

Sous la direction de
Philippe Nemo
et
Jean Petitot

Histoire du libéralisme en Europe

puf

Histoire du libéralisme en Europe

Sous la direction de

Philippe Nemo et Jean Petitot

Histoire du libéralisme en Europe

Ouvrage réalisé avec le soutien
du Club international ESCP-Entreprises
et du CREA de l'École Polytechnique



QUADRIGE / PUF

ISBN 2 13 055299 4

Dépôt légal — 1re édition : 2006, octobre

© Presses Universitaires de France, 2006
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

Introduction générale, *par Philippe Nemo et Jean Petitot,* 9
Présentation de l'ouvrage, 27
Présentation des auteurs, 51

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES

Les sources du libéralisme dans la pensée antique et médiévale, *par Philippe Nemo (ESCP-EAP, CREPHE),* 65

Juan de Mariana et la Seconde Scolastique espagnole, *par J. Huerta de Soto (Université Rey Juan Carlos, Madrid),* 113

La pluralité des opinions : une chance pour la vérité ?, *par Pierre Magnard (Université de Paris IV),* 127

Grotius, un libéral républicain, *par Hans Blom (Université Erasmus, Rotterdam),* 153

La question de la tolérance chez Pierre Bayle, *par Albert De Lange (Maison Melanchton de Bretten, Allemagne),* 175

DEUXIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME FRANÇAIS

La « liberté du commerce » et la naissance de l'idée de marché comme lien social, *par Gilbert Faccarello (Université de Paris II),* 205

Le débat sur la liberté du commerce des grains (1750-1775), *par Philippe Steiner (Université de Lille III et Phare, Paris I),* 255

L'économie politique française et le politique dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, *par Loïc Charles (Université de Paris II - INED)*, 279

Lumières et laissez-faire : Turgot, entre les Physiocrates et un « moment américain », *par Alain Laurent (Directeur de la « Bibliothèque classique de la liberté »)*, 313

Les Idéologues et le libéralisme, *par Philippe Nemo (ESCP-EAP, CREPHE)*, 323

Pierre Daunou (1761-1840). Libertés politiques, économiques, scolaires sous la Révolution, l'Empire, les Restaurations, *par Gérard Minart (ancien rédacteur en chef de* La Voix du Nord*)*, 369

Say et le libéralisme économique, *par Philippe Steiner (Université de Lille III et Phare, Paris I)*, 381

Le Groupe de Coppet. Mythe et réalité. Staël, Constant, Sismondi, *par Alain Laurent (directeur de la « Bibliothèque classique de la liberté »)*, 405

Benjamin Constant, le grand architecte humaniste de la démocratie libérale, *par Philippe Nemo (ESCP-EAP, CREPHE)*, 419

Éléments pour une étude de l'École de Paris (1803-1852), *Michel Leter (écrivain, philosophe, spécialiste de Frédéric Bastiat)*, 429

La vie et l'œuvre de Charles Coquelin (1802-1852), *par Philippe Nataf (Université de Paris-Dauphine)*, 511

Le kantisme français et la pensée de Charles Renouvier, *par Marie-Claude Blais (Université de Rouen)*, 531

TROISIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME ITALIEN

Introduction, *par Raimondo Cubeddu (Université de Pise) et Antonio Masala (IMT Alti Studi, Lucques)*, 557

Le personnalisme libéral catholique dans l'Italie du XIX[e] siècle, *par Paolo Heritier (Université de Turin)*, 567

Vilfredo Pareto et la révision du libéralisme économique classique, *par Philippe Steiner (Université de Lille III et Phare, Paris I)*, 595

Le libéralisme radical des premières années du XX[e] siècle en Italie. Maffeo Pantaleoni - Antonio De Viti De Marco, *par Flavio Felice (Université pontificale du Latran)*, 619

Le libéralisme de Luigi Einaudi, *par Enzo Di Nuoscio (Université du Molise et Luiss de Rome)*, 651

L'apport de Benedetto Croce au libéralisme italien, *par Roberta A. Modugno (Université de Rome III)*, 673

Libéralisme et illuminisme. *La Révolution libérale* de Piero Gobetti, *par Jean Petitot (EHESS, CREA)*, 689

Le libéral-socialisme italien. De Croce à Calogero et Bobbio, *par Luca Maria Scarantino (EHESS, UNESCO)*, 749

Liberté et droit dans la pensée de Bruno Leoni, *par Antonio Masala (IMT Alti Studi, Lucques)*, 777

Deux figures du catholicisme libéral au XX^e^ siècle : Luigi Sturzo, Angelo Tosato, *par Dario Antiseri (Université LUISS de Rome)*, 795

QUATRIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME ALLEMAND

Introduction. Les libéralismes allemands, *par Patricia Commun (Université de Cergy-Pontoise)*, 829

Wilhelm von Humboldt et les origines du libéralisme allemand, *par Detmar Doering (Liberales Institut, Potsdam)*, 859

Le libéralisme allemand authentique du XIX^e^ siècle, *par Ralph Raico (State University College at Buffalo)*, 881

L'école de Fribourg : Walter Eucken et l'ordolibéralisme, *par Viktor J. Vanberg (Université de Fribourg-en-Brisgau, Institut Walter Eucken)*, 911

La « mesure humaine » ou l' « ordre naturel » : l'humanisme économique de Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow, *par Gerd Habermann (Université de Potsdam)*, 937

Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard : le libéralisme social de marché, *par Nils Goldschmidt (Institut Walter Eucken, Fribourg-en-Brisgau)*, 953

L'influence de l'économie autrichienne sur le libéralisme allemand, *par Michael Wohlgemuth (Institut Walter Eucken, Fribourg-en-Brisgau)*, 985

CINQUIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME AUTRICHIEN

L'école autrichienne à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, *par Jörg Guido Hülsmann (Université d'Angers, Ludwig von Mises Institute)*, 1033

La théorie hayékienne de l'ordre auto-organisé du marché (la « main invisible »), *par Philippe Nemo (ESCP-EAP, CREPHE)*, 1067

Modèles formels de la « main invisible » : de Hayek à la théorie des jeux évolutionniste, *par Jean Petitot (EHESS, CREA)*, 1095

Friedrich Hayek et le génie du libéralisme, *par Robert Nadeau (UQAM, Montréal)*, 1115

Friedrich Hayek ou la morale de l'économie, *par Jean-Pierre Dupuy (CREA, GRISE)*, 1191

Libéralisme et Liberté : Hayek avec Kant ou une éthique de la finitude, *par Jean Petitot (EHESS, CREA)*, 1215

L'épistémologie de Popper. Rationalisme critique et libéralisme, *par Dario Antiseri (LUISS, Rome)*, 1225

Les Tchèques et les idées « autrichiennes », *par Josef Šima (Université d'Économie de Prague)*, 1269

Un dialogue entre les Autrichiens et les libertariens américains, *par Roberta A. Modugno (Université de Rome III)*, 1279

SIXIÈME PARTIE

AUTRES PAYS D'EUROPE OCCIDENTALE

Le libéralisme espagnol, *par José María Marco (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)*, 1309

La pensée libérale au Portugal, *par José Manuel Moreira (Université d'Aveiro)*, 1331

Libéralisme et partis politiques aux Pays-Bas, *par Henk te Velde (Université de Leyde)*, 1355

La transformation libérale de la Suède, 1765-1900, *par Johan Norberg (Institut Timbro, Stockholm)*, 1377

EN GUISE D'ÉPILOGUE

La signification de la vie, et comment il convient d'évaluer les civilisations, *par Barry Smith (New York University at Buffalo)*, 1399

Introduction générale

PHILIPPE NEMO ET JEAN PETITOT

Le propos de ce livre est d'étudier les traditions européennes non anglo-saxonnes du libéralisme, le terme « libéralisme » renvoyant ici à l'*unité* philosophique, politique et économique des libertés.

Aujourd'hui, en effet, après l'implosion du monde soviétique, les idées libérales progressent partout dans le monde. Mais elles continuent à apparaître, en Europe continentale, et spécialement en France, comme une innovation venue d'outre-Atlantique, un phénomène étrange, essentiellement anglo-saxon, presque un trait ethnique spécifique des sociétés anglaise et américaine qui, par principe, ne saurait être transposé sur le Continent. Il y aurait, par contraste, un « modèle social européen » – précisément refusé, le plus souvent, par le Royaume-Uni – qui consisterait en différentes variantes de socialismes ou de social-démocraties.

L'historien des idées récuse cette vue. Il constate que le courant intellectuel libéral, même s'il a trouvé un terrain d'application particulièrement favorable en Angleterre, puis en Amérique, est représenté dans tous les grands pays d'Europe depuis l'aube des Temps modernes jusqu'au XX^e^ siècle. C'est en particulier le cas en France, mais c'est vrai également en Allemagne, en Italie, en Autriche, en Espagne... En réalité, dans tous ces pays, il jaillit de la souche commune de la civilisation européenne, c'est-à-dire de la synthèse opérée au Moyen Âge entre les traditions politiques et juridiques gréco-romaines et la morale

judéo-chrétienne, puis il prend forme à la faveur d'un bouillonnement d'idées qui agite tout le continent de la Renaissance aux Lumières et au-delà. Les Anglo-Saxons sont partie prenante de ce processus pan-européen, mais à titre de simple composante.

Le *libéralisme intellectuel,* c'est-à-dire les questions relatives à la tolérance religieuse, aux libertés de conscience, d'expression, de recherche scientifique, de la presse, est élaboré par toute l'Europe depuis les premiers humanistes jusqu'à Bayle, Voltaire, Malesherbes ou Wilhelm von Humboldt (les contributions des Anglais, Milton, Locke, Mill, sont admirables, mais elles ne sont pas antérieures). Les *droits de l'homme* des Déclarations américaine et française viennent – par une ligne mouvementée, mais continue – de la pensée aristotélicienne et stoïcienne de l'Antiquité, du droit romain et du droit canonique médiévaux, de la Seconde scolastique et de l'école du droit de la nature et des gens de Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Vattel (c'est-à-dire d'Espagnols, d'Italiens, de Hollandais, d'Allemands ou de Suisses...). La *science économique* proprement dite naît en Espagne et se développe en Italie et en France en même temps qu'en Angleterre. La *démocratie,* enfin, est surtout le fruit des contributions calvinistes qui sont françaises et hollandaises avant d'être anglaises et américaines. Toutes ces doctrines s'épanouissent grâce au regain de rationalisme des *Lumières,* phénomène pan-européen par excellence.

Il est vrai que le courant démocrate libéral a connu ensuite, dans quelques-uns des pays d'Europe continentale où il était né, des vicissitudes et même des reflux. Dans l'Europe du Sud, il a été durablement gêné par la Contre-Réforme. En France, si l'on peut dire qu'il a finalement triomphé, dans l'ensemble, de 1830 à 1958, il a toujours été placé entre le marteau de l'étatisme absolutiste et bonapartiste et l'enclume du jacobinisme et du socialisme, devenus dominants depuis les débuts de la V^e^ République et particulièrement depuis 1981. En Allemagne, alors qu'il était vivant dans les deux premiers tiers du XIX^e^ siècle, il a été écrasé lors du processus de l'unification allemande sous la poigne de fer de la Prusse nationaliste, et il n'a refait surface qu'en 1945, rendant alors possible le « miracle économique allemand » de l'après-Seconde Guerre mondiale. D'une manière générale, l'Europe continentale a été tentée, pendant plus d'un demi-siècle, par les deux modèles directement opposées à la démocratie libé-

rale – à savoir, les fascismes et les communismes –, ou par la social-démocratie (l'Angleterre elle-même y a d'ailleurs succombé jusqu'à Margaret Thatcher).

Cependant, même durement combattu dans cette partie de l'Occident, l'idéal de la démocratie libérale n'a cessé d'y être influent dans la vie politique. Surtout – c'est ce qui nous intéresse spécialement ici –, il a été constamment présent sur la scène intellectuelle où il a été nourri, sans solution de continuité, par les écrits de philosophes, de juristes et d'économistes de premier plan. On peut même dire que, au XX^e^ siècle, c'est d'Europe continentale, autant et plus que des pays anglo-saxons, que sont venues les contributions théoriques les plus originales et les plus profondes, celles des Ludwig von Mises, Karl Popper, Friedrich August Hayek, Michael Polanyi, Hannah Arendt, Walter Eucken, Piero Gobetti, Bruno Leoni, etc., comme si le fait même d'avoir dû subir des politiques liberticides avait excité, dans nos pays, une « révolte de l'esprit » incomparablement féconde. Et aujourd'hui, les « libertariens » américains eux-mêmes se reconnaissent redevables de ces contributions théoriques venues d'Europe.

C'est cette face intellectuelle de l'histoire du libéralisme en Europe continentale, du XVI^e^ au XX^e^ siècle, que le présent ouvrage se propose d'éclairer.

Il recueille les travaux d'un long séminaire de recherche coorganisé par le Centre de recherche en philosophie économique (CREPHE) de l'ESCP-EAP et le Centre de recherche en épistémologie appliquée (CREA) de l'École Polytechnique. Ce séminaire, auquel ont participé plusieurs dizaines de chercheurs venant de huit pays, s'est tenu à Paris entre 2001 et 2005.

Avant de donner une idée générale de son contenu, et puisque nous savons qu'il existe à l'encontre du libéralisme des préjugés puissants et récurrents, nous devons préciser un certain nombre de points et répondre par avance à certaines objections.

Même si les organisateurs et les auteurs de l'ouvrage sont plutôt favorables au libéralisme, ils le sont pour des raisons différentes et complémentaires et l'ouvrage n'est donc pas doctrinaire. Son souci principal est de corriger, autant que faire se peut, la distorsion majeure créée par la dénégation du libéralisme. Quoi que l'on puisse penser de ses thèses, le libéralisme structure pour

de bonnes raisons une part considérable de notre modernité et rejeter ces raisons et leur argumentation de façon simplement réactive emprisonne la pensée politique, économique et sociale dans un étrange archaïsme.

Dans un pays comme la France, le seul consensus politique réel unifiant l'ensemble des partis politiques est le rejet d'un « ultralibéralisme » fonctionnant comme bouc émissaire (ce qui explique que le libéralisme ait, de très loin, la plus faible des représentations politiques). L'une des causes principales de ce rejet est que, comme nous l'avons souligné d'emblée, beaucoup ont le sentiment que le libéralisme serait conaturel à une culture spécifiquement anglo-saxonne et qu'en adopter le moindre trait serait se renier et se faire le « valet » d'une idéologie étrangère. Or, même si cette thèse prévaut actuellement avec force jusqu'au plus haut sommet de l'État et est inculquée par l'ensemble des formateurs d'opinion (de l'éducation jusqu'aux mass media), le présent ouvrage va montrer qu'elle est fausse.

Les libéraux sont aujourd'hui, en quelque sorte, les hérétiques de la religion politique qui domine l'opinion. C'est pourquoi il est particulièrement opportun de permettre à chaque nation européenne de se réapproprier son *patrimoine* intellectuel libéral, afin qu'elle puisse corriger ce dénigrement idéologique par une démarche scientifique et critique, d'autant que ce patrimoine est encore pleinement opératoire.

On ne saurait trop insister sur le fait que le libéralisme est l'une des traditions intellectuelles les plus riches de la modernité, et ce sur tous les plans : philosophique, scientifique, humaniste, économique ou politique. Sur la couverture du livre d'Alain Laurent, *La philosophie libérale*[1], figurent un grand nombre de noms prestigieux : Locke, Turgot, Smith, Hume, Kant, Say, Bastiat, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, Spencer, Alain, Mises, Popper, Croce, Aron, Hayek, Friedman... Ce serait commettre une erreur majeure que de faire l'impasse sur la convergence de tant de grands esprits. L'homme d'aujourd'hui ne peut pas ne pas intégrer à sa réflexion une telle part du génie humain.

1. Alain Laurent, *La philosophie libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Les critiques idéologiques actuelles et le « politiquement correct » antilibéral reposent, la plupart du temps, sur une erreur logique qui consiste à déduire d'une certaine domination géopolitique des sociétés libérales un vice intrinsèque du libéralisme. Le raisonnement a à peu près la même valeur logique que celui qui consisterait à vouloir réfuter la vérité empirique de la physique en condamnant moralement les dangers de la bombe atomique. C'est évidemment l'inverse qu'il faut dire. C'est parce que la physique nucléaire est en grande partie juste qu'elle a été si efficace et a permis de développer des techniques, et en particulier des armes, qui ont assuré une domination géostratégique aux sociétés qui ont su parier sur elle. De même, si domination géopolitique il y a eu (et il y a) quant au libéralisme, c'est précisément parce qu'il y avait une richesse et une supériorité scientifiques et technologiques des sociétés ayant choisi l'option libérale, et, si tel est le cas, c'est évidemment parce qu'il y a quelque chose d'objectivement fécond dans cette option et que les sociétés qui l'ont adoptée ont acquis un avantage évolutif. Dans la compétition des options, nous constatons que c'est très souvent l'option libérale qui, de fait, a gagné. Cela a entraîné fatalement une domination, avec sa cohorte d'injustices. Mais la domination est un universel anthropologique qui, en tant que tel, n'a pas grand-chose à voir avec la spécificité très technique et très récente des thèses libérales. Ce n'est pas en anathémisant ce qui réussit et en encensant ce qui échoue que l'on peut résoudre quelque problème que ce soit.

Loin que la situation trop inégalitaire du monde actuel doive conduire à rejeter le libéralisme, elle devrait faire souhaiter, bien plutôt, qu'il se démocratise et se généralise, tout en se diversifiant selon les cultures. L'Asie, où il existe des versions nouvelles et originales du libéralisme, y compris celle du libéral-communisme chinois, semble montrer la voie. Mais elle n'est pas la seule : tous les pays dits « émergents » le sont parce qu'ils appliquent des schémas de type libéral et ont renoncé aux désastreux modèles d'économie planifiée. Pour comprendre ce phénomène, il convient de ressaisir l'universalité et l'authenticité *méta-politiques* et *méta-culturelles* du libéralisme. Si l'on peut retrouver à l'œuvre les mêmes logiques libérales à New York, à Cork, à Londres, à Prague, à Varsovie, à Bengalore, à Sydney, à Hong Kong ou à

Shanghai, c'est que les catégories du libéralisme, telles que Hayek les a formalisées, sont virtuellement universelles.

Nous insistons particulièrement sur cette dimension *métapolitique* du libéralisme. En tant que métapolitique, il est en effet adaptable à des traditions culturelles et à des civilisations très variées et se révèle assez neutre par rapport aux options concernant le détail de la façon dont l'État exerce ses fonctions régaliennes régulatrices. L'essentiel est que les dynamiques de l'auto-organisation catallactique soient préservées.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit. La plus grande obstruction à la compréhension du libéralisme est, en fait, de nature théorique. Elle renvoie à une incompréhension foncière de ce que peut être un ordre *complexe* dans une société *auto-organisée* (ce que Hayek appelle « catallaxie »). La complexité auto-organisationnelle des sociétés développées modernes archaïse deux autres types de liens sociaux. D'un côté, celui de la *communauté* : les sociétés modernes ne sont pas et ne peuvent pas être des communautés, sinon localement ; le retour global au communautaire y fonctionne comme une régression. D'un autre côté, celui du *constructivisme rationaliste* (dirigiste et planificateur) en matière de politique, de droit et de morale. En effet, la complexité est *évolutionnaire*. Elle engendre des structures qui résultent d'un processus de sélection (au sens d'une sélection historico-culturelle de règles de comportement, de pratiques et d'institutions) qu'il est impossible de reconstruire rationnellement. Le constructivisme politique, juridique et social est la mauvaise part des Lumières.

Comme les théoriciens contemporains du libéralisme l'ont souvent souligné, dans une société ouverte et complexe les savoirs, les connaissances et les compétences sont *distribués* d'une façon telle entre les agents qu'il est impossible de les centraliser. Par essence, la complexité est acentrée. Elle s'auto-organise en mettant en jeu des mécanismes, que l'on étudie beaucoup actuellement, qui sont des mécanismes d'intelligence distribuée dans des systèmes multi-agents. Et l'on sait que les propriétés systémiques de ces mécanismes interdisent leur contrôle au sens classique. Le contrôle politique du social et de l'économique repose sur une erreur scientifique.

Ensuite, la complexité impose des limites absolues à la transparence du corps social. Parce qu'il est complexe et fondé sur la

division du travail et du savoir et sur les spécialisations techniques, le système social est *opaque*. Il est impossible d'y établir, autrement que par propagande ou coercition, une communication de type consensuel. D'où le rôle essentiel du marché comme forme d'échange. Le marché est avant tout une forme de circulation de l'information et de coordination des actions dans une société multi-agents auto-organisée opaque.

Dans la « catallaxie », l'auto-organisation est la seule façon de créer un lien social viable fondé sur la pluralité des différences individuelles. Elle remplace une impossible communauté de fins (où la différence des objectifs ne peut qu'engendrer la guerre hobbésienne de tous contre tous) par une communauté de moyens. Dans un marché, chacun coopère avec chacun, mais indépendamment de visées communes. Le marché garantit la coopération malgré la divergence des intérêts et la concurrence des fins.

Le modèle universel du marché n'implique donc en rien un primat de l'économique. Il s'agit simplement d'une *méthode* opératoire, d'un mode supérieur de l'échange, d'un moyen effectif et efficace de communiquer les informations dans un système complexe.

Une troisième conséquence de la complexité est que les règles qui régissent les échanges et la communication sociale sont nécessairement *abstraites et formelles*. Comme l'a souvent expliqué Hayek, les systèmes sociaux complexes auto-organisés sont régis par les règles d'un droit civil abstrait et non par celles d'un droit public finalisé, droit positif ayant pour source la volonté constructiviste d'une souveraineté, qu'il s'agisse de celle de l'absolutisme monarchique ou de celle du peuple. La fonction de l'État dans une démocratie avancée est donc de garantir, par le droit public, le droit civil, qui garantit lui-même l'auto-organisation socio-économique. Il est aussi de garantir la justice sociale, mais sans, pour autant, au nom d'une redistribution qui ne recouvre souvent que la négociation d'intérêts corporatistes entre groupes de pouvoir, passer de l'auto-organisation et de l'ordre spontané à l'hétéro-organisation d'un contrôle et d'une mise sous tutelle qui brisent les mécanismes de la production de richesses et de la prospérité.

C'est parce qu'il se borne à réprimer comme une simple hérésie les vérités techniques sur la complexité organisationnelle

que le « progressisme » politique est souvent régressif. Le libéralisme démocratique fondé sur le droit, les sciences, les techniques et l'économie de marché constitue une méthode particulièrement évoluée d'action, de socialisation et de communication, produite par l'évolution historico-culturelle. On ne peut donc le critiquer qu'à condition d'inventer une meilleure méthode pour relever les défis et résoudre les problèmes, et non pas à partir d'utopies prémodernes.

Les conséquences de cette méconnaissance des justifications rationnelles du libéralisme sont nombreuses. Elles sont très proches de celles analysées par Gilbert Simondon à propos de la méconnaissance du sens des objets techniques comme valeur culturelle[1]. L'opposition, devenue traditionnelle, entre culture et technique, qui conduit à ne traiter l'objet technique que dans la dimension utilitaire de son instrumentalité est, comme le disait ce philosophe, « fausse et sans fondement » et « la plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain ». Car, dans la mesure où la culture contemporaine méconnaît l'ordre technoscientifique – et justifie philosophiquement et glorifie médiatiquement cette méconnaissance – le sens qu'elle véhicule reste foncièrement archaïque, absolument inadapté à la réalité des sociétés modernes. D'où une « distorsion fondamentale » extraordinairement aliénante.

