas le fruit de l'invention humaine, nous pouvons supputer qu'elle est la conséquence de l'observation, de l'adaptation et du processus d'évolution par essais-erreurs, qui permet de comprendre que cette coopération est plus profitable que de chasser seul. Nous défendons l'idée que le processus d'imitation n'est pas aveugle, le mimétisme est basé sur raison. Les individus cherchant à satisfaire au mieux leurs besoins observent ce qui leur paraît utile et testent ces techniques afin de voir si cela correspond à ce qu'ils souhaitent atteindre. Parfois cela peut même leur faire découvrir de nouveaux besoins ou envies.

Le mimétisme, bien que faisant appel à la raison, ne signifie pas que les pratiques imitées soient le fruit d'une construction. La modification et l'amélioration des pratiques n'impliquent

---

<sup>1334</sup> Ce qui est logique car il ne définit pas de buts spécifiques, mais uniquement ce que la société doit protéger, la liberté, et éviter : un carcan détruisant la liberté individuelle.

pas non plus un constructivisme, mais simplement une adaptation à des conditions particulières, et à un environnement en perpétuel évolution ou mutation<sup>1335</sup>, le tout en s'appuyant sur la raison limitée des individus. Léonard De Vinci croqua des ailes dans ces carnets, ainsi que des machines volantes dont les ailes ressemblaient à celles d'une chauve-souris. Les avions correspondent à la transposition pour les humains des ailes pour les oiseaux, l'idée de l'avion n'est pas une invention humaine *ex nihilo*. L'observation et la sérendipité participent à l'évolution de la civilisation, mais la raison humaine est nécessaire pour adapter ce que nous considérons comme un atout.

La dernière critique à laquelle nous répondrons concernant l'évolutionnisme hayékien est l'accusation de « darwinisme social ». Avant cela, rappelons ce que nous entendons par darwinisme social.

Dans un article de 2004, s'intitulant : « Une régression épistémologique : le 'darwinisme social' », Becquemont écrit :

« Mais l'inventeur du terme fut en 1880 l'anarchiste français Emile Gautier, dénonçant sous ce terme une économie libérale qui faisait l'apologie d'une concurrence économique sans frein, restreignant ou récusant toute forme de solidarité envers les défavorisés. [...] Le dépérissement de l'Etat était la condition inéluctable du progrès, [...]. Le darwinisme social spencérien se réduit à une apologie de la libre compétition interindividuelle et à une hostilité profonde envers toute intervention de l'Etat. »<sup>1336</sup>

Si nous nous référons à la définition de Becquemont, et si nous avons une lecture partielle et partielle de Hayek, alors il est possible de dire comme Giroux ou Jacob que Hayek fait du darwinisme social. Or, il ne récuse pas la solidarité, ni ne la restreint, il ne veut pas l'imposer comme dans le cadre d'une société communiste<sup>1337</sup>, car dans ce cas cela perdrait son

---

<sup>1335</sup> Il est possible de voir dans l'invention du téléphone une avancée technique, un progrès technique majeur, de même que pour la création d'internet. Cependant, le smartphone, la 4G puis la 5G ne sont pas des progrès

<sup>1336</sup> BECQUEMONT Daniel (2004). Une régression épistémologique : le 'darwinisme social'. *Espace Temps*, 84-86, 91-105, pp.98-99

<sup>1337</sup> Une solidarité que l'on impose est-elle réellement une solidarité ? Le terme solidaire vient du latin *solidum* signifiant dur, compact ou encore la totalité. L'idée de la solidarité est que nous faisons partie de la même totalité qu'autrui, du même groupe. La solidarité doit donc être un penchant naturel pour vraiment être, sinon elle n'existe pas. Dire d'une solidarité qu'elle est imposée est un non-sens, car celui qui ne se sent être membre d'une même entité qu'un autre individu ne développera pas de penchant solidaire pour ce dernier. Or Hayek ne critique pas le penchant solidaire que nous pouvons avoir envers autrui au non d'une humanité partagée. La

sens. Lorsqu'il défend l'idée que dans une société ouverte les obligations envers autrui doivent être moins importantes que dans un petit groupe, il ne détruit pas la solidarité, au contraire il participe à son développement dans le sens où la solidarité s'exprime principalement au sein de groupes homogènes, et en élargissant la société, il intègre plus de monde, il élargit la reconnaissance des individus amis, laissait la liberté à chacun de développer une solidarité en plus des obligations de respect envers autrui. En élargissant la base d'inclusion, il déborde du cadre national et/ou ethnique de la solidarité, pour nous faire passer du côté de l'humanité partagée. Pour lui le nationalisme est une attaque contre la liberté individuelle et donc contre l'humanité.

« Peut-être le fait que nous ayons vu des millions d'électeurs se placer dans la totale dépendance d'un tyran a-t-il fait comprendre à notre génération que choisir son propre gouvernement n'est pas forcément s'assurer la liberté. D'ailleurs, il semblerait que discuter de la valeur de la liberté serait vain, si tout régime approuvé par une population était, par définition, un régime de liberté.

[...]

Les partisans de la liberté individuelle ont généralement eu de la sympathie pour de telles aspirations à la liberté nationale, et cela a conduit à l'alliance constante, mais difficile, entre les mouvements libéraux et nationaux au cours du XIXe siècle. »<sup>1338</sup>

Concernant la critique de la réduction au minimum, voire de la disparition, de l'Etat, nous montrerons que ce n'est absolument pas l'ambition, ni la volonté de Hayek, et que, au contraire l'Etat est une institution importante de son système.

---

solidarité doit donc être un mouvement libre de l'individu pour avoir un sens réel, sinon cela s'appelle une assurance en espérant un retour de pareil.

<sup>1338</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.20. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.63)

### *Sous-section 3 : Laissez-faire et Etat minimum*

Hayek est souvent critiqué parce que considéré comme un opposant à l'impôt, et en particulier en ce qui concerne l'impôt progressif. Avant de discuter de cela, nous regarderons la critique ultra-libérale contre la position hayékienne vis-à-vis de l'impôt.

Nous avons précédemment vu que Hoppe et les autres ultra-libéraux désirent la fin de l'Etat, ou au « pire », sa restriction aux pures fonctions régaliennes. Ils voient dans l'impôt une forme de coercition et de spoliation, ainsi ils ne comprennent pas la position de Hayek lorsque ce dernier accepte que l'Etat puisse fournir un certain nombre de Biens et Services que le marché ne peut pas fournir. Pour eux il s'agit d'une hérésie nécessitant un financement par l'impôt et donc une coercition, *i.e.* une perte de liberté individuelle. Hayek considère lui aussi que l'impôt est une forme de coercition, mais il ne s'y oppose pas s'il est appliqué à tous selon les mêmes règles<sup>1339</sup>. Cependant, il reconnaît que la coercition de l'impôt pour la fourniture de certains services est plus faible que si ces services n'étaient pas fournis par l'Etat. Les plus nécessaires pouvant se révolter devant leur perte de dignité due à l'impossibilité de satisfaire à un certain minimum. A un premier niveau de lecture, Hayek semble laisser entendre que cette « générosité » n'a pour objectif que la conservation d'un cadre socio-économique stable. Nous suggérons que le second degré de lecture est bien plus complexe et humain que ce que ses détracteurs ne laissent entendre. Avant d'avancer vers le second niveau de lecture concentrons-nous sur le premier niveau qui constitue une forme de réponse à la critique de Rothbard et ses suivants. Ainsi, ne pas aider *a minima* les plus nécessaires, revient à les jeter directement dans les bras de fer du socialisme<sup>1340</sup> et par jeu de dominos vers une société totalitaire, ce que Hayek souhaite prévenir. Lorsque l'individu n'a plus rien à perdre, il est plus enclin à accepter des solutions radicales qui lui permettent d'améliorer son quotidien. Il s'agit d'un aspect de la psychologie humaine que Hayek, en tant que témoin du nazisme et du stalinisme, intégra dans sa réflexion au contraire des ultra-libéraux, qui appuient leur approche sur la formule *fiat justitia, et pereat mundus*<sup>1341</sup>. En choisissant une approche plus pragmatique, Hayek soutient l'impôt afin de financer l'Etat libéral, ce qui ne signifie pas que l'Etat dispose d'un chèque en blanc. Pour l'économiste autrichien, une règle relativement stable dans le temps et s'appliquant

---

<sup>1339</sup> *Ibid.*, pp.404-407 (version anglaise)

<sup>1340</sup> Rappelons que pour Hayek, le socialisme n'a rien à voir avec le socialisme que nous connaissons. Lorsqu'il parle de socialisme, il faut comprendre qu'il pense au socialisme des années 20 jusqu'aux années 50, voire 60, qui était en faveur de la planification et très proche du socialisme soviétique.

<sup>1341</sup> Que justice soit faite, même si le monde périra



à tous n'est pas vue comme un obstacle, car entrant dans la formation des anticipations que les agents formulent comme étant un élément de l'environnement socio-économique dans lequel ils évoluent.

La critique « traditionnelle » considère, au contraire, Hayek comme un opposant à l'impôt et un destructeur des droits sociaux<sup>1342</sup>, car rejetant le concept de justice sociale et défendant les inégalités. Certes, pour lui les inégalités sont une composante inhérente à toute société, et en particulier libérale où chacun est en droit de choisir ses propres fins et d'utiliser au mieux ses propres connaissances et compétences. Cette position de Hayek fait dire à ses détracteurs qu'il est un conservateur ne souhaitant pas que la société évolue.

Or, le second niveau de lecture de la proposition d'une protection sociale, telle que proposée par Hayek, est de promouvoir une inclusion plus large des individus au sein de la société en ne laissant pas la misère et l'exclusion prendre le dessus sur la rencontre avec l'autre qui se fait d'abord et avant tout, via le marché, avant de se faire sur le terrain politique. Ainsi, permettre une protection minimale permettant aux individus de continuer à vivre malgré les déconvenues et les accidents de la vie est une manière de garder ces individus au sein de la famille humaine. Etre invalide, ne pas gagner assez sur le marché ou avoir échoué dans la création d'une entreprise, ne doivent pas être des motifs de rejet de la vie socio-économique. De tels rejets ont été le terreau fertile des totalitarismes. La question qui se pose à nous est donc de savoir comment définir ce minimum, mais nous répondrons à cette question à la fin de notre travail.

Un élément souvent passé sous silence en ce qui concerne la taxation chez Hayek est sa non-opposition à l'imposition progressive sur le revenu.

« Il faut dire d'emblée que la seule progressivité dont nous nous occuperons, parce que sur le long terme elle nous semble incompatible avec des institutions de liberté, est la progressivité de la charge fiscale globale, c'est-à-dire le fait que la charge fiscale pèse proportionnellement beaucoup plus lourdement sur les revenus les plus élevés, tous impôts et toutes taxes compris. Les impôts personnels, et notamment l'impôt sur le revenu, peuvent être rendus progressifs aux fins de compenser la tendance de beaucoup d'impôts indirects

---

<sup>1342</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359 ; JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76

à peser plus lourdement sur les petits revenus. C'est là un bon argument en faveur de la progressivité. Cet argument ne s'applique, toutefois, qu'à des impôts déterminés et ne peut être étendu au système fiscal tout entier. »<sup>1343</sup>

Ce passage montre clairement la volonté hayékienne de l'égalité de traitement, égalité qui n'est pas irréfléchie, car il prend en compte la distorsion de la taxation indirecte en défaveur des faibles revenus. La difficulté majeure résidant dans la mesure de la taxation dans son ensemble, quels critères définir pour mesurer cette différence de taxation et donc la correction à apporter sur les hauts revenus tout en étant décente au sens de Margalit ? Cette égalisation hayékienne conjuguée avec le revenu de base est une manière de réduire les inégalités et de favoriser l'inclusion, dans la société, des plus fragiles ou des citoyens en situation liminaire<sup>1344</sup>. Alors certes, la pauvreté et les inégalités ne disparaissent pas, mais la misère si. N'oublions pas que la vie repose sur des inégalités, et que c'est le propre de la société que de reposer sur des inégalités. Une société d'égaux, au sens économique et social, n'a pas de sens, car dans ce cas quel est l'intérêt de former une communauté politique ? Ce sont nos différences qui nous poussent vers l'autre afin de s'enrichir mutuellement, et parce que nous pouvons apprendre et bénéficier les uns des autres. Ainsi, des personnes différentes et inégales auront tendance à coopérer, encore faut-il que cela se fasse dans un cadre « décent », respectueux des différentes parties. Autrement dit, c'est la différence d'intérêts qui pousse à l'échange et non la communauté d'intérêt<sup>1345</sup>. Ainsi, la critique de Jones et Minogue se voit contredite par les textes de Hayek.

Dans les éléments ci-dessus, nous avons aussi une réponse à l'accusation de volonté d'Etat minimal chez Hayek. Nous voyons bien que l'Etat joue un rôle central dans la philosophie économique de Hayek, autre que de s'occuper des fonctions régaliennes. L'Etat joue un rôle dans la protection des droits des individus, mais aussi dans l'inclusion sociale de ces derniers au sein de la « communauté des hommes ». La Société Ouverte peut se comprendre comme la volonté de dépasser les nationalismes si destructeurs dans l'histoire humaine. Il y a

---

<sup>1343</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.223. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.432)

<sup>1344</sup> Nous pensons ici aux personnes demandant la naturalisation.

<sup>1345</sup> Pour illustrer cela, supposons une société de médecins, cette dernière périra vite, car sans fermiers, éboueurs, et autres corps de métiers, la société de médecins ne peut pas survivre. Il y a eu durant toute la période de confinement due à la Covid-19, une mise en perspective et en lumière de l'interdépendance de tous les métiers au sein de la société, et en particulier le rôle important que certains métiers « invisibles » jouent dans le bon fonctionnement de la société.

une volonté de construire des coopérations transfrontalières, transnationales et mondiales pour la liberté de tous<sup>1346</sup>.

Nous avons vu que les opposants à Hayek lui reprochent de favoriser le « laissez-faire », en lien avec le concept de Société Ouverte. Il est vrai, nous l'avons vu, qu'il souhaite contenir le pouvoir arbitraire de l'Etat, cependant il est conscient des effets délétères de cette doctrine sur le bon fonctionnement de la société et du marché.

« [Parlant de Locke, Hume, Smith ou encore Burke] Leur thèse n'a jamais été celle d'un « laissez-faire » complet... »<sup>1347</sup>

« L'ampleur et la variété de l'action gouvernementale compatibles, au moins en principe, avec un système de liberté sont donc considérables. La vieille formule du laissez faire et de la non-intervention ne nous fournit pas de critère adéquat pour distinguer entre ce qui est admissible et ce qui ne l'est pas dans un système de liberté. »<sup>1348</sup>

Ainsi, en considérant le filet de sécurité, dont les contours restent à définir, ainsi que le rejet de la doctrine du « laissez-faire », l'accusation selon laquelle Hayek est un défenseur de cette doctrine s'effondre d'elle-même. L'Etat fournit une sécurité aux individus *via* les fonctions régaliennes, *via* l'application des contrats, *via* la limitation/restriction de la coercition et *via* le filet de sécurité<sup>1349</sup>. Cependant, Hayek souligne aussi que l'aspect sécuritaire de l'Etat trouve son origine dans le tribalisme, et par conséquent, l'équilibre entre sécurité et liberté est un équilibre fragile qui peut à tout moment basculer d'un côté ou de l'autre, du côté de la société sécuritaire ou du côté de la société anarchique. Ce fragile équilibre n'est pas pris en compte par des auteurs tels que Giroux, qui voient en l'Etat-Providence associé au néolibéralisme une manière d'acheter la paix sociale<sup>1350</sup>. Pourtant Hayek renvoie dans les cordes à la fois ses détracteurs et l'excès d'Etat-Providence, en expliquant qu'il s'agit en fait de défense d'intérêts

---

<sup>1346</sup> Le projet de construction européenne n'aurait pas été critiqué par Hayek sur le fond, mais sur la forme et sur certaines dérivées qu'il considérerait comme anti-libérale.

<sup>1347</sup> *Ibid.*, p.51 (version française), *Ibid.*, p.119 (version anglaise)

<sup>1348</sup> *Ibid.*, p.172 (version française), *Ibid.*, p.340 (version anglaise)

<sup>1349</sup> Le filet de sécurité joue aussi un rôle dans la limitation de l'usage de la coercition de A contre B dans le cas où B se trouve dans une situation de misère et que A se trouve en position de force par rapport à B. Ainsi, nous sommes moins dépendants de certaines institutions telles que les entreprises et donc nous risquons moins une exclusion de l'institution de marché.

<sup>1350</sup> Forme moderne de la formule Romaine : « Du pain et des jeux ».

particuliers sous couvert de la défense de l'intérêt général. En cela, la justice sociale est une illusion.

« [...], pour quelle raison j'en suis arrivé à considérer la 'justice sociale' comme une formule creuse, utilisée par convention pour affirmer qu'une revendication particulière est fondée sans donner la moindre justification. »<sup>1351</sup>

« Dans sa forme primitive, la petite bande avait effectivement ce qui est encore si désirable pour tant de gens : un but unique, ou une hiérarchie commune d'objectifs, et un partage délibéré des moyens conforme à une conception commune des mérites individuels. Cependant, les fondements de sa cohérence imposaient des limites au développement possible de cette forme de société. Les événements auxquels le groupe pouvait s'adapter, et les opportunités dont ils pouvaient tirer profit, se limitaient à ceux dont les membres étaient directement conscients. Pis encore, l'individu ne pouvait guère faire ce que les autres désapprouvaient. Il est illusoire d'imaginer que l'individu était libre dans les sociétés primitives. Il n'y avait pas de liberté naturelle pour un animal social, puisque la liberté est une création de la civilisation. »<sup>1352</sup>

Hayek est critiqué, car il refuse l'intervention de l'Etat afin que ce dernier corrige un résultat considéré comme injuste. Pour lui, il faut se concentrer sur le principe premier, *i.e.* ce qui motiva et permit d'atteindre le résultat considéré, mais aussi et surtout sur le respect, par les joueurs, des règles du jeu. Ainsi, si ce principe est « juste »/honnête, alors il n'y a pas lieu de remettre en question le résultat, et ce parce qu'il y a un nombre trop important de variables à prendre en compte, mais aussi parce que la chance et le hasard interviennent toujours dans le résultat final. En d'autres termes, personne ne peut se targuer d'une planification parfaite, pour une grande partie, le résultat est dû à des circonstances contingentes. Hayek regarde l'intention des agents, ainsi que le respect des règles de juste conduite. Que diraient ses opposants, si le principe premier était « injuste », mais que le résultat soit « juste » ? Faudrait-il modifier le principe premier et remettre le résultat en question, même si, *in fine*, ce dernier s'en trouve moins « juste » ? Si nous suivons la logique des détracteurs de Hayek, c'est ce qu'il faudrait faire, mais cela ne sera certainement pas le cas, à notre avis. Imaginons la situation suivante :

---

<sup>1351</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.101-102

<sup>1352</sup> *Ibid.*, pp.104-105

un individu s'approprié de façon malhonnête la technologie et les ressources pour la mise en place de la fusion nucléaire<sup>1353</sup> et qu'ensuite cette personne décide d'offrir son énergie gratuitement au monde. Si nous acceptons, les problèmes d'énergie seraient résolus, mais nous nous rendrions complice du méfait initial ayant conduit à la perte de contrôle de plusieurs victimes. Le bénéfice serait énorme, mais afin de ne pas répondre de manière utilitariste, Hayek dirait que les victimes ont subi un dommage nécessitant réparation, mais comment définir cette dernière, sur quelles bases ? Nous avons vu que Margalit nous apporte une forme de réponse suivant la manière dont l'acquisition malhonnête s'est faite, et ce qui en résulte. Il n'en demeure pas moins que pour les victimes il y a eu perte de contrôle, puisque privées de ressources qui étaient les leurs. Par conséquent, ne pas considérer le principe premier, ni les processus, mais uniquement le processus, ou alors le processus et le résultat, peut nous conduire dans des impasses sociales et morales que l'économiste doit prendre en compte.

#### *Sous-Section 4 : Hayek et la théorie politique*

Dans cette section, nous nous focalisons sur les critiques de l'ordre et du système politique faites à Hayek.

Nous avons vu que Jones critiquait l'économiste viennois, car considérant que ce dernier met sur un même plan la « sociale démocratie » et les régimes totalitaires. Il apparaît que la position de Jones, et de bien d'autres, bien que compréhensible constitue un raccourci excessif. Pour Hayek, l'idée de sociale démocratie est une boîte de Pandore qui peut très facilement nous faire glisser vers le totalitarisme par l'intermédiaire de la gestion des ressources par une autorité centrale.

« This confusion concerns nothing less than the concept of socialism itself. It may mean, and is often used to describe, merely the ideal of social justice, greater equality, and security, which are the ultimate aims of socialism. But it means also the particular method by which most socialists hope to attain these ends and which many competent people regard as the only methods by which they can fully and quickly attained. In this sense socialism means the abolition of private enterprise, of private ownership of means of production, and the

---

<sup>1353</sup> La fusion nucléaire est une réaction thermonucléaire identique à celle se produisant dans le soleil. C'est une énergie produisant beaucoup moins de déchets que la fission nucléaire et qui apporterait une solution à la demande d'énergie pour les siècles à venir.

creation of a system of 'planned economy' in which the entrepreneur working for profit is replaced by a central planning body. »<sup>1354</sup>

« If we do not rely on this, there is only one other alternative. People must be subject to the order of a superior who tells them what to do, where to work and what to produce. If we want to make sure that the economic system produces just what the authorities want it to produce and distributes the products in the way approved by the authority, then there is no way out except to permanently subject the individual to the command of some authority. »<sup>1355</sup>

« The fact is, however little we like it, that although most of man's aims are not themselves economic, even the most idealistic of them depend on economic provision of the means of achieving them. And whoever has his hand on the control of the means control the ends. Practically nothing is left free in a society where the government has effectively socialised or nationalised the means of production, distribution and exchange. Any authority which controls all means controls all ends — it is totalitarian in the strict sense of the term. »<sup>1356</sup>

L'argument hayékien en réponse à cette accusation est de dire qu'il existe un lien étroit entre liberté économique et liberté individuelle et politique, et que seule la première est garante des deux autres. Si planification il y a, comme c'est le cas dans le socialisme auquel il pense, cela débouchera, *in fine*, sur la normalisation des buts, en fixant des buts collectifs au détriment des buts individuels. Il ne dit pas que toute planification est mauvaise, il dit que pour qu'une planification de la société soit efficace, il est nécessaire de contrôler tous les moyens et par conséquent toutes les fins de la société et des individus, ce qui est du totalitarisme puisque plus aucune personne n'est libre de choisir ses propres fins. Il considère que la planification conduit au totalitarisme d'autant plus vite s'il y a une injonction de justice sociale à la base de cette revendication, car elle demande une redistribution en fonction de critères arbitraires et non consensuels. Personne n'étant en mesure de définir qui mérite quoi, si ce n'est pas le hasard qui décide, il faudra que cela soit un choix arbitraire dans le cadre d'une économie planifiée.

---

<sup>1354</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, p.83

<sup>1355</sup> HAYEK Friedrich (1976, October 13). The inseparability of economic and political freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 109, Folder 7*, p.1

<sup>1356</sup> *Ibid.*, p.4

« The source of all the movements against a free economy is the true feeling that in such a system there is often little relation between the subjective merits of a man's effort and the remuneration which he will earn by it, between sacrifice and reward. [...] Neither good intentions nor sincerity or intensity of effort do in fact count if, without the fault of the acting person, the result is of little use to the society: a generally beneficial innovation, on the other hand, may be royally rewarded although it may be the result of five minutes' idle thought. »<sup>1357</sup>

Mouffe lance une salve acerbe contre Hayek, car considérant qu'il souhaite détruire la démocratie. Or, nous avons vu que ce n'est pas le cas, il considère ce système politique comme étant le plus approprié pour le libéralisme et la liberté individuelle, mais que ce système porte en lui les germes du totalitarisme à travers la règle du vote majoritaire. La majorité peut exercer un pouvoir coercitif sur une minorité dans l'adoption de certaines valeurs, règles<sup>1358</sup>. Inversement, la coalition de minorités, afin d'accéder au pouvoir, peut favoriser la promotion d'intérêts particuliers plutôt que de se concentrer sur des règles abstraites et générales. De plus, la vision de Mouffe de la démocratie est une vision utilitariste, car reposant sur le principe de la maximisation du bonheur du plus grand nombre, ce qui peut conduire à des catastrophes<sup>1359</sup>. De manière caricaturale, si la majorité se prononce en faveur de l'accès prioritaire au marché du travail pour les hommes, au détriment des femmes, cela en fait-il une règle légitime compatible avec la liberté individuelle et la dignité humaine ?

Selon Hayek, peu importe le système politique, ce qui importe dans le libéralisme est la liberté de convaincre, la sécurisation de la liberté individuelle, ainsi que la dignité des personnes, d'où sa proposition de protection contre la misère. Ainsi il écrit :

---

<sup>1357</sup> HAYEK Friedrich (1954, March 26). Economic and Political Freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 107, Folder 26*, pp.8-9

<sup>1358</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.683-684

<sup>1359</sup> GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359, p.356

« Le libéralisme est donc incompatible avec la démocratie illimitée<sup>1360</sup>, tout comme il est incompatible avec toutes les autres formes de gouvernement illimité »<sup>1361</sup>

« La croyance centrale dont on peut dire que découlent tous les postulats libéraux est que les meilleures solutions aux problèmes de la société pourront être découvertes si nous ne nous fions pas à la mise en œuvre des connaissances de quelqu'un, mais que nous encourageons le processus interpersonnel d'échange d'opinions, qui seul permet l'apparition d'une meilleure connaissance. Le débat et la critique mutuelle des différentes opinions que les hommes tirent d'expériences différentes étaient supposées faciliter la découverte de vérité ou, du moins, la meilleure approximation possible de la vérité. La liberté d'opinion individuelle était revendiquée précisément parce que tout individu était considéré comme faillible, et que l'on attendait la découverte d'une connaissance meilleure uniquement de cette mise à l'épreuve continue de toutes les croyances que permettait la libre discussion. »<sup>1362</sup>

Le fait que Hayek considère le débat d'idées, la discussion d'opinions comme un élément moteur du processus de développement, montre qu'il ne s'oppose pas à la politique, ni même à la démocratie. Il se méfie de l'illusion démocratique où la démocratie représentative s'appuie sur le vote universel et direct, alors les élus n'ont plus à rendre de comptes. Il existe donc bien une tension sous-jacente latente entre démocratie et liberté, cependant, il existe des garde-fous tels que la règle de droit, l'Etat de droit ou encore l'égalité devant la loi, ainsi que la limitation du pouvoir de l'Etat. Ce faisant, Hayek est accusé de vouloir favoriser les anciennes inégalités parce que rejetant le concept de justice sociale. Mais qu'entendons-nous par égalité sociale ? Si nous voulons désigner l'égalité devant la loi, l'égale possibilité de faire usage de ses propres connaissances et compétences, alors Hayek serait d'accord avec cette définition.