La mécompréhension persistante des phénomènes auto-organisationnels que recouvre la formule de « main invisible » est d'autant plus énigmatique dans l'idéologie contemporaine que, dans un autre domaine, celui de l'écologie, les « progressistes » défendent de façon militante exactement une théorie auto-organisationnelle selon laquelle : (i) un écosystème s'autorégule, et (ii) eu égard à sa complexité même, toute intervention humaine, serait-elle rationnelle, ne peut avoir que des conséquences négatives et, à terme, létales pour le système. On peut donc se demander pourquoi il est si difficile d'admettre qu'un système social et un système économique ont le même type de complexité qu'un écosystème, qu'il vit et ne peut vivre que de son auto-organisation et que toute intervention rationnelle d'un État planificateur ne

1. Cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* Paris, Aubier, 1989.

peut avoir que des conséquences négatives et, à terme, létales pour le système.

Peut-être la difficulté est-elle ici de comprendre que, même s'ils sont apparemment d'origine culturelle, les systèmes politiques, sociaux et économiques ont toutes les propriétés de systèmes *naturels,* l'opposition traditionnelle Nature/Culture étant devenue irrémédiablement obsolète.

Nous venons de voir quelques exemples d'obstacles épistémologiques et idéologiques à une compréhension minimale des thèses libérales : la supposée nature anglo-saxonne du libéralisme, la domination impériale des nations libérales (confusion entre la vérité opératoire et la norme morale), la difficulté de penser dans les affaires humaines un ordre spontané complexe de type « naturel ». Mais il y en a d'autres.

Par exemple, l'incompréhension de ce que l'on pourrait appeler le « principe de Mandeville », dans la mesure où c'est Bernard Mandeville qui le formula le mieux en 1705 puis 1714 dans sa célèbre « Fable des abeilles » (mais on le trouve aussi chez Boisguilbert). La formule provocatoire mandevillienne « les vices privés font les vertus publiques » (avec son corollaire que les vertus privées engendrent le malheur social : reprise du proverbe que l'enfer est pavé de bonnes intentions) peut s'interpréter comme *un principe d'inversion* entre privé et public, entre individuel et social. La socialisation ne peut pas s'opérer en quelque sorte *salva veritate* par rapport à l'individuel. Les logiques individuelles et sociales sont contradictoires et la méconnaissance de ce principe systémique de finitude conduit immanquablement les bonnes intentions morales individuelles à devenir la source d'effets pervers sociaux massifs. À cause de la finitude, la socialisation d'idéaux individuels aboutit fatalement à une tyrannie, car les intentionnalités individuelles ne rentrent pas dans le jeu social, qui est évolutionnaire et sans finalité intentionnelle. Autrement dit, l'intérêt collectif n'est pas intentionnel et ne peut pas collectiviser des intentionnalités individuelles. Pour utiliser le lexique kantien, on pourrait dire que l'homme nouménal, la raison pratique et l'impératif catégorique ne se socialisent pas (même s'ils peuvent évidemment se communautariser), car le social est un ordre naturel.

Depuis Mandeville, bien des progrès ont été accomplis dans la compréhension de ce principe d'inversion entre l'individuel et le collectif. L'un des plus connus est le théorème d'Arrow (« Arrow impossibility theorem », 1951 ; Kenneth Arrow est prix Nobel d'économie, 1972) affirmant que la seule solution à l'agrégation collective de choix individuels à partir d'axiomes démocratiques est l'alignement de tous sur les préférences individuelles d'un seul.

Une autre raison – toujours liée à la complexité – de méprise sur le libéralisme est l'interprétation du « laisser faire » non pas en termes auto-organisationnels, mais en termes d'anarchie des égoïsmes individuels. Il semble que de nombreuses personnes n'arrivent pas à conceptualiser ce que sont des *interactions* et que, à partir du moment où, dans un marché, la règle fondamentale est celle de l'échange et de la concurrence, les égoïsmes individuels ne sont fructueux que s'ils sont *de facto* au service de l'intérêt collectif, même si, faute d'intentionnalité collective, ce *de facto* n'actualise aucun principe *de jure*. Le libéralisme est la plus efficace des méthodes contre l'anarchie et, si le marché paraît à certains être une « jungle », c'est tout simplement parce que c'est un authentique écosystème (mais un écosystème spécifiquement humain, qui repose sur l'observance par tous d'un *corpus* de règles morales et juridiques déterminées, et qui n'a rien à voir avec une « jungle » animale).

Une critique beaucoup plus solide envers le libéralisme est qu'il est connaturel au progrès techno-scientifique propre à la révolution industrielle bourgeoise du XIX^e^ siècle, alors que le monde actuel prend au contraire de plus en plus ses distances vis-à-vis de ce modèle de développement. La critique prolétarienne du développement industriel s'est trouvée relayée par les critiques écologiques et tiers-mondistes *(no global)*. On peut répondre à cela deux choses. D'abord, la poursuite du modèle libéral est la clé de la prospérité du tiers monde, comme le montre l'émergence explosive des nouveaux pays libéraux, des dragons du Sud-Est asiatique, de la Chine de Shangaï, du nouveau Japon et de l'Inde de Bengalore, jusqu'à l'Irlande et les anciens pays de l'Est constitutifs de la nouvelle Europe. Ensuite, le libéralisme est une méthode indéfiniment adaptable, et le capitalisme actuel, par exemple celui des BNIC (convergence des biotechnologies, des nanotechnologies, de l'informatique et des

sciences cognitives), n'a plus rien à voir avec l'ancienne industrialisation. Les plus virulents des altermondialistes sont eux-mêmes entièrement immergés dans ces nouvelles technosciences.

Enfin, parmi les raisons de l'antilibéralisme primaire caractéristique de l'exception française, il y a sans doute aussi le poids d'une histoire politique. N'ayant pas fait sa « glorieuse révolution » à la fin du XVII[e] siècle et ayant, au contraire, parachevé l'absolutisme (faut-il rappeler la profondeur du conflit entre Guillaume d'Orange et Louis XIV ?), la France s'est trouvée prise, nous l'avons dit, entre, d'un côté, des absolutismes monarchiques et impériaux et, d'un autre côté, des vagues de révolutions jacobines. Son expérience principielle a donc été celle du despotisme et de la révolution. Jusqu'à aujourd'hui encore, la culture politique française a été celle de l'affrontement et des guerres civiles, et non pas celle du contrat et de la négociation. Au XIX[e] siècle, le libéralisme qui, dans des pays comme l'Angleterre ou l'Italie, s'est réalisé à travers des monarchies constitutionnelles, s'est déployé en France dans le contexte de la Restauration issue du Congrès de Vienne, contexte travaillé par les ultraroyalistes contre-révolutionnaires nostalgiques de l'Ancien Régime (Restauration de Louis XVIII et Charles X, « terreur blanche », Polignac, Villèle...). Certes, la monarchie de Juillet, Louis-Philippe et les orléanistes ont réussi à arbitrer entre les ultras, les constitutionnels et les libéraux et ont permis la révolution industrielle et le développement du capitalisme. Mais le contexte est resté celui d'une monarchie constitutionnelle trop tardive qui arrivait avec presque un siècle et demi de retard. Après les révolutions de 1848, la montée des socialismes a évidemment cherché à rejeter rhétoriquement le libéralisme du côté de la réaction. Mais l'achèvement du cycle historique des totalitarismes occidentaux remet en quelque sorte les compteurs à zéro et pousse à reprendre la mesure de la liberté, de son actualité et de son avenir.

Conformément à notre perspective, nous avons cherché à mettre en lumière certains aspects peu connus ou moins connus de l'histoire intellectuelle du libéralisme en Europe, en particulier en ce qui concerne ses liens avec des options plus métaphysiques. Dans sa modernité issue des Lumières, le libéralisme est plutôt

humaniste et laïc. Toutefois, plusieurs des auteurs du présent ouvrage soulignent la compatibilité entre les thèses libérales et certaines articles des fois juive et chrétienne, qu'il s'agisse des thèses sur la tolérance, la liberté de conscience, le pluralisme intellectuel, la démocratie ou la liberté économique. Cet aspect paraîtra particulièrement curieux aux Français à qui le laïcisme républicain a voulu faire croire que la Modernité s'était construite *contre* le judéo-christianisme, que les grandes libertés de l'homme moderne s'étaient affirmées en proportion directe du recul de la foi et de la perte d'influence des Églises. Or ce n'est pas la conclusion qu'on tire de l'étude de l'histoire des idées ni de l'histoire tout court. Le christianisme a joué un rôle majeur dans la genèse des institutions libérales, en particulier, comme l'a expliqué Max Weber, lors de la Réforme protestante (l'on sait la place que le calvinisme a occupée dans la construction des sociétés modernes néerlandaise, anglaise ou américaine), mais aussi lors de la « Seconde scolastique » espagnole et dans son sillage. Parmi les théoriciens libéraux les plus importants, on trouve de nombreux chrétiens (souvent en rupture d'orthodoxie, il est vrai), comme John Milton, Pierre Bayle, Emmanuel Kant, Benjamin Constant, Frédéric Bastiat, Montalembert ou Lord Acton, ainsi que des auteurs italiens, espagnols, hollandais, allemands ou autrichiens moins connus en France, mais que, précisément, le lecteur découvrira au fil des pages du présent ouvrage. Au XX^e^ siècle, des libéraux agnostiques comme Hayek, Popper ou Michael Polanyi ont d'ailleurs eux-mêmes reconnu qu'il n'y avait « pas de querelle » de principe entre libéraux et croyants, le lien le plus profond étant sans doute que les uns et les autres font le même constat des limites ou de la *faillibilité* de la raison humaine. Les grandes institutions libérales pluralistes – les libertés intellectuelles, la démocratie politique, le marché – sont les remèdes, singulièrement efficaces, que l'humanité moderne a découverts pour contourner cette limitation du savoir humain. Ceux-là n'ont de sens que si celle-ci est reconnue. D'où le « compagnonnage de route » entre croyants et libéraux. La thèse de la finitude de l'entendement (comme le disait Kant) ou de la « rationalité limitée » (comme on le dit aujourd'hui) est commune, et dans les deux cas, fût-ce dans un langage différent, elle devient un puissant principe de progrès tant scientifique qu'économique.

Un grand nombre de contributions sont consacrées à la France. Au-delà des raisons de fait et de commodité, le séminaire s'étant tenu à Paris, cela correspond à une réalité de fond, à savoir qu'il existe une très importante tradition libérale en France, ignorée ou minorée de nos jours. Elle s'enracine, comme dans les autres pays d'Europe, dans la scolastique médiévale, puis grandit avec l'humanisme, s'aiguise avec les épreuves des guerres de Religion et de l'absolutisme, se nourrit d'une vieille et solide tradition juridique entée sur les droits romain et canonique, avant de s'épanouir à l'époque des Lumières, de prospérer au XIX^e^ siècle et de survivre jusqu'à aujourd'hui, malgré l'immense pression des idées socialistes depuis la Libération sur le champ intellectuel français.

Si le rôle des Français dans l'élaboration des libéralismes intellectuel et politique est bien connu, on ignore souvent que Boisguilbert, Vincent de Gournay, les Physiocrates, Turgot, ont joué un rôle majeur – bien avant Adam Smith – dans l'élucidation scientifique des mécanismes de l'économie de marché. Et qu'une école économique libérale s'est développée en France sur cette lancée au XIX^e^ siècle, avec Jean-Bapiste Say, Charles Coquelin, Charles Comte (le cousin d'Auguste), jusqu'à Frédéric Bastiat et au *Journal des Économistes,* « école de Paris » qui dialogue avec l'école classique anglaise sans en être tributaire. Et ce qu'on ignore plus encore d'ordinaire aujourd'hui, c'est que les idées libérales, dans les trois registres de la science, de la politique et de l'économie, ont été non seulement présentes, mais globalement dominantes en France pendant tout le XIX^e^ et une bonne partie du XX^e^ siècle. En effet, elles triomphent au début et à la fin de la Révolution (elles inspirent l'œuvre de la Constituante, et celle de la Convention thermidorienne, du Directoire et du premier Consulat), elles occupent ensuite le haut du pavé pendant tout le XIX^e^ siècle à partir de 1815 et surtout de 1830, déterminant la mise en place des principales institutions politico-juridiques qui ont créé la France moderne et permis ses succès scientifiques et industriels. On peut soutenir, en particulier, que la III^e^ République est bien plus une continuation de l'orléanisme qu'une création des Jacobins ou des socialistes. Ces derniers se sont, au contraire, durement opposés à elle jusqu'à la crise boulangiste et au-delà, et ils ont donné aux républicains modérés qui s'y ralliaient,

Gambetta, Ferry et leurs proches, le sobriquet méprisant d' « opportunistes », avant de reprendre leur lutte obstinée contre la République démocrate libérale dans les années 1930 et à la Libération, plus ou moins en vain, du moins jusqu'en 1981. Il aura fallu toute la force occultante de l'historiographie marxisante d'après-guerre pour masquer ce phénomène et faire croire que la République française moderne descendrait intellectuellement de Rousseau et des Jacobins, alors qu'elle incarne bien plus les idées et valeurs de Turgot, de Condorcet, de Daunou et des « Idéologues », de Benjamin Constant, de Jean-Baptiste Say, d'Édouard Laboulaye, de Jules Ferry ou de Raymond Poincaré. L'acclimatation profonde des Français à la liberté ne s'explique que par cette généalogie[1].

On aura des surprises du même type en plongeant dans l'histoire intellectuelle du monde germanique et de l'Italie.

Il est probable que, si l'Autriche avait eu une plus grande influence que la Prusse sur la structuration du monde germanique moderne, ce dernier aurait été libéral, plus libéral en tout cas qu'il ne l'a été en fait aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. La fameuse école autrichienne d'économie comporte Carl Menger, l'un des grands économistes libéraux modernes, l'un des fondateurs du marginalisme et aussi l'un des premiers épistémologues des sciences sociales à avoir élucidé le concept d'ordre spontané ou auto-organisé, notion cardinale de toutes les doctrines libérales. Cette école a pour grands noms, ensuite, Eugen Böhm-Bawerk, et surtout Ludwig von Mises et Friedrich August Hayek, qui sont sans doute les plus grands théoriciens du libéralisme moderne, de pair avec Karl Popper, autre Autrichien qui a mis en évidence les vertus du libéralisme intellectuel et du pluralisme démocratique.

Mais l'Allemagne a également apporté à ces mêmes problématiques des contributions majeures. Si le livre n'avait pas le caractère incomplet dont nous allons nous expliquer dans un instant, il devrait comporter des exposés systématiques de la pensée d'Althusius, de Pufendorf, de Kant[2]... Mais on commence ici

1. Voir à ce sujet Philippe Nemo, « Les deux Républiques françaises », Brochure n° 25 du CREA, ESCP-EAP, octobre 2004.

2. Kant est libéral par le rôle accordé à la liberté et à la loi, par une véritable théorie du pluralisme et de la concurrence (l' « insociable sociabilité »), par sa théorie des Lumières et de la liberté de penser, par son républicanisme et sa condamnation

l'analyse des idées libérales allemandes avec Wilhelm von Humboldt, dont l'essai fondateur, les *Limites de l'action de l'État,* vient d'être réédité en français par Alain Laurent[1], après l'avoir été en anglais, il y a quelques années, sous les auspices du *Liberty Fund*[2] : il avait plus ou moins disparu de la circulation, ailleurs qu'en Allemagne, depuis un siècle. C'est pourtant, comme l'a montré Hayek, un des textes intellectuellement les plus puissants qui aient été écrits en Europe pour étayer les logiques libérales, en particulier le rôle de la liberté individuelle dans l'émergence du nouveau et le progrès collectif de l'humanité. On sera peut-être étonné aussi de découvrir les figures de John Prince-Smith et d'Eugen Richter, libéraux « manchestériens » influents dans l'Allemagne du XIX^e^ siècle, même si cette influence n'a pas suffi à y enrayer la montée du nationalisme et du socialisme. On découvrira enfin l'extraordinaire renouveau intellectuel allemand de l'après-guerre, avec, notamment, l'école de Fribourg autour de Walter Eucken. Si les hommes politiques libéraux comme Ludwig Ehrard ont pu alors mettre en place la fameuse « économie sociale de marché », qui devait triompher de l'économie planifiée rivale instaurée au même moment en RDA, ils le doivent, certes, aux circonstances politiques exceptionnelles de la période et à l'appui des Alliés, mais ils le doivent tout autant à l'existence d'une école libérale autochtone, nombreuse et éclairée, qui a fourni les concepts et les experts.

En ce qui concerne l'Italie aussi, le lecteur fera des découvertes et aura l'occasion de reviser des mythes. Il sera surpris de constater qu'une part des idées libérales italiennes, y compris économiques, s'enracine dans la tradition humaniste chrétienne (Antonio Rosmini, Luigi Taparelli d'Azeglio...), autant que dans les tendances anti cléricales et « carbonaristes » que l'historiographie du XX^e^ siècle a seules privilégiées. Il découvrira la richesse des réflexions politiques et économiques non seulement à

de la « raison d'État », enfin par sa philosophie de l'histoire, progressiste et pacifiste. On s'interrogera d'ailleurs sur l'étonnante postérité de Kant chez les théoriciens français de la république démocratique et libérale (cf. *infra,* p. 531-553).

1. Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État,* trad. d'Henry Chrétien révisée par Karen Horn, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

2. Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action,* édition de J. W. Burrows, Indianapolis, Liberty Classics, 1993.

l'époque du *Risorgimento,* mais tout au long de la période qui va de Cavour à l'avènement du fascisme, période où se construit l'État italien moderne, scientifique et industriel. L'école italienne des Finances, des économistes libéraux comme Luigi Einaudi illustrent cette fécondité. Le lecteur découvrira ensuite la figure stupéfiante de Piero Gobetti, jeune héros de l' « illuminisme » (les Lumières italiennes), analyste étonnamment clairvoyant et prophétique du capitalisme et de ses pouvoirs de développement et de progrès. Si, là encore, ces forces démocratiques et libérales n'ont pas suffi à enrayer la montée du fascisme, la liberté a toujours eu en Italie ses théoriciens, et le socialo-communisme n'y a jamais eu de monopole idéologique. L'État italien d'après-guerre pourra bâtir sur les traditions intellectuelles léguées par Luigi Einaudi, qui devait devenir ministre des Finances et président de la République, Norberto Bobbio, l'un des héritiers les plus marquants du mouvement *Giustizia et Libertà,* Luigi Sturzo, chrétien libéral fondateur du Parti de la démocratie chrétienne, Bruno Leoni, aux idées si proches de celles de Hayek.

Nous donnerons aussi quelques éclairages sur le destin des idées libérales dans quelques autres pays d'Europe occidentale : Espagne, Portugal, Pays-Bas, Suède, Tchécoslovaquie.

Quelques mots maintenant sur la méthode suivie dans cet ouvrage. Malgré sa dimension considérable, il n'est pas exhaustif et ne peut l'être. Dans ce qui était un séminaire de recherche, les intervenants ont traité préférentiellement de leurs recherches en cours, ce qui impliquait que certains sujets, certaines périodes, certains auteurs fussent privilégiés, alors que d'autres, importants en eux-mêmes, ne seraient qu'évoqués.

Certes, nous avons construit l'ouvrage de manière à éviter des lacunes trop massives. Mais la trame n'est pas continue comme le serait celle d'un traité systématique. Par exemple, nous n'avons pas abordé le dossier de la naissance du capitalisme au Moyen Âge. Il est peu parlé de certains auteurs libéraux pourtant centraux comme Kant ou Tocqueville, parce qu'ils sont bien connus par ailleurs et intéressent moins la recherche actuelle (ou, du moins, les chercheurs que nous avons invités). On ne trouvera presque rien non plus, pour la même raison contingente, sur le libéralisme français de la fin du XIX[e] et de la première moitié du

XX^e siècle, c'est-à-dire sur des auteurs comme Édouard Laboulaye, Yves Guyot ou Émile Faguet, ou plus tard Raymond Aron et son école. Ni sur un auteur comme Michael Polanyi, au moins aussi important que d'autres auteurs « austro-hongrois » à qui sont consacrés ici de longs développements. D'autres auteurs encore ne seront qu'assez succinctement évoqués, comme Benjamin Constant, Frédéric Bastiat, Carl Menger ou Ludwig von Mises à qui, dans un traité systématique, devrait être consacrée, de toute évidence, une place centrale. D'autres enfin, comme Hayek, sont l'objet de plusieurs articles, mais qui n'exposent pas sa pensée au premier degré, la supposent au contraire connue et portent sur des problématiques particulières.

D'autre part, si nous avons donné plus haut les raisons de notre choix de mettre spécialement en lumière le libéralisme de l'Europe continentale, ce choix n'en constitue pas moins un biais. Une véritable histoire intellectuelle complète de la démocratie libérale – dont on peut espérer qu'elle sera mise un jour en chantier – devrait naturellement intégrer les apports anglo-saxons et rendre compte, également, des échanges intellectuels continus qui ont eu lieu entre les deux rives de la Manche et de l'Atlantique.

Signalons aussi que, bien que de nombreux articles portent sur le XX^e siècle, on ne traitera pas ici, sauf exception, des auteurs et travaux les plus récents – disons : ceux des deux dernières décennies – par rapport auxquels nous jugeons qu'il n'y a pas un recul suffisant. Pourtant, la pensée libérale est bien vivante aujourd'hui. Elle se déploie désormais à la faveur d'un échange d'idées à une échelle mondialisée, dans des instituts qui associent chercheurs européens et nord-américains, ainsi que, désormais, de nombreux chercheurs non occidentaux, en particulier asiatiques.

Nous ferons une dernière remarque sur notre méthode et notre intention profonde. Dans un passé encore proche, certains tenants du « progressisme » revendiquaient le monopole des valeurs de science, de raison, de modernité, et tendaient à disqualifier leurs adversaires libéraux non comme ayant tort, mais comme n'accédant même pas au statut de la pensée scientifique. Leurs idées étaient dédaigneusement rejetées comme relevant des « préjugés » et de l' « idéologie bourgeoise ». Une variante plus récente de ces *oukases* était que le libéralisme ne méritait

pas d'être discuté, puisqu'il était moralement inadmissible. On constatera, en lisant ce livre, la vanité du premier genre d'excommunication. Au second, Hayek a répondu que la querelle entre libéralisme et socialisme n'est pas morale, mais intellectuelle. Outre que placer la césure sur le plan moral est grossièrement arbitraire (une grande part de la tradition libérale, qu'elle soit judéo-chrétienne ou humaniste-laïque, professe, pour le moins, le même souci d'autrui et des pauvres que n'importe quelle tradition socialiste), cela revient à interdire le dialogue, en divisant le monde entre « purs » et « impurs ».

Or c'est le dialogue qui importe avant tout. En nous situant sur le terrain théorique et historique, nous entendons rendre possible le débat intellectuel pour ceux qui sont de bonne foi. L'idéal des Lumières, c'est qu'*in fine* n'importe quelle querelle humaine puisse se résoudre par le partage d'arguments rationnels. Nous aimerions transmettre aux lecteurs ce que nous avons ressenti nous-mêmes tout au long de ces années de séminaire, à savoir qu'on peut faire dialoguer ensemble des athées convaincus, des chrétiens catholiques ou protestants, des juifs pratiquants, des laïcs militants, et aboutir néanmoins à un consensus rationnel sur les principales thèses libérales. On peut être presque à 100 % d'accord, en particulier – alors même qu'on aurait les « passions existentielles » les plus différentes – sur les théories exposées et argumentées par des auteurs comme Mises, Hayek, Polanyi, Popper ou James Buchanan. C'est cette universalité rationnelle du libéralisme que nous avons eu l'ambition de faire percevoir.