---

<sup>1360</sup> Lorsque Hayek parle de « démocratie illimitée », il entend le fait que doit devenir « loi », ce que veut la majorité, même si cela va à l'encontre de la liberté des minorités. Il pense aussi au « cycle électoral » qui fait de la politique une « profession » et donc la recherche de soutiens en vue de la réélection implique de satisfaire la majorité des électeurs au détriment des autres, et ce même au prix de l'égalité devant la loi ou de la liberté individuelle de cette minorité. Cette expression renvoie aussi à celle de Tocqueville, lorsque ce dernier parle de « dictature de la majorité ». Hayek ambitionne de disperser les pouvoirs afin qu'ils ne soient pas concentrés entre les mains d'un groupe.

<sup>1361</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.218

<sup>1362</sup> *Ibid.*, p.224



Cependant, si cela désigne une égalité de situation sociale et matérielle, une correction des résultats obtenus malgré le respect des règles de juste conduite qui structurent la société, alors effectivement il s'opposerait à une telle définition de l'égalité sociale et de la démocratie.

Le nœud du problème concernant les concepts de liberté et de démocratie vient de ce qu'ils sont pris pour des synonymes. Bien qu'il admette que la démocratie soit le système le plus à même de défendre la liberté individuelle et malgré toute la force qu'il met à défendre la liberté individuelle, il se trouve des auteurs qui l'accusent de proposer un système, si ce n'est pire, au moins aussi mauvais que le totalitarisme<sup>1363</sup>. Or, le totalitarisme vise à détruire le collectif et donc le politique, ce qui n'est pas le cas de Hayek. Il suffit de se référer à la spécialiste du système totalitaire pour en prendre conscience. Arendt écrit :

« Toute hiérarchie, si autoritaire qu'en soit la direction, toute chaîne de commandement, si arbitraire ou dictatorial que soit le contenu de ses ordres, tend à stabiliser, et aurait limité le pouvoir total du chef d'un mouvement totalitaire. Dans le langage nazi, c'est la 'volonté du Führer', jamais en repos, dynamique, qui devient la 'loi suprême' dans un Etat totalitaire — et non pas ses ordres, expression qui pourrait impliquer une autorité fixée et circonscrite. »<sup>1364</sup>

Dire que le néolibéralisme est un tel système, et donc y associer indirectement Hayek, est une aberration philosophique profonde. Le libéralisme souhaite contenir toutes les formes d'abus de pouvoir et d'usage de la coercition. De la définition que nous donne Arendt du totalitarisme, il s'agit d'un système de gouvernement des hommes et non d'un gouvernement de la loi. L'expression nazi : « la volonté du Führer est la loi suprême »<sup>1365</sup> révèle clairement la raison qui conduit Hayek à vouloir un gouvernement de la loi, plutôt qu'un gouvernement des hommes. La philosophe allemande nous apprend que le totalitarisme est une destruction de la politique et de la liberté par le biais de la destruction du pluralisme si important pour elle et pour Hayek. Garapon avance alors que c'est parce que le néolibéralisme est l'exact opposé du totalitarisme qu'il serait aussi dangereux. S'il avait parlé d'ultra-libéralisme, *i.e* Rothbart, Hoppe, Paul etc..., nous aurions été d'accord avec lui, mais cela ne peut pas s'appliquer au

---

<sup>1363</sup> GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob, pp.223-224 ; HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93

<sup>1364</sup> ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *Le système totalitaire - les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, p.128

<sup>1365</sup> *Ibid.*, p.128, note de bas de page

néolibéralisme ou au libéralisme et encore moins à Hayek. Ce dernier défend le pluralisme qui est source de concurrence et d'évolution. Il s'agit aussi d'un facteur en faveur de l'Etat de droit, car la pluralité, pour qu'elle soit source d'évolution, nécessite la liberté de débattre des opinions et donc l'Etat doit garantir une coercition minimale. Or la pluralité n'est l'apanage ni de l'ultra-libéralisme, ni du totalitarisme. Le néolibéralisme que critique Garapon n'est pas celui de Hayek, il s'agit plutôt de l'ultra-libéralisme hyper-individualiste et anti-politique. Hayek ne rentre pas dans cette catégorie comme nous l'avons montré jusqu'à présent. Certes, il défend la thèse, marxiste en soi, que l'économie est le principe premier à l'origine des sociétés, mais il est aussi conscient, que pour que ces dernières perdurent, il faut un cadre permettant la cohabitation et la coopération des individus, ainsi qu'un cadre relativement stable pour favoriser un bon fonctionnement du marché<sup>1366</sup>. L'économiste autrichien reconnaît que l'individu seul, autarcique, n'a que peu de chance de survivre, il a besoin de vivre parmi les siens, il a besoin de coopération — cela passe aussi par le marché — s'exprimant aussi dans l'aide au plus démunis. En d'autres termes, l'individu hayékien est un agent économique, politique et social.

La dernière critique à laquelle nous répondrons concerne celle de Le Jallé qui considère que Hayek se concentre sur la séparation des pouvoirs et non sur la distribution de l'autorité. Elle a raison de critiquer Hayek sur ce point, car effectivement il ne s'intéresse pas à la distribution de l'autorité pour la simple raison que cette question ne se pose pas dans sa pensée. L'autorité réside en chaque individu en ce qui concerne la manière de mener sa vie, ce sont les objectifs que chacun se donne à lui-même et qui, dans une société libérale, ne peuvent pas venir d'une autorité extérieure à l'individu même. Le projet de « démarchie » que Hayek développe dans le tome trois de « Droit, Législation et Liberté, vise à améliorer la séparation des pouvoirs, particulièrement entre l'exécutif et le législatif. Il souhaite renforcer cette séparation des pouvoirs, afin de renforcer la sécurité de la liberté individuelle et donc de réduire la coercition d'autrui. Ce faisant, il renforce aussi l'autorité de l'individu sur ses propres fins. Nous avons dit qu'il ne s'intéresse pas à la question de la répartition de l'autorité, car cette dernière réside, *in fine*, en chaque individu. Cependant, la coercition est une forme d'autorité. Le Littré définit l'autorité comme « pouvoir de se faire obéir »<sup>1367</sup>. L'étymologie de ce mot vient du latin *auctoritarem* lui-même venant de *auctor* qui signifie auteur. Le Littré définit auteur comme étant « la cause première d'une chose »<sup>1368</sup> et qui trouve son origine dans le latin *augere*

---

<sup>1366</sup> Respect des contrats, diffusion de l'information, aide à la reconversion etc...

<sup>1367</sup> <https://www.littre.org/definition/autorite>, consulté le 18 juin 2022

<sup>1368</sup> <https://www.littre.org/definition/auteur>, consulté le 18 juin 2022

renvoyant à l'idée d'accroissement. Nous en déduisons donc, que l'auteur de la coercition exerce un pouvoir (une autorité) sur autrui afin d'accroître son domaine de liberté au détriment d'autrui. Il apparaît que la question de l'autorité et du pouvoir constitue la même question chez Hayek, car il les considère comme étant similaire et étant encrée en chaque individu. Sur ce point, nous pensons que Le Jallé souligne une confusion intéressante dans la pensée hayékienne. Le problème majeur que cela soulève concerne la légitimité des règles de juste conduite. Ainsi, l'autorité, *i.e.* la possibilité d'être la cause première de ses actions — même si étant une réponse à un stimuli extérieur — revient à protéger l'individu de la coercition d'autrui et donc d'être libre, est la capacité à suivre ses propres lois, normes, pour Hayek cela signifie pouvoir suivre sa propre voie en fonction de ses propres choix et de ses propres buts. Ce que Le Jallé met en évidence est le risque de dérive relativiste que cette approche hayékienne véhicule en elle-même, et le garde-fou que nous suggérons et celui de société décente tel que proposé par Margalit. Cette autorité n'est possible que si l'autorité publique, *i.e.* le gouvernement, est contenu par un ensemble de règles abstraites garantissant le domaine privé, et donc la liberté individuelle, le plus important possible, tout en veillant à ce que l'autorité individuelle ne se transforme pas en coercition pour autrui. L'autorité de l'Etat n'est donc pas minimale, elle est simplement encadrée et doit répondre à certaines règles afin que l'Etat ne dispose pas d'un pouvoir arbitraire. Avoir la possibilité de choisir ses propres fins en fonction de sa situation est un acte d'autonomie humanisant qui fait que l'individu n'est pas considéré comme s'il était un objet ou un outil.

Nous avons répondu aux critiques contre la philosophie économique de Hayek, en tout cas aux plus courantes et à celles qui reviennent le plus souvent. Nous avons aussi vu ce qu'est le concept de société décente chez Margalit. Il nous reste à terminer notre travail et à expliquer en quoi le concept de société décente vient apporter un éclairage sur le travail hayékien.

## Chapitre 9 : Le Concept de Société Décente comme critère normatif alternatif au critère de Justice Sociale

Nous avons dans le présent travail mis en avant les raisons légitimes qui conduisirent Hayek à rejeter le concept de justice sociale. La faiblesse majeure de ce concept est qu'il peut signifier, et donc justifier, tout et n'importe quoi, y compris une redistribution planifiée et arbitraire, ce dernier aspect conduisant au totalitarisme. Ce concept, bien que partant de bonnes intentions, est une boîte de Pandore que l'économiste autrichien refuse d'ouvrir. En effet, l'égalitarisme primaire est la pire des bonnes intentions, car une fois mis en marche, dès qu'une bande de gangsters s'empare du pouvoir, ils peuvent disposer d'un pouvoir arbitraire sans limites, pouvant ainsi organiser la vie de millions de gens et décider de la mort de millions d'autres. Le concept de justice sociale est trop hétérogène pour être utile, il suffit de regarder ce que cela signifie pour des auteurs aussi différents que Arnsperger, Van Parijs, Frazer, Rawls, ou encore Sen. Il est intéressant de noter que la juriste française Danièle Lochak, bien que socialiste, reconnaît, à l'instar de Hayek, le problème que pose la définition et les critères de justice sociale<sup>1369</sup>. Elle reconnaît aussi que vouloir adapter les normes aux minorités pose le problème du jugement des limites de cette différenciation de la règle. Mais elle utilise l'exemple intéressant du Québec qui propose un critère d'adaptation « raisonnable », ce qui, *in fine*, ne nous avance pas beaucoup plus. Nous suggérons que le concept de justice sociale est trop subjectif, — chacun voyant la justice à sa porte — Hayek le rejette donc en bloc, et Margalit préfère lui substituer un concept où le compromis est plus facilement à atteindre, il s'agit du concept de société décente<sup>1370</sup> qui lui apparaît comme plus réaliste et pragmatique que celui de justice sociale.

Pour mémoire, souvenons-nous que dans les années trente, et ce jusqu'à la fin de sa vie, Hayek se bat contre le totalitarisme. Les régimes totalitaires sont apparus en défendant, promouvant, l'idée d'une plus grande justice au prix de certaines libertés. En fin de compte, ces régimes ont détruit la liberté, la justice et la dignité humaine. Le rejet de la justice sociale par Hayek est donc un rejet ayant une source légitime, mais elle pose un problème qu'il ne résout

---

<sup>1369</sup> LOCHAK Daniel (2018). Chapitre VIII. La Justice Sociale, 80-89. *Les droits de l'Homme*. Paris : La Découverte

<sup>1370</sup> Margalit est l'auteur du livre « *On Compromise And Rotten Compromises* », où il défend l'idée de compromis par le débat et la discussion, ce qui n'est pas sans rappeler la position hayékienne sur l'évolution et l'importance de la liberté de débattre des diverses opinions en vue de trouver la solution la plus adéquate par le biais de la circulation d'informations que génère le débat.

pas lorsqu'il reconnaît que parfois l'ordre spontané nous conduit dans une impasse dont il ne peut sortir de lui-même, *i.e.* nous pouvons penser au système socialiste. Le seul critère qu'il propose est la défense de la liberté individuelle. Critère que nous acceptons, mais qui est lui-même trop vague, car où tracer les limites du cadre entre une liberté individuelle digne, ce que défend Hayek, et une liberté individuelle anarchiste telle celle que propose Rothbart. Nous suggérons que c'est ce manque de clarté qui favorisa une lecture erronée des travaux de Hayek, en favorisant un biais libertarien de la compréhension de ses travaux. Biais qui est infondé comme nous l'avons précédemment montré.

Si la justification de l'Etat est la protection de la liberté individuelle, alors dès qu'une personne ou une institution est en position d'exercer une influence telle que notre liberté s'en trouve réduite, par conséquent l'Etat interviendrait. Cette intervention viserait à redistribuer les cartes d'une certaine manière, mais nous ne savons pas comment, et ce vide peut conduire à la mise en place d'une économie planifiée. Hayek est conscient de cette dérive, et bien qu'il s'oppose au monopole, il ne souhaite ni une nationalisation, ni un démantèlement, mais suggère plutôt l'approche par « les marchés contestables »<sup>1371</sup>. Ainsi, lorsque Hayek justifie l'intervention de l'Etat, il la justifie non en expliquant ce vers quoi nous devrions aller, mais ce que nous devrions éviter, *i.e.* la diminution de la liberté individuelle, la planification. La faiblesse de la pensée de Hayek est, selon nous, que bien qu'il nous dise ce qu'il faut éviter, il ne donne pas de critères pour juger de la pertinence de l'orientation que devrait prendre la société dans une telle situation. Les libertariens et ultra-libéraux prônent le laissez-faire et la disparition de l'Etat qui ne s'oppose pas à ce que Hayek souhaite éviter, *stricto sensu*. Cependant, conglomérats et monopoles privés peuvent avoir un pouvoir coercitif sur les individus, en particulier en période de chômage de masse comme le souligne l'économiste autrichien. En d'autres termes, lorsqu'un individu décide librement d'aliéner sa liberté, sommes-nous en droit de le traiter comme un objet ? Lorsque Hayek propose un revenu de base, de quoi parle-t-il ? Quel doit en être le niveau ? L'accès à l'éducation doit se faire jusqu'à quel niveau minimum ? En termes concrets, est-ce que 500€ par mois et par personne constitue-t-il un revenu de base ? Faut-il fixer des objectifs de taux de réussite au bac ? Faut-il avoir pour objectif d'avoir la moitié d'une classe d'âge titulaire d'un diplôme du supérieur ? A toutes ces questions, le concept de justice sociale ne correspond pas à un critère utile, car il est trop clivant

---

<sup>1371</sup> Hayek ne fait pas référence à cette théorie de Baumol, Panzar et Willig car il écrit avant que ces derniers ne théorisent ce phénomène. Cependant, ce qu'il propose se rapproche de leur théorie

pour pouvoir arriver à un compromis raisonnable. La raison est simple, la justice relève d'une forme de « sacré » qui n'est donc pas propice à être mise en négociation<sup>1372</sup> pour la recherche d'un compromis.

Margalit, en suggérant le concept de société décente, nous invite à un compromis, sans pour autant rejeter complètement l'idée d'une société juste, cette dernière étant l'idéal vers quoi tendre, mais certainement inatteignable. Il considère, et nous avec lui, que la société décente est à la fois plus urgente à atteindre et, est un objectif raisonnablement réalisable par rapport à la société juste. Margalit fait le choix du « *second best* ». Soulignons un point qui nous apparaît intéressant, lorsqu'il développe son concept de société décente, il passe sous silence une institution pourtant fondamentale de toutes les sociétés : le marché. Sur ce point, Hayek peut venir combler ce manque.

### **Section 1 : Margalit : l'oubli du marché**

Il nous apparaît que le marché, en tant qu'institution, est un trou noir pour Margalit, ce qui explique qu'il ne lui a pas fait passer le test de la société décente contrairement à l'Etat-Providence ou à la vie privée. Rappelons ce que nous avons déjà écrit, que le marché correspond aux « décisions de millions d'entreprises et d'individus. Les entreprises décident de leur production et de leurs emplois. Les individus choisissent l'entreprise pour laquelle ils vont travailler et ce qu'ils achèteront avec leurs revenus. Ces firmes et ces ménages sont en relation au sein du marché, où les prix et l'intérêt individuel guident les décisions à prendre »<sup>1373</sup>. Il s'agit donc d'un lieu, physique ou virtuel, où un ensemble de transactions concernent un ou plusieurs Biens et Services. Nous parlons d'un marché lorsqu'un Bien ou Service est régulièrement échangé, *i.e.* qu'il existe une offre et demande pérenne<sup>1374</sup>. Ainsi, une société basée sur le troc peut être, et est, une société disposant d'une économie de marché rudimentaire.

---

<sup>1372</sup> L'exemple de déboulonnage de statues faisant suite au mouvement « *Black Lives Matter* » est un exemple intéressant.

<sup>1373</sup> MANKIWI Gregory (1998). *Principes de l'Economie*. Paris: Economica, p.12

<sup>1374</sup> Il n'existe pas de marché des étoiles, *i.e.* il n'est pas possible d'acheter une étoile car il n'y a pas d'offre parce que le transfert de propriété ne peut pas avoir lieu car n'appartenant à personne. Cela pose un problème lorsque nous considérons la Grossesse Pour Autrui (GPA), il y a un transfert de propriété (le bébé) et location d'un lieu (l'utérus de la mère porteuse). Ce débat ne concerne pas notre travail actuel mais il montre qu'à l'instar de la bioéthique, l'économie doit aussi considérer ce qu'elle fait ou laisse faire et que le domaine de la philosophie économique est un domaine que les économistes ne devraient pas abandonner, car il est aussi du devoir de l'économiste de réfléchir à ce qu'il propose sans considérer les champs hors de son domaine.

Nous y échangeons des légumes contre de la viande, et cette idée toute simple se retrouve dans les écrits de Braudel :

« Première constatation : partout des marchés sont en place, même dans les sociétés à peine ébauchées, en Afrique noire, dans les civilisations amérindiennes. *A fortiori*, dans les sociétés très denses, évoluées qui sont littéralement criblées de marchés élémentaires. »<sup>1375</sup>

Hayek aurait été d'accord avec Braudel lorsque ce dernier décrit le marché comme étant « la liaison, le moteur, la zone étroite, mais vive d'où jaillissent les incitations, les forces vives, les nouveautés, les initiatives, les prises de conscience, les croissances et même le progrès »<sup>1376</sup>. Il est intéressant de souligner que Margalit ne fait pas référence à cet aspect du marché, qui pourtant peut jouer un rôle émancipateur. Remarquons aussi que lorsque Mankiw définit le marché, sa définition implique une vision atomisée du marché à la manière de Hayek, mais contrairement à ce dernier, Mankiw ne semble pas considérer le marché comme potentiellement défaillant, voire comme pouvant être contre-productif en fonction des règles qui s'y appliquent. Dans des sociétés où il existe une concentration des entreprises et/ou un chômage de masse, le choix de l'entreprise par l'individu s'en trouve fortement réduit, et Hayek est conscient que dans un tel contexte, la coercition des institutions privées sur les individus est fort probable. Tout comme Hayek, Braudel souligne le rôle émancipateur, pour l'individu, du marché<sup>1377</sup> et ce rôle est aussi souligné par Fontaine dans son livre sur le marché<sup>1378</sup>. C'est cet aspect émancipateur du marché pour l'individu que Margalit n'a pas vu lorsqu'il écrit :

« Mais il y a quelque chose d'étrange dans l'idée qu'une société de marché puisse être une société décente : dans une société démocratique, les institutions politiques sont précisément justifiées parce qu'elles sont censées protéger ses membres des humiliations de la société de marché. Ce qui inclut la lutte contre la pauvreté et l'exploitation, les conditions de travail dégradantes, l'aide aux sans-abris et le libre accès à l'éducation, ainsi qu'aux services de santé pour ces 'consommateurs souverains' qui n'ont pas de quoi

---

<sup>1375</sup> BRAUDEL Fernand [1977 (2014)]. *La Dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion, p.32

<sup>1376</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>1377</sup> *Ibid.*, p.50

<sup>1378</sup> FONTAINE Laurence (2014). *Le Marché : Histoire et usages d'une conquête sociale*. Paris: Gallimard, pp.329-

payer. Dans les sociétés développées, l'économie de marché est le problème plutôt que la solution. »<sup>1379</sup>

Bien qu'il condamne le marché, il ne fait pas passer le test de la « société décente » à cette institution. Paradoxalement, Margalit ne refuse pas le libre marché, car comme nous l'avons vu, il s'inscrit dans la même ligne de conduite que Hayek en ce qui concerne l'aide au plus miséreux qui doit s'effectuer hors-marché. Nous pouvons supposer, en toute logique, que ce n'est pas le marché, en tant qu'institution facilitant les échanges, qui déplaît à Margalit, mais plutôt la crainte d'une disparition de l'Etat et que les individus soient seuls face aux différentes forces du marché. Margalit reproche au marché de ne pas fournir certains biens et services nécessaires<sup>1380</sup>, et il craint l'approche anarchiste de « l'association égoïste » pour qui le marché doit être basé sur le laissez-faire<sup>1381</sup>. En cela Hayek n'est pas en opposition avec lui, il légitime l'intervention de l'Etat lorsque le marché est défaillant à fournir certains biens et services et il condamne le laissez-faire qu'il considère comme une maladie congénitale du libéralisme.

La société de marché dont parle Margalit ne correspond pas à l'ensemble des possibilités de sociétés de marché, mais plus précisément à une société de marché de type libertarienne ou ultra-libérale. Il nous semble que ce qui pose réellement problème à Margalit sont les excès de la société capitaliste, plus que le marché en lui-même. Lorsqu'il envisage le problème de l'exploitation, il ne considère pas cette dernière comme absolument humiliante.

« L'exploitation fondée sur une obligation qui n'est pas une contrainte, n'est par forcément humiliante. L'exploitation n'est pas juste et elle n'est pas équitable, mais elle n'implique pas nécessairement un manque de décence. Les effets secondaires de l'exploitation peuvent être humiliants, mais l'acte même de l'exploitation ne constitue pas une humiliation. Il ne correspond pas au sens de l'humiliation qui implique le rejet de la race humaine, et pas davantage à celui qui laisse entendre qu'un coup fatal a été porté à l'autonomie individuelle, à partir du moment où l'individu n'a plus le contrôle élémentaire de soi-même. [...] C'est l'humiliation qui résulte de la contrainte et de l'impuissance devant le voleur qui s'est transformé en protecteur. Si la Mafia vous force, en tant que propriétaire de restaurant, à payer pour qu'on vous

---

<sup>1379</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.32

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p.15

<sup>1381</sup> *Ibid.*, p.31



protège, mais vous garantit une foule de clients qui augmentent votre revenu, même après déduction de l'argent de la protection, vous êtes toujours humiliés parce que vous êtes soumis à la contrainte d'un racket terrorisant. Vous n'êtes pas exploités, mais vous êtes humiliés. La relation entre l'exploitation et l'humiliation est causale plutôt que conceptuelle. Par conséquent, une société peut être décente même si elle exploite ses sujets. »<sup>1382</sup>

Pour abonder dans le sens d'une opposition au marché capitaliste plutôt qu'au marché de manière générale, rappelons que Margalit considère qu'humilier quelqu'un c'est souvent le traiter comme un non humain, *i.e.* comme un objet, comme une machine, comme un animal ou encore traiter un adulte comme un enfant<sup>1383</sup>. De cette définition de l'humiliation, il est concevable que le marché capitaliste puisse glisser vers l'humiliation institutionnelle. En considérant les individus comme s'ils étaient des numéros, des objets ou des machines, le capitalisme expulse ces individus de l'humanité. Le film de Chaplin, « Les temps modernes », illustre parfaitement cette transformation de l'individu en un rouage, *i.e.* un objet, de la machine de production, ce n'est plus la machine qui s'adapte à l'individu, mais l'inverse. Le risque se trouve aussi dans le vocabulaire usité. Lorsque nous parlons de ressources humaines, nous plaçons les individus sur le même plan d'une ressource naturelle, nous pourrions dire un objet, *e.g.* du charbon, du pétrole, de l'eau etc.... Un nouveau terme semble apparaître, celui de capital humain, en référence au capital immatériel, telle la propriété intellectuelle, mais là encore le terme est équivoque, car, l'individu n'est la propriété de personne, le travailleur loue sa force de travail, mais il n'appartient pas à l'employeur. Ou encore, si nous considérons le travailleur comme un capital, il peut être apparenté au capital matériel, telle une machine. En d'autres termes, considérer le travail principalement sous sa forme de facteur de production est une forme d'humiliation<sup>1384</sup>, si cela devient la norme de compréhension de l'économie et des pratiques managériales. Cette manière de voir le travail constitue une menace existentielle pour les individus concernés qui sont considérés au mieux comme des humains incomplets, au pire comme des objets ou machines, ils sont donc exclus de l'humanité. Alors, certains pourraient

---

<sup>1382</sup> *Ibid.*, pp.244-245

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p.89

<sup>1384</sup> Ainsi, nous considérons que les théories économiques qui postulent une parfaite substituabilité des facteurs de productions institutionnalisent l'humiliation des travailleurs. Que la substitution soit partielle, c'est une réalité, mais elle ne peut pas être totale car une machine ne peut pas accumuler de connaissance, sauf l'intelligence artificielle, n'est pas en mesure de prendre des initiatives, de proposer des améliorations ou encore d'être fier du travail accompli.

argumenter que cette exclusion est temporaire, uniquement le temps de la journée de travail. Argument partiellement acceptable. Dans la vie moderne, le travailleur est la plupart du temps attaché à un seul employeur, et les journées de travail s'enchaînent. L'humiliation est reconduite à cause de ce lien de dépendance entre le salarié et l'employeur. Cette relation peut être humiliante, si les entreprises adoptent un comportement humiliant constant avec leurs employés, *i.e.* que la manière humiliante de traiter les employés est institutionnalisée. Pour mémoire, Marx et Hayek critiquent ce lien de dépendance que produit le salariat, car induisant une perte de liberté.