Présentation de l'ouvrage

I – Origines

Le livre s'ouvre par une partie intitulée « Origines ». *Philippe Nemo,* professeur à l'ESCP-EAP et directeur scientifique du CREPHE, résume d'abord l'apport de l'Antiquité et du Moyen Âge à l'élaboration des concepts qui, à partir du début des Temps modernes, serviront de matériaux de construction aux doctrines de la démocratie libérale (« Les sources du libéralisme dans la culture occidentale antique et médiévale »).

Puis les contributions de Jesús Huerta de Soto, Pierre Magnard, Hans Blom et Albert de Lange jettent quelques lumières – dispersées mais significatives – sur les discussions qui, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, ont établi les fondements des principales doctrines du libéralisme, dans les trois domaines de la vie intellectuelle, politique et économique.

Jesús Huerta de Soto, professeur d'économie politique à l'Université Rey-Juan-Carlos de Madrid, évoque d'abord la fameuse « École de Salamanque », c'est-à-dire la succession des néothomistes et « Seconds scolastiques » espagnols et italiens qui ont posé les fondements du jusnaturalisme moderne, de la théorie du contrat social et de certains concepts fondateurs de la science économique. Il se concentre sur l'œuvre de Juan de Mariana, mais évoque aussi une série de figures étonnantes, chacune étant la source de concepts économiques qu'il y a peu encore on pensait

être apparus au XVIII[e] ou au XIX[e] siècle seulement (« Juan de Mariana et la Seconde scolastique espagnole »).

Puis est abordée la grande question de la tolérance et du pluralisme idéologique. *Pierre Magnard,* professeur émérite à Paris IV, rend compte des discussions qui ont eu lieu à ce sujet parmi les humanistes, notamment Montaigne et Bodin (« La pluralité des opinions : une chance pour la vérité ? »). On mesurera la grandeur philosophique de la thèse libérale de la « liberté de penser » aux difficultés extrêmes que ces auteurs, héritiers d'un monde archaïque, ont dû surmonter pour y atteindre. *Albert De Lange,* directeur de la Maison Melanchton de Bretten en Allemagne, spécialiste de l'histoire du protestantisme, expose la pensée de Pierre Bayle sur la tolérance, contemporaine de celle de Locke, mais non redondante avec elle (« La question de la tolérance chez Pierre Bayle »). Cet auteur français, si mal connu en France, est l'un des premiers à avoir clairement compris et exposé les principes du rationalisme critique, qu'il a mis en œuvre dans son *Dictionnaire historique et critique* qui devait lancer le mouvement des Lumières en Europe.

Hans Blom, enfin, professeur à l'Université Erasmus de Rotterdam, l'un des meilleurs spécialistes actuels de Grotius, présente cet auteur capital, trait d'union entre la tradition néo-thomiste et juridique d'une part, Locke et la pensée libérale anglo-saxonne d'autre part. Il montre que Grotius est un républicain aristocratique plus qu'un démocrate, mais qu'il est un authentique libéral dans la mesure où il pose que les droits naturels de l'homme, dont il examine avec soin la liste, sont opposables en permanence à l'action de l'État (« Grotius, un libéral républicain »).

II – Le libéralisme français

Vient ensuite la longue partie consacrée à la France. Avec les articles de Gilbert Faccarello, Philippe Steiner, Loïc Charles, Alain Laurent, on découvrira tout d'abord qu'il existe une véritable tradition de libéralisme économique en France antérieure à toute influence anglaise. Sont éclairées en particulier les figures

de Boisguilbert, de Vincent de Gournay, des Physiocrates et de Turgot.

Boisguilbert est l'élève du janséniste Nicole qui avait dit : « L'amour-propre des autres hommes s'oppose à tous les désirs du nôtre », version de la « guerre de tous contre tous » de Hobbes. Boisguilbert développe la réponse libérale à ce problème, à savoir le marché, dont la vertu est de permettre de rendre complémentaires les intérêts des uns et des autres, et donc de satisfaire chacun même en l'absence de charité : Dieu n'a pas voulu que le péché prive entièrement les hommes des moyens de vivre. Penser le marché comme un processus satisfaisant les uns par les autres les intérêts « égoïstes » des individus est une idée réputée laïque et utilitariste, qu'on attribue ordinairement à Mandeville, à Hume et surtout à Adam Smith. On voit qu'elle est antérieure, « française » et « chrétienne »... Faut-il insister sur le fait que cette solution au problème de l'inharmonie sociale est plus intelligente et profonde que celle d'un Machiavel, d'un Hobbes et d'autres théoriciens de l'absolutisme qui, au même problème, ne trouvent de remède que dans la poigne de fer de Léviathan et dans l'idée d'un contrôle « vertical » exercé par l'État sur la société ? Car la réponse de ces dirigistes, outre son caractère moralement inacceptable, suppose une épistémologie de l'omniscience : il n'y a de sens, pour l'État, à prétendre tout régenter, que s'il peut être réputé tout savoir. La solution de Boisguilbert, elle, ne demande aux hommes qu'une « rationalité limitée », puisque, pour nouer des relations efficientes sur le marché, chacun n'a besoin de connaître que ses partenaires immédiats, leurs ressources et leurs besoins. *Gilbert Faccarello,* professeur à l'Université de Paris II, l'un des principaux spécialistes français de Boisguilbert, éclaire ces questions (« La "liberté du commerce" et la naissance de l'idée de marché comme lien social »).

La tradition de libéralisme économique qui s'affirme ainsi en France avec Boisguilbert rejoint la tradition de libéralisme politique qui existait de longue date dans le pays. Avant le déchaînement des guerres de Religion et la montée de l'absolutisme, la monarchie française était restée limitée. Seyssel, les juristes de l'École de Bourges, Alciat et ses disciples, Étienne Pasquier, Charles Du Haillan, et même le premier Bodin, avaient mis en avant le rôle des états généraux et des parlements. D'autre part,

ce sont des huguenots français : Hotman, Bèze, Duplessis-Mornay, Languet, qui ont mis au point les premières théories constitutionnalistes développées. Il est vrai que le triomphe final de l'absolutisme sous Richelieu et Louis XIV a relégué ces développements dans l'oubli et que les propagandistes royaux ont réussi cette belle performance de faire passer en France les idées démocratiques et libérales, selon le cas, soit comme hollandaises ou anglaises quand elles étaient protestantes, soit comme italiennes ou espagnoles quand elles étaient catholiques, dans tous les cas comme étrangères, donc à bannir... Elles n'en subsistent pas moins, même en pleine « terreur » louis-quatorzienne, avec Claude Joly, avec l'auteur des *Soupirs de la France esclave. Loïc Charles,* de l'Université de Paris II et de l'INED, évoque certains aspects de l'articulation entre libéralismes économique et politique en France au XVIII[e] siècle (« L'économie politique française et le politique dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle »).

La tradition française d'économie et de politique libérales se poursuit avec l'école de Vincent de Gournay (Malesherbes, le jeune Turgot, Trudaine de Montigny, Morellet...), les Physiocrates (Quesnay, Dupont de Nemours, l'abbé Baudeau, Mercier de La Rivière, Mirabeau père...) et le Turgot de la maturité. Les hommes de ces écoles ont lu et traduit les Anglais (Locke, Joshua Gee, Charles Davenant, Josiah Child, Josiah Tucker...), lesquels, de leur côté, sont venus en France ou ont correspondu avec les Français (Cantillon, Law, plus tard Hume). Le fruit de tous ces développements est un corps de doctrine libéral déjà conséquent et solide, qui guidera l'action ministérielle de Turgot et inspirera les meilleurs esprits jusqu'à la Constituante et au-delà. Turgot, par sa théorie de la valeur, a anticipé l'économie marginaliste. D'autre part, la théorie du « laissez faire » exprimée par Gournay et redite sous diverses formes tout au long de la controverse sur la liberté du commerce des grains, où interviennent Turgot, Condorcet et leurs amis physiocrates, montre bien qu'il y a eu une véritable « tradition française de l'ordre spontané », contrairement à ce qu'a écrit un peu vite Hayek, pour qui les Français auraient été irrémédiablement cartésiens et constructivistes. L'article de *Philippe Steiner,* professeur à l'Université de Lille III et chercheur au PHARE, est spécialement consacré à la célèbre controverse sur la liberté du commerce des grains (« Le débat sur la

liberté du commerce des grains. 1750-1775 »). L'article d'*Alain Laurent* présente plus longuement Turgot et montre les liens qui ont été entretenus entre les libéraux français et les « Américains de Paris », Franklin puis Jefferson (« Lumières et laissez-faire : Turgot, entre les Physiocrates et un "moment américain"... »).

Le rôle des idées libérales est grand encore pendant la période révolutionnaire elle-même, en particulier dans l'établissement de la doctrine des droits de l'homme de 1789 où interviennent non seulement La Fayette, connaisseur direct des textes américains, mais aussi Mirabeau fils et Sieyès, porteurs des idées qui circulaient depuis longtemps déjà dans les cénacles parisiens. Les thèses républicaines libérales sont spécialement portées par le groupe dit des « Idéologues ».

Les articles suivants éclairent ces différents points. *Philippe Nemo* donne une présentation d'ensemble du groupe des Idéologues, fait le point sur le dossier de la liberté scolaire et met aussi l'accent sur la contribution économique originale d'Antoine Destutt de Tracy (« Les Idéologues et le libéralisme »). *Gérard Minart,* premier biographe français de Daunou depuis des décennies, présente la vie et l'œuvre de cet intellectuel et homme politique remarquable (« Pierre Daunou [1761-1840]. Libertés politiques, économiques, scolaires sous la Révolution, l'Empire, les Restaurations »). *Philippe Steiner,* principal spécialiste français de Jean-Baptiste Say (et l'un des maîtres-d'œuvre de la monumentale édition des œuvres complètes en cours de publication), présente l'œuvre de ce grand économiste français, l'un des dirigeants du groupe des Idéologues pendant la Révolution, puis auteur du *Traité d'économie politique* de 1803 qui sera la Bible des libéraux pendant une grande partie du XIX^e^ siècle (« Say et le libéralisme économique »).

Le « groupe de Coppet » (Mme de Staël, Benjamin Constant) reprend le flambeau des mains des Idéologues. *Alain Laurent* présente ce groupe dans son ensemble (« Le Groupe de Coppet. Mythe et réalité. Staël, Constant, Sismondi »). *Philippe Nemo* propose un gros plan sur Constant (« Benjamin Constant, le grand architecte humaniste de la démocratie libérale »), à qui, dans une histoire systématique du libéralisme, on devrait (redisons-le) consacrer une place beaucoup plus importante, puisqu'il s'agit de l'auteur de la première synthèse monumentale de la doctrine

libérale sous tous ses aspects (faut-il l'appeler le Hayek du XIX^e siècle ?). Bien entendu, on insiste en France plus volontiers sur son libéralisme politique et sur son apologie du régime parlementaire que sur son libéralisme économique, en faveur duquel il n'argumente pas, pourtant, avec moins d'énergie et de netteté conceptuelle. Il a repris toutes les thèses du libéralisme classique en leur donnant une clarté et un caractère systématique jusque-là inégalés, réalisant la première grande synthèse du libéralisme depuis Locke. Il a insisté sur le droit de propriété, sur le lien entre le respect scrupuleux de ce droit et la prospérité économique, sur le caractère anti-économique, contraire aux libertés fondamentales, d'une fiscalité excessive et d'une croissance excessive de l'appareil d'État, sur la liberté de la presse et de l'enseignement (« l'État n'a pas la vérité », dit-il ; aucune institution publique de science, d'enseignement ou de presse ne peut prétendre organiser le pluralisme sans le détruire par là même), sur la séparation des pouvoirs et l'indépendance de la justice, sur l'esprit de paix qui doit être préféré à l'esprit de conquête et aux démons du nationalisme. Il a eu le mérite supplémentaire de dire sur Rousseau et sur le jacobinisme tout le mal qui (pour un libéral) s'impose.

Les articles de Michel Leter et de Philippe Nataf mettent ensuite en lumière un pan de l'histoire idéologique du pays qui sera, pour beaucoup de lecteurs français, une découverte. Il s'agit des économistes libéraux radicaux du XIX^e siècle, qui ont été, en outre et par la force des choses, les premiers intellectuels à polémiquer avec le socialisme naissant : Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Adolphe Blanqui, Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari, Paul Leroy-Beaulieu...

Michel Leter appelle ce groupe, ou plus exactement cette famille d'esprits, l' « École de Paris ». Il lui consacre un long article (« Éléments pour une étude de l'École de Paris (1803-1852) »), où il présente l'école, distingue ses générations successives, retrace l'histoire de ses rapports avec les politiques, en particulier sous la monarchie de Juillet et la Seconde République, et analyse en détail ses grands apports théoriques : le plaidoyer pour le libre-échange, pour les libertés académiques, la théorie de la « spoliation »... Il cite de nombreux passages de la revue qui a été l'organe des libéraux français pendant plus d'un siècle, de 1830

à 1940, le *Journal des économistes,* entreprise intellectuelle si importante qu'elle mériterait à elle seule une étude approfondie, qui viendra en son temps.

Philippe Nataf, de l'Université de Paris-Dauphine, étudie l'un des principaux membres de l'École de Paris, Charles Coquelin, grand spécialiste des questions financières (« La vie et l'œuvre de Charles Coquelin [1802-1852] »).

Quel rôle le courant libéral a-t-il joué dans la genèse des institutions politico-juridiques françaises aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, en particulier sous la III^e^ République ? En tentant de répondre à cette question, les articles suivants sont conduits à redresser une illusion d'optique particulièrement fâcheuse. En France, la « République » est revendiquée surtout aujourd'hui par les socialistes, qui s'attribuent ainsi le mérite des libertés et de la modernisation acquises par le pays pendant les soixante-dix ans qu'a duré la III^e^ République, alors qu'ils étaient au contraire dans l'opposition virulente à ce même régime au moins jusqu'en 1889 (des socialistes ont participé au coup d'État de Boulanger) et qu'ils n'ont gouverné véritablement le pays, avant 1981, qu'à l'occasion de périodes extrêmement courtes, le Front populaire ou les lendemains immédiats de la Libération. En réalité, de même qu'il y a deux Révolutions, celle de 1789 et celle de 1793, qui ne font nullement « bloc » malgré le mot célèbre de Clemenceau, il y a deux faces de la République, une face libérale et une face socialiste, qui ne font assurément pas système et dont les contradictions sont à l'origine de bien des ambiguïtés des institutions et de la vie politique de notre pays. Or il semble bien que la face libérale soit, dans l'ensemble, prédominante jusqu'à la seconde moitié de la V^e^ République[1]. Il est d'autant plus intéressant de se demander quelles en sont les assises idéologiques exactes. Nous pensons que la République, en France, est l'enfant spirituel de l'orléanisme et des partisans des « idées de 1789 », c'est-à-dire celles des Idéologues et du groupe de Coppet, bien plus que du jacobinisme. C'est par le personnel orléaniste que se prolongent, sous le Second Empire libéral d'abord, puis sous la République, tant la tradition libérale des « économistes » remon-

1. Cf. Philippe Nemo, « Les deux Républiques françaises », *op. cit.*

tant aux Physiocrates que la tradition constitutionnelle incarnée par Benjamin Constant. Laboulaye, l'un des rédacteurs de la « Constitution » de 1875, avait d'ailleurs été l'éditeur des œuvres de Constant ; ses travaux au Collège de France portaient sur le droit constitutionnel américain.

Une autre source spirituelle du républicanisme français est le kantisme. La philosophie kantienne a été précieuse pour les républicains, car, sans pouvoir être suspectée de cléricalisme, elle proposait une vision élevée de l'homme, où la liberté et la responsabilité individuelles occupent la première place. En adoptant quasi officiellement, à l'école, cette philosophie, les républicains se démarquaient donc nettement du holisme social comme du matérialisme. Un des principaux introducteurs de Kant en France fut Charles Renouvier. *Marie-Claude Blais,* professeur à l'Université de Rouen, présente ce penseur et le dossier du « kantisme républicain » (« Le kantisme français et la pensée de Charles Renouvier »). Elle souligne que ce kantisme comporte des dimensions sociales qui ne justifient en aucun cas l'abolition des libertés individuelles et du droit.

Une des lacunes du présent ouvrage est qu'il ne comporte pas toutes les contributions sur les développements de la pensée libérale en France à la fin du XIX^e^ siècle et au XX^e^ qui auraient été souhaitables. Une histoire complète devrait évoquer, entre autres, précisément la figure d'Édouard Laboulaye, ainsi que celles d'Yves Guyot, d'Émile Faguet, d'Alain, de Raymond Aron, et de nombreux économistes jusqu'à aujourd'hui. Il conviendrait aussi d'étudier un aspect du républicanisme qui commence à susciter un intérêt renouvelé aujourd'hui. On a caressé en France, à la fin du XIX^e^ siècle et dans la première moitié du XX^e^, l'idée d'une République « sociale », parfois qualifiée (comme en Italie, cf. *infra*) de « social-libérale », c'est-à-dire d'une société de liberté où seraient prises en compte les nécessités du vivre-ensemble, du secours apporté aux plus malheureux et de l'égalité des chances, mieux que dans la société purement libérale du « laissez-faire, laissez-passer », telle qu'on se la représentait alors. Cette idée, qui s'inspire précisément du kantisme et de l'œuvre de Renouvier, a été discutée notamment dans les milieux radicaux et dans les obédiences franc-maçonnes (lesquelles constituent, à bien des égards, les véritables « cercles dirigeants » de la III^e^ République, puisque

y sont formés et y débattent régulièrement une grande partie des ministres et des décideurs)[1]. Mais si l'on s'interroge sur ce qui, du libéralisme ou du socialisme, domine dans cet oxymore qu'est le « social-libéralisme », la réponse ne fait pas de doute. Elle est fournie par l'analyse des politiques républicaines concrètes : jusqu'au Front populaire, il n'y a aucun socialisme ; l'idéal est celui d'une société de droit, de travail indépendant, où les classes moyennes jouissent de leur propriété privée et l'utilisent à leur gré ; dans la fonction publique dominent la méritocratie et l'idéal de la réussite individuelle justifiée par le travail et le talent.

Souhaitons que l'histoire des libertés en France puisse être complétée un jour prochain sur ces différents points.

III – Le libéralisme italien

La tradition libérale italienne comporte de nombreux apports brillants et originaux. Nous nous sommes focalisés sur le XX^e^ siècle avec les renvois nécessaires au libéralisme du XIX^e^ siècle, en particulier au *Risorgimento.*

Dans une « Introduction », *Raimondo Cubeddu,* de l'Université de Pise, l'un des plus importants philosophes actuels du libéralisme en Italie, et *Antonio Masala,* du IMT Alti Studi de Lucques, exposent les particularités de la tradition italienne. Ils soutiennent que la distinction, due à Benedetto Croce, entre « libéralisme » (c'est-à-dire une doctrine philosophique de la liberté) et « libérisme » (c'est-à-dire le libéralisme économique) a joué dans la vie politique de la Péninsule un rôle plutôt négatif, en permettant à des intellectuels et à des hommes politiques de croire qu'ils défendaient authentiquement la liberté alors même qu'ils prônaient ou pratiquaient l'étatisme. Du moins l'attachement indéfectible des Italiens à l'idéal de la liberté, tout au long des années de résis-

1. Sur cette tendance, cf. Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France,* Paris, Gallimard, 2005. L'auteur étudie les œuvres d'Henry Michel, d'Alfred Fouillée, de Léon Bourgeois (le père du « solidarisme »), d'Émile Durkheim et de Célestin Bouglé. Ce sont, pour la plupart, des disciples de Renouvier, des radicaux, et... de solides adversaires du socialisme autoritaire et spoliateur.

tance au fascisme, puis au moment où, après-guerre, l'Italie a rejeté la tentation communiste, ne fait-il pas de doute. Plusieurs des articles reprennent la question de l'opposition entre libéralisme et libérisme ; le lecteur pourra se forger sa propre idée à ce sujet.

L'attachement à la liberté se nourrit largement, en Italie, de la tradition chrétienne. Il existe même un libéralisme catholique *sui generis* (et quelque peu « hérétique »), qui développe sa réflexion et ses analyses sans méconnaître les traditions des Lumières françaises ou de l'utilitarisme et de l'économisme anglo-saxon, mais sans en dépendre. *Paolo Heritier,* de l'Université de Turin, analyse d'abord « Le personalisme libéral catholique dans l'Italie du XIX^e^ siècle ». Il met en relief les figures emblématiques d'Antonio Rosmini et de Luigi Taparelli d'Azeglio. Pour Rosmini, les libertés (y compris le libre échange et la libre concurrence) sont données par Dieu à l'homme afin qu'il puisse être l'auteur de son bien de façon personnelle et autonome, minimalement assujetti à l'État. La liberté est la compensation de la finitude et du faillibilisme humains et elle est, à ce titre, transcendante et indivisible. À partir de cet axiome, Rosmini déduit tous les principes du libéralisme classique, développe une critique dévastatrice des « plaies » de l'Église et démonte la fausse téléologie de tous les « perfectionnismes » utopiques qui prétendent pouvoir messianiquement dépasser la finitude en sacrifiant les possibilités ouvertes du présent au nom d'un impossible futur. Quant à Luigi Taparelli d'Azeglio (le frère de Massimo d'Azeglio, grand protagoniste du *Risorgimento* et premier président du Conseil nommé par Victor-Emmanuel II), ce fut un réformateur « néo-Guelfe », grand pourfendeur de l' « idolâtrie » du despotisme d'État, qui tenta d'harmoniser le libéralisme (et les autres sciences modernes) avec le christianisme dans le cadre d'une philosophie du droit défendant l'objectivité du droit naturel et le personnalisme économique. Contrairement à la plupart des interprètes, Paolo Héritier ne considère pas Taparelli comme un adversaire du marché, mais bien plutôt comme un libéral ayant insisté sur le rôle régulateur inaliénable de l'État de droit.

Ensuite, un certain nombre d'articles sont consacrés aux grandes figures du libéralisme économique que furent Pareto, Pantaleoni, De Viti, Einaudi et Leoni.

Dans son étude « Vilfredo Pareto et la révision du libéralisme économique classique », *Philippe Steiner* expose la trajectoire de Pareto, depuis son rationalisme libéral « optimiste » inspiré de Bastiat, et de sa théorie de la spoliation perpétrée par certaines minorités agissantes protégées par l'État, jusqu'à son « pessimisme » sociologique sous-tendant sa théorie de la circulation et de la décomposition des élites.

Flavio Felice, de l'Université pontificale du Latran, évoque les figures de deux grands économistes de la fin du XIX^e^ siècle, spécialistes de la « science des finances », Pantaleoni et De Viti (« Le libéralisme radical des premières années du XX^e^ siècle en Italie. Maffeo Pantaleoni - Antonio De Viti de Marco »). Ils réfléchissent sur les dépenses publiques, leur efficience, leur compatibilité avec les principes de justice. Leurs travaux sont fondateurs de l'analyse des rapports économiques entre société civile et État, et ils préfigurent en ce sens les analyses de l'école du *Public Choice,* comme James Buchanan lui-même l'a reconnu.

L'un des plus grands libéraux italiens du XX^e^ siècle fut Luigi Einaudi, dont la carrière à la fois académique et politique fut remarquable puisque, professeur et recteur de l'Université de Turin et vice-président de l'Academia dei Lincei, il fut gouverneur de la Banque d'Italie en 1945, puis ministre et, de 1948 à 1955, président de la République italienne. Il fut le maître de générations de libéraux. *Enzo di Nuoscio,* de l'Université du Molise et de la LUISS de Rome, lui consacre son étude, « Le libéralisme de Luigi Einaudi ». Pour Einaudi, le libéralisme est une méthode pour résoudre *empiriquement* par essais et erreurs *(problem solving)* les problèmes sociaux. Et c'est en tant que méthode que le libéralisme se fonde sur le choix éthique de la liberté et de l'individu. Pour des raisons de complexité, il est impossible de remplacer par des décisions politiques le « calcul économique » effectué spontanément par un marché. Le marché, l'État de droit et la démocratie vont indissolublement de pair et Luigi Einaudi fut l'un des grands critiques à la fois du fascisme, de l'étatisme bureaucratique et des monopoles (qu'ils soient publics ou privés), tous fatals à la liberté. Il étendait la concurrence jusqu'aux syndicats et aux ligues ouvrières et considérait que la compétition libérale était parfaitement compatible avec une solidarité sociale qui ajoutait à l'égalité juridique formelle des droits l'égalité concrète des chances.

Un autre grand libéral italien, moins connu – bien qu'il ait été proche de Hayek et président de la Société du Mont Pélerin – est Bruno Leoni, spécialiste du droit. *Antonio Masala* lui consacre un chapitre, « Liberté et droit dans la pensée de Bruno Leoni ». Pour Leoni, les deux caractéristiques majeures de la modernité sont la science et la législation, provenant toutes deux d'un processus historique de nature évolutionniste. Leoni s'est focalisé sur le droit et a montré qu'une législation imposée est une dimension du constructivisme dénoncé par Hayek et qu'il faut développer une théorie du *droit spontané* lié à l'auto-organisation catallactique. À partir du droit romain qui en constitue le premier exemple, il a développé une théorie évolutionniste et adaptative du droit.

Il est difficile de parler de la philosophie italienne sans parler de la pensée de Benedetto Croce. Bien qu'il s'agisse d'un libéralisme politique fondé sur un idéalisme historiciste et découplé des libéralismes techno-scientifiques et économiques, il nous a semblé pertinent d'y consacrer un chapitre. *Roberta Adelaide Modugno,* professeur à l'Université de Rome III et chercheur au Centre de méthodologie des sciences sociales de la LUISS, s'en est chargée (« L'apport de Benedetto Croce au libéralisme italien »). Elle montre que, même compte tenu de l'incompréhension dont il a fait preuve à l'égard du « libérisme », Croce a promu un « libéralisme » d'une incontestable valeur.

Ensuite, *Jean Petitot,* directeur d'études à l'EHESS et directeur du CREA, présente une personnalité étonnante, peu connue en dehors de l'Italie, mais légende dans son pays, à savoir Piero Gobetti (« Libéralisme et illuminisme. La "révolution libérale" de Piero Gobetti »). Sans conteste le plus inspiré des philosophes politiques de sa génération, Gobetti fut massacré par les milices fascistes et vint mourir à Paris en 1926 à l'âge de 25 ans. Mais il avait déjà eu le temps de développer son concept majeur de « révolution libérale » inspiré des grands courants du libéralisme anglais et de la tradition italienne, du *Risorgimento* de Cavour et de Cattaneo jusqu'à Pareto, Mosca et Einaudi. Sa perspective se voulait alternative à celle de la révolution prolétarienne que son ami Antonio Gramsci commençait à mettre en place. Le couple Gobetti/Gramsci est peut-être le plus emblématique des choix politiques du XX^{e} siècle. Le texte présente cette trajectoire météorique et donne à son propos quelques aperçus sur l'histoire du libéralisme italien.

Après sa mort tragique, Gobetti devint la référence fondamentale qui domina le libéralisme intellectuel italien soucieux de justice sociale, du mouvement « Giustizia e Libertà » fondé en 1929 par les frères Rosselli (assassinés en France en 1937 par des sicaires fascistes) jusqu'à la pensée de Norberto Bobbio, le plus connu de ses héritiers. *Luca Scarantino,* responsable de la philosophie à l'Unesco et secrétaire de l'Association internationale de philosophie, y consacre le chapitre « Le libéral-socialisme italien. De Croce à Calogero et Bobbio », où il insiste sur la priorité donnée à la justice, sur l'histoire de la liberté comme histoire des normes de la liberté et sur la façon dont les sociaux-libéraux italiens ont voulu articuler libéralisme et démocratie.

Enfin, pour conclure cette partie, *Dario Antiseri,* professeur à l'Université LUISS de Rome et directeur du Centre de méthodologie des sciences sociales de cette université, consacre une réflexion à « Deux figures du catholicisme libéral au XX^e^ siècle : Luigi Sturzo, Angelo Tosato ». Fondateur du Parti populaire italien, exilé à Londres puis aux États-Unis sous le fascisme, Luigi Sturzo était un catholique libéral « hérétique » défenseur, au nom du faillibilisme humain, de l'individualisme méthodologique, d'un ordre social pluraliste et de l'économie de marché. Il s'opposa non seulement à l'étatisme et à ses monopoles, mais aussi aux conceptions holistes et organicistes de l'Église. Quant à Angelo Tosato, lui aussi homme d'Église, théologien et bibliste, auteur d'une œuvre considérable qui se clôt avec un gros ouvrage intitulé *Évangile et richesse,* il a développé ce qui est une intuition de beaucoup de chrétiens : si le christianisme consiste à vouloir le bien de tous les hommes et en premier lieu des pauvres, il est éminemment chrétien de préférer le système économique qui produit le plus de richesses – à savoir, l'économie de marché. Mais, pour instituer cette idée en doctrine saine et durable, il faut dépasser le primitivisme de ce que Tosato appelle une lecture « ingénue » de l'Évangile. Selon cette lecture, parce que Jésus appelle à secourir les pauvres, il ferait de la pauvreté un idéal à poursuivre et il détesterait la richesse et ceux qui la créent. Tosato montre que c'est là, manifestement, mésinterpréter l'Évangile, en lequel, comme en toute l'Écriture sainte, il faut savoir distinguer l'esprit et la lettre.

IV – Le libéralisme allemand

Un tour d'horizon tout aussi large est proposé dans la partie consacrée au libéralisme allemand.

Elle est introduite par *Patricia Commun,* professeur à l'Université de Cergy-Pontoise et chercheur au Centre d'information et de recherche sur l'Allemagne contemporaine (CIRAC) (« Introduction. Les libéralismes allemands »). L'auteur remonte au Saint-Empire romain germanique et aux traditions qu'il a inscrites dans les mentalités et la société allemandes ; elle évoque le rôle pionnier joué par la Prusse du XVIII[e] siècle, retrace les événements de l'histoire politique comme le Parlement de Francfort et elle tente une typologie des différents courants libéraux, depuis le libéralisme économique jusqu'au libéralisme « culturel et universitaire ». Elle analyse les raisons de la faible résistance finalement opposée par l'opinion à la montée du nationalisme et du socialisme.

Detmar Doering, directeur de l'Institut libéral de la Fondation Friedrich-Naumann de Potsdam, éclaire l'œuvre de Wilhelm von Humboldt (« Wilhelm von Humboldt et les origines du libéralisme allemand »). On sait en France que cet auteur fut l'un des plus grands linguistes du XIX[e] siècle. On connaît également son rôle dans la création de l'Université de Berlin (qui porte aujourd'hui son nom) : ce fut la première d'Europe où l'indépendance intellectuelle de la recherche scientifique par rapport aux pressions politiques de l'État ou à la tutelle idéologique des Églises ait été inscrite dans les institutions. Elle devait servir de modèle tout au long du siècle, notamment en France où elle inspire l'œuvre des grands fondateurs de notre université comme Louis Liard. Mais on sait moins qu'Humboldt fut un partisan passionné de la liberté sous toutes ses formes, y compris de la liberté économique, et un théoricien du rôle de la liberté dans le « développement » ou l'« éducation » *(Bildung)* des individus et des sociétés. Detmar Doering expose cette doctrine humboldtienne de la fécondité de la liberté et montre l'influence profonde qu'elle a eue en Allemagne.

Ralph Raico, du State University College at Buffalo, spécialiste de l'histoire des idées économiques et politiques en Europe au XIX^e^ siècle, prend la suite en montrant qu'il existe, dans l'Allemagne du XIX^e^ siècle, et même en pleine ère bismarkienne, une pensée allemande authentiquement libérale (« Le libéralisme allemand authentique au XIX^e^ siècle »). Il décrit la réception de la pensée d'Adam Smith et du libéralisme « manchestérien » outre-Rhin, et met spécialement en valeur les deux figures de John Prince-Smith et d'Eugen Richter. Il montre que les idées libérales ont eu une grande influence sur les gouvernements allemands, y compris au début de l'ère bismarkienne, même si elles devaient connaître ensuite l'éclipse que l'on sait.

Au XX^e^ siècle, après l'expérience nazie, le libéralisme finira par triompher, non seulement avec la constitution politiquement très libérale de l'Allemagne fédérale, mais aussi avec l' « économie sociale de marché », expression qui ne doit pas être prise pour synonyme de « capitalisme rhénan » et encore moins de social-démocratie. Cette pensée économique authentiquement libérale conditionne le miracle économique de l'après-guerre. Le libéralisme allemand d'après 1945 se subdivise en trois grandes familles, à la fois proches et distinctes : l' « ordo-libéralisme » ou école de Fribourg, autour des personnalités de l'économiste Walter Eucken et du juriste Franz Böhm ; l' « humanisme économique » de Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow ; enfin, Alfred Müller-Armack et ses proches, famille d'esprits à laquelle appartient en particulier le professeur à l'Université de Munich, futur chancelier de la RFA, Ludwig Erhard.

La première école est présentée par *Viktor Vanberg,* professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau et directeur de l'Institut Walter-Eucken de cette même ville – cet Institut est, aujourd'hui encore, l'incarnation institutionnelle de l'école (« L'École de Fribourg : Walter Eucken et l'ordolibéralisme »). L'auteur présente les auteurs et les œuvres. Il insiste sur le fait que le terme « ordo » figurant dans l'expression « ordo-libéralisme » ne signifie pas quelque restriction étatiste ou interventionniste à la liberté, mais marque la conscience qu'ont Eucken et Böhm de la nécessité d'un cadre institutionnel adéquat pour que puisse fonctionner efficacement une société libre. Le libéralisme n'est pas la « loi de la jungle » ; il requiert certaines institutions qui n'existent pas tou-

jours, doivent être effectivement mises en place, et qu'il faut savoir, le cas échéant, amender volontairement par des moyens politiques.

Gerd Habermann, de l'Université de Potsdam, président de la Fondation Friedrich-August-von-Hayek de Berlin, présente la seconde famille (« La "mesure humaine" ou l' "ordre naturel" : l'humanisme économique de Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow »). L'économiste Röpke et le philosophe et sociologue Rüstow, tous deux déjà adultes au moment de l'avènement du nazisme en Allemagne en 1933, quittent leur pays pour la Turquie et la Suisse. Ils participeront à la création de la Société du Mont Pélerin avec Hayek en 1947. Ils défendent un libéralisme modéré, un nouvel « humanisme » aussi éloigné que possible des deux barbaries nazie et communiste. Ils soutiennent l' « économie sociale de marché », tout en condamnant la social-démocratie.

Nils Goldschmidt, chercheur à l'Institut Walter-Eucken, évoque plus précisément l'histoire du concept d'économie sociale de marché (« Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard : le libéralisme social de marché »). Il montre comment l'idée naît dès la période nazie, puis prend forme de par les contacts qui se nouent entre l'école de Fribourg, des personnalités comme Franz Oppenheimer, Alfred Müller-Armack et d'autres. Le chancelier Ludwig Ehrard est l'héritier de ce courant d'idées, auquel il a apporté ses propres contributions.

Michael Wohlgemuth, lui aussi chercheur à l'Institut Walter-Eucken, brosse un tableau général des membres des première et troisième familles et souligne les contacts qui se sont établis en Allemagne, dès les lendemains de la guerre, avec les « Autrichiens » (en premier lieu Hayek, dont l'ultime poste universitaire a été d'être professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau où il a occupé la chaire de Walter Eucken) et avec la nouvelle « internationale libérale » qui se met en place à partir de la fondation de la Société du Mont Pèlerin (« L'influence de l'économie autrichienne sur le libéralisme allemand »). Il donne à cet égard d'abondantes et précieuses informations historiques.

V – Le libéralisme autrichien

La partie suivante est consacrée au libéralisme autrichien. Elle est un peu différente des précédentes, non en raison de la moindre importance de cette tradition, mais au contraire en raison de sa quasi-prééminence dans le libéralisme du XX^e^ siècle, puisque c'est d'Autriche que sont venus les refondateurs intellectuels du libéralisme moderne, en premier lieu Mises, Popper et Hayek. Cette partie comporte moins de chapitres historiques que les précédentes, mais plus de contributions théoriques discutant de façon approfondie les thèses des grands Autrichiens.

Jörg-Guido Hülsmann, professeur à l'Université d'Angers et *Senior Research Fellow* du Mises Institute d'Auburn, traite des débuts de l'École autrichienne (« L'École autrichienne à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle »). Il étudie avec soin l'hypothèse, contestée par certains, que la pensée économique de la catholique Autriche plonge directement ses racines dans la tradition de l' « École de Salamanque » (les deux pays ont été, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, des possessions des Habsbourg, et les contacts ont été nombreux). Il retrace l'histoire de l'École autrichienne et présente substantiellement la pensée de trois de ses principaux membres : Carl Menger, Eugen Böhm-Bawerk, Ludwig von Mises.

Les « Autrichiens » du XX^e^ siècle ; Mises, Hayek, Popper (et Polanyi), ont tous poursuivi leur carrière dans les pays anglo-saxons. Cet exil, sans doute dramatique pour les hommes qui l'ont subi, fut une chance pour la pensée scientifique. En effet, cette transplantation sur un autre sol culturel a joué, dans la maturation de leurs doctrines, un rôle heuristique majeur. À cette époque, beaucoup d'intellectuels ouest-européens croyaient encore que le communisme était l'antithèse du fascisme. Telle ne pouvait être l'opinion des natifs de l'Empire austro-hongrois comme Friedrich von Hayek, Michaël Polanyi ou Karl Popper (auxquels on peut ajouter l'Allemande Hannah Arendt). Venus de pays d'Europe centrale où avaient sévi à intervalles rapprochés l'un et l'autre totalitarismes, ils étaient bien placés pour prendre

conscience de la similitude profonde existant entre ceux-ci, similitude que traduit le concept de « totalitarisme » proposé et analysé par Hannah Arendt. D'autre part, ils avaient tous émigré dans des pays occidentaux – France, Angleterre, Nouvelle-Zélande ou États-Unis – où ils voyaient fonctionner et prospérer des sociétés libérales. Grâce à leur position épistémique privilégiée d'observateurs placés à la fois « dans » et « hors » les sociétés observées, ils purent comprendre les vrais ressorts des sociétés de liberté mieux que ceux qui y vivaient quotidiennement et n'avaient plus, pour cette raison, qu'une conscience confuse des principes et règles sur lesquels elles reposent. Frappés par cette cécité de leurs hôtes, ils procédèrent alors à une refondation radicale des théories libérales, qu'ils ancrèrent sur les sciences humaines et économiques, et non pas seulement, comme les générations antérieures, sur des bases idéalistes et métaphysiques.

Plusieurs articles sont consacrés à Hayek. *Philippe Nemo* expose la théorie hayékienne de l'auto-organisation du marché, un des domaines auquel s'applique le paradigme général de l' « ordre auto-organisé » (« La théorie hayékienne de l'auto-organisation du marché [la "main invisible"] »). Il met l'accent sur les caractères formels de ce type d'ordre, et en particulier sur le rôle cognitif du droit et des prix, qui permet de comprendre comment des actions économiques non coordonnées par une autorité centrale, ni décidées à la suite d'une concertation explicite entre les agents économiques, peuvent se coordonner d'elles-mêmes pour produire finalement la structure de division du travail poussée qui caractérise les économies de marché modernes – coordination « automatique » dont beaucoup d'esprits ne parviennent toujours pas à saisir le principe, ce qui constitue l'obstacle épistémologique majeur à leur compréhension des thèses libérales.

Jean Petitot consacre deux articles à Hayek. Dans le premier (« Modèles formels de la "main invisible" : de Hayek à la théorie des jeux évolutionniste »), il prolonge cette analyse formelle. Il répond à l'objection qu'on a faite à Hayek d'avoir une pensée non scientifique, voire antiscientifique, au motif qu'il récuse le « constructivisme rationaliste » et demande qu'on admette des règles de comportement traditionnelles, dont on ne peut rendre raison au sens déterministe. Or on peut montrer scientifiquement le bien-fondé de ce prétendu irrationalisme. Petitot montre com-

ment la théorie des jeux évolutionniste, par exemple, permet de modéliser certains aspects de l'évolution culturelle, même si celle-ci n'est pas déterministe.

Dans un deuxième article (« Libéralisme et Liberté : Hayek avec Kant ou une éthique de la finitude »), il met en lumière la dimension fondamentalement éthique du libéralisme hayékien, en le mettant en parallèle avec celui de Kant, ces deux penseurs étant des penseurs de la « finitude », c'est-à-dire de la rationalité limitée.

Robert Nadeau, directeur du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, soutient la thèse que toutes les critiques que l'on a voulu adresser à Hayek en se situant sur le terrain moral, en raison notamment du fait qu'Hayek critique la notion, sacrée pour tant de nos contemporains, de « justice sociale », est simplement une erreur logique, une « erreur sur la catégorie » (« Friedrich Hayek et le génie du libéralisme »). Hayek, en effet, n'est pas un penseur moral, et il est dénué de sens de discuter ses thèses en se plaçant sur ce terrain. Il est d'abord un épistémologue, et ensuite un philosophe social qui montre les conséquences qui résultent du fait qu'aucun homme ni aucun groupe dirigeant ne peuvent être omniscients. Il se trouve que, pour remédier à cette non-omniscience et à la dispersion irrémédiable des connaissances parmi les acteurs sociaux, la société a inventé un remède ou, pour mieux dire, une « réponse adaptative » efficace, à savoir les institutions scientifiques, politiques et économiques libérales. Il se trouve aussi que, si l'on veut faire vivre ces institutions, il faut réviser des principes communautaristes traditionnels, ou, plus exactement, combattre des instincts ataviques, que certains identifient avec la morale. Mais, si l'on veut à tout prix sauver de la critique ces principes et ces instincts, il convient de réfuter les thèses épistémologiques, sociétales et économiques de Hayek, si on le peut. À défaut, tout ce qu'on avancera contre le prétendu immoralisme de Hayek passe à côté de la question.

C'est précisément sur ce terrain fondamental de la systémique hayékienne que *Jean-Pierre Dupuy,* professeur à l'École Polytechnique et à l'Université Stanford, fondateur du CREA et directeur du Groupe de recherche et d'intervention sur les sciences et l'éthique (GRISÉ), critique l'auteur autrichien (« Friedrich Hayek

ou la morale de l'économie »). Il entend montrer que l'ordre spontané, que Hayek pense globalement comme optimisateur, peut conduire à des aberrations, c'est-à-dire à des situations non seulement sous-optimales, mais encore potentiellement mortelles pour l'humanité. Est en cause ici l'*imitation,* qui produit des phénomènes de « causalité circulaire » mythopoïétiques.

L'épistémologie de Karl Popper est très proche de celle de Hayek, et d'ailleurs les deux hommes, qui ont longuement dialogué à ce sujet, ont reconnu leurs dettes mutuelles. *Dario Antiseri,* l'un des meilleurs spécialistes actuels de Popper, expose les principales thèses du « rationalisme critique » de cet auteur (« L'épistémologie de Popper. Rationalisme critique et libéralisme »). L'épistémologie du falsificationisme de Popper donne un fondement nouveau à la démocratie libérale en montrant que seules des institutions pluralistes peuvent relever le défi de la complexité, de l'innovation et de l'« ouverture » de la société.

Les deux derniers articles de cette partie reflètent l'influence des idées « autrichiennes » dans les milieux intellectuels libéraux en République tchèque et aux États-Unis.

Josef Šima, de l'Université d'économie de Prague, montre d'abord que les Tchèques, qui faisaient partie avant 1818 de l'Empire austro-hongrois, ont joué un rôle non négligeable dans la construction des doctrines dites « autrichiennes ». Il admet naturellement que, pendant la période du communisme, il n'y a plus guère eu place pour un travail approfondi sur le libéralisme dans les universités tchécoslovaques. Mais il montre que les Tchèques se sont bien rattrapés depuis, si l'on peut dire, en faisant un accueil enthousiaste aux thèses libérales après la chute du mur de Berlin. Il évoque à ce titre des épisodes intellectuels datant des toutes dernières années (« Les Tchèques et les idées "autrichiennes" »).

Enfin, *Roberta Adelaide Modugno,* auteur de plusieurs ouvrages sur Rothbard, propose une analyse philosophique serrée des débats qu'ont suscités les grandes œuvres autrichiennes parmi les libertariens américains (« Un dialogue entre les Autrichiens et les libertariens américains »). Ces controverses ont porté notamment sur le statut du droit naturel, question dont les enjeux sont aussi fondamentaux que ses termes sont difficiles, sinon obscurs. Hayek

est ici une nouvelle fois sur la sellette. Les droits de l'homme, les libertés que l'État ne doit pas toucher, sont-ils des faits de nature ou de culture ? S'ils sont de nature, ils ne peuvent évoluer, ils sont censés être les mêmes en tout temps et en tout lieu, ce que l'histoire et les sciences sociales, aux yeux de Hayek, démentent évidemment ; mais, s'ils sont des faits de culture, ils sont, pour Rothbard, face aux menaces de l'État, une muraille en papier. Le débat n'est pas près d'être clos.

VI – Autres pays d'Europe occidentale

La dernière partie de l'ouvrage propose des analyses plus brèves de la tradition libérale dans quatre autres pays de l'Europe occidentale, Espagne, Portugal, Pays-Bas, Suède.

José María Marco, de l'Universidad Pontificia Comillas de Madrid, traite du libéralisme en Espagne (« Le libéralisme espagnol »). N'oublions pas que la contribution intellectuelle de ce pays a été essentielle au commencement des Temps modernes avec la Seconde scolastique (dont il est traité, rappelons-le, dans la première partie, « Origines »). Mais il faut dire que c'est aussi l'un des pays qui ont le plus pâti, ensuite, des conséquences de la Contre-Réforme. Il ne pouvait être à la fois le pays de l'Inquisition et un grand foyer de libéralisme. Cependant, un grand pays n'est jamais homogène idéologiquement, et l'article de José María Marco met en relief des personnalités, écoles et courants partisans de la logique de la liberté, surtout à partir du XIX^e^ siècle. Ils n'ont pas été dominants, puisque l'Espagne sera encore déchirée, au XX^e^ siècle, entre le franquisme et le socialo-communisme. Mais ils ont posé les germes qui se sont épanouis dans l'Espagne post-franquiste, démocratique et ouverte.

Mêmes remarques au sujet du Portugal, auquel est consacré l'article de *José Manuel Moreira,* de l'Université d'Aveiro (« La pensée libérale au Portugal »). On découvrira en particulier, dans cet article très riche en informations historiques, des figures intellectuelles peu connues en dehors du Portugal (du moins en France ou en Italie), mais singulièrement brillantes et originales,

comme Alexandre Herculano, Oliveira Martins ou Almeida Garrett.