Dans le capitalisme contemporain, l'humiliation ne réside pas dans la délocalisation de la production de France vers la République Tchèque ou la Chine si le seul motif de délocalisation est le coût salarial. Il s'agit du simple jeu de l'offre et de la demande. Cependant, les raisons de certaines délocalisations vers la Chine, l'Inde, la Thaïlande etc..., ne reposent pas uniquement sur un avantage salarial ou technologique, mais aussi, voire principalement, sur une législation du travail et des conditions d'hygiène et de sécurité beaucoup plus laxistes pour les entreprises et dangereuses pour les salariés, permettant ainsi de faire des économies de coût de production en accroissant la rentabilité de l'entreprise sans que cela ne soit le résultat d'une compétitivité accrue. Pourquoi une délocalisation pour motif salarial n'est pas une humiliation, alors qu'une délocalisation pour des raisons de législation du travail ou d'hygiène et de sécurité l'est ? La réponse que nous proposons est la suivante. Le premier cas n'est pas humiliant, car si des individus sont prêts à travailler pour huit cents euros par mois en Chine<sup>1385</sup>, cela ne constitue pas une humiliation si le travail et la rémunération ne sont pas contraints, et si cela correspond à la fois à un revenu décent et de marché<sup>1386</sup>. Chacun a le droit de travailler pour avoir de quoi vivre. Rappelons que pour Hayek, il doit y avoir une atomisation du marché et que l'individu doit pouvoir changer d'employeur si cela est dans son intérêt. Si un travailleur chinois, pour un salaire largement inférieur à celui d'un français est capable de produire un mètre de tige d'acier de même qualité que le travailleur français produit, *ceteris paribus* est, alors il n'y a pas d'humiliation. Au contraire, vouloir subventionner le secteur privé pour garder la production en France est une humiliation du travailleur chinois à qui nous refusons de pouvoir travailler et vivre honnêtement. A nouveau, soulignons que pour Hayek, l'Etat n'a pas à

---

<sup>1385</sup> Sachant que le salaire moyen, en 2018, était de 1100€ par mois dans les 37 plus grandes villes de Chine, nous pouvons supposer que le salaire moyen sur toute la Chine puisse être d'environ 800€/mois.  
<http://en.people.cn/n3/2019/0705/c90000-9594926.html>.

<sup>1386</sup> Ce revenu peut être l'expression du marché complété par une allocation pour atteindre le revenu de base

subventionner le protectionnisme, mais doit aider les individus à se reconvertir dans des secteurs plus concurrentiels, où nous disposons d'un avantage compétitif. Cependant, si la raison de la délocalisation est l'amélioration de la rentabilité en s'affranchissant des contraintes sanitaires et sociales, et donc en mettant en péril la vie et la santé des travailleurs, alors nous pouvons considérer qu'il y a humiliation institutionnelle si le marché ne sanctionne pas de tels agissements, car ne reconnaissant pas à ces personnes le même droit de protection dont nous disposons<sup>1387</sup>, ce faisant, ces dernières sont considérées par les entreprises, et par le marché, comme moins importantes à protéger qu'une autre personne. L'humiliation consiste à voir dans ces individus des personnes inférieures qui ne méritent pas d'être protégées au niveau sanitaire et social de la même manière que leurs homologues occidentaux. C'est à ce niveau que la critique du marché doit être comprise chez Hayek, il ne faut pas s'arrêter à une vision simpliste de l'économie où l'entrepreneur va délocaliser vers les pays à faible coût de main d'œuvre pour s'enrichir plus, ceci est un fait, c'est indéniable, c'est la manière dont fonctionne le marché. Chacun est en droit de gagner de quoi vivre, ce qui n'est pas acceptable, c'est de traiter différemment les travailleurs, *i.e.* ne pas leur fournir les mêmes protections sanitaires et environnementales. La mondialisation facilite la seconde sorte de délocalisation et le marché ne fait que révéler ce problème de manière frappante, mais il ne constitue pas le problème. Ce dernier trouve sa source dans le capitalisme en tant que volonté illimitée d'accumulation sans considération pour les conditions de travail des individus. La concurrence n'est pas le problème en soi, qui conduit à la délocalisation, c'est la volonté de toujours plus accumuler, ce qu'Aristote appelle la « mauvaise chrématistique »<sup>1388</sup>. En ce sens, le marché capitaliste, dans sa version « laissez faire », pose problème, d'autant plus qu'il peut être source d'humiliation par le biais d'un chômage capitaliste, *i.e.* un chômage qui est le fruit d'une volonté d'accumulation mortifère *via* les délocalisations sociales et environnementales. Cette forme de chômage est humiliante, car il exclut volontairement et consciemment les individus du marché du travail et, en même temps, il humilie les individus qui disposent du travail délocalisé, car étant considérés comme s'ils étaient des individus inférieurs. Notre position s'appuie sur ce que Margalit écrit :

---

<sup>1387</sup> Nous pensons à la technique de délavage par le sable en Turquie, [https://www.lemonde.fr/vous/article/2010/01/09/le-scandale-des-jeans-qui-tuent\\_1289490\\_3238.html](https://www.lemonde.fr/vous/article/2010/01/09/le-scandale-des-jeans-qui-tuent_1289490_3238.html), ou encore le problème de la filière cotonnière, [https://www.lepoint.fr/medias/cash-investigation-d-ou-vient-le-coton-de-nos-vetements-28-11-2017-2175624\\_260.php#](https://www.lepoint.fr/medias/cash-investigation-d-ou-vient-le-coton-de-nos-vetements-28-11-2017-2175624_260.php#).

<sup>1388</sup> Voir ARISTOTLE (1995). *Politics*. Oxford: Oxford University Press

« ... : quoique le respect de soi-même soit une attitude que l'on peut ou non adopter envers soi-même, il dépend de l'attitude des autres à votre égard. Cette dépendance n'est pas purement causale : elle ne repose pas seulement sur le fait que ce que les gens pensent de vous, et la manière dont ils vous traitent, affectent psychologiquement votre relation à vous-même. La dépendance est aussi d'ordre conceptuel.

La justification sceptique du respect à l'égard des êtres humains s'enracine dans notre reconnaissance des uns et des autres en tant qu'une partie intégrante de l'humanité : c'est pour cette seule et unique raison que nous méritons le respect. [...].

L'attitude des autres est intégrée au concept même de valeur des humains : concept que celui qui se respecte est censé adopter pour lui-même. Bref, le respect de soi-même ne dispense pas de prendre en compte l'attitude des autres. »<sup>1389</sup>

« Le cas de l'humiliation est encore plus clair que celui de l'amour, dans la mesure où l'on peut même se sentir humilié en l'absence d'un agent humiliant. Il est possible de se sentir humilié par les conditions dans lesquelles on vit, pourvu qu'elles soient l'œuvre de l'homme. »<sup>1390</sup>

Le chômage « capitaliste » provient du dumping social et non d'une honnête concurrence. Ce chômage est excluant, car il réduit volontairement l'autonomie des individus qui ne peuvent plus travailler et ainsi subvenir dignement à leurs besoins. Il humilie aussi ceux vers qui le travail est réorienté, car ils ne disposent pas d'un travail répondant à des conditions dignes, et dont la santé et la vie peuvent être sacrifiées. Ce que Margalit ne voit pas, ou ne prend pas en considération, est que *ceteris paribus est*, le marché n'est pas le problème, il conduit, si la concurrence est loyale, à une convergence des salaires pour le même type de travail. Le marché, par l'intermédiaire de la mondialisation, inclut plus de personnes que les sociétés tribales avaient l'habitude d'inclure. Margalit oublie le rôle inclusif et de reconnaissance que joue le marché envers les individus qui ne font pas partie de notre « clan », il nous rappelle que

---

<sup>1389</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.123

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p.126

nous faisons tous partie de la famille humaine et à cette vertu de nous pousser à regarder le visage de l'autre, ce qui constitue le début de la politique.

Dans la section qui suit, nous viendrons combler la vision lacunaire du marché de Margalit grâce à celle de Hayek.

## **Section 2 : Le marché : Clarification avec Hayek**

Nous avons vu que Margalit considère que le marché est plus le problème que la solution concernant les tensions et les problèmes socio-économiques. Nous avons mis en évidence, qu'en fait, il critique plus le système capitaliste contemporain et le marché capitaliste tel qu'il s'est développé depuis la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième siècle, plutôt que le marché en lui-même. Maintenant nous allons montrer que la conception hayékienne du marché peut venir éclairer le concept de société décente de Margalit.

Il est important de souligner que Hayek fait la différence entre capitalisme et libéralisme et que par extension il préfère parler d'une économie de marché et qu'il ne parle pas de société de marché. La raison est simple : une société comprend un ensemble d'institutions et le marché est l'une d'entre elles, il n'est pas la société.

« Le système 'capitaliste' qui s'est développé à partir de cette découverte ne parvint assurément pas à répondre pleinement aux idéaux du libéralisme, parce que son développement s'est produit alors que législateurs et gouvernements ne comprenaient pas réellement le *modus operandi* du marché ; en fait, il s'est dans une large mesure développé en dépit des politiques effectivement pratiquées. En conséquence, le capitalisme tel qu'il existe aujourd'hui a de nombreux défauts perfectibles qu'une politique intelligente devrait corriger. »<sup>1391</sup>

« Le fait essentiel est que, dans une société concurrentielle, le salarié n'est pas à la merci d'un employeur déterminé, sauf dans une période de chômage très important. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 90)<sup>1392</sup>

---

<sup>1391</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.583

<sup>1392</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.90. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.186)

« L'ampleur et la variété de l'action gouvernementale compatibles, au moins en principe, avec un système de liberté sont donc considérables. La vieille formule du laissez faire et de la non-intervention ne nous fournit pas de critère adéquat pour distinguer entre ce qui est admissible et ce qui ne l'est pas dans un système de liberté. » (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 172)<sup>1393</sup>

Le capitalisme, tel qu'il s'est développé, n'est pas conforme à l'essence du libéralisme. Ce dernier ne prône ni l'anarchie, ni le contrôle strict. Comme nous l'avons déjà vu et noté,

Hayek s'oppose à l'idéologie du « laissez faire »<sup>1394</sup>. Il met en exergue que le libéralisme, et donc la liberté individuelle, nécessite un cadre légal pour que la liberté puisse se déployer, sans que cela ne devienne une lutte de tous contre tous<sup>1395</sup>, en une forme de coopération indirecte et involontaire, permettant à chacun de suivre ses propres fins. La confusion que Margalit fait entre capitalisme et libéralisme, au niveau du marché, n'est pas surprenante, car le capitalisme s'est développé grâce au libéralisme, et que le premier favorise la concentration du capital. Pour qu'un marché soit concurrentiel, et donc libéral, il est nécessaire qu'il y ait une assez forte dispersion du capital afin que « *the individual is not dependent on particular persons who alone can provide him with what he needs or who can employ him* »<sup>1396</sup>. Hayek a d'autant plus raison qu'il souligne l'interdépendance que le marché crée entre les individus. Si une personne contrôle trop de capital, alors elle dispose d'un pouvoir de coercition sur autrui. Il suffit de se rappeler l'exemple de l'oasis qu'il donne dans « *The Constitution of Liberty* ». A partir de ce point, nous pouvons affirmer avec Hayek, que pour qu'un marché soit émancipateur et soit source d'autonomie, il faut que celui-ci soit atomisé afin que personne ne dispose de pouvoir de marché.

La doctrine du « laissez faire » a détourné le capitalisme de ses origines libérales. Lorsque Hayek note que le capitalisme est à l'origine du prolétariat et donc de la perte de liberté individuelle, ce n'est pas la doctrine libérale qui est à blâmer, mais la concentration du capital/propriété, que soutient le capitalisme, qui limite *de facto* la concurrence sur le marché et conduit à une demande toujours croissante de la protection du contrat de travail. La

---

<sup>1393</sup> Cité précédemment, *Ibid.*, p.172

<sup>1394</sup> *Ibid.*, p.119

<sup>1395</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>1396</sup> *Ibid.*, p.208 (version anglaise)

conséquence du « laissez faire » est une rigidification du marché du travail. Le salarié devenant dépendant du capitaliste, il demande de plus grandes protections afin de ne pas être soumis au chantage de ce dernier<sup>1397</sup>. Ainsi, Hayek reconnaît que le chômage peut devenir un moyen de coercition très important des capitalistes sur les travailleurs<sup>1398</sup>. Dans ce contexte de capitalisme débridé, Hayek en vient à critiquer la mauvaise chrématistique :

« Il est peu probable qu'une classe de riches dont le code de conduite se contenterait d'exiger de tout individu mâle qu'il prouve son utilité en gagnant plus d'argent puisse justifier totalement son existence. »<sup>1399</sup>

En se focalisant sur l'accumulation, les plus favorisés perdent de vue l'essence du libéralisme qui est la liberté individuelle, l'autonomie, l'évolution et le développement de la société. En se concentrant sur l'accumulation de capital comme mesure de la réussite, les individus aliènent leur autonomie en s'enchaînant à la quête de richesses. Hayek considère que si la richesse devient le principe premier de l'action humaine, alors il y a un risque important de perte de liberté par la remise en question de ce système qui visera à éliminer petit à petit les concurrents, ce cycle est autodestructeur. Quoiqu'il en soit, Hayek reconnaît que le marché produit des inégalités<sup>1400</sup>, et que la misère peut être source de rejet<sup>1401</sup> de la société, et donc de la communauté des hommes.

*A contrario*, le marché, tel que vu par Hayek, est un moyen d'inclusion et de reconnaissance :

« *Catallaxie* est tiré du verbe grec ancien *katallatein* qui, significativement, signifie non seulement 'troquer' et 'échanger', mais également 'admettre dans la communauté' et 'faire un ami d'un ennemi'. »<sup>1402</sup>

---

<sup>1397</sup> Il suffit de penser à la version marxiste et à la fameuse « armée de réserve ».

<sup>1398</sup> (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 203) *Ibid.*, p.203 (version anglaise)

<sup>1399</sup> *Ibid.*, p.94 (version française), *Ibid.*, p.193 (version anglaise)

<sup>1400</sup> (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 99) *Ibid.*, p.99 (version anglaise)

<sup>1401</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.478

<sup>1402</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.253. Nous retrouvons aussi cette définition de manière similaire dans « *Droit, Législation et Liberté* » (HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.532)

Par conséquent, loin d'être le problème, le marché est la réponse au problème de la reconnaissance, de l'inclusion et une institution nécessaire à une société décente. Le marché permet de soustraire à l'arbitraire du Prince l'allocation des ressources. Si ce dernier n'est pas en mesure de contrôler l'ensemble des ressources, ou en tout cas les plus importantes, alors il n'est plus en mesure d'avoir un contrôle total sur la vie de ses sujets et donc son pouvoir biopolitique diminue, laissant la place à plus de liberté pour l'individu. Certes, le marché a des défauts dont Hayek est conscient, comme nous le verrons plus loin, mais il est aussi un vecteur de l'humanité partagée<sup>1403</sup>. En utilisant la vision hayékienne du marché, nous avons vu que Margalit confondait capitalisme et marché, que ce dernier n'était pas le problème, mais juste le révélateur catalytique de problèmes d'une autre nature tels que : la question de la dignité humaine, la manière de voir l'autre<sup>1404</sup>, ou encore comment mettre en place un marché concurrentiel répondant aux critères d'une société décente.

Il est maintenant temps pour nous de terminer notre travail est de voir comment le concept de société décente peut venir combler la philosophie économique de Hayek.

### **Section 3 : Le Concept de Société Décente pour combler les impensés de la philosophie économique hayékienne**

Nous atteignons la fin de notre voyage intellectuel au milieu des pensées de nos deux auteurs, Hayek et Margalit. Ce voyage a été entrepris dans le but de montrer qu'il existe une complémentarité réciproque entre ces deux penseurs qui transparait dans leurs travaux respectifs. L'économiste autrichien vient compléter la conception étroite que Margalit peut se faire du marché, et en retour, ce dernier vient enrichir la philosophie économique du premier en comblant ses blancs. Dans un premier temps, nous rappellerons brièvement les impensés majeurs de Hayek. Ensuite, nous montrerons que le concept de société décente peut venir compléter la pensée de Hayek sans la dénaturée. Enfin, nous introduirons un début de

---

<sup>1403</sup> Certains aiment à critiquer le libéralisme et son ouverture au monde par le commerce international en l'accusant d'être le vecteur du SRAS-2, mais ce virus n'est pas le produit du libéralisme. Ce dernier est le révélateur de l'interdépendance des individus, des nations, pour le pire (la pandémie) et le meilleur (le remède). Ce n'est pas en se repliant sur soi que nous trouverons les solutions à la pandémie, aux problèmes écologiques. Mais le fait de pouvoir discuter, débattre, être en émulation les uns avec les autres permettra de trouver des solutions. Le marché favorise la circulation de l'information, des données, mais il joue aussi un effet catalyseur comme avec la pandémie de SRAS-2. Le repli sur soi est une réaction primitive tribale.

<sup>1404</sup> Le capitalisme voit l'autre comme un ennemi et le reste, alors que le libéralisme hayékien vise à en faire un partenaire et ainsi un ami.



raffinement du concept de société décente pour se substituer au concept de justice sociale en économie normative, raffinement qui sera poursuivi par la suite dans nos recherches futures.

### *Sous-section 1 : Rappel des blancs hayékiens*

Nous avons montré que malgré les critiques de darwinisme social, de chantre du marché et des inégalités, de défenseur de la concurrence la plus féroce et de destructeur de l'Etat, Hayek défend une conception de la société totalement différente de ce dont il est accusé. L'intervention de l'Etat est justifiée par Hayek, au-delà des simples fonctions régaliennes. Il considère que l'Etat joue aussi un rôle important dans le cadre de l'amélioration de l'ordre spontané, car il reconnaît que ce dernier peut nous conduire dans une impasse. De même, il nous dit, en se référant au capitalisme du dix-neuvième siècle, que certaines règles héritées nécessitent d'être modifiées, car n'étant pas « adéquates ». Nous sommes en accord avec lui, cependant il nous laisse dans le flou. Comment définir, juger être dans une impasse avant d'être dans le mur ? Comment juger des règles qui nécessitent d'être améliorées et dans quelle direction ? La défense de la liberté individuelle est un critère, mais Hayek, lui-même, reconnaît que le laissez faire n'est pas un bon critère. Quels critères complémentaires, à celui de la liberté individuelle, devrions-nous prendre en compte, afin de ne tomber ni dans le laissez faire, ni dans la planification ? Quel(s) est/sont ce(s) critère(s) permettant d'améliorer la cohérence de la philosophie économique de Hayek ?

Concernant les impasses, le planisme peut être le résultat de l'évolution et donc un ordre spontané, cependant cet ordre vient s'opposer à la défense de la liberté individuelle, mais il s'oppose aussi au concept de société décente. Si seul le critère de liberté individuelle devait être retenu, alors il y aurait de fortes chances pour, qu'à l'instar de Rothbart ou Mises, nous promouvions le laissez faire. Afin de limiter au maximum les risques de tomber d'un côté ou de l'autre de la crête d'une société libre, nous défendons l'idée que le concept de société décente, en complément de la philosophie économique hayékienne, peut nous servir de filet de protection et nous guider pour rester sur cette mince crête.

Hayek, comme Margalit, reconnaît que les conditions de vie sont importantes pour la dignité humaine. Il propose donc un revenu de base permettant de couvrir les besoins de base sous lequel aucun membre de la société ne devrait pouvoir se trouver. Excepté le gîte et le couvert, il ne donne aucune orientation spécifique sur ce que devrait être ce minimum. Cette imprécision est volontaire, c'est notre hypothèse de travail, si nous supposons que ce minimum

nécessaire s'adapte à l'évolution de la société. La question qui se pose à nous est de savoir s'il existe un minimum répondant au critère d'une société décente. Si oui, comment le définir pour qu'il puisse s'adapter aux spécificités locales, sans être trop vague. L'avantage de la règle abstraite est double. D'abord, elle permet de mettre tout le monde sur un pied d'égalité devant la loi. Ensuite, elle facilite l'adaptation aux nécessités locales.

C'est un lieu commun pour les économistes, peut-être pas pour les autres personnes<sup>1405</sup>, mais disposer de cinq cents euros pour vivre à Paris n'est pas la même chose que d'avoir cette même somme pour vivre à Saint-Etienne<sup>1406</sup>. En outre, ce n'est pas la même chose que de disposer de ce revenu mensuel pour un Vietnamien que pour un Français, d'où la nécessité d'une approche abstraite permettant de laisser la place aux particularités locales. C'est pour cette raison que Hayek ne donne pas d'indication monétaire, *i.e.* une valeur de ce revenu de base, car il dépend du temps et du lieu où habitent les individus. De surcroît, cela serait une erreur que de définir un montant uniforme, même au niveau d'un territoire national, car il faudrait se mettre d'accord sur ce montant. L'une des conséquences serait que des personnes disposeraient de plus que le nécessaire pour faire face aux besoins de bases tandis que d'autres manqueraient de ce nécessaire, ne permettant pas de garantir le respect de soi de tous au sein de cette société.

Excepté la nécessité du toit et du couvert, Hayek ne donne pas beaucoup plus de détails, et nous verrons que le concept de société décente nous permettra de remplir les blancs, tant au niveau abstrait, qu'au niveau pratique.

La concurrence est une procédure importante dans le système hayékien, et il est conscient qu'elle doit être entretenue, en particulier en ce qui concerne l'atomisation du marché sous peine d'imploser. Afin de l'entretenir, il faut un minimum de compétences et de biens. Le premier est l'éducation de base qui permet de communiquer, échanger, créer, produire et donc de stimuler le marché et donc la concurrence. La question est de savoir quel est ce niveau d'éducation de base nécessaire ? Nous pouvons aussi introduire les soins de santé. Des

---

<sup>1405</sup> Une simple conversation avec la plupart des personnes nous montre que penser en termes relatifs n'est pas inné. Une des meilleures preuves est que dans les cours d'introduction à l'économie, la première séance parle des 10 principes de l'économie nous expliquons ce qu'est le coût d'opportunité, *i.e.* penser en termes relatifs et non absolus.

<sup>1406</sup> Paris étant la ville la plus chère de France et St.-Etienne la grande ville la moins chère.

<https://edito.seloger.com/actualites/france/top-10-des-villes-ou-les-loyers-sont-les-moins-chers-de-france-article-31306.html>.

individus en bonne santé seront plus à même de prendre des risques, des initiatives s'ils n'ont pas trop à se soucier des maladies et des différents problèmes de santé. Enfin, nous pouvons aussi considérer que l'accès à l'information est un élément important d'un marché concurrentiel, car permettant de prendre les décisions d'entrées et de sorties sur le marché et en même temps enclenche le processus de « marché contestable ». Bien que Hayek ne donne pas de valeur monétaire à ces ressources, comme indiqué précédemment, il nous faudra trouver un moyen de convertir l'accès à ces ressources pour l'établissement d'un revenu de base, car Hayek défend l'accès à ces services comme une condition nécessaire à une société libérale.

*Sous-section 2 : La société libérale décente, ou la société décente comme nouveau critère normatif en économie*

Nous avons rappelé un certain nombre d'impensés relatifs à la pensée économique de Hayek qui peuvent, soit rendre cette dernière caduque, soit produire les effets opposés à ceux désirés.

Commençons par la proposition de revenu de base. Hayek nous explique que ce revenu doit permettre à tout individu de disposer d'un minimum de ressources afin de garantir un niveau de vie minimum. Cette aide étant conditionnée à une justification de revenus, il est donc nécessaire de disposer d'une administration dédiée à cette mission. Point de convergence entre Hayek et Margalit, les deux auteurs s'accordent sur le fait que cette aide doit être fournie hors marché, afin de ne pas perturber son fonctionnement, et donc ses fonctions d'allocation et de sélection. Cette aide doit prendre la forme d'une allocation monétaire pour que chaque bénéficiaire puisse être autonome dans la manière d'allouer ces ressources. L'aspect hors marché est primordial pour permettre à cette institution d'être le lieu de l'expression de la liberté individuelle et de l'autonomie des agents.

Avant d'aller plus avant, faisons un petit arrêt sur le revenu universel, car un auteur tel que Cadoret confond, et il ne doit pas être le seul, revenu universel tel que proposé par Thomas More, Thomas Paine ou plus récemment Van Parijs qui renvoie à l'idée d'un revenu versé à tous les adultes, quel que soit le niveau de revenu, et l'approche de Hayek pour qui ce dispositif doit garantir un minimum vital et décent<sup>1407</sup>. Ainsi, Allègre définit ce concept comme une allocation versée à tous les membres de la communauté sans contrepartie et sans condition de

---

<sup>1407</sup> ALLEGRE Guillaume ; VAN PARIJS, Philippe [2018]. *Pour ou contre le revenu universel*. Paris : PUF, p.34

ressources<sup>1408</sup>, définition que Van Parijs donne de sa propre vision du revenu universel<sup>1409</sup>. Ces auteurs justifient l'inconditionnalité par l'élimination du non-recours aux diverses allocations sociales et par l'élimination de l'effet de stigmatisation de procédures longues, et parfois très intrusives. Cet argument est repris par de Basquiat et Koenig pour justifier leur proposition de « Liber »<sup>1410</sup>, ou par Gamel<sup>1411</sup>

Abordons la question de l'administration en ce qui concerne la gestion de cette aide de base. Hayek demande à ce que les bénéficiaires justifient de cette aide, cependant il ne précise pas le cadre général dans lequel devrait se dérouler cette demande. Justifier de l'aide peut passer par une simple déclaration de revenus, mais elle peut aussi être plus intrusive au sein du ménage conduisant à une violation de la vie privée. Une telle violation relève de l'humiliation comme le montre Margalit en parlant de la société décente et de la vie privée<sup>1412</sup>. La vision de la personne demandant de l'aide doit aussi changer au niveau institutionnel, car si nous partons déjà avec l'idée que les miséreux sont des fainéants alors la procédure de demande d'aide peut devenir humiliante afin de décourager les demandeurs au simple motif qu'ils sont supposés être des fainéants profitant du système<sup>1413</sup>. L'humiliation des pauvres pour les demandes de prestations sociales n'est pas récente et remonte aux « poor laws », où l'entrée à l'hospice résultait d'un long processus d'humiliation. Ainsi, pour qu'une société soit décente, il est nécessaire que la demande d'aide puisse être rapide, simple et anonyme<sup>1414</sup> pour que cette dernière ne soit pas humiliante. Cependant, cette inconditionnalité a un coût qu'il faut pouvoir financer, impliquant soit un revenu universel très faible, et donc peu enclin à lutter contre la misère ou pauvreté absolue, soit un financement non viable et donc une pure utopie concernant

---

<sup>1408</sup> *Ibid.*, p.6

<sup>1409</sup> *Ibid.*, p.77

<sup>1410</sup> *Ibid.*, p.35

<sup>1411</sup> GAMEL Claude (2021). *Esquisse d'un libéralisme soutenable*. Paris : PUF, p.124

<sup>1412</sup> MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion

<sup>1413</sup> Etrange accusation qui montre qu'il existe des préjugés envers les pauvres qui sont accusés de profiter du système. Mais d'après un rapport d'information (<https://www.vie-publique.fr/eclairage/271437-la-lutte-contre-levasion-fiscale-internationale>) la fraude fiscale représente environ 3% du PIB, ce qui concerne les personnes et entreprises les plus riches. La fraude aux prestations sociales concerne toutes les catégories (aisées et démunies) comme l'indique le ministère de l'Economie (<https://www.economie.gouv.fr/dnlf/fraude-aux-prestations-sociales>), mais concerne un montant largement inférieur, pour un montant d'environ 630 millions d'euros, soit moins de 0,1% du PIB.

<sup>1414</sup> Anonyme dans le sens où lors de la demande, il faut pouvoir décider sans connaître l'origine ethnique, sociale, religieuse, etc..., de la personne. Pour que des contrôles puissent être mis en place, car un contrôle n'est pas une humiliation en soi, il faudra recouper les déclarations avec les informations fiscales.

un revenu universel digne<sup>1415,1416</sup>. Or, Hayek ne parle pas d'inconditionnalité de revenu, au contraire, mais l'inconditionnalité chez l'économiste autrichien se situe dans le fait qu'il doit s'agir d'une règle abstraite, s'appliquant à toutes les personnes en ayant besoin, d'où notre préférence pour une conditionnalité de revenu, car permettant de verser un revenu de base plus important et posant moins de questions concernant la viabilité d'un tel mécanisme<sup>1417</sup>. Un tel revenu de base permettrait la suppression du SMIC, flexibilisant le marché du travail. Pour éviter l'effet d'aubaine et la tentation que les employeurs ne tirent la plupart des revenus à la baisse, il faut pouvoir avoir des charges patronales plus fortement les faibles revenus et les contrats précaires. En parallèle de cela il faudra aussi engager une réforme de la fiscalité, et du droit du travail pour fluidifier les rigidités du marché du travail. A l'instar de Gamel, nous voyons dans le revenu de base que suggère Hayek, un moyen de redonner du pouvoir de négociation aux personnes les moins bien dotées en capital social et culturel<sup>1418</sup>, mais aussi une plus grande liberté de choisir ce qu'est la vie bonne. Cependant, le débat autour du revenu universel, ou en ce qui nous concerne le revenu de base, pose d'autres questions concernant l'impact d'une telle mesure sur l'égalité homme/femme<sup>1419</sup>. La confusion régnant autour de ce débat tient au fait que cette proposition est reprise par tous les courants économiques ou politiques, en ne se focalisant que sur la question du montant et du financement, sans réellement remettre en question le rapport de nos sociétés au travail et à la liberté de choisir la vie bonne qui convienne à chacun, dans le respect des règles de juste conduite. Dans cette perspective, Margalit propose une approche originale qui est que le travail, bien qu'important, ne peut pas être l'unique pilier de la société, mais que les occupations au sens larges le sont aussi, et participent tout autant à la cohésion sociale, à la richesse culturelle et à l'émergence de nouvelles manières de faire, d'être de vivre.

Revenons maintenant à notre propos, après ce petit aparté sur le revenu universel. L'anonymat permet, dans la phase de décision, une égalité de traitement des individus sans discrimination de quelque sorte que ce soit. La procédure implique donc des règles abstraites et générales.

---

<sup>1415</sup> Une expérience allemande va verser 1200€/mois à 120 personnes pendant 3 ans afin de voir l'impact de cette mesure sur le comportement des individus. Le niveau de revenu vise uniquement à étudier l'impact comportemental et ne s'intéresse absolument pas à la problématique du financement.

<https://www.lesechos.fr/monde/europe/lallemagne-teste-un-revenu-universel-a-1200-euros-1319825>

<sup>1416</sup> GAMEL Claude (2021). *Esquisse d'un libéralisme soutenable*. Paris : PUF, pp.122-123, 131-135

<sup>1417</sup> Dans nos travaux ultérieurs nous développerons des idées pour un revenu de base, de type hayékien, viable économiquement.

<sup>1418</sup> *Ibid.*, p.123

<sup>1419</sup> Voir Eydoux, chapitre 4 in ALLEGRE Guillaume ; VAN PARIJS, Philippe [2018]. *Pour ou contre le revenu universel*. Paris : PUF, pp.53-74

Certes, Margalit met en garde contre l'anonymisation des procédures qui peuvent conduire à déshumaniser la relation entre l'institution et le bénéficiaire en faisant de ce dernier une simple donnée statistique, un simple numéro. L'attribution d'un numéro n'est pas humiliante en soi, mais il le devient si l'institution, par l'intermédiaire de ses agents, ne regarde plus les individus comme tels, mais comme s'ils étaient des numéros. L'humiliation est institutionnelle si l'institution tolère un tel comportement de la part de ses agents, ou pire si elle requière un tel comportement de la part de ceux-ci par la mise en place d'indicateurs de performances. Ainsi, des garde-fous peuvent être mis en place par l'intermédiaire d'arbitres dans la résolution de conflits entre l'institution et les usagers. Cette fonction peut être remplie par des arbitres ou par des « juges de paix ». Dans son projet de *démarchie*, Hayek propose que l'assemblée législative soit composée d'élus pour un mandat de quinze<sup>1420</sup> ans. Ces élus ne pourraient faire qu'un seul mandat et au lieu de retourner à la vie civile, à cause de leur âge, il propose de les nommer juges de paix, entre autres. Ainsi, certains d'entre eux pourraient juger de la compatibilité de la procédure des institutions avec le concept de société décente.

La procédure d'allocation doit être rapide pour être efficace. Un malade ne va pas attendre d'être en face de la grande faucheuse pour aller chez le médecin. Pour le revenu de base, la logique est similaire, il ne faut pas attendre que l'individu ait la tête bien sous l'eau pour qu'il puisse avoir une « planche de salut », ce revenu vise précisément à éviter la misère. La mise en place doit être rapide pour que l'humiliation de la misère ne touche pas l'individu. De plus si la procédure de demande est humiliante, cela ajoute de l'humiliation à l'humiliation, et comme nous l'avons vu précédemment, cela ne correspond pas aux conditions d'une société décente. En outre, la misère est un levier puissant pour l'aliénation de la liberté individuelle. Dans ce contexte, les individus sont conditionnés, par notre instinct de survie, à faire ce qu'il faut pour survivre, et cela devient plus important que la liberté individuelle, plus important que la dignité. De telles situations peuvent conduire au chantage, comme le laisse supposer Hayek avec l'exemple de l'oasis, destructeur du respect de soi, cause de la perte de contrôle et de la coercition, et *in fine*, destructeur des sociétés libérales. Hayek et Margalit s'accordent pour considérer que le chômage, plus précisément la privation de revenus qu'il entraîne, constitue

---

<sup>1420</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.806-807

une perte de contrôle fondamentale par le biais de la coercition de l'employeur si le marché du travail n'est pas suffisamment atomisé de chaque côté (offre et demande).

La simplicité de la demande d'aide est aussi un facteur important de non-humiliation, à la fois pour être efficace économiquement et socialement, mais aussi afin de ne pas exclure certaines personnes avec le jargon parfois abscons du langage administratif<sup>1421</sup>. Ne pas faciliter l'accès à un droit universel par la mise en place de barrières socio-culturelles est à la fois un non-sens économique<sup>1422</sup>, et un non-sens politique, car fragilisant la stabilité sociale et la sécurité des biens et des personnes. La mise en place de procédure complexe est une manière d'exclure volontairement, mais fait aussi écho à l'humiliation du processus de charité des « *poor laws* », les personnes les plus fragiles comme si elles n'étaient pas considérées dignes d'aide. Soulignons une distinction importante : il existe une différence fondamentale entre une procédure complexe et longue pour obtenir un revenu de base et une procédure longue et complexe en vue de s'inscrire pour un concours, *i.e.* fonctionnaire européen. Le premier cas est exclu, car influençant la participation de l'individu à la communauté des hommes, alors que le second cas ne remet pas en cause ce statut. Le concours est une sélection, et la procédure d'inscription peut faire partie de cette sélection. La vie n'est pas un concours, la sélection ne se fait pas sur la vie et la mort des personnes, mais sur les règles, les normes morales et les institutions. Ainsi, l'institutionnalisation d'une procédure complexe est une humiliation en plus jetée au visage des miséreux.

Tournons-nous maintenant vers la question concernant le niveau de ce revenu de base, de combien doit-il être ? A l'instar de Hayek, Margalit ne donne pas de montant concernant l'aide à apporter, mais s'accorde avec l'économiste autrichien pour que cette aide soit fournie hors-marché pour que les individus puissent rester « maîtres » de leurs décisions et de leurs buts. Hayek considère que chacun devrait avoir accès à un toit et au couvert, mais aussi à une éducation de base<sup>1423</sup>. Il envisage cette éducation de base presque comme obligatoire, mais il ne cherche pas à mettre en place un monopole public ou privé pour le dispenser. Il reconnaît

---

<sup>1421</sup> La référence au langage administratif ne concerne pas uniquement les institutions publiques mais aussi les privées.

<sup>1422</sup> Cela peut induire une baisse de l'intensité concurrentielle sur le marché, et sous un certain degré de concurrence, il y aura une tendance à la concentration détruisant ainsi le marché.

<sup>1423</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.499-500

qu'il y a une externalité positive<sup>1424</sup> dans le cas de l'éducation qui n'est pas prise en compte par les gestionnaires. Son propos s'attache à l'enseignement des plus jeunes ; il y voit un devoir social et moral. Nul doute que Margalit n'y verrait aucune objection. Afin de garantir la liberté de choix et toujours avec l'idée de limiter le pouvoir de l'Etat, Hayek reprend l'idée de « chèque éducation » de Friedmann. Le concept étant le suivant : l'Etat alloue un chèque à tous les ménages ayant des enfants. La valeur de ce chèque permet de couvrir les frais dans une école publique, et tout ou partie d'une école privée. De cette manière, les parents peuvent décider de la sorte d'éducation que leurs enfants peuvent recevoir. Par conséquent, les « chèques-éducation » ne s'opposent pas à une société décente, car laissant la responsabilité de l'instruction des enfants aux parents. Que ce soit Smith, Hayek ou Margalit, tous reconnaissent les bienfaits de l'éducation, en particulier sur les plus jeunes. En offrant ces « chèques », il y a une forme de contrainte sur l'usage de la valeur faciale, mais cette contrainte est très faible, car moins forte que celle d'une scolarisation ou éducation obligatoire. Au final, les parents peuvent décider de ne pas envoyer leurs enfants à l'école, mais le chèque ne leur sera d'aucune autre utilité. Si ces chèques sont offerts à tout le monde, il n'y a pas de discrimination. Si ces « chèques » ne sont offerts qu'aux familles les plus défavorisées, certes elles pourront envoyer leurs enfants à l'école, cependant il y aura toujours une suspicion de paternalisme ou de dérive paternaliste potentielle, ce qui laisse la porte ouverte à l'humiliation. Afin de pouvoir limiter ce risque et conserver une société décente, la distribution uniforme à tout ménage ayant des enfants est la solution qui nous semble la plus équilibrée. Le risque paternaliste étant : « Pour le bien de ces enfants, et parce que leurs parents ne savent pas ce qui est bon pour eux, il faut soustraire l'éducation du revenu de base et simplement l'imposer ». Un tel raisonnement s'apparente à un paternalisme institutionnel qui ne permet pas à la société d'être une société décente. L'option des « chèques éducation » universels offre la possibilité à chacun de suivre un enseignement de base et laisse aussi aux parents le choix de l'établissement de leur enfant, décidant de faire plus ou moins d'efforts dans ce domaine s'ils décident de mettre leur enfant dans un établissement plus « sélectif » ou plus « exigeant ». L'important est de permettre aux individus de conserver un contrôle fondamental sur leur vie. En termes hayékiens cela donne :

« Comme l'a montré le professeur Milton Friedman, il serait aujourd'hui possible de couvrir les frais de l'éducation générale avec des fonds publics,

---

<sup>1424</sup> Cela améliore la communication entre les individus en fournissant un langage commun, des références communes et améliore l'indépendance de ces derniers qui seront alors plus enclins à défendre la liberté individuelle.



sans conserver le système d'écoles publiques : en donnant aux parents des bons couvrant les coûts d'éducation de chaque enfant, qu'ils pourraient remettre à l'école de leur choix. Il serait peut-être éventuellement souhaitable que le gouvernement maintienne des écoles dans les communes isolées où le nombre des enfants est trop faible (et le coût moyen de l'éducation trop élevé) pour que s'installent des écoles privées. »<sup>1425</sup>

« Un des grands avantages de ce plan est que les parents ne seraient plus confrontés au choix entre accepter un enseignement fourni par le gouvernement, ou payer intégralement le coût d'un enseignement différent et légèrement plus onéreux ; et que s'ils voulaient choisir une école extérieure aux circuits habituels, ils n'auraient à payer que le coût additionnel. »<sup>1426</sup>

Cependant, Hayek pose aussi, et à juste titre, la durée de cette éducation de base. Faut-il juste savoir lire, écrire et compter, faut-il plus, si oui combien ? Le baccalauréat pour tous est-il une bonne chose ? *Quid* du niveau d'éducation supérieur ?<sup>1427</sup> Ainsi nous lisons :

« Savoir combien il faut fournir d'éducation sur fonds publics et à qui cette éducation doit être fournie au-delà du minimum assuré à tous est une question à laquelle il est plus difficile de répondre. Il est certain que le nombre de ceux dont la contribution aux besoins communs sera suffisamment accrue par une éducation prolongée pour justifier la dépense, ne constituera qu'une faible partie du total de la population. Il est certain aussi que nous n'avons pas de méthode sûre pour détecter à l'avance qui, parmi les adolescents, tirera un bon parti d'une éducation prolongée. Quoi que nous fassions enfin, il semble inévitable que bon nombre de ceux qui reçoivent une éducation prolongée jouiront par la suite d'avantages matériels sur leurs camarades simplement parce que quelqu'un aura jugé valable d'investir davantage dans leur éducation, et non parce qu'ils ont davantage de capacités naturelles ou parce qu'ils ont fait de plus grands efforts. »<sup>1428</sup>

---

<sup>1425</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.266. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.503-504)

<sup>1426</sup> *Ibid.*, p.266 (version française), *ibid.*, p.504 (version anglaise)

<sup>1427</sup> Ainsi la stratégie européenne 2020 fixait un objectif de diplômés du supérieur de 40% pour la tranche d'âge 30-34 ans. <https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/cid71587/la-strategie-europe-2020-pour-une-croissance-intelligente-durable-et-inclusive.html>.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, p.266 (version française), *ibid.*, p.504 (version anglaise)

Certains verraient de l'élitisme dans les propos de Hayek, teintés de « reproduction sociale ». Ces personnes n'ont pas entièrement tort, mais cela est-il réellement si mauvais que cela ? Les individus sont des personnes « rationnelles », *i.e.* capables de penser par elles-mêmes et l'éducation de base doit permettre d'aider les individus à sortir du carcan social dans lequel ils ont grandi. Ce n'est pas à une institution de fixer un objectif de diplômés du supérieur pour une tranche d'âge particulière. Les parents sont responsables de leurs enfants et ils ne doivent pas se soustraire à leurs devoirs parentaux et laisser l'école décider à leur place. De surcroît fixer des objectifs est à la fois arbitraire et malsain, car transformant l'éducation en un service quelconque au même titre qu'un forfait de téléphonie. L'étudiant se transformant en consommateur exigeant sa réussite, peu importe la qualité du travail fourni. Dans une société décente, cette dérive ne doit pas apparaître, car ce qui importe est que l'individu puisse trouver une occupation raisonnable qui le satisfasse<sup>1429</sup>. Le travail est important, mais il ne doit pas constituer le seul moyen d'accomplissement de l'individu, or dans le travail de Hayek il apparaît que le travail est cet « alpha et oméga » malgré ce que nous venons de voir. Il n'y a pas, à proprement parler, d'incompatibilité entre les deux auteurs, il a seulement un non-dit chez Hayek, car il déclare que la plupart des fins des individus ne sont pas économiques, mais dépendent de conditions économiques, *in fine*, le travail n'est qu'un moyen de réalisation de soi et non le seul et unique<sup>1430</sup>. Dans ce cas, la décision de la poursuite d'études par une forme de sélection n'est pas humiliante. C'est avoir des œillères que de croire qu'il n'y a pas de sélection dans l'université française, elle existe et est plus pernicieuse que dans les pays anglo-saxons, car elle entretient l'illusion dangereuse d'un droit égal à l'accès à un diplôme. Il doit y avoir une égalité des chances de s'inscrire dans une université de son choix, mais après c'est du devoir

---

<sup>1429</sup> Il n'y a pas d'obligation à ce que l'Etat fournisse un travail, mais une occupation qui peut être un loisir, du bénévolat etc... qui permette à l'individu d'avoir le respect de lui-même. Il faut aussi que cela soit raisonnable, ainsi une personne atteinte de sclérose en plaques ayant des difficultés à marcher ne peut pas exiger de pouvoir gravir le Mont-Blanc même si cela participerait au respect que cette personne à d'elle-même, car cela n'est simplement pas possible. De même, tous les individus ne peuvent pas exiger d'avoir un diplôme et encore moins le diplôme de leur rêve si cela n'est pas en adéquation avec leurs compétences.

<sup>1430</sup> Nous pouvons nous poser la question de l'aspect décent d'une société qui accorde une valeur aux individus en fonction de leur travail. Ainsi parler de valeur travail est une absurdité chez Hayek et Margalit. Chez Hayek, car le travail ne reflète pas la valeur d'un emploi, mais uniquement ce que les autres lui accordent. Cette valeur est donc totalement subjective et ne peut donc pas servir de mesure pour ce qui est utile pour la société. La meilleure preuve qu'en donne Hayek est le soutien au secteur académique et en particulier aux formations à la recherche fondamentale contrairement aux formations professionnalisantes (*vocational training VS academic training*). Pour ce qui est de Margalit, c'est encore plus évident, puisqu'il défend la position que ce n'est pas l'absence de travail qui est humiliante, mais l'absence de revenu que cela engendre. Donc le travail n'est pas une valeur en soi, et ne peut pas être la valeur sociale première.

de l'étudiant que d'étudier pour obtenir son diplôme et satisfaire aux exigences de l'enseignement. Si l'égalité tant défendue existait réellement, peu importe l'université dans laquelle nous étudions, le diplôme aurait la même valeur, *ceteris paribus est*. Or, un diplôme de Saclay en Mathématiques ou en Physique n'a pas la même valeur sur le marché du travail que celui de l'université d'Avignon. Le marché établit lui-même cette hiérarchie qui est une forme de sélection. Ensuite, en voyant le taux d'échec à l'université, il est impossible de dire qu'il n'y a pas de sélection, et elle doit se faire afin que le niveau d'étude conserve son sens et sa valeur. Ainsi que l'écrit Hayek la question est donc :

« La question véritablement importante est celle de la façon de sélectionner ceux dont l'éducation doit être prolongée au-delà du minimum commun à tous. Les coûts d'une éducation prolongée, en termes de ressources matérielles et plus encore de ressources humaines, sont si considérables, même pour un pays riche, que le désir de donner ce type d'éducation à une large partie de la population entrera toujours dans une certaine mesure en conflit avec le désir de prolonger l'éducation commune à tous. Il est probable aussi qu'une société qui désire tirer un rendement économique maximum d'investissements limités dans l'éducation devrait concentrer ses moyens sur l'éducation prolongée d'une élite relativement restreinte<sup>6</sup>, ce qui aujourd'hui signifierait accroître le nombre de gens qui reçoivent une éducation de pointe, plutôt que prolonger l'éducation du plus grand nombre. Or, avec un système éducatif étatisé, cela est sans doute impraticable dans une démocratie, et il serait indésirable que l'autorité choisisse les bénéficiaires de cette éducation de pointe. »<sup>1431</sup>

Comme nous l'avons précédemment exprimé, tout le monde ne peut pas être un « X-Mines ». La diversité et la particularité de chacun font que les compétences sont réparties de manière aléatoire parmi les individus. Ainsi, imposer, car lorsque nous fixons un objectif de réussite cela sous-entend une obligation de résultat, un taux de réussite au baccalauréat de 80% est une aberration, en particulier lorsqu'il n'y a pas de moyens supplémentaires. Hayek souligne cette incohérence dans le passage que nous venons de citer. L'éducation a un coût, un coût qui augmente au fur et à mesure du niveau d'enseignement. Lorsque le coût marginal de l'enseignement pour tous dépasse la productivité marginale de l'ensemble de la population, il n'y a donc plus d'incitations économiques à l'éducation pour tous. La difficulté résidant dans

---

<sup>1431</sup> *Ibid.*, p.266 (version française), *Ibid.*, pp.504-505 (version anglaise)

la mesure de ce coût/rentabilité et dans la sélection des personnes ayant la possibilité de suivre un enseignement supérieur. Outre cet aspect purement économique, il y a aussi une forme d'humiliation à fixer un taux de réussite. La première humiliation se trouve du côté des étudiants, que nous ne considérons pas comme totalement compétents et donc il faut les stimuler ou plus probablement ajuster le niveau pour atteindre l'objectif fixé par le Prince. Les étudiants ne sont pas vus comme de jeunes adultes en devenir qui doivent apprendre à assumer leurs choix et faire face aux conséquences de ces derniers. Le paternalisme perdure au-delà du nécessaire. La seconde humiliation touche le corps enseignant à qui l'on impose un résultat à atteindre sans leur permettre de disposer des moyens de l'atteindre, en d'autres termes, cette contrainte de résultat place l'enseignant dans une situation de dissonance cognitive qui le conduit, s'il souhaite survivre, à des compromis allant à l'encontre de son éthique et de ses valeurs. La fonction d'enseignant perd sa fonction de passeur de savoir et devient celle d'un service après-vente où l'étudiant exige de l'enseignant une note lui permettant de continuer ses études. Cette transformation de l'enseignement transforme l'accès à l'éducation, qui est un droit, en un « dû », *i.e.* le droit à l'éducation implique le devoir d'étudier, alors que le « dû » n'implique aucune contrepartie. Ce faisant l'enseignement se vide de son essence, ce qui constitue une seconde humiliation pour tous car devenant une simple illusion ayant pour réel but la paix sociale au détriment de la liberté. Le droit à l'éducation de base est universel et ne pas le respecter constitue une exclusion de la famille humaine de la personne dont nous ne respectons pas ce droit. La proposition de « chèques-éducation » de Friedman, reprise par Hayek, est une manière de permettre l'accès universel à l'éducation de base, tout en préservant la liberté individuelle et en étant compatible avec le concept de société décente. Ainsi, il est possible de ne pas donner d'éducation<sup>1432</sup> à ses enfants, il est possible de donner une éducation via une institution dont le chèque couvre l'intégralité du coût de scolarité, ou encore il est possible de mettre son enfant dans une école plus chère en payant le différentiel<sup>1433</sup>.

Mais un autre aspect nous intéresse beaucoup dans la vision hayékienne de l'enseignement supérieur. Il fait la distinction entre « enseignement professionnel » et

---

<sup>1432</sup> Hayek ne parle pas d'obligation d'éducation minimale. L'accès à ce minimum d'éducation doit être garanti mais non obligatoire. Il n'est pas incompatible non plus que l'obligation d'éducation se fasse pour l'acquisition de ces connaissances de base.

<sup>1433</sup> Plus cher ne signifiant pas meilleur.

« enseignement académique », dans le sens de formation préparant à une profession et formation préparant à la recherche académique.

« Il n'y a donc pas moyen de réellement justifier des subventions à une formation professionnelle où l'acquisition d'une meilleure qualification se traduit par une possibilité de gagner plus. Cette possibilité constituant une mesure adéquate de l'opportunité d'investir dans une formation de ce genre, l'essentiel des gains supplémentaires obtenus ainsi représentent simplement un bénéfice tiré du capital investi. La meilleure solution en pareil cas semblerait être que ceux à qui cet investissement semble promettre un bénéfice important puissent emprunter le capital, et le rembourser plus tard sur leurs gains supplémentaires, quand bien même un tel dispositif pourrait se heurter à des difficultés pratiques considérables.