On a déjà parlé des Pays-Bas dans la première partie, avec l'article de Hans Blom consacré à Grotius. L'article de *Henk te Velde,* de l'Université de Leyde (« Libéralisme et partis politiques aux Pays-Bas »), porte, lui, sur la vie politique néerlandaise aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Il a existé dans ce pays un parti libéral, mais prisonnier de certaines pesanteurs sociologiques. La manière dont il est, tout à la fois, imité, puis concurrencé, puis presque submergé par les partis sociaux-démocrates, à mesure que le suffrage s'élargit et que les masses commencent à participer à la vie politique, est passionnante, car ce scénario semble s'être déroulé dans plusieurs pays d'Europe du Nord, de même, d'ailleurs, que dans les pays anglo-saxons, où le mot *liberal* a fini par devenir synonyme de « social-démocrate ». Il y a là une petite énigme historique, qu'Alain Laurent vient de contribuer à élucider dans le cas des États-Unis[1], mais sur laquelle on trouvera des éléments d'information dans l'article de Henk te Velde pour ce qui concerne les Pays-Bas – pays tellement libéral en pratique que ses habitants savent à peine, en théorie, qu'ils le sont...

En Suède s'est déroulé un scénario qui n'est pas sans comporter certaines analogies avec le cas néerlandais. Là aussi, il y a un parti libéral au XIX^e^ siècle, mais ce parti réussit si bien qu'il fait des émules social-démocrates qui l'en remercient en l'étouffant. Néanmoins, l'histoire suédoise est sensiblement différente de celle des Pays-Bas. Elle comporte trois phases bien distinctes – montée, triomphe et reflux du libéralisme – que *Johan Norberg,* de l'Institut Timbro de Stockholm, raconte comme les trois actes d'un drame haletant (« La transformation libérale de la Suède, 1765-1900 »). Malgré l'échec final apparent, il faut noter que si la Suède est aujourd'hui, avec la France, le pays du monde occidental où les prélèvements obligatoires sont les plus élevés, et celui où l'État-providence assure la plus importante redistribution des richesses, la production économique n'y est nullement étatisée, et le nombre de fonctionnaires y est sensiblement moins élevé qu'en France. Les leçons fondamentales du libéralisme y ont toujours

1. Cf. Alain Laurent, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement,* Paris, Les Belles Lettres, 2006.

un écho, même chez les gouvernants et syndicalistes sociaux-démocrates.

Pour conclure l'ouvrage, *Barry Smith,* professeur à l'Université de New York à Buffalo – et l'un des derniers jeunes philosophes à avoir collaboré avec Hayek –, mesure le modèle libéral, pris dans son ensemble et comme paradigme métapolitique, aux autres « modèles de société » qui peuvent être proposés à l'humanité moderne (« La signification de la vie, et comment il convient d'évaluer les civilisations »). Dans l'esprit de Wilhelm von Humboldt et de sa théorie de la *Bildung,* il met en évidence le fait que, jusqu'à nouvel ordre, l'humanité n'a pas trouvé mieux que ce modèle en termes de développement, de créativité et de « poursuite du bonheur ». Peut-être trouvera-t-elle mieux un jour. Mais, d'ores et déjà, on peut dire que le monde moderne est son œuvre.

Philippe Nemo, Jean Petitot

Présentation des auteurs

Dario Antiseri

Dario Antiseri est né à Foligno (Perugia) en 1940. Après sa maîtrise en philosophie (1963), il a continué ses études aux Universités de Vienne, de Münster, en Westphalie, et d'Oxford. Il a enseigné aux Universités de Rome « La Sapienza », de Sienne et de Padoue. À partir de 1986, il enseigne la Méthodologie des sciences sociales à la Faculté de sciences politiques de la LUISS « Guido Carli » à Rome. Parmi ses publications, dont une grande partie sont traduites en différentes langues : *La Vienna di Popper,* Rubbettino (2001), *Trattato di metodologia delle scienze sociali,* UTET (1996). Avec Giovanni Reale il est auteur d'une histoire de la philosophie en trois volumes, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* œuvre qui, en Italie, en est à la 45e édition, et qui a été traduite en espagnol, en russe et en portugais.

Marie-Claude Blais

Maître de conférences en philosophie de l'éducation à l'Université de Rouen. Publications : *Au principe de la République. Le cas Renouvier,* Paris, Gallimard, 2000 ; *Pour une philosophie politique de l'éducation. Six questions d'aujourd'hui* (avec D. Ottavi et M. Gauchet), Paris, Bayard, 2002 ; *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques,* de Charles Renouvier, édité et présenté par Marie-Claude Blais, Paris, INRP, « Bibliothèque philosophique de l'éducation », 2003. Articles : « Le républicanisme français » et « Charles Renouvier », in *Dictionnaire de la République,* Paris, Flammarion, 2002.

Hans Blom

Professeur de philosophie politique à l'Université Érasme de Rotterdam, Hans Blom a également occupé des positions temporaires aux Universités de Cambridge, de Buenos Aires et Wisconsin à Madison. Publications récentes : *Monarchisms in the Age of Enlightenment* (University of Toronto Press, 2006), *Grotius and the Stoa* (Van Gorcum, 2004), *Hobbes : The Amsterdam Debate* (Olms, 2001), et *Sidney : Court Maxims* (Cambridge University Press, 1996). Il prépare une biographie intellectuelle de Bernard Mandeville. Hans Blom est rédacteur en chef de la revue *Grotiana.*

Loïc Charles

Maître de conférences en économie à l'Université de Paris II - Panthéon-Assas et chercheur associé à l'Institut national d'études démographiques. Le domaine de recherche de Loïc Charles est l'histoire des savoirs économiques. Il s'intéresse plus particulièrement aux travaux des auteurs français du siècle des Lumières. Il a publié plusieurs articles dans des revues nationales et internationales en histoire et en économie. L'un de ses travaux sur le Tableau économique de François Quesnay a été nommé meilleur article de l'History of Economics Association pour l'année 2004.

Patricia Commun

Ancienne élève de l'ENS Ulm-Sèvres, maître de conférences en civilisation germanique à l'Université de Cergy-Pontoise, chercheur à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS/CNRS, Paris). Auteur de *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché,* Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 2003, et de nombreux articles sur l'histoire des idées et politiques économiques allemandes au XX^{e} siècle.

Raimondo Cubeddu

Professeur de philosophie politique à l'Université de Pise et à l'IMT Alti Studi de Lucques. Il a travaillé sur Karl Popper, Léo Strauss, la tradition politique libérale et l'École autrichienne, la théorie des institutions et les doctrines du droit naturel. Parmi ses

livres : *Politica e certezza,* 2000 ; *Margini del liberalismo,* 2003 ; *Legge naturale o diritti naturali ?,* 2004 ; et, avec Alberto Vannucci, *Lo spettro della competitività. Le radici istituzionali del declino italiano,* 2006.

Albert De Lange

Le Dr Albert De Lange, né en 1952 à Zwolle (Pays-Bas), a étudié la théologie protestante à Kampen. De 1986 à 1990, il a été pasteur à Torre Pellice (Italie), où il a publié les actes du colloque international sur la « Glorieuse Rentrée » des Vaudois (*Dall'Europa alle Valli valdesi,* Turin, 1990). Depuis 1990, il réside en Allemagne et poursuit son travail d'historien. Il est l'auteur de nombreuses publications sur l'histoire des Vaudois (www.albert-de-lange.de). Il est responsable du site : www.bibliographie-vaudoise.com.

Enzo Di Nuoscio

Professeur de philosophie de la science à l'Université du Molise et à la LUISS de Rome. Auteur de plusieurs publications dans les domaines de la philosophie des sciences sociales et de la théorie politique. A notamment publié : *Le ragioni degli individui,* Soveria Mannelli, 1996 ; (sous la dir. de), *John Stuart Mill. Filosofia della libertà,* Soveria Mannelli, 1999 ; *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo,* Soveria Mannelli, 2000 ; (dir., avec R. Modugno), *Grandi liberali,* Soveria Mannelli, 2002 ; (avec R. Boudon et C. Hamlin), *Spiegazione scientifica e relativismo culturale,* Roma, 2004 ; *Introduzione all'epistemologia delle scienze sociali,* Napoli, 2006.

Detmar Doering

Né en 1957 à Remscheid-Lennep (Allemagne). Directeur du *Liberales Institut* (Institut libéral) de la Fondation Friedrich-Naumann de Potsdam. Il a étudié la philosophie et l'histoire à l'Université de Cologne (Ph.D. de philosophie politique en 1990) et à l'University College de Londres. Il a publié plusieurs livres et de nombreux articles en allemand et dans des revues scientifiques internationales, ainsi que des articles de presse, sur des sujets économiques, politiques et historiques. Membre de la Société du Mont Pèlerin depuis 1966.

Jean-Pierre Dupuy

Directeur de recherche au CNRS, professeur de philosophie sociale et politique à l'École Polytechnique et à l'Université Stanford (Californie). Membre de l'Académie des technologies. Fondateur et directeur du CREA (Centre de recherche en épistémologie appliquée) de l'École Polytechnique (1982-1999). Fondateur et directeur du GRISÉ (Groupe de recherche et d'intervention sur la science et l'éthique) de l'École Polytechnique (2000). Spécialiste de philosophie sociale et économique et du choix rationnel, il se consacre depuis quelques années aux problèmes d'éthique scientifique. Principaux livres : *La panique* (1991, 2003), *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (1992, 1997), *Aux origines des sciences cognitives* (1994, 1999), *Éthique et philosophie de l'action* (1999), *Les limites de la rationalité* (1997), *Pour un catastrophisme éclairé* (2002, 2004), *Retour de Tchernobyl* (2006).

Gilbert Faccarello

Gilbert Faccarello est professeur à l'Université de Paris II, cofondateur et codirecteur de *The European Journal of the History of Economic Thought.* Parmi ses publications, on peut mentionner *Travail, valeur et prix : une critique de la théorie de la valeur* (Paris, 1983) et *The Foundations of Laissez-Faire* (Londres, 1999). Il a dirigé le volume intitulé *Studies in the History of French Political Economy* (Londres, 1998) et, avec Alain Béraud, la *Nouvelle histoire de la pensée économique* (3 vol., Paris, 1992-2000).

Flavio Felice

Enseigne les doctrines économiques à l'Université pontificale du Latran. Responsable pour l'Italie de l' « Institut Acton pour l'étude de la religion et de la liberté ». Auteur notamment de : *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak* (Rome, Rubbettino, 2002) ; *Prospettiva « neocon ». Capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare* (Rome, Rubbettino, 2005) ; *Neocon e teocon. Chi sono, cosa pensano, come vogliono cambiare la società* (Rome, Rubbettino, 2006).

Nils Goldschmidt

Études d'économie et de théologie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Thèse de doctorat : *L'origine et l'héritage de la pensée ordo-*

libérale. Chercheur associé à l'Institut Walter-Eucken et assistant à l'Université de Fribourg. Ses recherches actuelles portent sur la méthodologie économique, l'économie politique constitutionnelle, l'histoire des débuts de l'économie sociale de marché en Allemagne et les processus de transformation dans l'Europe centrale et orientale. Publications récentes : « Leonhard Miksch (1901-1950). A forgotten member of the Freiburg School », in *American Journal of Economics and Sociology,* n° 64, 2005 (avec A. Berndt) ; « Anthropology as the basic science of economic theory : Towards a cultural theory of economics », in *Journal of Economic Methodology,* n° 12, 2005 (avec B. Remmele).

Gerd Habermann

Professeur à l'Université de Potsdam (Faculté d'économie). Directeur de l'*Unternehmerinstitut der ASU* (organisation d'entrepreneurs indépendants). Président de la Fondation Friedrich-August-von-Hayek d'Allemagne. Membre de la Société du Mont Pèlerin.

Paolo Heritier

Professeur associé de philosophie du droit à la Faculté de droit de l'Université de Turin. A publié : *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek,* Naples, Jovene, 1997 ; *L'istituzione assente,* Turin, Giappichelli, 2001 ; *Urbe-Internet. La rete figurale del diritto,* Turin, Giappichelli, 2003 ; *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo* (dir.), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

Jesús Huerta de Soto

Professeur titulaire d'économie politique à l'Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Docteur en sciences économiques et docteur en droit de l'Université Complutense de Madrid, MBA de l'Université Stanford. Lauréat du prix international d'économie « Rey Juan Carlos », en 2005, et de l'Adam Smith Reward. Membre et vice-président de la Société du Mont Pèlerin. Jesús Huerta de Soto est considéré comme l'un des principaux représentants internationaux de l'École autrichienne moderne d'économie. Il a publié de nombreux travaux sur des thèmes de

recherche dont on trouvera la liste sur le site http://www.jesus-huertadesoto.com. Parmi ses livres : *Planes de Pensiones Privados* (1984), *Lecturas de Economía Política* [3 vol.] (Unión Editorial, 1986-1987), *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* (Unión Editorial, 1992, 2001, 2005), *Estudios de Economía Política* (Unión Editorial, 1994, 2004), *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos* (Unión Editorial, 1998, 2002, 2006 ; trad. américaine, 2005), *La Escuela Austriaca : mercado y creatividad empresarial* (2000, 2001 ; trad. italienne, 2003, et portugaise, 2005) et *Nuevos Estudios de Economía Política* (Unión Editorial, 2002).

Guido Hülsmann

Professeur agrégé d'économie à l'Université d'Angers. *Senior Fellow* au Ludwig von Mises Institute. Principales publications : *Kritik der Dominanztheorie* (Francfort-sur-le-Main, Rita Fischer, 1993), *Logik der Währungskonkurrenz* (Essen, Management Akademie Verlag, 1996), *The Ethics of Money Production* (à paraître). Édition de *Das Schein-Geld-System* de Murray Rothbard (Gräfelfing, Resch, 2000) et de *Capital and Production* de Richard von Strigl (Auburn, Alabama, Mises Institute, 2000).

Alain Laurent

Philosophe et écrivain. Auteur, en particulier, de : *Les grands courants du libéralisme* (Paris, A. Colin, 1998), *La philosophie libérale* (Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; ouvrage couronné par l'Académie française), *Le libéralisme américain : histoire d'un détournement* (Paris, Les Belles Lettres, 2006). Directeur de la collection « La Bibliothèque classique de la liberté », aux Éditions Les Belles Lettres.

Michel Leter

Docteur ès lettres, Michel Leter a enseigné au Collège international de philosophie, à l'Université de Paris VIII et à l'Institut d'études politiques de Paris. Après avoir été chargé de mission au ministère de l'Éducation nationale, il a publié un plaidoyer pour la liberté des universités (*Lettre à Luc Ferry sur la liberté des universités,* Paris, Les Belles Lettres, 2004). Spécialiste de Frédéric Bastiat,

dont il a édité les *Sophismes économiques* (Paris, Les Belles Lettres, 2005), il prépare la réédition de *Le Parti libéral : son programme et son avenir* d'Édouard Laboulaye (suivi de *La liberté de l'enseignement et les projets de loi de M. Jules Ferry*), ainsi qu'un ouvrage intitulé *L'École de Paris (1841-1911) et la genèse du libéralisme français* et une *Philosophie de la spoliation* qui s'inscrira dans la voie ouverte par cette école.

Pierre Magnard

Pierre Magnard, professeur émérite à l'Université de Paris-Sorbonne, y poursuit son enseignement à travers un séminaire sur la pensée des XV^e^ et XVI^e^ siècles, « Humanisme, Renaissance et Modernité ». Principaux ouvrages : *Pascal, la clé du chiffre* (Paris, Éditions universitaires, 1991) ; *Le Dieu des philosophes* (2^e^ éd., Paris, La Table ronde, 2006) ; *Questions à l'humanisme* (Paris, PUF, 2000) ; *Pourquoi la religion* (Paris, A. Colin, 2006).

José María Marco

Professeur de langue et culture espagnole à l'Universidad Pontificia Comillas de Madrid, chercheur visitant à Georgetown University, Washington, en 2004-2005. Collabore régulièrement à *La Gaceta de los Negocios, Libertad Digital, La Razón* et dans le programme *La Mañana* de la COPE. Collabore également à la *Revista de Occidente, Noticiero de las Ideas, FAES Cuadernos de pensamiento político,* entre autres. Principaux livres : *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles* (1997), *Azaña. Una biografía* (1998), *Genealogía del liberalismo español* (dir.) (1998), *Francisco Giner de los Ríos. Pedagogía y poder* (2002).

Antonio Masala

Docteur en philosophie politique, membre de l'IMT Alti Studi de Lucques et chargé de cours en sciences politiques à l'Université de Pise. Il a travaillé sur la tradition du libéralisme classique, sur la pensée libertarienne et sur les processus de mondialisation et de transition dans les démocraties contemporaines. Il a dirigé des recueils d'articles de et sur Bruno Leoni, et il est l'auteur de *Il liberalismo di Bruno Leoni,* 2003.

Gérard Minart

Ancien élève de l'École supérieure de journalisme de Lille, Gérard Minart a été rédacteur en chef et vice-président du directoire du quotidien lillois *La Voix du Nord.* Il se consacre aujourd'hui à la rédaction de biographies de personnages historiques qui se sont illustrés dans la défense et la promotion des libertés. Ouvrages parus : *Pierre Daunou, l'anti-Robespierre* (Toulouse, Privat, 2001), *Les opposants à Napoléon* (Toulouse, Privat, 2003), *Frédéric Bastiat, le croisé du libre-échange* (Paris, L'Harmattan, 2004), *Clémenceau journaliste* (Paris, L'Harmattan, 2005), *Jean-Baptiste Say, maître et pédagogue de l'École française d'économie libérale* (Paris, Éd. de l'Institut Charles-Coquelin, 2005).

Roberta Adelaide Modugno

Roberta Adelaide Modugno est chercheur en doctrines politiques à la Faculté de sciences politiques de l'Université de Rome III. Lauréate du *National Endowment for Humanities* du gouvernement américain, elle a publié : *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano,* Rubbettino, 1998 ; *L'anarco-capitalismo di Murray N. Rothbard : fonti e dibattito contemporaneo, in* D. Gordon et R. A. Modugno, *Individualismo metodologico : dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo,* Luiss Edizioni, 2001 ; *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese,* Rubbettino, 2002. Elle est membre du Centre de méthodologie des sciences sociales de l'Université LUISS Guido-Carli.

José Manuel Moreira

Diplômé de l'enseignement supérieur portugais, ayant fait son doctorat dans les domaines de l'économie et de la philosophie, José Manuel Moreira enseigne à l'Université d'Aveiro, où il est professeur titulaire de sciences sociales et politiques. Il est responsable du diplôme de Mestrado en « Gestion publique ». Il a contribué à la redécouverte et à la diffusion, au Portugal, de trois thèmes essentiels : l'éthique économique et entrepreneuriale, la tradition autrichienne de l'économie et, enfin, l'analyse économique de la politique. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages et d'une centaine d'articles scientifiques. Il est membre de la Société du Mont Pèlerin.

Robert Nadeau

Professeur associé au Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). Spécialiste d'épistémologie, de philosophie des sciences sociales et, en particulier, de méthodologie économique, Robert Nadeau a notamment fait paraître un volumineux *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* (Paris, PUF, 1999). Il a également dirigé ou codirigé plusieurs ouvrages collectifs (notamment sur Hayek et sur Keynes), et il est lui-même l'auteur de nombreuses études sur divers aspects de la pensée de Hayek.

Philippe Nataf

Directeur de recherche à l'Université Paris-Dauphine, enseignant en gestion financière à l'Université de Paris VI (Institut de statistiques). Spécialiste des questions financières, monétaires, bancaires et des fluctuations conjoncturelles. Président de l'Institut Charles-Coquelin, directeur des Éditions et de la diffusion de l'Institut Charles-Coquelin.

Philippe Nemo

Professeur de sciences sociales et politiques à l'ESCP-EAP European School of Management. Directeur scientifique du Centre de recherche en philosophie économique (CREPHE) de l'ESCP-EAP. Auteur notamment de : *Job et l'excès du mal* (Paris, Albin Michel, 2001), *La société de droit selon F. A. Hayek* (Paris, PUF, 1988), *Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ?* (Paris, Grasset, 1991), *Le chaos pédagogique* (Paris, Albin Michel, 1993), *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Paris, PUF, 1998), *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains* (Paris, PUF, 2002), *Qu'est-ce que l'Occident ?* (Paris, PUF, 2004).

Johan Norberg

Titulaire d'un MA d'histoire des idées de l'Université de Stockholm, Johan Norberg est *Senior Fellow* à l'Institut bruxellois « Centre for the New Europe ». Il est l'auteur de plusieurs livres, sur les droits de l'homme, le libéralisme et l'économie de mar-

ché. En 2001, il a publié *Défense de la mondialisation capitaliste,* manifeste sur la mondialisation qui a déjà été publié dans une vingtaine de pays. Plus d'informations sur <http://www.johannorberg.net>.

Jean Petitot

Ancien élève de l'École Polytechnique, Jean Petitot est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et directeur du Centre de recherche en épistémologie appliquée de l'École Polytechnique. Mathématicien et philosophe, il consacre ses recherches aux modèles d'auto-organisation morphologique, aux systèmes cognitifs et à l'épistémologie. Auteur de plus de 250 articles et études, dont plusieurs sur Hayek, il a publié six ouvrages dont *Morphogenèse du sens* (Paris, PUF, 1985), *Physique du sens* (Paris, Éditions du CNRS, 1992) et *Morphologie et Esthétique* (Paris, Maisonneuve et Larose, 2004). Page web : http://www.crea.polytechnique.fr/ JeanPetitot/home.html.

Ralph Raico

Professeur d'histoire européenne au Buffalo State College, State University of New York at Buffalo. Traducteur en anglais du *Liberalismus* de Ludwig von Mises, il a beaucoup publié et donné de nombreuses conférences sur le libéralisme européen.

Luca Maria Scarantino

Philosophe (EHESS et UNESCO). Ses recherches se sont concentrées sur la tradition du rationalisme critique dans la culture italienne contemporaine et sur l'assise épistémologique d'une philosophie morale et politique (théorie de la persuasion, de la confiance et de la violence) chez ces auteurs. Membre du Comité scientifique du Centre Federigo-Enriques de philosophie et histoire des sciences. Auteur d'une soixantaine de publications. Il a dirigé, entre autres, les volumes *Science et philosophie en France et en Italie entre les deux guerres* (avec Jean Petitot, 2000) et *Il pensiero filosofico di Giulio Preti* (avec Paolo Parrini, Milan, 2004). En 2002, il a dirigé l'édition française des *Écrits philosophiques* de Giulio Preti. Membre du Comité directeur de la

Fédération internationale de philosophie et, depuis 2005, directeur, avec Maurice Aymard, de la revue *Diogène*. Page web : http://www.unesco.org/cipsh/scaranti.

Josef Šima

Josef Šima, Ph.D, est professeur associé et président du Département de politique économique de l'Université d'économie de Prague. Il est aussi directeur de publication au Liberálni Institut de Prague, éditeur de *New Perspectives on Political Economy* et éditeur associé du *Journal of Libertarian Studies.*

Barry Smith

Professeur de philosophie et membre du Centre de sciences cognitives à la State University of New York at Buffalo (depuis 1993). Directeur de l'Institut d'ontologie formelle et de sciences de l'information médicale à l'Université de Sarre (depuis 2002). Rédacteur en chef de *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry* (depuis 1991). Auteur d'un nombre considérable de travaux sur la phénoménologie, l'ontologie, la philosophie de l'esprit. Principaux livres : Barry Smith (dir.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology* (1982, 2001), Wolfgang Grassl et Barry Smith (dir.), *Austrian Economics : Historical and Philosophical Background* (1986), Barry Smith (dir.), *Foundations of Gestalt Theory* (1988), Hans Burkhardt et Barry Smith (dir.), *Handbook of Metaphysics and Ontology* (1991), Barry Smith (dir.), *Philosophy and Political Change in Eastern Europe* (1993), *Austrian Philosophy : The Legacy of Franz Brentano* (1994) ; Berit Brogaard et Barry Smith (dir.), *Rationality and Irrationality* (2001).

Philippe Steiner

Philippe Steiner est professeur de sociologie à l'Université de Lille III. Ses travaux portent sur l'histoire de l'économie politique et des sciences sociales en France, sur la sociologie économique et sur le don d'organes ; il fait partie des éditeurs des *Œuvres économiques complètes de Jean-Baptiste Say* en cours de publication chez Economica. Il a publié récemment *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance,* Genève, Droz, 2005.

Viktor J. Vanberg

Professeur d'économie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Directeur de l'Institut Walter-Eucken de Fribourg-en-Brisgau. Ses publications comprennent notamment *Rules and Choice in Economics,* Londres-New York, 1994, et *The Constitution of Markets,* Londres-New York, 2001.

Henk te Velde

Henk te Velde (1959) est professeur d'histoire des Pays-Bas à l'Université de Leyde. Jusqu'à 2005, il était professeur d'histoire de la culture politique à l'Université de Groningue. Il a écrit sur la culture parlementaire et sur les partis politiques, le nationalisme, le libéralisme et les leaders politiques aux Pays-Bas dans un contexte européen.

Michael Wohlgemuth

Chercheur à l'Institut Walter-Eucken de Fribourg-en-Brisgau. Engagements précédents au Max-Planck-Institut (Iéna), George Mason University (Fairfax), New York University, Universität Witten/Herdecke et Universität Erfurt. Publications sur la nouvelle économie institutionnelle, l'école du *Public Choice,* l'économie autrichienne, avec applications aux problèmes de réforme constitutionnelle, de mondialisatition et d'intégration européenne.

PREMIÈRE PARTIE
Origines

1. Les sources du libéralisme dans la pensée antique et médiévale

PHILIPPE NEMO

Les doctrines méritant à proprement parler le nom de « libérales » n'apparaissent en Europe qu'aux Temps modernes. Elles n'y naissent cependant pas *ex nihilo*. Elles jaillissent à la suite d'une longue histoire remontant au Moyen Âge et, plus encore, à l'Antiquité.

Il est frappant que le « libéralisme » des penseurs des XVI^e^-XIX^e^ siècles consiste à élargir ces doctrines anciennes, non à les détruire et à les remplacer. Les doctrines démocratiques et libérales modernes sont, par rapport aux anciennes, comme une maison que l'on agrandit et embellit. On abat certes quelques murs, mais on appuie les nouveaux bâtiments sur les anciens, et l'on réutilise le plus souvent les mêmes matériaux. La thèse d'une création révolutionnaire de la liberté aux Temps modernes, opérant par une rupture radicale, que ce soit conformément au schéma apocalyptique-millénariste ou sur le mode de la dialectique hégélienne (deux modèles des théories révolutionnaires modernes) est un non-sens pour l'historien des idées. On peut même montrer que les penseurs que l'on se plaît à créditer des plus grandes ruptures créatrices, les Machiavel, les Hobbes, les Rousseau, les Hegel ou les Marx, ont été en réalité, dans ce processus, les responsables des régressions les plus notoires. On peut en juger par le fait qu'ils ont nourri essentiellement, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, les théories d'extrême droite ou d'extrême gauche ; or il est permis de douter que fascismes et communismes aient beaucoup contribué à la marche en avant de l'humanité.

Un élément doctrinal vraiment nouveau se profile et se précise à partir des Temps modernes, et singulièrement vers la fin du XVII[e] siècle et au XVIII[e]. Mais ce n'est pas la liberté, au sujet de laquelle existent de longue date des doctrines construites. C'est une idée complémentaire, qui ne fait que coefficienter son rôle, à savoir que *la liberté permet l'émergence d'un ordre social supérieur.*

C'est aux Temps modernes que les théoriciens vont peu à peu comprendre que, dans les trois domaines de la vie intellectuelle, de la vie politique et de la vie économique, l'interaction spontanée des hommes produit des réalisations plus complexes et efficientes que les types antérieurement connus d'organisation sociale. La coopération des penseurs, des citoyens, des agents économiques, ne doit pas être organisée par une autorité centrale disposant d'une autorité discrétionnaire ; elle ne doit pas non plus se limiter aux relations au sein de communautés réputés « naturelles », familles, pays, corporations. Elle se révèle plus féconde lorsque les individus sont libres de nouer des relations intellectuelles, politiques, économiques sur un mode contractuel. L'efficacité de la coopération sociale est démultipliée lorsqu'elle *s'auto-organise* au sein de réseaux *polycentriques* – l'opinion publique, la « république des lettres », la « communauté scientifique », l'*agora* démocratique, les libres élections, les marchés. Jusqu'à ce développement majeur, on pensait la liberté comme le principe directement antinomique de l'ordre. La liberté individuelle était censée nuire à l'autorité hiérarchique dont elle désorganisait les plans, ou au groupe « naturel » qu'elle désagrégeait. Les penseurs des Temps modernes ont donc compris qu'il existe un autre type d'ordre, au-delà des ordres *naturel* et *artificiel* identifiés depuis les Grecs : l'*ordre spontané,* un ordre qui vit de liberté au lieu d'être détruit par elle.

Il est clair que, dès lors qu'ils attribuaient à la liberté individuelle cette fonction sociale constructive, ils devaient la valoriser plus que jamais auparavant, lui donner de nouvelles lettres de noblesse, justifiant ainsi bientôt l'invention et l'usage des mots « libéral »[1] et « libéralisme ». Ils devaient pousser la liberté, pour ainsi dire, à élever la voix, à exiger une meilleure reconnaissance, une meilleure protection par le droit, tant public que privé. Mais

1. Voir l'origine de ce mot dans l'article de José Manuel Moreira, *infra,* p. 1331-1354.

ils ne l'ont pas inventée ! En effet, les siècles antérieurs avaient laissé, en matière de liberté, non seulement des idées et des concepts, mais encore de véritables théories construites, parfaitement mûries, « robustes » comme disent les épistémologues, qu'il est donc permis, sinon de qualifier rétrospectivement de « libérales », du moins d'intégrer de plein droit dans une « histoire du libéralisme » au sens large.

Pour fixer les idées, je propose d'identifier, parmi les fondements antiques et médiévaux solides sur lesquels ont bâti les doctrines libérales modernes, les huit éléments de doctrine suivants[1] : I / La « liberté sous la loi » dans la Cité grecque ; II / La théorie stoïcienne du droit naturel ; III / Le droit romain comme droit scientifique ; IV / Le droit romain comme émergence de la propriété privée ; V / La Bible, une révolution morale annonciatrice de transformations sociétales majeures ; VI / Le rationalisme de la « Révolution papale » et le thomisme ; VII / La tradition de la *Common law* ; VIII / La tradition démocratique de l'Église, depuis la *Règle* de saint Benoît jusqu'au conciliarisme.

I – La « liberté sous la loi » dans la Cité grecque

Les Grecs ont inventé la Cité, type nouveau d'État où le pouvoir n'est plus détenu par une puissance sacrée, tirant sa légitimité des mythes, et gouvernant de façon centralisée, secrète et discrétionnaire, mais par la loi élaborée dans l'espace public, sur l'*agora*. Or, dès lors que la loi est publique, puis, très vite (les deux choses se confondent presque), écrite, la *liberté civique* au sens moderne est possible. L'État ne peut exercer la coercition qu'en vertu de la loi ; il ne peut attenter qu'à la liberté de celui qui viole la loi. Mais, si celle-ci est générale et anonyme, qu'elle s'applique à tous et que tous sont égaux devant elle (le principe de l'*isonomia* est dégagé par les Grecs dès l'époque de Solon et des « Sept Sages »), si, d'autre part, elle est publique, et donc, par

1. On peut se reporter, pour plus de détails, à notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge,* Paris, PUF, 1998.

définition, non rétroactive, il en résulte que le citoyen sait toujours *à l'avance* ce qu'il lui est permis et ce qu'il lui est interdit de faire. Dès lors, il ne dépend que de lui de ne pas encourir la coercition. La loi est pour lui un « guide cognitif ». Il lui suffit d'en tenir compte rationnellement pour disposer de sa vie comme il l'entend. Il est *libre.*

Il doit obéissance non pas à une personne d'une étoffe supérieure, roi, noble ou chef de *génè,* mais au magistrat, homme semblable à lui, mais qui a été investi d'une charge publique par la loi. Par conséquent, ce n'est pas à sa personne qu'il obéit, mais à la loi dont il est provisoirement le représentant. Situation complètement nouvelle par rapport à celle du sujet des monarchies sacrées proche-orientales, même de condition « libre », qui, de même que l'esclave et le serviteur, est soumis à l'autorité arbitraire du monarque ou du maître, ne sait jamais à l'avance ce qu'on lui interdira ou lui ordonnera de faire, ne peut donc faire de projet ni construire librement sa vie. Hérodote se moque cruellement de ce type d'homme qui ne s'appartient pas, qui est donc passif et fataliste, et que les Grecs – civilisés depuis déjà plus de deux siècles à l'époque où Hérodote écrit – perçoivent comme « barbare », par opposition au libre citoyen grec. Celui-ci se sait et se veut égal aux autres citoyens, libre de parler, libre d'agir et, bientôt, quand les régimes tyranniques auront assuré la transition entre aristocratie et démocratie, libre de participer lui-même à la législation et au gouvernement.

En d'autres termes, les Grecs, des « Sept Sages » à Clisthène et à Périclès, ont inventé la *rule of law.* Si c'est cette expression anglaise qui convient le mieux pour décrire l'idéal type grec, ce n'est certes pas un hasard, c'est simplement parce que les Anglais du XVII[e] siècle qui ont forgé l'expression de *rule of law* se sont inspirés explicitement des modèles grecs antiques[1]. Les Grecs ont inventé le système même de « liberté sous la loi » dont la logique sera remarquablement explicitée par Locke, mais est déjà clairement perçue par Aristote. Dans la Cité, c'est la loi qui gouverne, non des hommes, et les hommes ne gouvernent que par la loi. S'il y a liberté sous un tel règne de la règle, c'est que le citoyen,

1. Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains,* Paris, PUF, 2002, p. 279-283.

qui certes ne peut tout faire (la loi lui interdit expressément certains comportements), n'est jamais soumis à l'*arbitraire délibéré* de personne. La liberté sous la loi consiste en l'*absence de coercition*, c'est-à-dire en la garantie qu'on ne sera pas soumis à la volonté arbitraire d'autrui. Les Grecs classiques ont connu et voulu cet idéal type de la liberté. Cela ressort clairement de ce qu'on lit, après Hérodote, chez Thucydide, Aristote, Xénophon, Isocrate, Lysias, Démosthène[1]... Ils ont inventé le citoyen et la liberté civique, et le type d'homme dans lequel ces notions s'incarnent.

Il faut signaler à cet égard un point déjà noté par Hayek, à savoir le relatif faux-sens qu'a commis Benjamin Constant en opposant trop fortement, dans son fameux opuscule, la « liberté des Anciens » à celle des « Modernes »[2]. La liberté des Anciens serait seulement politique, ce serait la liberté, collectivement possédée par les citoyens d'une cité, de faire la loi, au lieu de la recevoir d'un tyran ou d'une puissance étrangère. Mais cette loi pourrait être très peu favorable en elle-même aux libertés civiles individuelles que seuls les « Modernes » auraient fait prévaloir. Or Hayek note que les décrets d'affranchissement d'esclaves – qu'on a trouvés en grand nombre, par exemple, dans les *ex-votos* de Delphes – nous enseignent tout autre chose. Quand un esclave est affranchi dans la Grèce ancienne, le décret précise qu'il pourra aller où bon lui semble, s'installer là où il veut, choisir le métier qui lui convient, faire librement du commerce. Que sont ces libertés, sinon des libertés « modernes » ? La lecture des auteurs est plus révélatrice encore. Quand on lit le discours de Périclès rapporté par Thucydide[3], quand on lit Aristophane et les auteurs ci-dessus nommés, on a le sentiment irréfragable que les citoyens grecs, du moins ceux de l'Athènes classique, n'étaient en aucune façon des « sujets », mais que chacun menait sa vie librement et avait parfaitement intériorisé le fait qu'il pouvait légitimement le faire, et que quiconque lui contestait ce droit était un tyran et un sauvage.

1. Et même, en un sens, chez Platon, qui le refuse, et bâtit dans ce but tout un argumentaire, mais qui n'éprouverait pas le besoin de monter cette machine de guerre contre la liberté s'il n'avait quotidiennement sous ses yeux le spectacle de la liberté des citoyens athéniens.

2. Cf. Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819.

3. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 35-47.

À partir du moment où existe la liberté de parole sur l'*agora,* la critique devient possible, la rationalité se développe[1]. L'idée même de loi est transposée de la Cité à la nature : c'est parce que les « Sages » ont compris que l'ordre social pouvait résulter de l'obéissance de tous les citoyens à une même loi, sans qu'il soit nécessaire qu'ils fussent tous soumis à la volonté discrétionnaire d'un monarque, que certains d'entre eux (et parfois les mêmes, comme les physiciens de Milet) ont pensé que les divers éléments de la nature pouvaient aussi se maintenir en ordre non pas par l'action intentionnelle d'une puissance sacrée anthropomorphique, mais par l'obéissance de tous ces éléments à des lois égales pour tous, des « lois de la nature ». La science, dorénavant, consistera à rechercher ces lois, et elle ne fera plus appel au mythe (« science » et « mythe » sont explicitement pensés, dorénavant, comme des notions antagoniques).

On sait que c'est à ce renversement des mentalités du magico-religieux vers le rationnel que les Grecs doivent d'avoir inventé et substantiellement développé, outre les mathématiques, les grandes sciences de la nature – physique, astronomie, zoologie, médecine... – et aussi les grandes sciences humaines et sociales – grammaire, rhétorique, politique, histoire, et même, à certains égards, sociologie et psychologie. Ce processus d'invention est aussi celui d'où devaient résulter les écoles, les « universités », ainsi que les bibliothèques et les « musées » – toutes institutions qui n'ont de sens que dès lors qu'il existe une science objective et universelle, susceptible d'être transmise à tous, sans ésotérisme, et qu'on peut et doit augmenter par une recherche scientifique méthodique.

Or il est clair que la liberté joue un rôle majeur dans ce processus. De même que les citoyens grecs ont droit, sur l'*agora,* à la parole, à la critique, au libre choix des magistrats à élire (pour ceux qui sont élus) ou des textes à voter, les savants ont droit à l'hypothèse, à la critique, aux remises en cause même les plus radicales (on en a des témoignages nombreux et précis à propos, par exemple, des hypothèses astronomiques). On sait que Socrate a été condamné pour motifs religieux (insincères, puisqu'il s'agissait en réalité d'une vengeance politique), mais Aristophane,

1. Selon la fameuse analyse de Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

juste avant ce début de décadence de la démocratie athénienne dont Socrate est victime, peut dire à peu près n'importe quoi, aux applaudissements d'un public « affranchi ». Thucydide est absolument libre de pensée et d'expression, lui aussi, et s'il a été salué comme le premier historien scientifique, c'est bien parce qu'il n'accorde aucune importance, ni même aucune attention, dans ses explications du déroulement des événements, aux mythes, croyances et « pensées uniques » d'alors. Les cyniques, les sceptiques, les matérialistes comme Démocrite ou Épicure feront sur le *cosmos* et sur la vie des hypothèses tellement radicales qu'elles nous impressionnent, voire nous choquent encore aujourd'hui. Tous ces gens sont des « libres penseurs », plus libres que les générations ultérieures de l'Antiquité, et *a fortiori* que la plus grande partie du Moyen Âge chrétien ou musulman.

Ainsi, les Grecs ont inventé la liberté de recherche, la liberté d'hypothèse, caractéristiques du *libéralisme intellectuel.* L'Europe ne retrouvera cet esprit que très tard et au prix des plus pénibles efforts. Dans une large mesure, le génie et l'héroïsme des Nicolas de Cues, Bodin, Montaigne, Milton, Locke, Leibniz, Bayle, Voltaire, Diderot ou autres John Stuart Mill, ne serviront qu'à retrouver la liberté de penser déjà rendue naturelle aux intellectuels grecs par quelques siècles de libre Cité. Ce qui donne à réfléchir sur la fragilité de la liberté...

II – La doctrine stoïcienne du droit naturel

C'est aux stoïciens, complétant ce qu'avaient déjà élaboré Platon, Aristote et leurs écoles, qu'est due la doctrine du *droit naturel,* qui devait avoir une place centrale – au point d'en être pour ainsi dire le centre de gravité – dans les doctrines libérales modernes.

Hayek a défini la « justice négative » propre au libéralisme, celle qui permet l'interaction pacifique et efficiente entre les hommes, comme le fait de respecter les « droits naturels » de chacun. De ces droits, Hayek donne une liste courte et dense : la propriété privée, le respect des contrats, et le principe selon lequel on est obligé de réparer les torts que l'on a causés à autrui. Hayek

fait remonter cette liste à Locke et à Hume. Il est vrai que Locke définit la *property,* c'est-à-dire le « domaine propre » de chacun, comme « la vie, la liberté et les biens » ; Hume, de son côté, dit que les droits essentiels sont la « stabilité de possession », le « transfert de la propriété par consentement » et le « respect des promesses ».

Mais cette liste, loin d'être l'invention de Locke ou de Hume, a une longue histoire qui remonte jusqu'à l'Antiquité. On la retrouve chez Pufendorf et Grotius[1], qui en parlent comme d'une doctrine classique parmi les juristes. Ils ont pu la lire dans les œuvres de la Seconde scolastique[2] et notamment celles de Suarez et de Vittoria, qui l'ont eux-mêmes reçue des vieux traités scolastiques de droit civil et de droit canonique, et de la tradition thomiste. Mais saint Thomas d'Aquin, dans les traités sur la justice de la *Somme théologique* (IIa IIae, qu. 66 *sq.*), se présente comme un simple relais de ce qui a été dit à ce sujet par Cicéron, par Aristote, et aussi par la doctrine juridique romaine. Celle-ci intègre en effet la doctrine du droit naturel, puisque c'est le *Digeste* (1, 1, 10) qui en fait cette dense synthèse : *honeste vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere*[3].

C'est donc la doctrine antique du droit naturel qui est l'origine lointaine, mais directe, de la doctrine moderne des « droits de l'homme », qualifiés de « droits naturels » par toutes les grandes « déclarations », du XVIII[e] siècle jusqu'à aujourd'hui. Elle est également à l'origine de la notion d'ordre spontané de

1. Dès le *De jure præde* de 1605, Grotius affirme que la base du droit naturel est la conservation de soi, d'où l'on tire ces lois : « Il est permis de défendre sa propre vie et ce qui menace d'être nuisible », et « Il est permis d'acquérir pour soi-même et de garder des choses qui sont utiles à la vie », puis « Que personne ne nuise à son semblable » et « Que personne ne s'empare de ce qui est passé en la possession d'un autre », enfin le droit de se défendre, de récupérer ce qu'on vous a pris, et enfin le fameux *jus gladii,* le droit de punir, qui n'est pas créé par l'État, mais est un droit naturel de l'individu qui, s'il est délégué à l'État, le sera sous condition. Tout le libéralisme de Locke est présent *in ovo* dans ce traité de jeunesse de Grotius. Voir notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, op. cit.,* p. 229-241.

2. Sur la Seconde Scolastique, cf. *infra,* l'article de J. Huerta de Soto, p. 113-125.

3. « Vivre honnêtement [c'est-à-dire conformément à la nature, cf. la suite de cet article], ne nuire à personne, rendre à chacun le sien [c'est-à-dire respecter la propriété privée]. »

société. Certes, les Anciens n'ont pas disposé du concept épistémologique moderne d'auto-organisation, c'est même là, nous l'avons vu, la « frontière épistémologique » dont le franchissement inaugurera la modernité. Mais ils ont compris qu'un ordre social pouvait fonctionner « tout seul », « naturellement », c'est-à-dire sans intervention arbitraire d'un État organisateur ou d'une raison calculatrice. Ils ont jugé que l'interaction spontanée des hommes produisait déjà par elle-même de l'ordre, que cet ordre était bénéfique, et que l'État devait le laisser être, le laisser vivre, ou même – c'est la thèse formelle de Cicéron – qu'*il n'a pas d'autre mission que de faire respecter le droit qui, lui-même, rend possible le déploiement et le maintien de cet ordre social naturel.* Même lorsque l'État justicier agit vigoureusement – ce que le magistrat Cicéron a fait plus d'une fois –, c'est pour *rétablir* l'ordre, non pour le *créer.* C'est bien là le socle intellectuel de toutes les conceptions politiques libérales ultérieures.

La doctrine antique du droit naturel est le fruit d'une longue élaboration qui s'étend d'Aristote et des stoïciens anciens et moyens (comme Panétius) à ce parachèvement que sont les ouvrages moraux et politiques de Cicéron, le *De Officiis,* la *République* et les *Lois.* Essayons de la caractériser schématiquement.

Il existe une nature humaine, individuelle et sociale. L'homme individuel a une forme ou essence bien précise, avec quatre vertus (ou, pour mieux traduire le mot grec *arétè,* « excellences ») cardinales, la prudence, la justice, la force et la tempérance, autour desquelles gravite tout un appareil de vertus connexes[1]. Les communautés dans lesquelles vit l'homme, famille, village, tribu, cité, sont elles aussi des « natures », ayant chacune sa forme ou essence, susceptible d'une description scientifique.

L'enjeu de la vie est que toute nature parvienne à sa perfection, c'est-à-dire devienne en acte ce qu'elle est en puissance. S'agissant de l'homme individuel, il sera parfait lorsqu'il parviendra à l'*honestas* ou « beauté morale », qui est pour l'âme le même genre de perfection qu'est la beauté physique pour les corps. Les

1. La liste des quatre *arétè* remonte au moins aux cercles socratiques ; elle est couramment utilisée par Platon. L'apport propre d'Aristote est qu'il entend décrire cette nature morale aussi positivement et précisément qu'il décrit les natures physiques dans ses traités d'anatomie ou d'embryologie.

communautés naturelles ont aussi leur perfection : pour la Cité, c'est la justice. Ces deux perfectionnements sont d'ailleurs largement solidaires : impossible d'être un honnête homme dans une Cité injuste (raison pour laquelle le citoyen honnête ne peut, pour Cicéron, se désintéresser de la politique, vouer sa vie au seul *otium,* à la libre spéculation, sans prendre sa part des responsabilités sociales). Et, dans la nature de l'homme, il y a la sociabilité. C'est même peu dire que l'homme est « fait pour » vivre en société, la vérité est qu'il n'est pas homme s'il n'est pas social. Aristote l'avait dit : un bras séparé du corps n'est pas un bras, mais un cadavre de bras. Donc l'homme n'a certes pas à construire son être social ; il en hérite avec la vie, il a une tendance naturelle à coopérer avec ses semblables, à entretenir avec eux des rapports de confiance et de bonne foi – la fameuse formule d'Adam Smith selon laquelle l'homme a un penchant naturel au « bargaining » est un écho très tardif de cette tradition. Et il est faux que l'ordre social, comme le penseront Machiavel ou Hobbes, soit un artefact, qu'on ne puisse maintenir la paix sociale que par la contrainte et une organisation délibérée. L'homme a naturellement, à l'égard des communautés naturelles où il vit, qu'elles soient proches comme la famille, la tribu ou la cité, ou qu'il s'agisse de la communauté globale du genre humain, bienveillance, amitié et prédisposition à l'échange et à la parole. Même si les hommes, dit Cicéron, étaient pourvus matériellement de tout et qu'ils n'eussent nul besoin d'échanger des biens et des services, ils éprouveraient encore le besoin de *se parler,* simplement pour le plaisir de se sentir hommes, puisque le *logos* est leur nature.