La situation est quelque peu différente lorsque les dépenses effectuées pour les études supérieures ne débouchent pas sur une hausse correspondante du prix auquel les services des personnes les mieux formées peuvent être vendus à d'autres (comme c'est le cas pour les médecins, les juristes, les ingénieurs, etc.) et lorsque l'objectif poursuivi est de diffuser et d'accroître le bagage de connaissances de la communauté entière. Les bénéfices qu'une communauté tire de ses savants et de ses chercheurs ne peuvent être mesurés par le prix auquel ces personnes pourraient vendre leurs services à leurs contemporains, puisque l'essentiel de ce qu'ils apportent devient gratuitement utilisable par tout le monde. Il y a donc là des raisons pour qu'on aide au moins quelques-uns des étudiants qui montrent des aptitudes et une inclination pour la poursuite d'études menant à la recherche. »<sup>1434</sup>

En suggérant dans le premier cas, *i.e.* la formation pour un métier, que les individus financent eux-mêmes leurs études *via* l'emprunt si nécessaire, Hayek n'est pas en contradiction ou en opposition avec le concept de société décente. Ces formations apportent, *a priori*, un surplus de revenu qui permettra de rembourser l'investissement fait. Cependant, il est aussi conscient que cela peut poser des problèmes pour l'obtention de prêts, ce qui signifie qu'il faudrait modifier l'octroi de crédits « études ». Cela implique aussi un changement de mentalité à la fois de la part des demandeurs de travail (entreprises) et des offreurs de travail (les

---

<sup>1434</sup> *Ibid.*, pp.266-267 (version française), *Ibid.*, p.505 (version anglaise)

individus). Il faudrait un marché où le diplôme ne soit pas le seul est unique aspect de l'accèsion à l'emploi, comme cela peut-être le cas au Royaume-Uni où un historien peut devenir trader à la City. De plus, pour qu'il n'y ait pas discrimination, le prêt ne doit pas être accordé en fonction de l'origine sociale de l'étudiant, mais en fonction du potentiel emploi et donc de la capacité de remboursement, *e.g.* emprunter pour faire des études de sidérurgie en France n'a pas grand intérêt, mais emprunter pour devenir électricien est beaucoup plus logique compte tenu du marché de l'emploi, dans ce dernier cas il y a un sens, car il existe un potentiel d'emploi important. Par conséquent, pour que le système soit à la fois efficace et compatible avec une société décente, les conditions d'emprunt ne doivent pas prendre en compte l'origine sociale de l'individu, mais uniquement son parcours éducatif en cours et à venir, ainsi que son potentiel d'emploi<sup>1435</sup>. Dans ce cas, ce ne sont pas les orientations de vie de ses parents qui seront prises en compte, car l'individu n'a aucune maîtrise sur ces dernières, mais ses choix personnels, sans ce cadrage, la décision d'octroi de l'emprunt devient plus arbitraire. L'adage : « l'argent va à l'argent » ou « on ne prête qu'aux riches » reflète la perte d'essence de la banque et de la finance. Le prêt est un pari sur l'avenir qui est rémunéré en proportion du risque pris. Si certaines personnes sont exclues, nous ne parlons ici que du prêt étudiant, de ce système alors qu'il n'y a aucune contre-indication concernant le niveau scolaire ou le potentiel d'emploi, il y a, par conséquent, une forme de discrimination qui n'est ni compatible avec le système que propose Hayek, ni avec le concept de société décente. La pauvreté des parents exclue certains individus du système académique sans aucune autre raison. Afin de répondre à ce problème, nous pouvons imaginer que les établissements d'enseignement supérieur effectuent une sélection à l'entrée ou pas, mais proposent aux étudiants qu'ils admettent la possibilité de choisir entre deux ou trois offres de prêts. La taille des établissements permettra la diversification des risques et par conséquent de meilleures conditions de prêt que si ce sont les étudiants eux-mêmes qui négocient directement avec les banques.

Concernant la recherche académique, Hayek considère qu'elle doit être subventionnée parce que la connaissance n'appartient à personne, et parce qu'il s'agit de ce que nous qualifierions « d'externalité positive ». L'hypothèse de l'économiste viennois et la suivante : étant donné que personne ne peut dire qui fera le meilleur usage des connaissances, il faut que ces dernières soient libres pour que chacun puisse en tirer le meilleur usage possible. Cette

---

<sup>1435</sup> Nous pouvons poser la question de savoir si un taux d'intérêt en fonction du potentiel d'emploi, *i.e.* si le secteur est fortement demandeur ou non de main d'œuvre est compatible avec une société décente.

position participe à la dynamique de la concurrence, mais aussi au processus d'évolution en observant ce qu'autrui fait, sachant qu'il dispose des mêmes informations que nous. Ainsi, l'interdiction d'accès à l'information ou sa restriction d'accès constitue une atteinte à la liberté individuelle, et constitue donc une coercition, *i.e.* une ingérence volontaire extérieure, impliquant une humiliation. L'approche hayékienne, de l'éducation et de la recherche ne nous apparaît alors pas en contradiction avec le concept de société décente.

« Il faut bien reconnaître que, s'agissant d'une éducation financée sur fonds publics, l'argument parlant d'un égal traitement pour tous est très fort. Néanmoins, quand cet argument est combiné avec un refus de permettre que les gens fortunés aient des avantages spéciaux, il signifie en fait qu'il faut donner à tous ce que tout enfant reçoit, et que personne ne doit avoir ce qui ne peut être procuré à tous. Si on poursuit la logique jusqu'au bout, cela veut dire qu'on ne doit dépenser pour l'éducation d'un enfant plus que ce qui peut être dépensé pour l'éducation de chaque enfant. Si telle était la conséquence nécessaire d'une éducation publique, il y aurait de bonnes raisons de demander que le gouvernement ne s'occupe pas d'éducation au-delà du niveau primaire, lequel peut effectivement être donné à tous, et laisse tout l'enseignement plus avancé à l'initiative privée. »<sup>1436</sup>

Cette citation nous montre bien que Hayek laisse une place non négligeable à l'Etat dans l'enseignement supérieur. Il est conscient que si cet enseignement est uniquement laissé au privé, alors la recherche fondamentale ne se fera pas et par conséquent les risques de stagnation du progrès seront accrus, conduisant à un accroissement des risques de déclin de la civilisation. Nous avons rappelé que pour Margalit, la société n'est pas tenue de trouver un emploi pour tous, mais au moins une occupation raisonnable que l'individu en question valorise. Le travail est un aspect important de l'individu au sein de la société, mais il ne constitue pas l'unique élément qui le définit au sein de la société. La critique que Margalit adresse au capitalisme est, selon nous, que la société capitaliste survalorise le travail dans la définition de l'individu au sein de la société. Ainsi, une société qui ne valoriserait<sup>1437</sup> l'individu qu'en fonction du type

---

<sup>1436</sup> *Ibid.*, pp.267-268 (version française), *Ibid.*, pp.506-507 (version anglaise)

<sup>1437</sup> La valorisation ne passe pas uniquement par le salaire. En Finlande, les enseignants sont à peine plus payés qu'en France (source OCDE : <https://data.oecd.org/chart/61jy>), mais la reconnaissance et le respect de l'enseignant au sein de la société finlandaise est très différente de ce que nous expérimentons en France. Les meilleurs étudiants finlandais s'orientent plus massivement et facilement vers une carrière d'enseignant dans

d'emploi qu'il occupe n'est pas une société décente. Elle ne l'est pas, car il y a discrimination institutionnelle en fonction des emplois au profit d'autres emplois considérés comme plus valorisant, ce qui constitue une humiliation, car portant atteinte au respect de soi-même. Hayek, en reconnaissant le rôle majeur de la chance dans la réussite professionnelle, et dans les parcours de vie en général, n'est donc pas en désaccord avec Margalit, car la chance n'est pas une valeur humaine et n'est pas un facteur maîtrisable.

Dans le passage suivant, Hayek s'arrête un instant sur les différences d'accès à l'enseignement supérieur.

« Quant à la justice, nous devrions reconnaître clairement que ceux qui « méritent » une éducation de pointe dans l'intérêt général ne sont pas forcément ceux qui par leurs efforts et sacrifices ont acquis les « mérites » subjectifs les plus grands. La capacité naturelle et l'aptitude innée sont des « avantages » tout aussi « injustes » que les hasards de l'environnement ; et réserver le bénéfice de l'éducation la plus avancée à ceux qui nous semblent les plus aptes à en tirer profit aura nécessairement pour effet d'accroître plutôt que de réduire l'écart choquant entre le statut économique et le mérite subjectif. »<sup>1438</sup>

Scandaleux ? Non, car nous ne sommes pas tous doués de la capacité d'imagination d'Einstein, de la lucidité et de la perspicacité de Arendt ou du réalisme romantique de Tolstoï. Il n'y a pas de honte à cela, car la richesse et la diversité humaine viennent de notre hétérogénéité. Selon Margalit, les attributs familiaux ou naturels ne constituent pas en soi un critère valable de se sentir humilié<sup>1439</sup>, c'est l'institutionnalisation du comportement humiliant envers ces caractéristiques individuelles qui est le problème. A ce titre, Arendt et Hayek se rejoignent pour souligner l'unicité de chaque nouveau venu et la combinaison particulière de compétences qu'ils incarnent et apportent au monde. Le problème est sociétal, parce que c'est la société qui considère que la réussite et l'honneur passent par une brillante carrière, parce que cela doit se refléter dans le niveau de richesse, ce que condamne Hayek. Cette injonction carriériste et matérialiste conduit à ce que les étudiants non doués pour les études, ou alors ceux

---

le secondaire alors qu'en France nous avons du mal à recruter à cause du manque de reconnaissance sociale et par manque de soutien hiérarchique envers le corps enseignant.

<sup>1438</sup> *Ibid.*, p.268 (version française), *Ibid.*, p.507 (version anglaise)

<sup>1439</sup> Voir l'exemple de la difformité de Richard III. MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion, p.21



refusés, se sentent honteux de qui ils sont, et de ce qu'ils font. En ce sens ce n'est pas l'institution éducative qui est humiliante, mais la société dans son ensemble qui n'est pas décente, car catégorisant certaines catégories socio-professionnelles comme moins dignes que d'autres et reportant ce jugement de valeur sur les personnes. L'humiliation est institutionnelle, car les institutions sociales ne font rien pour faire évoluer la situation, pire elles soutiennent ce point de vue par le biais de la mise en place d'objectifs de niveaux scolaires et universitaires. Ainsi, *stricto sensu*, il n'y a rien d'humiliant à l'existence d'une sélection à l'entrée dans l'enseignement supérieur. Ce qui est humiliant est si la société institutionnalise la hiérarchisation des statuts socio-professionnels. Ainsi, ce que déclare Hayek dans ce qui suit ne constitue pas une humiliation, mais plutôt l'inverse :

« Il peut y avoir un intérêt pour la communauté à ce que certains de ses membres qui font preuve des capacités exceptionnelles pour des travaux de recherche, puissent se voir ouvrir la possibilité de s'y consacrer sans égard à leurs ressources familiales. Mais cela ne confère à personne un droit de réclamer cette possibilité ; et cela ne signifie pas davantage que seuls ceux dont les aptitudes exceptionnelles peuvent être vérifiées devraient pouvoir en bénéficier, ou que personne ne devrait en bénéficier si elle ne peut être accordée à quiconque satisfait aux mêmes critères objectifs. » (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 268)<sup>1440</sup>

Ce qui est humiliant, c'est une société qui n'accepte pas que les individus soient différents, ayant des compétences et capacités différentes et donc que l'égalité des chances, dans le système éducatif est une illusion. Cette illusion de l'égalité des chances, qui signifie en fait égalité de compétences, est néfaste pour la société, car elle bloque la circulation sociale des individus, en réduisant le niveau scolaire, en stimulant les systèmes éducatifs parallèles. Par conséquent, une sélection académique n'est pas contraire à une société décente, encore faut-il s'assurer que la sélection se passe de manière non biaisée.

Tournons-nous maintenant vers un autre aspect de ce que nous pouvons inclure dans le revenu de base hayékien pour une société décente : la santé et la sécurité sociale :

---

<sup>1440</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.268. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.508)

« La nécessité d'une organisation de ce genre dans une société industrialisée est incontestable – ne serait-ce que dans l'intérêt de ceux qui entendent être protégés contre les réactions de désespoir des nécessiteux.

Il est sans doute inévitable que l'aide ainsi accordée ne puisse être réservée uniquement à ceux qui n'ont pu personnellement mettre des ressources de côté – les « pauvres méritants », comme on disait – et que le montant des secours apportés dans une société aisée excède ce qui serait strictement nécessaire à la subsistance et à la santé. On peut aussi s'attendre à ce que l'accès possible à cette aide induise certaines personnes à négliger de se prémunir par elles-mêmes contre les risques de l'existence. Il semblerait donc logique en ces conditions que ceux qui veulent pouvoir bénéficier d'une aide et qui ont un niveau de vie qui leur en donne les moyens soient incités à mettre de côté aux fins de cette prévention. Dès lors qu'il est admis qu'existe un devoir public de répondre aux besoins extrêmes créés par la vieillesse, le chômage, la maladie, etc., sans égard au fait que ceux qui en souffrent auraient pu et dû s'en prémunir, et particulièrement lorsque l'assistance est garantie à un point tel qu'elle a pour effet de réduire les efforts individuels, le corollaire évident est d'obliger les gens à s'assurer (ou à trouver d'autres moyens équivalents) contre les risques ordinaires de la vie. La justification en ce cas n'est pas que les gens devraient être contraints de faire ce qu'il est dans leur propre intérêt de faire, mais qu'en négligeant toute prévoyance, ils deviendraient une charge pour la communauté. »<sup>1441</sup>

Plusieurs éléments sont intéressants dans ce passage. Les détracteurs de Hayek considèrent qu'il défend le *statu quo* et la propriété des nantis, or c'est oublier que le désespoir poussa des millions de gens dans les bras du totalitarisme et par conséquent, la protection sociale que défend l'économiste viennois vise à éviter un désespoir tel que les gens acceptent les options les plus radicales. En ce sens, la position hayékienne est parfaitement compatible avec la société décente de Margalit. Pour ce dernier, le désespoir peut conduire à ce que les individus acceptent des compromis pourris et donc des options qui s'opposent radicalement à leurs valeurs. Dans une telle situation, l'individu se trouve en perte de contrôle fondamental, et cela constitue alors une humiliation. Ainsi, une société qui ne propose pas d'aide minimale pour éviter la perte de respect de soi, et la perte de contrôle fondamental n'est pas une société décente.

---

<sup>1441</sup> *Ibid.*, p.208 (version française), *Ibid.*, pp. 405-406

Hayek est aussi conscient que le système d'assurance universel peut favoriser l'émergence de passagers clandestins, *i.e.* personnes ayant les moyens de souscrire une assurance, mais préférant bénéficier des deniers publics pour s'assurer. Il souhaite donc que les individus ayant la possibilité de s'assurer puissent le faire d'eux-mêmes. L'idée est la suivante : l'Etat fournit une protection de base et les agents peuvent compléter cette dernière par le biais de mutuelles complémentaires. Un système de type « belge ou suisse » est aussi possible, *i.e.* pour éviter le monopole d'Etat sur l'assurance de base, les individus ont la possibilité de choisir entre plusieurs mutuelles qui fournissent l'assurance de base (payée par les cotisations sociales) et ensuite l'individu peut personnaliser sa couverture sociale. Gardons en mémoire, que Hayek craint le totalitarisme et donc qu'un monopole d'Etat ne se transforme en un biopouvoir<sup>1442</sup>.

« Seule une institution de ce genre à pouvoirs discrétionnaires est en mesure de donner aux individus ce qu'ils « doivent » avoir, ou de leur faire faire ce qu'ils « doivent » faire pour atteindre un « niveau social » uniforme. Seule aussi une institution de ce genre peut être en mesure – et c'est le second objectif majeur – de redistribuer les revenus entre personnes ou groupes de la façon qui semble souhaitable. Même si toute assurance implique la mise en commun de risques, l'assurance privée concurrentielle ne peut jamais effectuer un transfert délibéré de revenus d'un groupe préalablement défini de gens vers un autre. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 210)<sup>1443</sup>

Si nous nous appuyons sur le concept de société décente, il est évident que les soins « courants », s'ils sont refusés à un individu, alors cela s'apparente à une exclusion de la famille humaine. Il est donc important de distinguer entre soins vitaux<sup>1444</sup> et les soins de confort<sup>1445</sup>. Pour Hayek, même l'indigent ne doit pas être exclu des soins lui permettant de se rétablir et/ou d'avoir une vie digne<sup>1446</sup>, c'est l'essence du revenu de base.

« L'éthique inhérente à un tel système, où ce n'est pas une majorité de donateurs qui décide de ce qui doit être donné à une minorité d'infortunés,

---

<sup>1442</sup> Nous pouvons aussi constater cette crainte d'un biopouvoir chez Hayek, voir : HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.421

<sup>1443</sup> *Ibid.*, p.210 (version française), *Ibid.*, p.408 (version anglaise)

<sup>1444</sup> Nous pouvons nous référer au serment d'Hypocrate.

<sup>1445</sup> Chirurgie esthétique (pas la chirurgie reconstructrice), PMA pour couples homosexuels, GPA, etc ...

<sup>1446</sup> Avoir une vie digne ne signifie pas que l'individu malade soit guéri, mais qu'il puisse regagner en autonomie sans nécessairement la recouvrir entièrement.

mais une majorité de bénéficiaires qui décide de ce qu'elle prendra à une minorité plus aisée, sera le sujet du chapitre suivant. Nous ne nous intéressons ici qu'au processus par lequel un dispositif qui au départ avait été conçu pour améliorer le sort des pauvres a été partout transformé en un instrument de redistribution égalitaire. »<sup>1447</sup>

La plupart du temps, la maladie n'est pas une chose que les gens cherchent volontairement, ceci pris en considération, le passage suivant apparaît sous un autre jour :

« L'évolution ne peut être évitée que si une distinction est clairement faite d'emblée entre les services pour lesquels le bénéficiaire a payé, et auxquels il a donc droit moralement et légalement, et ceux qui sont fondés sur le seul besoin, et qui devraient dépendre de la preuve de l'incapacité de payer. » (HAYEK F. , La Constitution de la Liberté, 1994, p. 213)<sup>1448</sup>

Hayek nous explique que le fait d'être dans le besoin parce que nous avons perdu notre emploi, parce que nous n'avons pas pris les bonnes décisions<sup>1449</sup>, ou encore par faute de maladie, sont souvent la conséquence du hasard. Margalit nous explique que dans de telles situations, ce n'est pas la faute des individus, ces derniers n'ont rien à se reprocher, et la honte qu'ils peuvent ressentir tient en l'institutionnalisation de leur marginalisation, ce qui est humiliant et ne constitue pas une société décente. Par conséquent, demander à ce que nous fournissions un justificatif de nos besoins n'est pas en soi un acte humiliant. L'humiliation vient de la manière dont l'institution et la société traitent les demandeurs et les considèrent.

Il est important que chacun dispose de la santé pour pouvoir s'insérer sur le marché du travail ou dans une activité socialement utile pour gagner en autonomie et en respect de soi. Les individus s'adonnant volontairement à des pratiques reconnues comme risquées<sup>1450</sup> doivent anticiper ce risque et donc payer une surprime afin de préserver leur santé et celle d'autrui<sup>1451</sup>.

---

<sup>1447</sup> *Ibid.*, p.210 (version française), *Ibid.*, p.410 (version anglaise)

<sup>1448</sup> *Ibid.*, p.213 (version française), *Ibid.*, pp.415-416 (version anglaise). Ici encore, la traduction peut induire en erreur. « *the proof of need* » peut se comprendre dans un sens plus large que « l'incapacité à payer ».

<sup>1449</sup> Nous pouvons prendre de bonnes décisions en fonction de bonnes informations et former des anticipations raisonnables, cela ne signifie pas que cela se réalisera. Une anticipation est une probabilité, ce n'est pas une certitude, et par conséquent, même si le risque d'échouer est de 0,01% alors l'incertitude reste et le champ des possibles est ouvert.

<sup>1450</sup> Nous pensons aux sports extrêmes, aux comportements à risques, à la consommation de produits addictifs

<sup>1451</sup> *Ibid.*, p.421 (version anglaise)

Il est intéressant de noter l'aspect désirable des soins de santé chez Hayek. Les soins doivent soulager et si possible guérir. Cependant, Hayek n'est pas un défenseur de la santé gratuite absolue pour tous. Il souligne que dans la pratique courante, nous faisons une analyse coût-bénéfice du traitement<sup>1452</sup>, à la fois du côté du patient, mais aussi du côté de l'institution hospitalière. Il reconnaît que cette position peut déranger, car mettant dans la balance des considérations telles que la vie et la santé, d'un côté, et de l'autre, l'aspect matériel et économique des soins. Dans ce contexte, Hayek revient aux fondamentaux du marginalisme, et en particulier à Menger, où nous décidons de prendre des soins tant que les bénéfices marginaux sont supérieurs aux inconvénients marginaux. Prenons l'exemple d'une personne ayant une sclérose en plaques. Cette maladie invalidante nécessite des soins de kinésithérapie et de rééducation. Les médecins préconisent 3 séances par semaine au minimum. Si cette personne travaille trente-cinq heures semaines, soit de neuf heures à dix-sept heures. Prenant en compte les temps de trajets, la durée des séances (environ trente à quarante minutes), ainsi que le niveau de fatigue, il est probable que le patient ne fasse qu'une séance par semaine. C'est ce genre de raisonnement que sous-entend Hayek. La question de la quantité de soins à apporter ne relève pas uniquement de la sphère économique, mais soulève aussi des questions éthiques, et particulièrement de bioéthique<sup>1453</sup>. Rien, dans les travaux de Hayek ne laisse penser qu'il défende l'idée d'une protection santé en fonction de la participation des individus à la production de la richesse nationale. Cependant, l'aspect économique est important et ne pas reconnaître l'importance de cet aspect est une erreur comme la crise sur le COVID-19 nous l'a montré. Durant cette crise, la phase de confinement a mis les économies à l'arrêt, mais dans une société, l'interdépendance de l'activité des uns et des autres ne permet pas un arrêt total de l'activité économique. A un moment, il devient nécessaire de faire refaire l'activité. L'erreur à ne pas commettre est de penser que tout redeviendra comme avant. Hayek nous explique qu'une civilisation, pour survivre, doit s'adapter aux évolutions sociales et technologiques, mais aussi sanitaires. Dans le cas du COVID-19, il faut repenser l'organisation du travail, les modes de déplacements, d'enseignements etc.... Hayek surprend aussi en déclarant qu'il n'existe pas de standards minimums objectifs de soins, car les progrès de la médecine sont fulgurants rendant

---

<sup>1452</sup> *Ibid.*, p.422

<sup>1453</sup> Sur ces genres de questions, nous pouvons penser à l'affaire Vincent Lambert qui posa la question de l'acharnement thérapeutique et qui montra aussi une fracture des valeurs morales au sein de la famille Lambert qui peut se retrouver au sein de la société française. Nous pouvons aussi penser à la pandémie de SARS-CoV-2 où dans certains cas, les soignants devaient choisir les personnes à soigner en priorité par rapport à leur chance de survie.

les standards régulièrement obsolètes<sup>1454</sup>. Cette position implique, ce qui est en accord avec le reste du *corpus* théorique hayékien, une évolution, une réévaluation permanente du panier de soins de base.

La position de Hayek est-elle compatible avec une société décente ? Nous considérons que oui, sous conditions. Il faut pouvoir laisser les soignants faire leur travail dans de bonnes conditions matérielles. Ce travail est en contact quotidien avec la mort, et devoir faire un choix entre qui doit vivre et qui doit mourir n'est pas du ressort des soignants en accord avec le serment d'Hippocrate. Leur mission est de soulager et soigner lorsque cela est possible toute personne en ayant besoin. Ne pas pouvoir remplir cette mission de soulagement dans de bonnes conditions et les obliger à choisir qui sauver entre en conflit direct avec les valeurs soignantes. Ainsi, une société niant cette mission ne permet pas aux soignants de faire correctement leur travail et donc produit une dissonance cognitive. Le corollaire étant qu'à ressources constantes et besoins croissants, le corps médical soignera en priorité les personnes ayant le plus de chances de s'en sortir, et souvent il y a une corrélation positive avec le niveau de vie, car les catégories sociales privilégiées sont plus en capacité de financer des soins particuliers, de prendre soins d'eux etc.... Ainsi, ne pas permettre aux soignants de travailler dans des conditions décentes, *i.e.* en accord avec le serment d'Hippocrate, conduit à une exclusion d'une partie de la population des soins de base par sélection adverse. Ainsi certains peuvent avancer que le système hayékien de santé est injuste et ne correspond pas au critère de société décente à la vue de ce qui suit :

« Il peut sembler rude que dans un système de médecine libre, ceux qui sont encore en pleine possession de leurs moyens de travailler soient en cas d'incapacité momentanée et sans gravité soignés plus rapidement et plus efficacement que des personnes âgées ou atteintes d'une maladie mortelle, mais il en est ainsi sans doute dans l'intérêt de tous. Là où fonctionne la médecine d'État, on peut souvent constater que ceux qui pourraient être vite rétablis et rendus à leur activité, doivent attendre longtemps parce que les services hospitaliers sont occupés par des patients qui ne pourront plus jamais contribuer au bien-être d'autrui. »<sup>1455</sup>

---

<sup>1454</sup> *Ibid.*, pp.422-423

<sup>1455</sup> *Ibid.*, p.218 (version française), *Ibid.*, p.423 (version anglaise)

Au premier abord la position hayékienne peut sembler en contradiction avec le concept de société décente de Margalit en ce qui concerne la hiérarchie de soins. Cependant, nous considérons que cette opposition n'est qu'apparente. En effet, le système de solidarité que propose Hayek, et qui est proche de ce que nous connaissons, est financé par les impôts de ceux qui travaillent. Pour que le système reste viable, il est nécessaire qu'il y ait un maximum de personnes en activité pour financer le système. Cette discrimination entre les personnes pouvant être rapidement soignées de maladies bénignes et les personnes âgées, inactives ou les mourants est moins humiliante que si le système de santé, tel celui des États-Unis, discriminait les individus en fonction de leur richesse. Le revenu de base dépend de ces impôts, d'où la nécessité d'un fort taux d'activité de la population. Si le nombre de cotisants devient trop faible, alors le système s'effondre sur lui-même. De la position de Hayek, nous pouvons retenir deux choses. La première est que la discrimination d'accès aux soins ne concerne que les maladies bénignes et non celles concernant les questions de vie ou de mort. Il n'y a donc pas, de ce point de vue, de discrimination conduisant à une exclusion de la famille humaine et donc humiliation. Le dispositif vise à pérenniser la politique d'inclusion et d'autonomisation des individus en assurant le financement du revenu de base. Pour mémoire, Hayek soutient ce revenu de base pour les sociétés ayant suffisamment de richesses ou de développement économique. Le second point est que malgré la volonté de Hayek de protéger et défendre la liberté, en assurant un revenu de base aux personnes les plus fragiles, la discrimination qu'il suggère peut glisser vers une société ne répondant pas aux critères de la société décente. Si percevoir le revenu de base est considéré par les institutions, ou la société dans son ensemble, comme de l'assistanat, alors il est possible que la société en vienne à considérer les bénéficiaires comme des adultes immatures incapables de prendre soins d'eux-mêmes ; Margalit décrit cela comme le fait de considérer ces adultes comme s'ils étaient des enfants, ce qui est humiliant. La tentation du paternalisme peut devenir grande et conduire à une humiliation supplémentaire. Alors certes, il y aura, comme dans tous les systèmes, des profiteurs, des passagers clandestins qui préféreront vivre sur le revenu de base et ne rien faire. Mais nous sommes certains que cela ne représentera qu'un infime pourcentage de la population. Déjà actuellement, nous avons vu que la fraude sociale est minime. De plus nous savons que l'individu en société a besoin de se sentir utile pour que ses pairs le reconnaissent dans un domaine où il peut se distinguer. Enfin, c'est peut-être le prix à payer pour la liberté et sa préservation. Par conséquent, si le système de santé traite les bénéficiaires comme des enfants ou comme des citoyens de seconde classe, alors ce système

est humiliant. Notre seul espoir est que le serment d'Hippocrate soit assez solide pour servir de garde-fou à une humiliation des individus par les institutions de santé.