Mais ce parachèvement du devenir humain dans une société harmonieuse est soumis aux aléas et accidents. S'il est nécessaire qu'un être naturel ne devienne pas autre chose que ce qu'il est[1], rien ne dit qu'il déploiera effectivement toutes les virtualités de son essence. Des accidents peuvent sans cesse, dans un monde qui n'est pas déterministe, l'en empêcher. L'enjeu de ces sciences

1. Il est enfermé dans son essence ; il n'y a, dans l'univers fixiste des Grecs, rien de tel qu'une « évolution » darwinienne, et il n'est pas envisagé, non plus, qu'un homme puisse connaître quelque métamorphose, se créer lui-même, ou être radicalement transformé par quelque inspiration prophétique ou divine. Il n'y a pas de « surnaturel », par définition, dans cette théorie de la nature.

que sont l'éthique et la politique est d'aider l'homme à se gouverner en pratique dans cette contingence.

Il convient d'ajouter que la nature humaine, individuelle et sociale, n'est qu'une partie de la grande nature, laquelle est Dieu ou le *Logos*[1]. Elle en constitue le niveau le plus élevé, juste au-dessous de Dieu lui-même, dont l'homme, capable de *logos,* a reçu un fragment ou plus exactement une étincelle (puisque Dieu est feu). Les autres êtres de la nature, les animaux, les végétaux, les minéraux, constituent les autres niveaux, toujours plus éloignés du feu divin. Or le *Logos* de Dieu organise tout l'univers selon une Providence universelle telle que toutes ses parties sont en harmonie les unes avec les autres, à peu près comme le système nerveux d'une pieuvre organise la vie de l'organisme tout entier, de la tête jusqu'à l'extrémité des tentacules. Ce qui se passe dans une partie, même la plus éloignée, retentit sur toutes les autres : c'est la « sympathie universelle ».

Dès lors qu'existe cette loi générale de l'univers, il y aura d'autant plus d'harmonie que chaque partie respectera mieux ladite loi. Ce n'est nullement impossible ni même improbable, puisque chaque partie est prédisposée, en tant que partie du *Logos,* à se conformer à la loi du Tout. Donc, s'il est vrai qu'un accident peut toujours rompre l'harmonie, *ce n'est pas par accident qu'il y a de l'harmonie dans l'univers.* Au contraire, l'harmonie est dans la nature des choses. Il n'est nul besoin de forcer la nature et de lui imposer de l'extérieur quelque ordre artificiel pour qu'elle permette à chaque être d'accomplir et de parachever sa forme. Elle donnera normalement du plaisir aux animaux et, à l'homme pourvu de raison, du bonheur. L'homme individuel ou les communautés humaines vivant selon la nature seront heureux. Telle est la leçon de morale de Panétius, reprise par Cicéron, relue au temps des humanistes où elle a quelque peu heurté la tradition médiévale chrétienne, puisque dans la morale biblique ou du moins chrétienne (durcie, sur ce point, par Kant) il y a une *antinomie* de la moralité et du bonheur (du bonheur terrestre, s'entend). Pour les stoïciens, au contraire, quand un homme

1. Pour une description générale de la nature stoïcienne, cf. l'exposé de Pierre-Maxime Schuhl, préface à Émile Bréhier, *Les Stoïciens,* Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1962.

développe sa nature jusqu'à la perfection, il entre par là même en sympathie avec la nature universelle, qui elle-même sympathise avec lui, exactement comme un organe en bonne santé est à son aise dans un corps en bonne santé.

Nous pouvons en venir maintenant à la question du droit. Lorsque les hommes organisent une cité et y édictent des lois, il va de soi que celles-ci doivent être conformes à la loi naturelle correspondant à cette strate de la nature que constituent les cités. Fort heureusement, l'homme est préparé par la nature à connaître et à respecter ces lois. En effet, comme nous l'avons vu, la raison humaine est un fragment du *Logos* divin. Si ce n'est pas assez pour qu'elle embrasse intellectuellement la Loi en tous ses prolongements, c'est assez pour qu'elle en ait cette sûre intuition qu'est la « conscience morale », qui dicte à chacun sa conduite. Sans doute faut-il édicter un droit positif, car la loi naturelle ne dit pas tout, et elle ne le dit pas assez clairement, puisqu'elle est intuitive. En outre, il est certains domaines où la loi naturelle admet plusieurs solutions, entre lesquelles il faut bien trancher pour qu'il n'y ait pas de désordre social. Par exemple, il peut y avoir, selon les sociétés, polygamie ou monogamie, car ces deux formules permettent toutes deux la stabilité de la famille, la naissance et l'éducation des enfants, toutes choses voulues par la nature. Ce sont de tels arbitrages que fera le droit positif. Il en résulte qu'alors que la loi naturelle est universelle, il y aura nécessairement entre les droits positifs, dans l'espace et dans le temps, certaines différences qui découleront de la diversité des arbitrages qui auront été réalisés au sein de chaque société. Mais la loi positive ne devra, en toute hypothèse, rien décider qui soit *contraire* à la loi naturelle.

Si l'on édicte une loi positive contraire à la loi naturelle, et qui modifie donc les rapports humains d'une manière non compatible avec les rapports voulus par la nature, qu'en résultera-t-il ? Exactement ce qui résulterait du fait qu'on ouvre le corps d'un être vivant, qu'on en change de place les organes, qu'on branche une artère sur une veine, ou toute autre manipulation arbitraire de ce genre. L'organisme ne pourra qu'en souffrir et finalement en mourir. De même, un droit créé arbitrairement, sans que soit respectée la norme du droit naturel, affaiblira ou rendra impossible la vie sociale.

Ainsi les stoïciens, par cette doctrine, ont-ils compris, bien avant qu'Hayek ne forge cette formule synthétique, que « le droit est antérieur à la législation ». La législation doit se conformer à un droit objectif qui lui préexiste et demeure valable en permanence. C'est ce que dit Cicéron dans le texte célèbre que voici :

> « Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous rappelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses ; ils sont sans action sur le pervers. À cette loi nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir et point n'est besoin de chercher un Sextus Ælius[1] pour l'expliquer ou l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps » (*De Republica,* III, XXII).

« Ni le Sénat ni le peuple » ne peuvent abroger le droit naturel, ni dispenser de le respecter ni même l'amender. Tout droit positif doit s'y conformer. Une certaine modernité a protesté contre cette limitation du pouvoir d'agir des législateurs, qui lui a semblé relever d'une mentalité primitive et irrationnelle. L'État souverain, dit-on en invoquant (à tort) Bodin, et (à raison) Machiavel ou Hobbes, peut faire tout ce que ses dirigeants jugent rationnel et opportun. Les dirigeants de l'État ne peuvent donc que récuser le concept d'un « droit naturel » qui *s'imposerait* à lui. Pour cette modernité, il n'y aura de droit que celui fait délibérément par l'État. *Seul est rationnel et conforme à la liberté humaine le positivisme juridique.* Cette liberté de faire n'importe quelle loi a été magnifiée par les théories absolutistes, puis jacobines, puis socialistes jusqu'à aujourd'hui. Les théoriciens absolutistes, parlant dans le langage du droit public romain, ont employé pour la justifier ces formules terribles : *quicquid principi placuit vigorem legis habet* (« tout ce qui plaît au Prince [puis, après la Révolution : au peuple souverain] a force de loi »), et *pro ratione voluntas* (« que la volonté [du Prince, puis : du peuple souverain] tienne lieu de raison »)[2]. Il

1. Un jurisconsulte.

2. La première formule est reprise d'Ulpien, juriste romain de la fin du II[e] siècle après J.-C. ; la seconde, de Juvénal. Cf. notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, op. cit.,* p. 375-376 et 698.

n'est pas nécessaire qu'une loi soit bonne et rationnelle pour qu'elle soit tenue pour valide : il faut et il suffit qu'elle « plaise » au pouvoir ou soit « voulue » par lui.

Ce refus du jusnaturalisme au nom d'une fière auto-affirmation de la liberté humaine est-il justifié ? Il ne le serait, croyons-nous, que si les théoriciens anciens du droit naturel avaient exigé de respecter aveuglément une superstition ou une religion révélée et si l'esprit de leur doctrine avait été d'enfermer la liberté humaine dans le carcan d'une norme extérieure, transcendante, intangible, empêchant toute amélioration de la législation – et, partant, tout progrès de l'humanité. Or tout lecteur attentif de Cicéron, et plus encore des lois et de la jurisprudence romaines, sait bien que ce n'est pas le cas.

La doctrine stoïcienne du droit naturel, d'abord – et Cicéron y insiste –, ne prône nullement le respect aveugle du *mos majorum,* de la coutume traditionnelle. En effet, les stoïciens sont des Grecs, qui héritent de la démarche critique des sophistes. Ceux-ci s'étaient affranchis de toute logique traditionaliste en distinguant *physis* et *nomos,* ce qui est « par nature » et ce qui est « par convention ». La nature est universelle et éternelle ; mais les conventions sont variables dans le temps et l'espace, et elles sont, par excellence, ce qui peut et doit être remis en cause par la critique. Donc la doctrine stoïcienne du droit naturel n'est en aucun sens du terme un « traditionalisme ».

La normativité de la loi naturelle par rapport à la législation, au sens stoïcien, n'a rien à voir non plus – malgré certaines apparences – avec celle de la *Loi divine révélée.* Certes, la loi naturelle est le *Logos,* dont les stoïciens disent qu'il est Dieu. Mais ce Dieu n'a rien à voir avec le Dieu biblique ; il ne parle pas aux hommes, ni par les prophètes, ni par des manifestations miraculeuses. Il ne se « révèle » pas, il n'a d'ailleurs pas à le faire, puisqu'il n'est pas « transcendant », mais totalement immanent, étant matière. C'est un Dieu, mais un Dieu naturel que l'on connaît par des moyens naturels. Le juriste doit *découvrir* le droit dans la nature sociale comme d'autres scientifiques découvrent des lois naturelles dans d'autres domaines de la nature. Il n'a pas à préserver une Révélation passée et donnée une fois pour toutes, un *depositum fidei* exigeant une défense dog-

matique ; la loi naturelle *continue à se découvrir tous les jours par l'expérience et le raisonnement*[1].

Le problème est qu'on ne la connaît pas intégralement. Le *Logos* divin ne peut être entièrement pénétré, nous l'avons dit, par le *logos* de l'âme individuelle qui n'en est qu'une infime partie. Mais cette complexité n'est pas une limite infranchissable, comme celle que pose l'idée de transcendance. Les deux *logos,* celui de l'homme et celui de Dieu, sont substantiellement apparentés. Aussi la raison humaine peut-elle aller très loin dans l'appréhension de la loi naturelle, si elle sait utiliser au mieux ce mixte d'intuition, d'expérience (individuelle et sociale) et de raisonnement dont Cicéron nous dit qu'il faut user dans notre approche du droit, et dont il use lui-même en pratique dans ses réflexions du *De Officiis,* du *De Republica* et du *De legibus.*

Ainsi, s'il est exact que les stoïciens posent que ni la morale ni le droit ne peuvent être construits arbitrairement par la volonté humaine, l'obstacle à ce constructivisme n'est pas traditionaliste, ni religieux, il n'est qu'*épistémologique.* Les hommes qui font le droit ne doivent pas être retenus d'y toucher par quelque terreur sacrée ; en revanche, ils ne peuvent fabriquer du droit à volonté, car ils doivent faire preuve de la vertu intellectuelle de *prudence.* Ils avanceront, mais lentement et sans remettre en cause les principes que leur enseigne leur conscience. D'ailleurs leur propos n'est certes pas d' « avancer », au sens du progressisme moderne. Ils ne toucheront au droit que dans la mesure où celui-ci leur paraît comporter des lacunes qui gênent la continuation normale et harmonieuse de la vie sociale. Ils toucheront au faux droit créé par de mauvaises coutumes pour rétablir le vrai droit qui tient à la nature des choses et des hommes. De fait, il est fréquent que, pour faire respecter le droit naturel, on doive innover, et non pas s'aligner de façon soumise et passive sur les traditions des Anciens. Le souci de respecter le droit naturel non seulement n'empêche pas, mais souvent exige une procédure de révision prudente, progressive et partielle, parce que le critère de la vérité du droit n'est pas son ancienneté et son caractère traditionnel en eux-mêmes, encore moins son origine prétendument divine, mais

1. Sur ces questions, voir notre *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, op. cit.,* p. 331-338.

sa capacité à assurer *dans le présent* un ordre social bénéfique[1]. Tel est précisément le régime de création du droit dont Cicéron était bien placé pour savoir que les juristes romains l'avaient adopté.

III – Le droit romain comme droit scientifique

Cicéron écrit dans la période la plus féconde de création du droit romain. Depuis 242 avant J.-C., avec la création du « préteur des étrangers » *(prætor peregrinus)*, les juristes romains avaient été autorisés à s'écarter de la lettre du « droit des Quirites », droit romain ethnique traditionnel, et de la « Loi des XII Tables », codification datant de 450 avant J.-C, peu après la fondation de la République. Ils avaient reçu instruction de rechercher des « formules » telles que n'importe quel citoyen ou autre sujet de l'État romain, étranger à l'ethnie romaine, puisse les comprendre et les reconnaître comme légitimes, formules qui seraient conformes à l'esprit du droit de la cité, mais pourraient en différer par la lettre.

Cette liberté donnée aux préteurs de s'écarter du droit codifié se révéla si féconde et efficace qu'elle fut bientôt généralisée et donna naissance à un nouveau type de droit, celui créé dans la période dite de la « procédure formulaire » (par opposition à la période précédente, dite « des actions de la loi »). Désormais, les préteurs romains, qui n'étaient pas eux-mêmes juges, mais recevaient les plaintes et « disaient le droit » (c'est-à-dire qualifiaient juridiquement les faits qui leur étaient soumis), purent le faire selon des formules s'écartant de la lettre de la loi. Ils furent ainsi en mesure, année après année, de faire évoluer le droit. Ils pouvaient en effet, à leur entrée en charge, lorsqu'ils rendaient public l'« édit du préteur » en fonction duquel ils diraient le droit, soit conserver les formules anciennes qui avaient fait leurs preuves, soit les modifier, soit en créer de nouvelles pour répondre aux besoins des justiciables et combler les « vides juridiques » que révélait le contentieux.

1. Cf. Cicéron, *De legibus*, I, IV, 14-V, 15 ; I, VI, 18 ; I, XXII, 59 ; II, XVI, 40 ; III, IV, 10 ; III, XVIII, 40, etc.

De ce fait, le droit, pour la première fois dans l'histoire[1], devenait une *science,* c'est-à-dire un savoir que l'on *découvre,* que l'on peut amender par la raison humaine tenant compte de l'expérience et des « essais et erreurs ». Il n'était plus un dépôt sacré, reçu des « ancêtres » ou de « Dieu » (par l'intermédiaire de son ou de ses prophètes). Il existait bien une norme « transcendante » du droit, et c'est la nature humaine, individuelle et sociale. Mais cette nature est universelle. Elle n'est pas liée à l'histoire d'une ethnie particulière, à sa religion ni à sa culture ; elle est commune à tout le genre humain. C'est précisément parce que les juristes romains avaient reçu du stoïcisme et de la philosophie grecque récente en général l'idée du cosmopolitisme, c'est-à-dire de l'universalité de la nature humaine, qu'ils pouvaient entreprendre de rechercher des « formules » de droit convenant aux hommes des différentes ethnies qui se croisaient à Rome. Ces hommes pouvaient avoir diverses religions, diverses coutumes, divers « droits positifs » dans leurs contrées respectives ; ils n'en avaient pas moins même nature. Donc, en trouvant des formules toujours plus proches de ce droit naturel commun, on devait, par nécessité, rapprocher ces hommes et faciliter l'entente entre eux. Pour cela, il fallait que les formules fussent toujours plus abstraites, c'est-à-dire dénuées de traits trop liés à des coutumes ethniques précises qui seraient acceptés par les uns mais rejetés par les autres.

Le travail des jurisconsultes romains eut cette « idée régulatrice » pendant les quelque trois siècles et demi que dura le processus qui devait aboutir au *corpus* de droit recueilli dans les

1. Du moins pour la première fois de façon systématique ; car les Grecs, ayant inventé la démocratie dans le cadre d'un État « laïc », avaient eux aussi compris que la loi pouvait être faite par les hommes, s'affranchissant des prétendus commandements de puissances sacrées. Mais elle était créée à l'initiative des orateurs de l'assemblée, qui pouvaient être des démagogues, ou des idéologues. Il n'y eut pas chez les Grecs cette exploitation méthodique de l'expérience et du contentieux qu'on va trouver chez les jurisconsultes romains. Encore moins constate-t-on ce régime de création du droit dans les codifications antérieures aux Grecs. Par exemple, le roi Hammourabi (XVIII[e] siècle avant J.-C.), auteur du fameux code, prend soin de se faire représenter, sur la stèle où est consignée sa jurisprudence, en compagnie du dieu dont il prétend avoir reçu l'inspiration. Il use, sincèrement ou cyniquement, d'un procédé de même type que celui de Moïse au Sinaï. C'est avec ce régime de création de droit que rompt décisivement le droit romain.

grandes codifications. Ils ont donc travaillé en ayant en vue, non pas le *passé* (c'est-à-dire la coutume des ancêtres, le *mos majorum,* ou le Code existant de droit positif, la Loi des XII Tables) ni le *transcendant* (c'est-à-dire une quelconque Révélation), mais, tout à la fois, le *présent* et l'*intemporel,* puisqu'ils tenaient compte de ce que leur apprenaient, dans le présent, les leçons du contentieux, et visaient à poser des règles qui fussent valables dans un avenir indéfini, aussi longtemps qu'elles ne seraient pas démenties par l'expérience. Ils se sont gardés des deux excès inverses du « respect aveugle pour une loi sacrée », paralysant et réactionnaire, et du « positivisme juridique » arbitraire et despotique. C'est en ce sens qu'on peut affirmer qu'*ils ont été de véritables prédécesseurs des doctrines libérales modernes.*

C'est aussi ce qui permet de comprendre pourquoi leur œuvre a été redécouverte et étudiée avec passion par les hommes du Moyen Âge classique, à partir de la fin du XI[e] siècle, et surtout aux XII[e] et XIII[e] siècles. C'est que ceux-ci prenaient de plus en plus leurs distances tant avec les différents littéralismes religieux qu'avec l'arbitraire des révolutionnarismes millénaristes et des absolutismes royaux naissants. Les juristes du Moyen Âge parlent du droit romain comme de Loi par excellence, et de celle-ci comme de la voix de la Raison par excellence. Manière indirecte, ou prudente, de dire que tant la loi révélée des théologiens littéralistes que l'antijuridisme forcené des révolutionnaires millénaristes et des absolutistes sont irraisonables, et qu'il convient donc de les mettre à la raison.

IV – Le droit romain comme émergence de la propriété privée

Mais venons-en au contenu substantiel du droit romain. Le principal résultat du travail véritablement rationnel des juristes romains fut de dégager la notion de *propriété privée.* C'est là un fait capital, bien qu'encore largement méconnu ou mésestimé aujourd'hui dans la littérature des sciences sociales et de l'histoire.

Ce qu'apprenaient les essais et erreurs du contentieux, c'est que les hommes s'entendent mieux entre eux lorsqu'ils savent

sans ambiguïté à quoi s'en tenir en ce qui concerne ce qui est *mien* et ce qui est *tien*. Ou, si l'on préfère, que les litiges naissent presque toujours de la confusion qui permet à deux personnes de revendiquer des droits également légitimes sur un même objet. C'est cela que l'expérience enseignait aux préteurs année après année, et ce quelle que fût l'origine ethnique des justiciables. Si la fonction du droit et de la loi est de permettre la coexistence et la coopération pacifiques des membres d'une société, le programme que pouvaient se donner les juristes, et qu'ils se sont donné effectivement au fil des décennies, devait être de dessiner toujours plus exactement les frontières des « domaines propres » de chacun. Ils furent largement conscients de ce fait, puisque c'est le *Digeste* qui a défini la justice comme le fait de *suum cuique tribuere,* « rendre à chacun le sien »[1].

Les jurisconsultes romains définirent la propriété privée non seulement dans le cas simple des choses matérielles meubles, mais aussi dans le cas de la propriété immobilière, et dans celui de la propriété de choses immatérielles (comme les servitudes, ou les créances) ou d'êtres vivants (animaux et leur descendance). Ils élaborèrent des outils intellectuels de plus en plus raffinés permettant de garder une trace exacte des frontières de ces propriétés quand des processus complexes les modifient, les divisent et risquent de les confondre, par exemple en cas de vente, d'achat, d'emprunt, de dépôt, d'hypothèque, également de mariage, de divorce, d'héritage... Ils définirent l'achat et la vente, distinguèrent ces situations de celles de possession, de règlement financier ; ils élaborèrent la notion même de contrat, avec le régime des droits et obligations qui en découlent.

La propriété et les contrats ayant reçu ces définitions juridiques précises, l'usage de la propriété, sous toutes ses formes, matérielles et immatérielles, devint, à Rome, plus facile et plus sûr. Les échanges économiques purent se développer avec une sécurité juridique inédite, sans commune mesure, sans doute, avec ce que nous connaissons dans les États de droit modernes, mais sans commune mesure non plus avec ce que pouvaient connaître les autres sociétés antiques. Il en a résulté une supériorité économique éclatante de la société romaine. Le monde

1. *Digeste,* 1, 1, 10.

romain a pu être un monde « capitaliste » avant l'heure. Il a été capable de diviser le travail et de produire plus que toutes les sociétés voisines. C'est là, à n'en pas douter, la cause profonde et décisive de la conquête romaine. Les Romains ont vaincu les armées étrangères par leurs vertus militaires, certes, mais, dans un monde voué à la guerre et où toutes les ethnies voisines de Rome pratiquaient la guerre, ce n'est pas de là que pouvait venir la différence. La différence est venue de la logistique, de l'abondance des ressources fournies aux légions et à l'État en général par l'économie, et aussi de l'adhésion des populations colonisées, qui a fait que même des pays limitrophes des colonies appelaient Rome à leur aide et aspiraient à être intégrés à sa « zone de prospérité ». Or cette supériorité sociétale fut l'œuvre du droit, de la sécurité des échanges et de l'augmentation de la productivité que cette organisation supérieure permettait.

Ajoutons un point capital. En distinguant ainsi les *avoirs* de chaque personne, et en garantissant par le droit que ces avoirs resteraient en permanence distincts, les Romains ont contribué à distinguer les *êtres* humains, en tant qu'*ego,* personnalités originales. En promouvant ainsi l'idée même de « personne » humaine individuelle, distincte de toute autre, ils ont fait sortir définitivement l'humanité du tribalisme. C'est à Rome, et comme prolongement du droit romain de la propriété privée, qu'a pu naître l'*humanisme*[1]. Cette promotion de la personne devait passer ensuite à tout l'Occident, et c'est dans une civilisation où l'espace privé de la personne était reconnu depuis des siècles que pourront tout naturellement être proposés et appliqués les idéaux du libéralisme. C'est le droit romain de la propriété privée qui a fondé la possibilité et l'idée même de « vie privée » ; or qu'est-ce que la « société civile » des libéraux modernes, sinon l'ensemble des vies privées qui s'entrecroisent et coopèrent par le libre contrat et le libre-échange sans se laisser absorber par l'État[2] ?