D'un point de vue absolu, la conception hayékienne des institutions de santé n'est pas en opposition avec le concept de société décente, bien qu'il marche sur un fil rouge. La liberté, et la dignité humaine sont des valeurs très fragiles où l'équilibre doit en permanence être trouvé, pour ne pas tomber dans l'humiliation ou l'anarchisme. Rappelons que Hayek souhaite que personne ne manque d'un toit ou de nourriture<sup>1456</sup>. Il a évoqué le fait qu'une société libre est compatible avec un certain niveau d'intervention de l'Etat<sup>1457</sup>, ainsi concernant l'évolution du marché, il défend l'idée que, plutôt que de subventionner des industries en déclin, il est préférable de soutenir les formations permettant la reconversion des personnes de ces industries<sup>1458</sup>. Nous ne nous attarderons pas sur ce point dont nous avons déjà discuté précédemment. La subvention des industries en déclin pose deux problèmes. Le premier est évident pour Hayek, il s'agit du pouvoir coercitif que l'Etat aura sur cette industrie, et donc sur les personnes travaillant dans ce domaine. Le second point est double, car il laisse penser que certains individus sont incapables de subvenir à leurs besoins et par conséquent qu'un paternalisme peut se justifier, ce qui est humiliant. Ensuite, en protégeant le travail dans le pays A, cela détruit le potentiel de travail du pays B qui, sans subventions, est plus compétitif que le pays A, car disposant soit de plus de main d'œuvre dans le domaine — ce qui la rend moins chère — soit disposant de meilleures technologies. Dans tous les cas il y a une double humiliation. Humiliation de celui qui reçoit l'aumône de la subvention et humiliation car considérant que ces personnes ne sont pas en capacité de se former pour aller vers un autre domaine plus porteur économiquement. Il nous semble donc, que pour qu'une société puisse être considérée comme décente, il faut laisser le choix aux personnes perdant leur emploi, soit de se former pour autre chose, soit de vivre sur le revenu de base. Quoi qu'il en soit, la subvention est une perte sèche, car pour les entreprises en déclin, cela ne fait que repousser l'inévitable au lieu d'utiliser cette somme pour la formation professionnelle et la reconversion des individus vers des secteurs plus pérennes, comme cela peut être le cas pour les industries naissantes. Il y a humiliation des individus à qui le droit de travailler est nié en leur supprimant

---

<sup>1456</sup> *Ibid.*, p.424 (version anglaise)

<sup>1457</sup> *Ibid.*, p.427 (version anglaise)

<sup>1458</sup> HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres, p.129 et HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.562



une opportunité d'emploi, de production, de manière arbitraire, en subventionnant la concurrence. Il y a coercition au sens hayékien et perte de contrôle fondamental au sens de Margalit.

Deux autres services devraient être pris en compte pour la définition du revenu de base pour que ce dernier garde sa cohérence et pour qu'il soit inclusif. Le premier concerne internet et les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC). Dans nos sociétés, l'accès à internet et aux NTIC devient « vital » pour rester au sein de la société. Le but n'est pas d'exister sur les réseaux sociaux, mais de plus en plus de démarches administratives — publiques ou privées — se font par l'intermédiaire d'un site internet<sup>1459</sup>. La crise de la COVID-19 a mis en évidence le problème de la fracture numérique qui constitue une manière d'exclure les individus de la société. Avoir accès à internet est une chose, savoir l'utiliser en tant qu'outil et non en tant que divertissement en est une autre. Ainsi, donner des ordinateurs et des accès internet aux individus est une bonne chose, mais leur apprendre comment utiliser cet outil est encore mieux et plus utile. Ainsi, une société qui dématérialise de plus en plus de démarches, sans aider les décrocheurs du numérique ne peut pas être considérée comme décente, car elle institutionnalise de fait l'exclusion de ces personnes de la société. Voilà pourquoi, cela doit aussi être pris en compte dans le cadre du revenu de base.

Autre élément à prendre en compte le transport, en particulier dans la Grande Société, où il est important que les individus puissent se déplacer d'un bassin d'emploi à un autre, et aussi qu'ils puissent accéder, physiquement, relativement facilement aux soins et à l'éducation. Si le transport est compliqué ou trop coûteux, il devient lui aussi un moyen d'exclusion, car ne facilitant pas l'accès au marché et aux droits fondamentaux. Il est donc nécessaire de prendre cette variable en compte dans la définition du niveau du revenu de base.

Margalit et Hayek sont d'accord pour dire que l'aide fournie doit se faire hors-marché. Avec cet argent, les individus ne vivent pas dans l'aisance et l'opulence, mais restent autonomes dans le choix final de l'allocation du revenu, ils restent libres de choisir leurs propres buts/fins. Le paternalisme n'existe pas, ou de manière très limitée, ne définissant pas pour les plus démunis ce qui est « bon » pour eux et donc leur dénier ce qu'ils ont de dignité. En laissant

---

<sup>1459</sup> Contact d'un SAV, déclaration d'impôts, ou démarches de recherche d'emploi.

l'individu libre d'user de son droit au revenu de base, il est responsabilisé dans ses choix d'allocation.

Pour ne pas introduire de distorsion de marché, il faut calculer la valeur monétaire de ce revenu de base en fonction des régions afin que les individus, vivant, dans des régions où le coût de la vie est très différent, ne soient pas pénalisés les uns par rapport aux autres. Cela pourrait créer des distorsions de mobilité entre région déséquilibrant, le marché si cela n'était pas pris en compte.

Dans ce qui précède, nous avons vu en quoi et comment le revenu de base d'inspiration hayékienne pouvait s'inscrire dans le cadre d'une société décente, voire, pouvait en être le moteur. L'économiste autrichien, bien que fervent défenseur de l'ordre spontané, reconnaît que parfois cet ordre nous conduit dans une impasse, sur un chemin indésirable et glissant. Le problème qui se pose à nous est le suivant : Hayek ne définit pas clairement ce qui est désirable ou pas. Il est légitime de penser que ce qu'il a, à l'esprit, est que le communisme et le socialisme sont des produits de l'évolution de la société. Ce chemin planiste conduit à la destruction de la liberté. Nous pourrions alors simplement répondre que le critère de liberté individuelle est un critère suffisant pour évaluer les points critiques, mais est-ce le cas ?

Nous avons vu que pour Hayek, la liberté politique était une conséquence de la liberté individuelle et non l'inverse. Une fois la liberté individuelle acquise, la liberté politique devient un élément de cette première. Pouvoir défendre sa vision de la société, la confronter avec celle d'autrui et pouvoir librement essayer de convaincre autrui, par le débat, de se rallier librement à notre vision, voilà la vraie signification du libéralisme. Lorsqu'en 1933 Hitler accède au pouvoir, il le fait démocratiquement et légalement. Le problème n'est pas que la liberté individuelle donne naissance à la liberté politique et que des erreurs peuvent être commises, comme en 1933 en Allemagne. Le problème vient de ce que la liberté individuelle, par le biais de la liberté politique, a conduit l'Allemagne dans une impasse avec le nazisme. Cette situation aurait pu être évitée, non en faisant taire les nazis, mais en ne donnant pas une légitimité institutionnelle à leur propos antisémites, ce qui fut le cas lorsque Hitler fut nommé chancelier en 1933. Dès ce moment l'Allemagne de l'époque ne pouvait plus être une société décente, car acceptant institutionnellement un discours de rejet.

« Peut-être le fait que nous ayons vu des millions d'électeurs se placer dans la totale dépendance d'un tyran a-t-il fait comprendre à notre génération que choisir son propre gouvernement n'est pas forcément s'assurer la liberté. D'ailleurs, il semblerait que discuter de la valeur de la liberté serait vain, si tout régime approuvé par une population était, par définition, un régime de liberté. [...] »

Les partisans de la liberté individuelle ont généralement eu de la sympathie pour de telles aspirations à la liberté nationale, et cela a conduit à l'alliance constante, mais difficile, entre les mouvements libéraux et nationaux au cours du XIXe siècle. »<sup>1460</sup>

Ainsi, le seul critère de liberté individuelle ne nous permet pas de prévenir l'institutionnalisation de situations humiliantes et liberticides. Un critère supplémentaire nous apparaît nécessaire, et nous suggérons donc celui de société décente que nous avons développé précédemment et mis en relation avec le travail de Hayek. L'une des acceptions de la liberté, que Hayek critique, à raison, peut venir contaminer et troubler le discours académique et politique :

« la liberté entendue comme « la possibilité physique de faire ce qui me plaît »<sup>14</sup>, le pouvoir de satisfaire nos désirs, ou encore l'étendue des choix qui nous sont ouverts. Une « liberté » de ce genre apparaît dans les songes de nombre de gens, qui se figurent pouvoir voler, s'affranchir de la loi de gravité, être capables de se déplacer « libres comme l'oiseau » – ou bien pouvoir modifier les réalités environnantes selon leurs vœux. » (HAYEK F. , *La Constitution de la Liberté*, 1994, p. 21)<sup>1461</sup>

Afin d'éviter cette dérive, le concept de société décente est fort utile pour contenir la volonté de puissance et de domination qui est inscrit en chacun de nous. Faire d'autrui un simple outil en vue d'objectifs personnels en lui imposant la volonté d'un autre est un aspect de l'humiliation, non seulement pour la victime qui est soumise à une volonté extérieure, mais

---

<sup>1460</sup> Cite précédemment, HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.20. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.63)

<sup>1461</sup> Cité précédemment, *Ibid.*, p.21 (version française), *Ibid.*, p.65 (version anglaise)

aussi pour le bourreau qui est victime de ses propres désirs<sup>1462</sup>. Une société qui institutionnalise ce type de liberté n'est pas une société décente, car elle légitime l'humiliation continue d'une partie de la population par d'autres. C'est parce que la connaissance donne la liberté d'être libre qu'elle doit être gratuite et accessible facilement :

« Le développement des connaissances est d'une particulière importance : alors que les ressources matérielles resteront toujours limitées et devront être réservées à certains usages, l'utilisation de nouvelles connaissances est ouverte à tous (à moins que nous n'en organisions la rareté par des systèmes de monopole). La connaissance, une fois trouvée, est gratuitement disponible pour tout le monde. C'est par ce don gratuit de la connaissance acquise par l'expérience de quelques membres de la société que le progrès général devient possible, et que les performances de ceux qui sont passés devant facilitent l'avancée de ceux qui suivent. »<sup>1463</sup>

Ainsi, le brevet (*patent*) est une manière de créer artificiellement de la rareté et, est donc, un moyen de fausser le jeu du marché, en restreignant la liberté de créer des individus. En effet, la personne qui découvre un principe, n'est pas nécessairement celle qui saura l'utiliser de la manière la plus efficace. Mais un autre argument peut venir soutenir la position de Hayek. En excluant les individus à l'accès à un certain nombre de connaissances, nous ne les traitons plus comme des égaux dignes de faire partie de la famille humaine. Il peut être avancé que la découverte est trop complexe pour être accessible à tous, cela relève en conséquence d'un comportement paternaliste. Il y a donc un pouvoir arbitraire qui décide, qui peut accéder à telle ou telle connaissance. De plus limiter l'accès à la connaissance conduit aussi à des distorsions dans la prise de décision des agents, qui disposent de moins d'informations que certains concurrents, parce que ces dernières leur sont volontairement cachées, ce qui peut engendrer des situations de dépendance volontaire, *i.e.* résultant d'un dessein humain. Par conséquent ce dernier cas est aussi humiliant, car réduisant le contrôle fondamental des individus. Si les institutions ne font rien afin de contrebalancer ce comportement alors, elles cautionnent la coercition et donc l'humiliation. Les négociations entre l'Union Européenne et le Canada sont un exemple de ce genre de situation où les informations ne sont pas portées au jugement du public au nom d'un : « Vous ne savez pas ce qui est bon pour vous, nous, institution européenne

---

<sup>1462</sup> (HAYEK F. , *The Constitution of Liberty*, 2011, p. 64)*ibid.*, p.64 (version anglaise)

<sup>1463</sup> *ibid.*, p.40 (version française), *ibid.*, p.97 (version anglaise)

le savons mieux que vous. Faites-nous aveuglément confiance ». Il s'agit d'un comportement paternaliste par excellence. Pour Hayek, il y a un véritable enjeu à avoir une information libre, circulant gratuitement et avec le moins de contraintes possibles sur le marché. L'enjeu est de permettre à tous de créer sa propre sphère privée, un refuge contre la coercition potentielle d'autrui. Si la coercition est un danger pour la liberté individuelle, elle l'est aussi pour la société décente, car Hayek souligne que la coercition détruit l'individu en tant qu'être pensant pour en faire un outil au service d'autrui ou d'institutions<sup>1464</sup>. La sphère privée est importante, premièrement parce qu'elle signale à autrui notre présence au monde. Zarathoustra, avant de sortir de sa retraite de dix ans, avait le même sort que « le chat de Schrödinger », à la fois vivant et mort, seules des possessions pouvaient témoigner de sa présence au monde. S'il était né sur la montagne et y avait vécu toute sa vie, alors personne n'aurait été conscient de son existence, il n'aurait existé pour personne. Le champ est la propriété d'une personne, nous ne la connaissons pas, mais ce champ témoigne de l'existence d'un individu propriétaire du champ, il en va de même pour une maison, un stylo, etc.... Le domaine privé joue donc un rôle de publicisation de la présence au monde d'une personne pour que cette dernière ne soit pas invisible. Le revenu de base est donc un moyen de sortir de l'invisibilité dans laquelle la misère pousse les individus. Rappelons que Margalit souligne que l'un des aspects de l'humiliation est d'être invisible aux yeux d'autrui. En regardant à travers le sans domicile fixe (SDF) comme s'il n'existait pas, nous l'humilions, mais cela ne signifie pas que notre société n'est pas décente. Elle n'est pas décente si les institutions se « comportent » comme s'il n'y avait pas de SDF<sup>1465</sup>. Lorsque Hayek suggère que chacun devrait avoir un toit, il est en avance sur le droit opposable au logement, la fameuse loi « DALO ». Or, une société ne peut pas être dite décente, au sens de Margalit, si elle ne fait pas respecter les droits des individus, *e.g.* proposer la loi DALO pour se donner bonne conscience, mais ne pas pouvoir l'appliquer, ou ne pas vouloir l'appliquer. En d'autres termes, une société n'est pas décente si elle octroie des droits, mais ne les fait pas respecter, car cela constitue une humiliation institutionnalisée en envoyant le message suivant : « nous vous reconnaissons des droits, mais nous ne pouvons pas, ou ne voulons pas les faire respecter ». Un second élément important de la sphère privée pour la dignité humaine, est que, dans une certaine mesure elle protège de la coercition extérieure au sein de ce domaine. Il s'agit donc d'une sphère de dignité et de contrôle fondamental pour chaque individu.

---

<sup>1464</sup> *Ibid.*, p.71 (version anglaise)

<sup>1465</sup> Pour mémoire, voir la distinction que Margalit fait entre société décente et société civilisée. La première s'intéresse au comportement des institutions, alors que la seconde à celui des individus.

Parlant de contrôle fondamental, Margalit déclare que l'aide aux plus défavorisés doit se faire hors-marché. La raison est simple. Les individus qui sont sur le marché font des efforts, ils forment des anticipations raisonnables, ou pas, etc.... Si l'Etat, ou toute autre institution, interfère sur le marché au profit d'une catégorie de personnes particulières alors il peut y avoir une distorsion du marché mettant à mal le fonctionnement de ce dernier, rendant caduque l'effort de prendre en compte les informations et ainsi d'énoncer des anticipations raisonnables et rationnelles. Une telle distorsion peut décourager au respect des règles du jeu, car les agents anticiperont que peu importe le résultat, il y aura une redistribution. Un autre problème se pose et il se situe au niveau de l'effet de seuil. Une personne peut être sur le marché, parvenir à gagner de quoi vivre décemment, mais en étant à la limite du « revenu de base », si l'Etat interfère sur le marché alors cette personne peut voir ses projets remis en question au profit d'une autre catégorie de personnes et tombera elle-même dans la nécessité. En d'autres termes c'est déshabiller Pierre pour habiller Paul. Nous soulignons le problème de l'effet de seuil, car Hayek ne le mentionne pas dans sa critique de la justice sociale, ni même dans sa défense du marché, ce qui peut porter préjudice à la compréhension de sa pensée.

En défendant l'Etat de droit, Hayek, comme ses prédécesseurs libéraux, veut protéger la liberté et la vie, aux vues des totalitarismes dont Hayek fut le témoin. Cependant, croire que sa pensée ne se rattache qu'à l'expérience totalitaire serait une erreur fondamentale. Margalit renforce la position nomothétique de Hayek en nous expliquant que ne pas respecter le droit d'une personne constitue une humiliation, et que si les institutions agissent de la sorte, alors la société ne peut pas être qualifiée de décente. En soulignant l'importance du droit et de l'égalité devant la loi et les droits, Hayek pose les bases d'une société décente, avant que Margalit ne développe ce concept.

Se concentrer sur le revenu de base, ou sur le droit n'est qu'un aspect d'un ensemble plus vaste constituant la philosophie économique de Hayek. Un autre élément de sa pensée est l'évolution sociale et en particulier celle des institutions.

« Dans toute la mesure du possible, il nous faut améliorer les institutions pour accroître les chances de prévision. »<sup>1466</sup>

---

<sup>1466</sup> *Ibid.*, p.31 (version française), *Ibid.*, p.82 (version anglaise)

« La prétention d'en tirer des lois inéluctables de l'évolution, que nous ne pourrions que suivre, est une absurdité. La raison humaine ne peut ni prévoir ni modeler délibérément son propre devenir. Ses avancées consistent à déceler les endroits où elle s'est trompée. »<sup>1467</sup>

L'amélioration des institutions n'est pas incompatible avec le processus d'évolution, car il peut nous conduire dans une impasse. Il est donc parfois nécessaire de corriger certaines institutions lorsqu'elles sont « mauvaises » (*wrong*) pour qu'elles aillent dans le « bon sens », *i.e.* la préservation de l'ordre spontané que seule la liberté individuelle peut produire. Pour ce faire, il est indispensable de porter un jugement sur ce qui est désirable, souhaitable ou non. Ainsi, Hayek, sans le dire fait de l'économie normative. Si le seul critère de jugement était la liberté individuelle, alors le « laissez faire » ne serait pas remis en question par Hayek. Pourtant, l'économiste autrichien ne considère pas ce critère comme pertinent, et cela parce qu'il est conscient que la misère des masses émergea de ce principe nourrissant l'attrait du socialisme et du nazisme. Les textes suivants seraient abscons si nous ne pouvions compléter les critères hayékiens de jugement d'une société.

« Tout ce que l'homme pouvait faire était d'essayer d'améliorer petit à petit un processus d'ajustement mutuel d'activités individuelles en réduisant les conflits grâce à des modifications de certaines règles héritées. [/]

Dans ses efforts pour améliorer l'ordre existant, il n'était par conséquent pas libre d'instaurer n'importe quelle nouvelle règle, mais il avait toujours un problème défini à résoudre, qui était soulevé par une imperfection de l'ordre existant, ordre qu'il aurait été tout à fait incapable de construire dans son ensemble. L'homme a été confronté à des conflits entre des valeurs acceptées, dont il ne comprenait que partiellement l'importance, mais sur le caractère desquelles reposait nombre des résultats de ses efforts, et qu'il ne pouvait que s'efforcer d'adapter les unes aux autres, sans pouvoir les recréer complètement. »<sup>1468</sup>

Considérant que la liberté individuelle est la valeur centrale, il faut la protéger, mais *quid* lorsque cela ne suffit pas pour nous guider dans l'analyse de l'ordre spontané et des

---

<sup>1467</sup> *Ibid.*, p.38 (version française), *Ibid.*, p.94 (version anglaise)

<sup>1468</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.36-36

améliorations que nous devrions y apporter pour préserver cette liberté ? Selon nous, le concept de société décente de Margalit peut nous aider dans ce travail délicat de jugement. En outre, nous avons montré que jusqu'ici ce concept s'articulait très bien avec la philosophie économique de Hayek. L'évolutionnisme hayékien repose sur le principe d'essais-erreurs. Tautologiquement, apprendre de nos erreurs signifie que nous les avons commises, que nous les avons identifiées par rapport, soit à un but à atteindre, soit par rapport à une conséquence indésirable. Il convient alors de modifier le schéma cognitif nous ayant conduit à ces erreurs, soit en changeant de valeurs, soit en changeant d'institutions, soit en améliorant l'un ou l'autre ou encore en faisant une combinaison de tout cela. Dans la citation précédente, ce qui est intéressant est que l'impasse peut résulter d'un conflit de valeurs qui elles-mêmes sont le fruit de l'évolution. Il faut donc trancher, arbitrer afin de résoudre le problème de conflits, tout en gardant un ensemble de normes cohérent. La société décente, en plus de la liberté individuelle, est le critère qui nous permettra de résoudre ces tensions. Une question est soulevée, que Hayek ne soulève pas, est de savoir quelles règles doivent être contraintes lorsqu'il note que « dans certains cas, il sera nécessaire, pour un bon fonctionnement de la société de s'assurer une telle uniformité par la coercition, si de telles règles conventionnelles n'étaient pas assez suivies »<sup>1469</sup>. Il est donc nécessaire de recourir au jugement de valeurs sur la société que nous considérons afin de répondre à cette question. Deux critères nous guideront, celui de la liberté individuelle qui doit être protégée et celui de la société décente. L'intérêt de cette combinaison est que la société décente n'est pas une société statique, Margalit ne dit pas qu'elle l'est, et il n'y a aucune raison pour qu'elle le soit. Ainsi, une société décente est une société qui peut évoluer.

«[...] il est souhaitable que l'observation des règles ne soit pas absolue, et laisse à l'individu le choix de les transgresser lorsqu'il estime que cela en vaut la peine, quitte pour lui à risquer d'encourir la réprobation d'autrui qui découlera. Il est important, en effet, que l'intensité de la pression sociale, et la force de l'habitude, qui assurent l'application des règles, soient variables. C'est cette flexibilité des règles volontaires qui, dans le domaine de la morale, permet l'évolution graduelle et la croissance spontanée, et c'est elle qui fait que l'expérience nouvelle peut conduire à des modifications et des améliorations. »<sup>1470</sup>

---

<sup>1469</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.123

<sup>1470</sup> *Ibid.*, p.53 (version française), *Ibid.*, pp.123-123 (version anglaise)



« La contribution décisive d'Adam Smith fut la description d'un ordre engendré de lui-même, qui se forme spontanément si les individus sont encadrés par les règles de droit appropriées. »<sup>1471</sup>

Ces passages témoignent aussi de la forme de rationalité que défend Hayek, et que nous pouvons qualifier de rationalité pragmatique. L'ordre spontané n'implique pas que ce qui émerge est meilleur que ce qui a été remplacé<sup>1472</sup>, Hayek en est conscient. Cependant, il ne dit pas qu'il faille corriger le résultat à la manière de la justice sociale, à savoir atteindre un résultat que nous considérons *a priori* comme étant juste, car cet *a priori* implique un consensus sur le résultat, comme nous avons pu le voir précédemment. Alors comment juger ? Margalit nous apporte deux réponses. La première est le concept de société décente qui ne cherche pas à atteindre un idéal de justice illusoire, mais lui préfère l'option réaliste du *second best* de la société décente. Ce concept fait perdurer les inégalités et certaines injustices, mais permet, tout de même, d'avoir une vie digne malgré les différences individuelles. La seconde réponse repose sur le principe du compromis, nous verrons cela dans des travaux ultérieurs, qui est aussi à la base de la société décente. Alors que la justice sociale, pour être « juste », doit reposer sur le consensus, le compromis, même s'il n'élimine pas les inégalités, favorise la dignité humaine et le respect de soi-même. Nous sommes convaincus que le compromis inscrit dans l'ADN de la société décente est compatible avec le libéralisme de Hayek. Afin de juger des valeurs morales d'une société, il est nécessaire de pouvoir y poser un regard critique et donc à la fois de les questionner et d'en tester de nouvelles<sup>1473</sup>. Il est donc indispensable de suivre la tradition, sans pour autant que cette dernière devienne une cage de fer, et il est souhaitable de remettre en question la tradition, sans pour autant tout abandonner<sup>1474</sup>. Pour pouvoir trouver l'équilibre dans l'évolution des valeurs, il est nécessaire d'avoir une boussole en plus de la liberté individuelle. En effet, Hayek craint que si la boussole est la justice sociale, alors la boîte de Pandore sera ouverte et marquera la fin de la civilisation occidentale<sup>1475</sup>.

Le « laissez faire » ne constitue pas une valeur libérale selon Hayek, car elle menace la liberté elle-même. Penser qu'être libre c'est faire ce que nous voulons équivaut à ne pas voir

---

<sup>1471</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, p.194

<sup>1472</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.134-135

<sup>1473</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.128

<sup>1474</sup> C'est certainement le doute socratique qui guida la position de Hayek

<sup>1475</sup> HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.119

que la liberté est un concept social nécessitant un cadre d'expression défini, mais non fixe, pour tous. Sans ce cadre, la liberté n'a rien d'une valeur humaine, car nous retournons à l'état de nature, au sein du règne animal où le seul objectif est la survie. Alors quelle valeur, quel critère pour juger d'une société et de son évolution si cela ne peut être ni la justice sociale, ni le « laissez faire » ? L'idée que nous avançons depuis plusieurs pages, et qui est compatible avec la défense de la liberté individuelle, est que le concept de société décente de Margalit peut venir se substituer au concept de justice sociale en économie normative, car il est plus pragmatique et plus facilement applicable.

Est-ce que le rejet de la justice sociale par Hayek est compatible avec une société décente ? En effet, il rejette la justice sociale en bloc et ne propose pas d'alternative pour orienter l'amélioration de l'ordre spontané. Il critique la démocratie, à juste titre, et peut donc apparaître s'opposer à toutes solidarités et discussions<sup>1476</sup>. En fait, comme il le présente bien lui-même, le libéralisme réside dans la possibilité de convaincre autrui d'adhérer à notre point de vue. Il accepte donc l'idée que le socialisme puisse devenir le régime politique d'une société, si et seulement si un débat éclairé, présentant les sacrifices en termes de liberté individuelle et potentiellement en termes de perte de richesses que le passage à un tel régime engendre par rapport à une société libérale<sup>1477</sup>, est clairement présenté aux membres de la société. Hayek est donc cohérent avec lui-même et accepte l'idée que des individus, voire une société dans son ensemble puisse renoncer à sa liberté en vue d'une autre orientation politique. C'est l'essence même de la liberté, *i.e.* de choisir de s'autodétruire, que de porter en elle les germes de sa propre perte. Si les individus sont libres et conscients des conséquences que cela induit, il ne s'oppose pas à ce changement de régime. Ce n'est que lorsque le socialisme se présente comme un expédient, un remède miracle pour faire face aux évolutions ne satisfaisant pas certains intérêts particuliers que Hayek définit le socialisme comme un régime liberticide, et qu'il s'y oppose, car les individus ne sont pas conscients des conséquences raisonnablement envisageables que le socialisme implique. Ainsi, un changement, une évolution ne signifie pas que le nouvel état est meilleur que l'ancien :

---

<sup>1476</sup> Nous avons précédemment montré que cela n'était pas exact, voire totalement faux. Nous réaffirmons notre lecture de Hayek ci-dessus.

<sup>1477</sup> HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, p.146

« Si par progrès on entend la croissance cumulative du savoir et du pouvoir sur la nature, le terme ne nous dit pas grand-chose sur le fait que le nouvel état puisse nous donner plus de satisfaction que l'ancien. »<sup>1478</sup>

Hayek dit la même chose dans « Droit, Législation et Liberté », mais sous un angle différent en suggérant que l'évolution peut nous conduire dans une impasse<sup>1479</sup>. Nous l'avons déjà exprimé à plusieurs reprises, mais le jugement est nécessaire afin de protéger la fragile liberté, ce qui implique une posture normative. Il est donc nécessaire de disposer d'une boussole nous indiquant le cap à suivre. La justice sociale ne peut pas constituer cette boussole, car, bien que normative, elle ne laisse pas à l'individu la possibilité de faire ses propres choix. Pour illustrer la différence entre la justice sociale et la société décente, la première est un train qui est sur des rails et qui ne peut pas en sortir. Le train fait des arrêts dans les gares prédéterminées. La seconde est un navire sur un océan. Même si le train et le navire partent du même point et arrivent au même endroit, la voie ferrée est contraignante. Le bateau peut faire escale sur différentes îles, il peut aller vers d'autres continents et, *in fine*, arriver au même point, mais avec beaucoup plus de richesses, d'expériences et de nouveautés que le train. Ceci tient au fait que le concept de société décente ne fixe pas d'objectifs particuliers, rendant ce concept compatible avec l'idée d'égalité devant la loi, de règles abstraites et générales. Ce concept peut évoluer en même temps que la société, ce qui n'est pas le cas de la justice sociale. En effet, une fois les objectifs définis, il est difficile d'admettre que ces derniers puissent changer en cours de route, car signifiant que ce que nous avons fait jusqu'à présent est peut-être une erreur. Il est alors mentalement plus facile de considérer que les objectifs sont bons, et que c'est la société qui ne fait pas correctement les choses. La société décente n'a pas ce problème, car il est douteux de penser que certaines personnes acceptent de remettre en question l'idée de non-humiliation. La flexibilité du concept de Margalit est nécessaire afin d'être compatible avec un environnement en perpétuel mutation. Le reproche qui peut être adressé à Hayek est de rejeter la justice sociale comme critère normatif, de considérer qu'il y a des valeurs importantes, mais excepté sur la liberté individuelle, il ne nous éclaire pas sur la manière de juger de tout cela<sup>1480</sup>. Nous aurions pu supposer que dans la veine du concept de liberté, il propose des critères

---

<sup>1478</sup> HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec, p.39. (HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, p.95

<sup>1479</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, p.219

<sup>1480</sup> HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres, pp.36, 37, 46-47,48

« guides » négatifs, afin de nous aider dans l'établissement de notre jugement et dans l'amélioration de la société. Lorsqu'il discute du rôle du juge, il note :

« La thèse selon laquelle les juges, par leurs décisions sur les cas particuliers, se rapprochent graduellement d'un système de règles de conduite qui mène très efficacement à un ordre des activités, cette thèse devient plus plausible lorsqu'on remarque que c'est en fait tout simplement le même type de processus qui suit toute évolution intellectuelle. Comme dans tous les autres domaines, l'on avance ici à l'intérieur d'un système de pensée et en essayant par un processus de retouches partielles, par une attitude constante de surveillance critique, de rendre l'ensemble plus cohérent à la fois de l'intérieur et par rapport aux faits auxquels s'appliquent les règles. »<sup>1481</sup>

Hayek ne nous explique pas les contraintes qui s'imposent aux juges, et d'ailleurs l'expression « attitude constante de surveillance critique » est très floue. Faire respecter les règles ou les améliorer ne signifie pas que cela ne débouchera pas sur l'humiliation. Or, nous savons que la misère est un moteur puissant pour le totalitarisme, il en va de même de l'humiliation qui peut suspendre la pensée, *i.e.* le jugement<sup>1482</sup>, et conduire lui aussi à choisir le côté du « diable », aspect que Hayek ne prend pas en considération. Le concept de société décente permet d'éloigner de nous l'humiliation et la volonté de sacrifier la liberté au profit d'une société sécuritaire. Ce concept est une ligne directrice, incluant la liberté individuelle, permettant d'ajuster les règles de juste conduite d'une société. Il permet aussi de juger de la valeur de l'évolution et de voir si elle est désirable ou non. Une évolution qui fait émerger des institutions humiliant les individus n'est pas une évolution désirable, car alimentant le chant des sirènes auquel les personnes humiliées auront tendance à céder<sup>1483</sup>.

---

<sup>1481</sup> HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.272-273

<sup>1482</sup> Nous pensons entre autres à l'ouvrage d'Arendt, « Eichmann à Jérusalem », où elle montre que la motivation première d'Eichmann était le carriérisme car ce dernier n'avait pas de compétence particulière et que le régime nazi lui donna l'opportunité de devenir un personnage important du système. Dans une société qui institutionnalise la réalisation de soi, et donc le respect de soi-même, uniquement par la réussite professionnelle, les individus peuvent être tentés de se laisser aller à une certaine « banalisation du mal » — pour reprendre les termes de Desjours dans « Souffrance en France » — afin d'atteindre un statut socialement reconnu.

<sup>1483</sup> Est-ce que les scores du Rassemblement National — ex-Front National — résulte de cette dynamique ? C'est une question qui ne doit pas être écartée et qui se doit d'être posée. De même que le regain d'euroscpticisme est-il la résultante d'une institution européenne paternaliste et humiliante, encore une fois il

« Qu'il fût possible aux hommes de vivre ensemble paisiblement et à leur mutuel avantage sans avoir à se mettre d'accord sur des objectifs concrets communs, en étant tenus simplement par des règles de conduite abstraites, a été peut-être la plus grande découverte qu'ait jamais faite l'humanité. Le système 'capitaliste' qui s'est développé à partir de cette découverte ne parvint assurément pas à répondre pleinement aux idéaux du libéralisme, parce que son développement s'est produit alors que législateurs et gouvernements ne comprenaient pas réellement le *modus operandi* du marché ; en fait, il s'est dans une large mesure développé en dépit des politiques effectivement pratiquées. En conséquence, le capitalisme tel qu'il existe aujourd'hui a de nombreux défauts perfectibles qu'une politique intelligente devrait corriger. »<sup>1484</sup>

Hayek critique le capitalisme contemporain et prend ses distances avec lui. Il n'est donc pas intellectuellement honnête de le rattacher à l'évolution du capitalisme depuis son origine jusqu'à maintenant. Les personnes l'accusant d'être à la source de l'évolution récente du capitalisme et du libéralisme ont tort, car les modifications apportées au système ne correspondent pas à ce que préconisait l'économiste viennois, seul quelques éléments sortis de leur complexe d'ensemble ont été adoptés, mais pas la complexe en dans son intégralité. Nous pouvons aussi questionner la fin de la citation ci-dessus. Qu'est-ce qu'une « politique intelligente » ? Pour Hayek, cela signifie la fin des monopoles, la fin des brevets, et surtout la mise en place de l'ensemble de ses recommandations. Cependant, comme nous l'avons expliqué, cela renforcera la liberté individuelle, mais ne résoudra pas la question du jugement, de l'évaluation de l'évolution. Selon nous, il est nécessaire que le système hayékien, pour être assez solide face aux attaques de la justice sociale, et aux différents nationalismes, s'appuie aussi sur le concept de société décente de Margalit. Ce concept est le chaînon manquant de la philosophie économique de Hayek, permettant à la liberté individuelle d'éclorre en permettant l'autonomisation des individus.

De surcroît, Margalit favorise une approche négative du respect, plutôt que positive, car il est plus facile d'identifier ce qui est humiliant que ce qui est respectueux de faire. De même, il soutient aussi que nous « entrons » en politique parce que nous voyons ce qui ne fonctionne

---

ne faut pas éluder la question si nous désirons faire face à la crise sociale et politique que nous rencontrons depuis des décennies.

<sup>1484</sup> *Ibid.*, pp.582-583

pas et non pas parce que nous savons mieux qu'autrui ce qu'il faut faire. Cette approche de Margalit est similaire à celle que Hayek emprunte à Berlin en ce qui concerne la liberté négative et la liberté positive. Ainsi, le concept de société décente est un concept plus profitable à déployer en économie normative que celui de justice sociale. En effet, par rapport à ce dernier concept, celui de société décente répond à des impératifs plus urgents et moins conflictuels. La société décente nous apparaît être plus utile en économie, et dans les autres disciplines, car elle repose sur le compromis et donc sur le dialogue, alors que la justice sociale, afin d'être juste, doit s'appuyer sur un consensus. Or, le consensus bien que pouvant être en théorie trouver, en pratique il ne l'est jamais.

## Conclusion

Au début de notre travail de thèse, nous avons posé trois questions par rapport à la philosophie économique de Hayek. La première ambitionnait de savoir si la pensée hayékienne était une pensée antisociale comme l'expriment certains critiques de Hayek<sup>1485</sup>. Nous avons montré que cette critique sous-entend que Hayek est un penseur néolibéral, et que ce courant de pensée est homogène. Or, cela n'est absolument pas le cas. Le mouvement néolibéral n'est pas homogène, il y a un fossé entre Lipmann et Rothbart. Ainsi, pour pouvoir répondre à cette première question, nous avons recadré, recontextualisé ce qu'est la liberté pour Hayek et ce quelle représente afin de comprendre pourquoi elle est au cœur de toute sa philosophie économique et sociale. Nous avons pu mettre en lumière, en suivant la suggestion d'Ikeda<sup>1486</sup>, que le libéralisme de Hayek est une quête de justice. Rappelons que l'économiste autrichien fut influencé par l'émergence du stalinisme, du nazisme et, dans une moindre mesure, du fascisme<sup>1487</sup>. Ainsi, la première partie de notre travail de thèse a répondu à l'importance de la liberté et souligna l'importance centrale de celle-ci dans la philosophie économique du penseur autrichien. La liberté est l'un des indicateurs permettant de qualifier une société de socialement décente. Cette première partie nous permis de répondre partiellement à la première question de notre problématique.

La suite de la réponse à la question de « l'anti-socialité » de Hayek fut développée dans la seconde partie traitant du concept de justice chez Hayek. Ce dernier, nous l'avons montré, ne s'oppose pas à la justice, ni même à une forme de solidarité (ce que certains pourraient qualifier de justice sociale) à la condition *sine qua none* qu'elle se fasse hors marché. La solidarité ne doit pas venir brouiller le signal prix du marché afin que ce dernier puisse jouer son rôle de transmetteur de l'information. Ainsi, les positions de Hayek concernant l'aide de l'Etat pour les personnes n'ayant pas un niveau de ressources suffisant pour atteindre un minimum défini collectivement, ou l'extension de la protection sociale<sup>1488</sup>, ou encore son opposition au brevet,

---

<sup>1485</sup> DEBRAY Eva (2019). Hayek penseur du "doux commerce" : la société moderne est-elle principalement soudée par des « réseaux d'argent » ? *Astérior*, 102-128. GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob. GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359.

<sup>1486</sup> IKEDA Yukihiro (2013). Friedrich Hayek on Social Justice: Taking Hayek Seriously. *History of Economics Review*, 32-46

<sup>1487</sup> La distinction entre ces trois régimes est très importante sur deux points. Le premier point est que stalinisme et nazisme sont des régimes totalitaires (au sens de Hayek, Arendt ou Waldemar), le fascisme est un régime dictatorial. Le second point est que le nazisme est un régime qui cible une particularité ethnique des individus, ce que ne fait, *a priori*, pas le stalinisme

<sup>1488</sup> Ici Hayek propose un système de protection sociale « libérale ». Ce système existe en Belgique, et dans une certaine mesure en Suisse.

ainsi que son soutien à l'enseignement de base et à la recherche publique ne permettent pas de le qualifier « d'ange de la mort » de la justice<sup>1489</sup>.

Cette seconde partie soulève aussi un certain nombre de questions qui constituent notre seconde question, à savoir en quoi les blancs de la pensée hayékienne sont-ils problématiques, mais aussi une opportunité. Les problèmes qui sont soulevés sont ceux de la cohérence de la philosophie économique de Hayek<sup>1490</sup>, mais aussi des critères d'évaluations de l'évolution sociale et économique permettant de savoir si nous allons dans la « bonne direction », *i.e.* si nous ne mettons pas en danger la liberté individuelle, car comme nous l'avons développé dans notre travail de thèse, le seul critère de la protection de la liberté n'est pas suffisant. Ainsi, comment définir le niveau minimum de ressources que l'Etat peut garantir hors marché ? Est-ce que 575€ par mois<sup>1491</sup> pour une seule personne est suffisant ? Alors certes, Hayek souligne que le montant minimum des ressources évolue en fonction de l'évolution de la société, mais aucun critère n'est proposé afin de justifier des montants, rien ne définit ce que ce montant doit recouvrir ?

En restant flou, il pensait peut-être donner plus de liberté à l'application de ce concept, mais il n'y a même pas de cadre général alors que dans toute « La Constitution de la Liberté », il met l'accent sur les règles générales et abstraites afin de lutter contre « l'atavisme de la justice sociale » ou l'atavisme de l'esprit tribal. En ne fournissant pas un cadre assez précis, il laisse la porte ouverte à toute les dérives, soit celles des « ultra-libéraux » tels que Rothbard pour qui chacun est responsable de son propre sort et donc chacun doit trouver une solution par lui-même, soit celles des courants que nous pourrions désigner comme « ultra-socialistes »<sup>1492</sup> où l'Etat devrait prendre en charge plus que ce qui est nécessaire faisant courir le risque d'obérer la liberté individuelle et l'avenir de nos sociétés libérales, palliant aux défaillances de marché (ce qui est légitime), mais aussi aux défaillances individuelles (ce qui est beaucoup moins légitime). A trop vouloir éviter de tomber dans un écueil, nous risquons de tomber dans un autre, et Hayek est victime de cet excès de prudence en voulant se prémunir contre le constructivisme, qu'il dénonce, il oublie parfois ses propres recommandations à savoir que les

---

<sup>1489</sup> Hayek étant considéré comme un néolibéral par ses opposants, l'article de Giroux sur le néolibéralisme et la mort de l'Etat social peut être considéré comme une critique de Hayek. GIROUX Henry A. (2011). Neoliberalism and the death of social state: remembering Walter's Benjamin Angel of History. *Journal of the Study of Race, Nation and Culture*, 587-601

<sup>1490</sup> LEGE Philippe (2007) Hayek : penseur génial ou incohérent ? *L'Economie Politique*, 46-59

<sup>1491</sup> Niveau du RSA en 2022 pour une personne seule

<sup>1492</sup> En France, ce terme peut désigner l'extrême-gauche.



règles générales doivent être claires afin de réduire l'incertitude, et servent de guide pour ce qui ne doit pas être fait.

Il en va de même lorsqu'il explique qu'il est possible que le processus d'évolution puisse nous conduire dans des impasses. Dans de telles situations, l'Etat est légitime pour intervenir afin de nous sortir de ces impasses. Cette position que défend Hayek nous montre qu'il est conscient que l'évolution ne nous guide pas nécessairement dans la bonne direction. En effet, dans un processus d'essais-erreurs, il est possible que des erreurs nous conduisent trop loin sur un chemin et qu'il devienne très compliqué de faire « marche arrière », car cognitivement trop coûteux. L'Etat est donc parfaitement légitime pour intervenir et ainsi aider à corriger le « tir », afin que nous ne soyons pas bloqués dans un « *path dependency* » pouvant conduire à la disparition de civilisations.

Nous avons vu que Hayek revendiquait l'héritage de Smith et de Hume. Grâce aux travaux de Müller<sup>1493</sup>, nous avons pu établir un pont entre les travaux de Hayek et ceux de Margalit, plus précisément, il nous a été plus facile de compléter les travaux de Hayek par ceux de Margalit et ainsi de répondre à la troisième question de notre problématique, à savoir si un concept alternatif au concept de justice sociale nous permettait de combler les blancs laissés par l'économiste autrichien au sein de sa philosophie économique et sociale. Dans l'introduction à notre thèse, nous avons annoncé que Hayek fournissait les bases économiques à une société décente et que Margalit, via le concept de Société Décente, complétait la philosophie hayékienne. Notre travail a montré cette complémentarité, mais plus encore, Hayek complétait aussi Margalit, la complémentarité est réciproque. Nous avons aussi montré que le concept de Margalit est un concept qui permettrait de concilier liberté individuelle et dignité humaine. Müller montre que le concept de décence n'est pas étranger à l'économie puisqu'il est déjà présent dans la pensée de Smith<sup>1494</sup>. Par conséquent le rapprochement entre Hayek et Margalit était légitime et justifié.

L'intérêt du concept de société décente est qu'il nous permet de rester fidèle à la pensée économique de Hayek, en plaçant la liberté individuelle comme la valeur suprême à défendre, sans évacuer la question de la solidarité et de la cohésion sociale. Nous avons montré que si Hayek investi le champ du social et de la morale, c'est parce qu'il est conscient que

---

<sup>1493</sup> MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press

<sup>1494</sup> Le livre d'Emma Rothschild va dans le même sens. ROTHSCCHILD Emma (2001). *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the enlightenment*. Boston, Harvard University Press

l'humiliation des individus, *via* leurs conditions de vie, peut les pousser dans les bras du totalitarisme, d'où sa critique du libéralisme débridé du dix-neuvième siècle.

L'objectif de la société décente n'est pas, comme cela est le cas chez Sen, de corriger toutes les injustices « corrigibles », mais de se concentrer prioritairement sur les injustices humiliantes, touchant au respect de soi des individus. Le respect de soi est nécessaire pour que les individus puissent trouver des compromis acceptables pour tous concernant les problèmes mondiaux auxquels nous devons faire face. Il n'est, effectivement, pas possible de trouver un compromis viable, si certaines parties à la négociation sont humiliées ou si nous ne leur permettons pas de se développer et de rester avec des conditions de vie humiliantes<sup>1495</sup>.

Le concept de société décente n'est pas un concept transcendantal comme peut l'être la théorie de la justice de Rawls. La société décente ambitionne de corriger des injustices que nous voyons, que nous expérimentons et repose donc sur une approche empirique, *ex-post*, et non sur une approche *ex-ante*, ce qui correspond à l'approche hayékienne de l'économie et du social. Le contractualisme de Rawls repose sur un présupposé fort qui est de considérer que tous les individus, sous le voile d'ignorance, disposeront du même mode de pensée. Or cette hypothèse est forte et est évacuée par Hayek lors de sa critique du rationalisme naïf. Bien que les valeurs de liberté, de sécurité, de solidarité et de justice soient des valeurs universelles, elles n'en recouvrent pas moins des significations différentes en fonction de la période et du lieu considéré. De plus, l'importance pondérée de ces valeurs est aussi fortement dépendante du temps et de la zone géographique considérée. Le concept de Société Décente est un « *second best* », car étant moins ambitieux que les théories de la justice. La portée pratique et opérationnelle de la Société Décente nous apparaît comme plus important, en tout cas cela sera l'ambition de nos futures recherches.

### **Perspectives de recherches et ouvertures**

Notre travail a mis en évidence la complexité de la pensée hayékienne et de l'intérêt qu'il porte à la place de l'individu et de sa liberté au sein de la société. Nous avons montré que le concept de société décente de Margalit nous permettait de compléter la philosophie économique de Hayek. Cependant, si la cohérence de la pensée hayékienne s'en est trouvée accrue, il n'en reste pas moins qu'il nous faut continuer à la développer afin de pouvoir nous

---

<sup>1495</sup> MARGALIT Avishai (2010). *On compromise and rotten compromises*. Princeton : Princeton University Press

servir de guide pour l'analyse des politiques publiques. Il nous faudra trouver des cadres d'analyses et des outils permettant le jeu d'équilibriste suivant : rester abstrait et général dans le cadre de la règle du jeu, mais fournir des outils d'analyses des tendances, orientations afin de permettre de s'adapter aux différentes situations tout en évitant de suivre un chemin liberticide et de s'y aventurer si loin que le retour en arrière devient impossible. Les outils devront aussi pouvoir évoluer afin d'éviter l'effet « mille-feuilles », *i.e.* l'accumulation de nouveaux outils ou critères avec les anciens, si ces derniers ne sont plus pertinents. L'évolution des outils doit permettre de s'adapter aux évolutions sociales et économiques de l'environnement où ils sont appliqués. Nous nous situons dans le champ de l'économie politique et de la philosophie économique.

Un autre domaine d'investigation, où notre travail de thèse trouvera une extension, une continuité et une application est le champ de l'éthique des affaires et de ce que nous qualifions de Responsabilité Sociale des Institutions (RSI). La RSI est une extension de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE), car les entreprises ne sont pas les seules à exercer des responsabilités sociales en termes économiques et de développement durable. Les consommateurs, et par cet intermédiaire la famille, l'école, les associations, les Etats, les marchés, un grand nombre d'institutions exercent aussi des responsabilités vis-à-vis des conditions de dignité des individus. Ainsi, l'interdiction par le parlement européen de la vente de voitures thermiques en 2035 est un exemple de RSI. En quoi cela sert-il une société décente que d'interdire les moteurs thermiques ? Si d'ici 2035, nous avons une *quasi*-certitude que le travail des enfants dans les mines de terres rares n'existe plus, si d'ici 2035, nous avons la possibilité de recycler les batteries, si d'ici 2035 nous avons la possibilité de produire de l'électricité à faible intensité carbone<sup>1496</sup>, alors cela pourra peut-être être une bonne idée, mais *quid* de toutes les inconnues mentionnées ? *Quid* de l'usage intensif du numérique par les institutions publiques pour les démarches administratives qui nécessitent des serveurs et donc un système de refroidissement ? *Quid* de l'envoi d'emails générant une masse énorme de CO<sub>2</sub><sup>1497</sup> ? La technologie peut nous aider à faire face à un certain nombre de défis, mais cela ne doit pas nous aveugler au point de ne pas vouloir voir l'impact que cela peut avoir sur les vies humaines et sur les conditions de vie de ces vies. Les associations sont aussi parties prenantes

---

<sup>1496</sup> Faible intensité carbone *via* la production d'électricité d'origine nucléaire, hydraulique, solaire et éolien sans recours au charbon, pétrole et gaz.

<sup>1497</sup> <https://www.futura-sciences.com/planete/questions-reponses/eco-consommation-empreinte-carbone-email-10840/>

et responsables des orientations politiques. Ainsi, vouloir le remplacement des énergies fossiles par des énergies 100% renouvelables<sup>1498</sup> apparaît comme une solution bancale. Non que l'idée soit mauvaise, mais encore *quid* des conditions de production et de stockage de l'électricité « verte » ? L'Allemagne est sortie du nucléaire, mais réouvre ses usines thermiques à charbon pour faire face à la crise en Ukraine et pour faire face à la hausse de la demande d'électricité. Dans ces situations, la RSI trouve toute sa pertinence à se substituer à la RSE, car les problèmes sociaux et environnementaux auxquels nous faisons face nécessitent une transformation en profondeur de toutes les parties prenantes à la vie économique et sociale. Concernant ces questions, nous avons vu que Hayek ne s'opposait pas à ce que l'Etat établisse des normes anti-pollution, ni à ce qu'il finance la recherche. Cependant, il condamnerait l'imposition d'une solution particulière si cette dernière était imposée de manière arbitraire. L'approche combinée Hayek-Margalit est une approche qui laisse les individus libres de tester, qui donne à l'Etat un rôle de protection de la liberté et de la survie de la société.

Les limites actuelles de notre travail résident dans l'applicabilité du concept de société décente, plus exactement sur la manière de mettre en pratique ce concept en lien avec l'analyse des politiques publiques, et la RSI. Afin que ce concept ne reste pas au stade de la théorie et qu'il ait un impact réel dans la prise de décision quotidienne des individus, contrairement aux théories de la justice, il nous faudra effectuer un travail d'équilibriste. D'un côté nous aurons à trouver une grille d'évaluation, et donc une grille d'orientation, qui puisse proposer des indications claires, tout en restant générales pour laisser la latitude nécessaire pour qu'individus et institutions puissent s'adapter aux circonstances changeantes et particulières de leur environnement socio-économique.

D'un autre côté, le défi de notre discipline, l'économie, est de se « re-socialiser », *i.e.* d'avoir une vision globale du monde, car faisant partie d'un tout, et de promouvoir l'agir et l'évolution locale. Pour reprendre le mot de Morgenbesser, « le plus urgent n'est pas une société juste, mais une société décente », car sans dignité les individus auront beaucoup de mal à trouver des compromis acceptables afin de faire face aux grands enjeux mondiaux du vingt-et-unième siècle. Le chemin vers une société décente est encore long, mais il est plus réaliste que celui de la société juste. Une société où les individus ne sont pas humiliés et une société qui peut avancer dans le dialogue et trouver des compromis. Notre travail d'économistes, de

---

<sup>1498</sup> <https://www.greenpeace.fr/dereglement-climatique/>

philosophes et de politologues n'est pas la société juste, car la justice humaine est par nature imparfaite, mais notre devoir est d'avancer vers une société où aucun individu ne sera humilié.

## Bibliographie

- AKERLOF Georges A. [1970]. 'The market for lemons': Quality uncertainty and market mechanism. *Quarterly Journal of Economics*, 388-500
- ALINSKY Saul [1971]. *Rules for radicals*. New York City: Random House.
- ALLEGRE Guillaume ; VAN PARIJS, Philippe [2018]. *Pour ou contre le revenu universel*. Paris : PUF.
- ANSPACH Mark R. [2008]. Le plaisir de la sympathie : Adam Smith anti-utilitariste. *La Revue du Mauss*, 67-79.
- ARENDT Hannah [1983 (1961)]. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- ARENDT Hannah [1972 (1972)]. *Du mensonge à la violence*. Paris : Calmann-Lévy.
- ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *L'impérialisme - les origines du totalitarisme*. Paris : Gallimard.
- ARENDT Hannah [2002 (1951)]. *Le système totalitaire - les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- ARENDT Hannah (1962 [1958]). *The Origins of Totalitarianism*. New York City: The World Publishing Company.
- ARENDT Hannah [2005 (2003)]. *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot
- ARISTOTLE (1995). *Politics*. Oxford: Oxford University Press
- ASSELAIN Jean-Charles ; DELFAUD Pierre ; GUILLAUME Pierre ; GUILLAUME Sylvie ; KINTZ Jean-Pierre, & MOUGEL François-Charles (2015). *Précis d'Histoire Européenne : du 19ème siècle à nos jours*. Paris: Armand Colin.
- AUDARD Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*. Paris: Gallimard.
- AZAM Geneviève (2009). Hannah ARENDT ET Karl POLANYI : Le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse. *Revue du MAUSS*, 2(34), 321-335.
- BARDET Fabrice ; CUSSO Roser (2012). Les essais randomisés contrôlés, révolution des politiques de développement ? Une évaluation par la Banque Mondiale de l'empowerment au Bangladesh. *Revue Française de Socio-Economie*, 175-198.
- BARONNET Juliette ; KERTUDO Pauline ; FAUCHEUX-LEROY Sarah (2015). La pauvreté et l'exclusion sociale de certains publics mal appréhendés par la statistique publique. *Recherche Sociale*, 4-92.
- BAUMOL William ; PANZAR John C. ; WILLIG Robert D. (1982). *Contestable markets and the theory of industry structure*. Philadelphia : Saunders College Publishing
- BECQUEMONT Daniel (2004). Une régression épistémologique : le 'darwinisme social'. *Espace Temps*, 84-86, 91-105.
- BENASSY-QUERE Agnès ; PISANI-FERRY Jean ; JACQUET Pierre ; & COEURE Benoît (2017). *Politique Economique*. Paris: De Boeck.
- BERLIN Isaiah (1994). *Eloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy.
- BIBLE. (1988). London: Trinitarian Bible Society.

- BIRNER Jack (2014). Popper and Hayek on Philosophy and Tradition. *Philosophy of the Social Sciences*, 263-281.
- BLOCH Oscar, Von WARTBURG Walther [2012 [2008]], *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Quadrige, PUF.
- BOETTKE Peter (2007). Hayek and market socialism. *The Cambridge Companion to Hayek*, 51-66.
- BOILY Frédéric, & BOISVERT Natalie. (2014). Le libéralisme de l'inquiétude : Friedrich Hayek et Judith Shklar. *Politique et Sociétés*, 33(3), 3-29.
- BOLLMANN Félix (1980). Le Commerce de l'Orient. *Le Globe. Revue genevoise de géographie*. 23-33.
- Bourguignon et Herman, *chapitre 4. Le chômage analysé à la lumière de la stigmatisation* in « Travail, Chômage et Stigmatisation » publié chez De Boeck Supérieur, 2007, pp. 145-176, sous la direction de Ginette Herman.
- BOUVIER Jean [1995 (1977)]. *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> s.)*. Paris: SEDES.
- BRAUDEL Fernand [1977 (2014)]. *La Dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion.
- BRUCKNER Pascal (1996). *La tentation de l'innocence*. Paris: Le livre de Poche.
- CASTETS-FONTAINE Benjamin ; TUAILLON-DEMESY Audrey (2019, 01 09). *Le mal être enseignant en France*. Téléchargé sur Openedition: <http://journals.openedition.org/rechercheseducations/4338>
- CHAPMAN John W. (1963). Justice and Fairness. *Nomos: Am. Soc'y Pol. Legal Phil.*, 6, 147-177.
- CLITEUR Paul B. (1990). Why Hayek is a conservative. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 467-478.
- COHEN Abraham (2002). *Le Talmud*. Paris, Payot.
- COLLIN Denis (2001). *Morale et justice sociale*. Paris : Seuil.
- COMMUN Patricia (2016). *Les ordolibéraux : Histoire d'un libéralisme à l'allemande*. Paris : Les Belles Lettres.
- COUTROT Thomas (2005). *Démocratie contre capitalisme*. Paris : La Dispute.
- CRISTE Mircea (2016). La liberté individuelle sous la menace du terrorisme. *Juridical Content*, 17-28
- DEBRAY Eva (2019). Hayek penseur du "doux commerce" : la société moderne est-elle principalement soudée par des « réseaux d'argent » ? *Astéris*, 102-128.
- DEJOURS Christophe (1998). *Souffrance en France : La banalisation de l'injustice sociale*. Paris: Seuil.
- DESROSIERES Alain (2003). Historiciser l'action publique : l'Etat, les marchés et les statistiques. In *Historicités de l'action publique*, de LABORIER Pascale et al. Paris : PUF, 207-221
- DIAMOND Jared (2005). *Collapse*. London : Penguin Books.
- DIATKINE Daniel (1989). Hume et le libéralisme économique. *Cahier d'Economie Politique*, 3-19.

- DIATKINE Daniel (2019). Adam Smith : La découverte du Capitalisme et de ses limites. Paris : Editions du Seuil.
- DOSTALER Gilles (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahier de recherche sociologique*(32), 119-141.
- DOSTALER Gilles (2007). Une histoire mouvementée. *Alternative économique*, 12-14.
- DOSTALER Gilles et al. (1989). *Friedrich HAYEK : Philosophie, économie et politique*. Paris: Economica.
- DOSTALER Gilles, VIGNOLLES Benjamin, BACOT Jean-François (2009). Keynes et ses combats. *Idées Economiques et Sociales*, 64-76.
- DUBET François (2010). Les places et les chances : repenser la justice sociale. Paris : Seuil.
- EBENSTEIN Alan (2001). *Friedrich Hayek: A Biography*. New-York City : Palgrave
- ELLEBOODE Christian, HOULIEZ Hubert (2006). *Friedrich Hayek : vie . oeuvres . concepts*. Paris: Ellipses.
- ERIKSEN Thomas H. (2011). What is society? *Ethnicities*, 18-22.
- FINLEY Moses [1985 (1983)]. *L'invention de la politique*. Paris : Flammarion.
- FIORI Stefano (2006). The emergence of institutions in Hayek's theory: two views or one? *Constit Polit Econ*, 49-61.
- FLEURY Jean-Matthias (2017). LIRE HAYEK SÉRIEUSEMENT Le néo-libéralisme, entre rationalisme modéré et conservatisme. *Agone*, n°61, 85-111.
- FLIPO Fabrice (2010). La "clause de Locke" au service de "l'égaliberté". *Mouvement*, 79-86.
- FONTAINE Laurence (2014). *Le Marché : Histoire et usages d'une conquête sociale*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT Michel (1993). *Surveiller et Punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- FRASER Nancy [2011(2003)] *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris: La Découverte.
- FUKUYAMA Francis (1992). *The end of History and the last man*. Washington D.C. : Free Press.
- FUKUYAMA Francis (2011). *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New-York City, Farrar, Straus and Giroux.
- GAMBLE Andrew (2018 [1996]). *The Iron Cage of Liberty*. London : Routledge.
- GAMBLE Andrew (2007). Hayek on Knowledge, Economics and Society. *Cambridge Companion to Hayek*, 111-131.
- GAMEL Claude (2021). *Esquisse d'un libéralisme soutenable*. Paris : PUF.
- GAMEL Claude (2013). Justice sociale : Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*, 69-96.
- GAMEL Claude (2018). Justice Sociale : Sen contre Hayek face à Rawls. Le libéralisme contractualiste a contrario consolidé. *Cahiers d'économie Politique*, 95-138.
- GARAPON Antoine (2010). *La Raison du moindre Etat : le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob.



- GARROUSTE Pierre (1994). Menger and Hayek on institutions: continuity and discontinuity. *Journal of the History of Economic Thought*, 270-291.
- GAUS Gerald F. (2007). Hayek on the evolution of society and mind. In FESER. E., *Cambridge companion to Hayek* (pp. 232-258). Cambridge: Cambridge University Press.
- GICK Evelyn. (2003). Cognitive Theory and Moral Behavior: The contribution to F.A. Hayek to Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 149-165.
- GIROUX France. (1989). F.A. Hayek, ce pourfendeur des droits sociaux. *Laval théologique et philosophique*, 3(45), 351-359.
- GIROUX Henry A. (2011). Neoliberalism and the death of social state: remembering Walter's Benjamin Angel of History. *Journal of the Study of Race, Nation and Culture*, 587-601.
- GISSURARSON Hannes (1987). *Political Theory ad Political Philosophy : Hayek's conservatism liberalism*. New-York City: Garland Publishing.
- GODELIER Maurice (2009). *In and Out of the West : Reconstructing Anthropology*. London: Verso.
- GONTHIER Frédéric (2008). LA JUSTICE SOCIALE ENTRE EGALITE ET LIBERTE. *Revue française de science politique*, 285-307.
- GRAY John (1980). F.A. Hayek on Liberty and Tradition. *The journal of libertarian studies*, 4(2), 119-137.
- HAWKING Stephen [1989 (1988)]. *Une brève histoire du temps : Du big bang aux trous noirs*. Paris : Flammarion.
- HAYEK Friedrich (1955). *The Counter Relovution of Science. Studies on the abuse of reason*. London : The Free Press of Glencoe.
- HAYEK Friedrich [1980 (1948)]. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK, Friedrich [2007 (1973, 1976, 1979)]. *Droit, Législation et Liberté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HAYEK Friedrich [2007 (1967)]. *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Paris: Les Belles Lettres.
- HAYEK Friedrich [2007 (1944)]. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK Friedrich [2008 (1978)]. *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*. Paris: Les Belles Lettres.
- HAYEK Friedrich [2011 (1960)]. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK Friedrich (1954, March 26). Economic and Political Freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 107, Folder 26*.
- HAYEK Friedrich (1976, October 13). The inseparability of economic and political freedom. *Archive Hayek, Hoover Institute, Box 109, Folder 7*.
- HAYEK Friedrich [1994 (1960)]. *La Constitution de la Liberté*. Paris : Litec.

- HAYEK Friedrich [1985 (1944)]. *La Route de la Servitude*. Paris : PUF.
- HAYEK Friedrich [2001 (1952)]. *L'Ordre Sensoriel*. Paris : CNRS Editions.
- HAYEK Friedrich and al. (1935). *Collectivist Economic Planning: Critical studies on the possibility of Socialism*. London: Georges Routledge & Sons.
- HIMMELFARB Gertrude [2008 (2004)]. *The ROADS to MODERNITY*. London: Vintage.
- HIRSCHMANN Albert O. [1980 (1977)]. *Des Passions et des Intérêts*. Paris: PUF.
- HOPPE Hans-Hermann (1994). F. A. Hayek on Government and social evolution: A critique. *The Review of Australian Economics*, 67-93.
- HORWITZ Steven (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition. *The Independent Review*, v. VI, n.1, Summer, 81-97.
- HUME David (2007 [1739]). *Traité de la nature humaine* (éd. 1er édition, Vol. III). (P. Folliot, Trad.) London: White-Hart.
- HUNTINGTON Samuel (1996). *Le choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob
- HUSSON Michel (2003). L'économétrie, ou l'idéologie en équation ? *Actuel Marx*, 133-145.
- IGERSHEIM Herrade (2013). Une analyse des concepts rawlsien et senien de la liberté. *Cahiers d'Economie Politique*, 157-196.
- IKEDA Yukihiro (2013). Friedrich Hayek on Social Justice: Taking Hayek Seriously. *History of Economics Review*, 32-46.
- IRIBARNE Philippe d' (2012). Conceptions de la liberté et Union Européenne. *Commentaire*, 3(139), 735-742.
- JACKSON Ben (2012). Freedom, the Common Good and the Rule of Law: Lippman and Hayek on Economic Planning. *Journal of the History of Ideas*, 47-68.
- JACOB Jean (1990). Le marché de Hayek contre la démocratie. *Raison présente*, 61-76.
- JONES Daniel S. [2014 (2012)]. *MASTERS of the UNIVERSE. Hayek, Friedman, and the birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- KAHNEMAN Daniel [2013 (2011)]. *Thinking fast and slow*. New-York City : Farrar, Straus and Giroux
- KEYNES John-Maynard [1988 (1936)]. *La théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris : Payot.
- KLEIN Daniel (2010). Liberty between the lines in a statist and modernist age: unfolding the Adam Smith in Friedrich Hayek. *Economic Affairs*, 82-85.
- KLEIN Daniel (2007). The Smith - Hayek Economist: from character to identity. *Economic Affairs*, 91-95.
- KOLEV Stefan; GOLDSCHMIDT Nils ; HESSE Jan-Otmar (2020). Debating Liberalism: Walter Euchen, F.A. Hayek and the early history the Mont Pélerin Society. *The Review of Austrian Economics*, 433-463.
- KUKATHAS Chandran (2007). Hayek and liberalism. *Cambridge Companion to Hayek*, 182-207.

- KYMLICKA Will [2003 (1990)] *Les théories de la justice : une introduction*. Paris: La Découverte.
- LACROIX Yannick (2003). La pente glissante. Hayek et la justice sociale. *Revue Phares*, 3, 115-129.
- LAN Yan, HERMANN Hans-Gunther (1997). Un nouveau concept de propriété en République Populaire de Chine ? *Revue internationale de droit comparé*, 593-603.
- LE BLANC Guillaume (2009). *L'invisibilité sociale*. Paris : P.U.F.
- LE JALLE Eléonore (2015). *Les limites de la raison et les règles de justice - La morale du libéralisme selon Hayek*. Paris: HERMANN.
- LE JALLE Eléonore (2005, avril 05). *Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*. Récupéré sur Open edition: <https://journals.openedition.org/asterion/17>
- LEGE Philippe (2008). Critique de la justice sociale selon Hayek. *Revue Projet*, 2(303), 57-62.
- LEGE Philippe (2007) Hayek : penseur génial ou incohérent ? *L'Economie Politique*, 46-59.
- LEGE Philippe (2009) Le mirage du libéralisme hayékien. *Revue Française de Socio-Economie*, 2009/1 (n°3), 77-95.
- LEPINE Samuel (2015). Le sentimentalisme écossais et le problème de la normativité morale. *Archives de Philosophie*, 649-666.
- LEROUX Alain (1997). L'évolutionnisme de Friedrich Hayek. Une double controverse révélatrice d'une double illusion. *Revue Economique*, 48(3), 751-760.
- LEVI-STRAUSS Claude (1993). Un autre regard. *L'Homme*, 7-11.
- LEVINAS Emmanuel. (1990 [1961]). *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais.
- LEVY David; PEART Sandra (2009). Sympathy, evolution and The Economist. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 29-36.
- LI Bin (2009). Thèse de doctorat, *La protection de la propriété en Chine : Transformation du droit interne et influence du droit international*. Paris : Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- LISTER Andrew (2013). The 'Mirage' of Social Justice: Hayek Against (and For) Rawls. *Critical Review*, 25:3-4, 409-444
- LOCHAK Daniel (2018). Chapitre VIII. La Justice Sociale, 80-89. *Les droits de l'Homme*. Paris : La Découverte.
- LORDON, Frédéric (2000). La force des idées simples. Misère épistémique des comportements économiques. *Politix*, 189-209.
- LOSURDO Domenico (2014). *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La découverte.
- LOTTIERI Carlo (1993). La Catallaxie ou la loi de la jungle ? La théorie sociale de Hayek et les critiques des constructivistes. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, 4(1), 43-64.
- LUQUE Fidel M. (2002). Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité. *Sociétés*, 59-70.
- MACIAL-HIBBARD, Marilia (2018). Protection des données personnelles et cyber(in)sécurité. *IFRI Politique Etrangère*, 55-66.

- MACK Eric. (2007). Hayek on justice and the order of actions. In F. E., *The Cambridge Companion to Hayek* (pp. 259-286). Cambridge: Cambridge University Press.
- MACLEOD Alistair M. (1983). Hayek on Justice and the Market: A rejoinder to Cragg and Mack. *Canadian Journal of Philosophy*, 13, 575-584.
- MALKA Victor (2003). *Les Sages du judaïsme. Vie et enseignements*. Paris : Seuil.
- MANIN Bernard (1983). Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme. *Revue française de science politique*, 1, 41-64.
- MANKIW Gregory (1998). *Principes de l'Economie*. Paris: Economica.
- MARCIANO Alain (2009). Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution. *Journal of economic behaviour & organisation*, 52-61.
- MARDELLAT Patrick (2013). Qu'est-ce que la philosophie économique ? *Cahiers d'Economie Politique*, 2(65), 7-35.
- MARDELLAT Patrick (2020). L'économie de guerre et la possibilité du calcul économique socialiste. Les thèses respectives de Neurath et Weber. *Revue d'histoire de la pensée économique*, 249-286.
- MARDELLAT Patrick (2017). Devenir soi-même sous l'exigence de justice devant autrui. Lévinas, La justice pour autrui et la critique des Théories de la Justice Sociale. *Revue de Philosophie Economique*, 91-115
- MARDELLAT Patrick (2016). Pourquoi lire les grands auteurs en économie ? *Petites Pensées*, 122-128.
- MARGALIT Avishai (2001). Recognizing the brother and the other. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 75(1), 111-139.
- MARGALIT Avishai [2007 (1996)]. *La Société décente*. Paris: Flammarion.
- MARGALIT Avishai (2010). *On compromise and rotten compromises*. Princeton : Princeton University Press
- MARIS Bernard (2015). *Antimanuel d'économie. Tome 1 : Les fourmis*. Paris : Bréal.
- MARX Karl [1968 (1867)]. *Le Capital : Livre 1*. Paris : Gallimard.
- MATSON, E. (2019). Reason and Political Economy in Hume. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 26-51.
- McQUADE, Thomas ; BUTOS, William (2005). The sensory order and other adaptative classifying systems. *Journal of Bioeconomics*, 335-358.
- METCALFE, Stanley (2010). Complexity and emergence in economics: The road from Smith to Hayek (via Marshall and Schumpeter). *History of Economic Ideas*, 45-75.
- MINOGUE, Kenneth (2013). Hayek and the Conditions of Freedom. Dans S. PEART, & D. LEVY, F.A. *Hayek and the Modern Economy* (pp. 89-100). NYC: Palgrave McMillan.
- MOGGRIDGE David (1980). *John Maynard Keynes, Activities 1940–1946. Shaping the Post-War World: Employment and Commodities*. New-York City : David Moggridge.

- MONHONVAL Pauline, LOTSTRA Françoise (2014). Transmission transgénérationnelle des traits acquis par l'épigénétique. *Cahiers de psychologie clinique*, 29-42.
- MONJO Roger (2013). L'autonomie, de l'indépendance vers l'interdépendance. *le sociographe*, 173-192.
- MOUFFE Chantal (1986). L'offensive du néo-conservatisme contre la démocratie. Dans L. JALBERT, & L. LEPAGE, *Néo-conservatisme et restructuration de l'Etat. Canada - Etats-Unis - Angleterre* (pp. 35-47). Chicoutimi: Les Presses de l'Université du Québec.
- MULLER Jerry [1995 [1993]]. *Adam Smith in his time and ours*. Princeton : Princeton University Press.
- MUNOZ-DARDE Véronique (2005 [2000]). *LA JUSTICE SOCIALE : Le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris : Armand Colin.
- NADEAU Robert (1998). L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek. *Philosophiques*, 25(2), 257-279.
- NELLO, Susan S. (2005). *The European Union: economics, policies and history*. Maidenhead: McGraw-Hill Education.
- O'DRISCOLL Gerald P. Jr. (2015). Hayek and the Scots on Liberty. *The Journal of Private Enterprise*, 1-19.
- PASSERIN D'ENTREVES Alexandre (1969). La liberté politique : quelques problèmes de définition. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 289-301
- PAUL Ellen F. (1980). Hayek conception of freedom, coercion and the rule of law. *Reason papers*, 37-52
- POLANYI-LEVITT Kari. (1989). Hayek à Vienne. Dans G. DOSTALER, & D. ETHIER, *Friedrich Hayek : Philosophie, économie et politique* (pp. 179-197). Paris: Economica.
- PORUS Vladimir (2013). La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 203-214.
- PUTIN, Vladimir V. (1999). Phd Thesis: *Mineral and raw materials resources and the development strategy for the Russian economy*. Saint Petersburg : St. Petersburg Mining Institute.
- QUINIOU Yvon (1989/1). Hayek, les limites d'un défi. *Actuel Marx*, n°5, pp. 76-89.
- RABAULT Hugues & al. (2016). *L'ordolibéralisme, aux origines de l'école de Fribourg-en-Brisgau*. Paris: L'Harmattan.
- RAPPORT DE L'ONPES. (15 juin 2016). *L'invisibilité sociale : une responsabilité collective*. Conseil National de Lutte contre l'Exclusion. Paris. <https://www.cnle.gouv.fr/rapport-de-l-onpes-l-invisibilite.html>
- RAWLS John (2009). *Théorie de la justice*. Paris: Points essais.
- REGNIEZ Jacques (1988). Contre le subjectivisme hayékien. *Revue française d'économie*, 127-155.
- ROBIN Didier (2013). *Dépasser les souffrances institutionnelles*. Paris : PUF.
- ROTHSCHILD Emma (2001). *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the enlightenment*. Boston, Harvard University Press.

- ROSIER Michel (1989). Critique épistémologique de la défense hayékienne du libéralisme économique. *Cahiers d'Economie Politique*, 179-187.
- ROSKAM Isabelle ; KINOO Philippe ; NASSOGNE Marie-Cécile (2007). L'enfant avec troubles externalisés du comportement : approche épigénétique et développementale. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 204-214
- ROUSSEAU, Jean-Jacques [2011(1755)]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion.
- ROYER Dominique (2002). Qu'en est-il de la "valeur travail" dans notre société contemporaine. *EMPAN*, 18-25.
- SALMON Gildas (2008). Comment les sociétés froides se transforment-elles ? *KLESIS - Revue Philosophique : Philosophie et sociologie (2)*.
- SANDEL Mickael (2017[2009]). *JUSTICE*. Paris: Flammarion.
- SCRUTON Roger (2007). Hayek and Conservatism. *Cambridge Companion to Hayek*, 208-231.
- SEARLES Harrison (2015). The welfare state and moral sentiments: A Smith-Hayek critique of the evolutionary left. *ECON Journal Watch*, 114-136.
- SEN Amartya (2000 [1992]). *Repenser l'inégalité*. Paris : Seuil.
- SHEARMUR Jeremy (2006). Hayek's politics. *The Cambridge Companion to Hayek*, FESER & al., 148-170.
- SHERMER Michael (2007). *The Mind of the Market: Compassionate Apes, Competitive Humans, and Other Tales from Evolutionary Economics*. New-York City: Times Books.
- SIMMEL George (2003 [1908]). *Le Conflit*. Paris: Circé/Poche.
- SIMON Herbert A. (1982) Volume 1: Economic Analysis and Public Policy. Volume 2: Behavioural Economics and Business Organization. Cambridge MA : MIT Press
- SMITH Adam [2016 (1759)]. *Théorie des sentiments moraux*. Paris: Payot & Rivages.
- SOENS Ernest (1895). La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la philosophie anglaise. *Revue Philosophique de Louvain*, 385-401.
- SOLJENITSYN Alexander (1975). *Le Chêne et le Veau*. Paris : Seuil.
- STIGLITZ Joseph (2008). *Un autre monde - contre le fanatisme du marché*. Paris: Le Livre de Poche.
- St-ONGE Jean-Claude [2017 (2000)]. *L'imposture néolibérale : marché, liberté et justice sociale*. Montréal: Les éditions Ecosociété.
- TASSIN Etienne (2011). De la domination totale à la domination globale. Dans H. A., *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal* (pp. 147-170). Paris: PUF.
- TOCQUEVILLE Alexis de [2010b (1835)]. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion.
- VALIER Jacques (2005). *Brève histoire de la pensée économique : d'Aristote à nos jours*. Paris: Flammarion.

Van de Haar Edwin R. (2009). *Classical Liberalism and International Relations Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*. New-York City : Palgrave MacMillan

VELARDO Tristan (2021). *La problématique de Joseph A. Schumpeter : de la dynamique de la nouveauté à la théorie générale du capitalisme. Recherches en philosophie économique*. Thèse de doctorat ès Science Economique. Université de Lille.

VERGARA Francisco (2002). *Les fondements philosophiques du libéralisme - libéralisme et éthique*. Paris: La Découverte.

Von MISES Ludwig (1949). *Human Action*. Yale : Yale University Press.

WALDEMAR Gurian (1978, October). The Totalitarian State. *The review of Politics*, 40(4), 514-527.

WALZER, Michael (1997 [1983]). *SPHERES DE JUSTICE : une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris : Seuil.

WANG-ERLANDSSON Lan. & all. (2022). A planetary boundary for green water. *Nature Review earth & environment*, 380-392.

WHATELY Richard (1855). *Introductory Lectures on Political Economy*. Londres : B. Fellowes.

WORONOFF Denis (1994). *Histoire de l'industrie en France*. Paris : Editions du Seuil.