1. Voir à ce sujet notre *Qu'est-ce que l'Occident ?,* Paris, PUF, 2004, p. 30-34.

2. Hegel, qui a peu d'attachement pour la société civile, simple « système des besoins » où triomphe l'individualité subjective, sait du moins identifier son origine romaine. Cf. *Principes de la philosophie du droit,* § 357.

V – La Bible, une révolution morale annonciatrice de transformations sociétales majeures

Un autre élément fondamental dans la préhistoire des démocraties libérales est le fait que l'Europe ait été longtemps chrétienne et – à partir de l'émancipation des communautés au XIX^e^ siècle – juive. Deux millénaires de prédication judéo-chrétienne ont conféré aux mentalités et aux mœurs de l'Europe certains traits spécifiques qui, intimement mêlés, il est vrai, au legs du civisme gréco-romain, ont abouti aux grandes institutions caractéristiques de la démocratie libérale, la liberté de penser, l'État de droit, le marché et la démocratie. Je sais bien que ce rôle de l'héritage biblique dans la genèse des libertés modernes semble un paradoxe pour certains esprits victimes des mythes rétrospectifs construits par un certain athéisme militant, qui croient de bonne foi que les institutions de liberté ont été bâties *contre* le judéo-christianisme. Mais notre thèse est solidement étayée par les faits. Il est vrai que les institutions de liberté se sont souvent construites contre une Église compromise avec l'État et les pouvoirs séculiers, régressant dans le traditionalisme, se raidissant dans l'intolérance et l'autoritarisme, ce qu'on pourrait appeler une Église païenne ; mais elles se sont construites dans la continuité intime du message prophétique et spirituel de la Bible.

Je me bornerai, dans ce qui suit, à des indications relativement sommaires, puisque j'ai traité ce sujet ailleurs de façon plus approfondie[1]. Je pense que la Bible a conféré aux mentalités occidentales les inspirations originales suivantes : 1 / un sens cosmique – et non plus seulement, comme chez les Grecs et les Romains, social – de la liberté ; 2 / une disposition à dépasser la

1. Cf. Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident ?, op. cit.* ; et « Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo », *in* M. A. Cattaneo, R. Cubeddu, P. Heritier, C. Lottieri, Ph. Nemo, E. Robilant, *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo. A cura di Paolo Heritier,* Rome, Rubbettino Editore, 2006. Ce texte est disponible en français sous le titre *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme,* sur le site de « Contrepoint philosophique », http://www.contrepointphilosophique.ch/Philosophie/Pages/PhilippeNemo/LiberalismeEtChristianisme1.htm.

logique des mécanismes victimaires, qui a permis aux sociétés judéo-chrétiennes d'aller beaucoup plus loin que le droit romain dans le sens d'une valorisation absolue de la personne humaine ; 3 / la séparation des pouvoirs temporels et spirituels, et donc la désacralisation de l'État, condition *sine qua non* de l'émergence des démocraties.

1. Un sens cosmique de la liberté

Les païens ne pouvaient faire de la liberté un principe absolu. En effet, quand ils réfléchissaient en philosophes, ils étaient, certes, largement affranchis des mythes auxquels croyait une populace superstitieuse, mais ils gardaient la « vision du monde » constitutive du paganisme. Selon cette vision, le monde est fixe et revient en des cycles éternels. Il est dominé par un Destin auquel nul, pas même les dieux, ne peut échapper. C'est cette vision que Platon ou les stoïciens, chacun à leur manière, articulent en doctrines philosophiques. L'un pense que l'individu et la Cité ne peuvent vivre harmonieusement qu'en restant « ancrés » dans le monde des Idées, qui est fixe et transcendant. 'Le roi-philosophe, qui connaît ce monde intellectuel en tant que philosophe, obligera, en tant que roi, les hommes à s'y conformer, en employant dans ce but les moyens totalitaires que la *République* décrit et que les *Lois* aggravent. Il suffit de lire les pages de ces deux ouvrages consacrées à la démocratie, à l'éducation ou à l'art pour voir le peu d'estime que Platon éprouve pour la liberté de création. Quant aux stoïciens, la loi naturelle en laquelle ils croient est éternelle et indépassable. Elle est, le plus souvent, bonne et féconde, nous l'avons vu, et c'est pourquoi il faut l'aimer. Mais s'il arrive, par accident, qu'elle soit terrible, il faut l'aimer encore et accepter sans broncher ses décrets. L'*amor fati* est le dernier mot des stoïciens impériaux, Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle.

Telle n'est pas la vision de la liberté qu'ont les Occidentaux des Temps modernes. Il faut donc bien que quelque chose soit venu modifier, et même, en un sens, contredire les philosophies gréco-romaines de la nature. Cet élément nouveau est manifestement la Bible.

Comme l'a très bien vu Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale* notamment, les prophètes hébreux sont responsables d'une rupture historique. Jusqu'à eux, on avait toujours estimé que les forts devaient exercer leur force, c'est-à-dire gouverner, au détriment des plus faibles voués à la servitude. Il est vrai que, de temps à autre, la roue tournait : les esclaves devenaient forts et réduisaient en esclavage leurs anciens maîtres. Mais la loi selon laquelle chacun vit selon sa nature restait par là même respectée.

Les prophètes et prêtres hébreux, soutient Nietzsche, ont été les premiers à transgresser cette loi. Nietzsche leur prête une motivation vulgaire : faibles et pleins de ressentiment, ils auraient voulu prendre le pouvoir, non par la force, mais en condamnant l'usage de celle-ci. Ils auraient alors exercé le pouvoir par la terreur morale, une morale qui depuis lors, selon Nietzsche, empoisonne le monde. Mais peu importe cette psychanalyse nietzschéenne réductrice. L'important est le renversement en lui-même. Il est parfaitement exact que les prophètes hébreux ont été les premiers, dans l'histoire connue de la culture, à postuler que l'homme *peut contrer sa nature.* Que les « grands oiseaux de proie » qui, selon Nietzsche, ne peuvent ni *donc* ne doivent s'empêcher de manger les « petits moutons », le doivent et *donc* le peuvent. Que les hommes peuvent se libérer de leurs passions, de leurs besoins, de leurs désirs et de toute loi naturelle. Qu'ils peuvent être libres non seulement *les uns à l'égard des autres,* comme le disaient au même moment les philosophes politiques grecs, mais libres *par rapport à la loi naturelle même et au Destin.*

Ce renversement culmine avec le *mea culpa* chrétien. Chaque fois que le chrétien se frappe la poitrine et dit : « C'est ma faute ! », il proclame : « Je suis libre ! » En effet, il n'y aurait pas sens, pour un homme, à dire que c'est sa faute si le monde va comme il va, s'il n'avait pas eu le pouvoir de faire qu'il allât autrement. L'homme qui se reconnaît responsable nie par là même le Destin.

Emmanuel Levinas a fait de cette révolution éthique accomplie par la Bible une analyse d'une singulière profondeur. Pour lui, la relation éthique exigée par les prophètes bibliques se définit comme « responsabilité pour autrui ». Le sujet accepte d'endosser une responsabilité pour toute souffrance humaine, même s'il n'a été en rien la cause de cette souffrance (on est donc au-delà du droit naturel qui se borne à « réparer les torts »). Il accepte de

payer une dette qu'il n'a pas contractée, dont il hérite à sa naissance avec la condition humaine (c'est là, pour Levinas, la vraie signification du dogme, ordinairement si mal compris, du « péché originel »). La relation éthique est fondamentalement dissymétrique, à la différence de la justice vantée par les philosophes païens qui implique égalité et réciprocité. Cette relation in-juste est ce que les Évangiles appellent « amour ».

Or se reconnaître responsable de tout ce qui va mal dans le monde exclut qu'on ait la sérénité du sage antique qui accepte le monde tel qu'il est avec son mélange inextricable de biens et de maux. Confesser le *mea culpa* implique que l'on soit décidé à combattre le mal jusqu'à ce qu'il ait complètement disparu. Cela n'aurait pas de sens si le monde ne *pouvait* changer. La loi biblique d'amour oblige à sortir de l'Éternel Retour. C'est en ce sens qu'elle fonde une liberté nouvelle – une version cosmique, et non plus seulement, comme chez les Grecs et les Romains, sociale, de la liberté – dont on ne trouve trace dans aucune culture antérieure connue.

Le monde n'est pas achevé, équilibré ; comme dit saint Paul, « toute la Création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (Rom. VIII, 22). Il ne s'agit plus seulement de *rétablir* le droit lorsqu'il a été troublé, comme le voulait la sagesse cicéronienne. Il s'agit de changer le monde pour en *faire* un règne du droit. Le prophète biblique « ne faiblira ni ne cédera jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre » (Isaïe, XLII, 3). Au long des siècles, le chrétien sera appelé tous les dimanches à « soulever les montagnes », et cette *liberté chrétienne* sera réaffirmée par la théologie jusqu'au magnifique traité de Martin Luther qui porte ce titre[1]. Cette même liberté sera traduite en philosophie rationnelle dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant, dont l'épistémologie critique permet de donner sens au paradoxe : « Tu peux parce que tu dois. »[2]

1. Martin Luther, *Traité de la liberté chrétienne* (1520).

2. La science, dit Kant, nous apprend l'existence de lois liant les phénomènes. Mais les phénomènes ne sont pas les choses mêmes, que nous ne connaissons jamais. Au niveau des phénomènes, il y a non-liberté ; au niveau des choses en soi, ni les formes de l'intuition, ni les catégories de l'entendement n'ont prise, il y a donc liberté. Ainsi la loi morale est-elle affranchie des lois de la nature, qu'on ne peut lui opposer comme fin de non-recevoir.

Or il faut bien comprendre que c'est là la source théologique lointaine de l'idée de *progrès*. La foi dans la possibilité d'un monde meilleur a pris d'abord des formes millénaristes et messianiques, expressément religieuses. Mais même si, à partir de la Renaissance, l'idée s'est laïcisée, il est clair, selon nous, que c'est elle qui sous-tend toutes les théories modernes du progrès de l'humanité, que ce soit par l'avancement des sciences, celui des mœurs, ou celui de l'économie – les nains modernes juchés sur les épaules de géants antiques selon Pascal, l'odyssée de l'esprit humain selon Condorcet, l'avènement universel de la République selon Kant, l'éducation *(Bildung)* de l'humanité selon Wilhelm von Humboldt, la « Société ouverte » de Bergson, notion reprise par Popper, qui découvre qu'elle n'est qu'un aspect de l'ouverture de l'univers même *(open universe)*... On peut penser qu'est profondément chrétienne, en particulier, l'idée de Turgot selon laquelle la société est pleine de richesses qui dorment et qu'il s'agit, si l'on veut soulager les misères humaines et favoriser décisivement la paix sociale, de réveiller d'urgence en libéralisant les échanges. Cette idée sera développée par l' « industrialisme » de Say et, ensuite, par tous les discours modernes sur la « croissance économique ». Ces discours nous sont devenus tellement familiers que nous ne prêtons même plus attention à leur singulière nouveauté dans l'histoire de la culture. Nous oublions qu'ils étaient totalement absents de l'économie d'Aristote et du monde antique en général. Je pense donc que ce dynamisme, cette « mise sous tension » de l'Histoire n'auraient pas été possibles – que les auteurs des théories modernes du progrès en aient été conscients ou non (et plusieurs l'ont été) – sans la prophétie biblique de l'inachèvement de la Création.

Mais alors une question redoutable est posée à l'historien du libéralisme. La révolte contre le monde inspirée par la Bible n'annulle-t-elle pas la loi naturelle éternelle des philosophes grecs et des jurisconsultes romains ? Comment pourra-t-on, tout à la fois, se révolter contre le Destin et « vivre conformément à la nature » ? Et quels « droits naturels » pourra-t-on opposer aux prophètes révolutionnaires qui entendent instaurer le règne de Dieu ? – Nous verrons plus loin comment cette contradiction, apparemment insoluble, a été finalement surmontée dans la tradition intellectuelle de l'Europe.

2. Le « grain de sable » apporté par la Bible dans les mécanismes victimaires et mimétiques

Soulignons, en attendant, que l'esprit biblique va *faire éclater le modèle des sociétés archaïques* et, d'une manière générale, conduire à valoriser, d'une autre façon et à un autre degré que ne l'avait fait le droit romain, la personne humaine individuelle et sa liberté – matériau de base, par définition, de tout libéralisme.

Les prophètes avaient dit que l'homme qui a reçu les enseignements de la Bible ne doit pas « briser le roseau froissé, éteindre la mèche qui faiblit » (Isaïe, XLII, 3). Cette intuition s'accomplit avec le christianisme. En effet, comme l'a lumineusement expliqué René Girard[1], l'événement que commémore l'Évangile, c'est bien, comme dans toutes les religions archaïques, le sacrifice d'une victime par une foule. Mais alors que, dans celles-ci, la société conserve de l'événement la version qu'en a donnée la foule persécutrice, c'est-à-dire le mythe, cette fois, les fidèles et les apôtres de la nouvelle religion conservent et répandent la version de l'événement donnée *par la victime.* Ce sont les paroles du Christ, non celles de ses persécuteurs, qui sont gardées en mémoire, érigées en normes des pensées et des comportements. Désormais, donc, quand une victime commencera à être persécutée, il se trouvera quelqu'un pour voir en elle un Christ, pour dire que l'accusation est injuste ou disproportionnée. Il n'y aura plus cette *unanimité mimétique* qui est absolument indispensable pour que le crime s'accomplisse et que le mythe se cristallise.

Il faut, selon René Girard, prendre au sens *scientifique* l'affirmation traditionnelle que la Bible est « révélation »[2]. Elle révèle en effet aux hommes le mécanisme du bouc émissaire qui était « caché depuis la fondation du monde ». Donc ceux qui reçoivent le message ne pourront plus mettre en œuvre innocemment ce mécanisme qui avait fondé toutes les cultures archaïques et traditionnelles. Au moment de la trahison de Pierre dans la

1. Cf. René Girard, *Le bouc émissaire,* Paris, Grasset, 1982, chap. XV.
2. *Ibid.,* chap. IX.

cour du grand prêtre[1], on peut croire que Jésus est abandonné de tous, qu'il redevient une victime émissaire classique et que le cycle sacrificiel païen va se refermer sur lui une fois de plus. Il n'en est rien, car Pierre, averti par la phrase de Jésus (« Avant que le coq ne chante... »), prend conscience qu'il a été entraîné par le mécanisme du bouc émissaire. Il a trahi Jésus pour ne pas être exclu du groupe des persécuteurs. Maintenant qu'il *comprend* ce qui s'est passé, il le regrette amèrement et il pleure ! Donc, après cette épreuve, il est « affranchi ». Il ne se laissera plus prendre à la fièvre collective qui entrave la charité. Et il enseignera cette conduite exigeante à l'Église, qui elle-même la donnera en modèle à l'humanité tout au long des siècles.

Ainsi, à mesure que la morale judéo-chrétienne pénétrera les sociétés occidentales, l'individu sera de plus en plus protégé par la morale et, bientôt, par le droit. On attendra de lui le meilleur, même quand les apparences le condamnent, même quand il est handicapé ou antipathique, même quand il pense différemment du groupe. À la fois les doctrines modernes démocratiques, qui n'ont de sens que si *toute voix compte,* et les doctrines libérales, qui n'ont de sens que si chacun est *libre de ne pas imiter autrui,* pourront se bâtir sur le terreau anthropologique ainsi ensemencé par la prédication judéo-chrétienne – la question reste d'ailleurs ouverte, jusqu'à aujourd'hui, de savoir si et jusqu'à quel point elles peuvent vraiment prospérer sur d'autres terreaux géoculturels.

Girard soutient même une thèse audacieuse. Si le « grain de sable » créé par la charité enraye la mythopoïèse, il prépare le terrain, par là même, à la science. Dès lors que les hommes se méfient du mimétisme qui crée des mythes menteurs et persécuteurs, ils sont portés à rechercher la vérité objective, et à la chercher *seuls.* Dès lors qu'il est de *ma* responsabilité d'empêcher qu'autrui ne soit accusé à tort, je ne serai quitte de la responsabilité qui m'incombe que lorsque j'aurai tout fait pour connaître la vérité *par moi-même,* sans m'en remettre aux autres à la faveur d'une imitation passive. Kant a soutenu, dans son célèbre essai *Qu'est-ce que les Lumières ?,* que l'esprit des Lumières consiste à

1. *Ibid.*, chap. XII.

« oser juger de tout par soi-même »[1]. On peut affirmer que cet esprit vient directement de la prophétie biblique. Pour Girard, c'est la révolution *morale* de la Bible qui a permis l'émergence *intellectuelle* définitive de la science. Il est vrai, remarque-t-il, que les Grecs avaient osé penser *contre*. Mais la Bible a fait mieux en permettant que des hommes n'aient pas peur de penser *seuls*[2]. Giordano Bruno, Galilée et beaucoup d'autres rebelles ont été condamnés par l'Église, c'est un fait ; mais ils n'auraient eu le courage d'affronter l'Église s'ils n'avaient appris de l'Église même la *sainteté* de la dissidence.

Ajoutons que l'anti-mimétisme de la prophétie biblique n'a pas seulement compromis, dans le passé, la perpétuation des cultures archaïques, mais qu'il demeure, aujourd'hui encore, un contre-poison efficace contre les avatars modernes de ces logiques sociales archaïsantes, à savoir toutes les formes de socialisme. Tout socialisme, en effet – dès lors du moins qu'il commence à devenir réel – suppose, d'une manière ou d'une autre, le primat du groupe sur l'individu, le triomphe d'une « pensée unique », l'écrasement de la personne, de sa pensée et de ses potentialités. Ce n'est donc pas un hasard si les plus irréductibles résistances qui se sont fait jour, au XX^e^ siècle, face aux totalitarismes modernes, tant fasciste et nazi que communiste, ont été chrétiennes ou ont émané d'un humanisme nourri du terreau biblique[3]. À ce titre encore, la Bible est partie intégrante du « programme génétique » de tout libéralisme passé et futur.

1. « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est *soi-même responsable* de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement, mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières » (Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes,* éd. Françoise Proust, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 43).

2. R. Girard, *Le bouc émissaire, op. cit.,* p. 153.

3. Nous aurons l'occasion plus loin de citer le témoignagne de Benjamin Constant à ce sujet, cf. *infra,* p. 427-428.

3. La désacralisation de l'État

Comme l'a magnifiquement montré Graham Maddox[1], la Bible est enfin la cause efficience de l'apparition de la *démocratie* dans l'histoire. Pour que la démocratie apparût, en effet, il fallait que l'État fût désacralisé et ramené à un pur statut instrumental. Or c'est ce qui a été accompli par les prophètes hébreux dès la création de l'État d'Israël au temps des Saül, des David et des Salomon. Les prophètes sont réticents quant à cette création. Il est compréhensible, sans doute, que le peuple veuille un État, qui le protégera de ses voisins belliqueux et le fera sortir de son statut socialement inférieur de nomade et de peuple prolétaire. Mais s'il y a un État, il y aura un roi, et Dieu ne sera donc plus le seul roi. Pour les représentants du monothéisme mosaïque, l'institution de l'État est, par elle-même, suspecte. À contre-cœur, Samuel consent à oindre des rois ; mais il ne leur accorde qu'un pouvoir conditionnel[2]. Ils ne seront légitimes que s'ils utilisent le pouvoir qui leur est conféré pour faire advenir les fins morales et spirituelles du peuple élu. Dans la suite de l'histoire d'Israël, les prophètes constitueront toujours un « pouvoir spirituel » rival du « pouvoir temporel ». Le christianisme héritera de cette dualité féconde, confirmée par le mot d'ordre du Christ : « Rendez à César... » L'Église s'y tiendra, malgré des abus trop connus, mais qui sont des anomalies par rapport une séparation de principe jamais remise en cause. L'Église laisse à l'État l'exclusivité du pouvoir temporel, mais, inversement, elle refuse de lui accorder le moindre pouvoir spirituel, c'est-à-dire d'être la source et l'arbitre des valeurs. L'État dira le droit, mais il ne dira pas le Vrai, le Beau ni le Bien.

Or cela est une révolution par rapport à toutes les formes d'État antérieurement connues. Jusque-là, tous les États avaient été sacrés, du roi africain faiseur de pluie aux empereurs de Chine ou du Japon. L'État chrétien, lui, est désacralisé. Encore

1. Cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London-New York, Routledge, 1996.

2. Cf. *I Samuel*, 8, 10-22.

est-il reconnu pleinement légitime dans sa sphère par la parole du Christ que j'ai rappelée. Mais chez les Juifs, l'État a un statut encore moindre, puisqu'il est toujours, depuis l'Exil, la chose de l'étranger. L'État, pour le judaïsme, c'est « Babylone », c'est-à-dire le péché, l'abomination de la désolation, qu'il s'agisse de Babylone elle-même, ou des Perses, des Grecs, des Romains, ou de n'importe lequel des États où vivra ultérieurement la *diaspora,* États pour lesquels les Juifs auront, le cas échéant, un fort attachement et même une parfaite loyauté, mais qu'ils considéreront toujours comme un simple instrument du bien-être social, passible d'un jugement critique, jamais comme un Absolu (ce qui pose, aux temps modernes, le problème des rapports exacts entre judaïsme et sionisme). Pour le judéo-christianisme, l'État est bon seulement pour assurer un *moindre mal,* ce que saint Augustin appelle précisément la « paix de Babylone »[1], c'est-à-dire l'ordre public, et il est disqualifié pour assurer cette justice et ce bonheur parfaits qu'Aristote et les stoïciens concevaient encore dans l'unique horizon de la cité. Il a pour fonction d'empêcher que la société ne devienne un enfer ; mais ce n'est pas lui qui tient en mains les clés du paradis. Celles-ci sont détenues par la poignée des élus, des prophètes et des saints, le « reste d'Israël », le « pouvoir spirituel » qui guide la société civile par la parole et l'exemple – jadis les clercs, aujourd'hui les savants, les artistes, l'opinion publique, toutes les forces spirituelles et intellectuelles de la société civile. L'État n'est qu'un instrument de cette société.

Ainsi doit-on soutenir que c'est le judéo-christianisme qui a créé les conditions anthropologiques de l'idée de « laïcité » ; c'est la Bible qui a promu, à terme, l'État limité moderne, l'État libéral qui respecte les droits des citoyens, et l'État démocratique qui accepte d'être soumis en dernière instance à la souveraineté populaire, précisément parce qu'il n'est qu'un instrument de la société, non son tuteur ni son maître. Les théoriciens des Temps modernes qui, peu à peu, élaboreront et perfectionneront les doctrines respectivement démocratiques et libérales, partiront de cet acquis, aussi bien ceux qui viendront du camp catholique (les néo-thomistes, la Seconde Scolastique espagnole...) que ceux qui

1. Saint Augustin, *De civ. Dei,* XIX, 15.

viendront du camp calviniste (les huguenots français, les révoltés néerlandais, les révolutionnaires anglais et américains...). Certes, à mesure qu'on avancera dans les XVIII[e] et XIX[e] siècles, et spécialement en France où, pour des raisons singulières et d'ailleurs essentiellement contingentes, l'anticléricalisme et l'irreligion feront rage, les formulations de ces doctrines tendront à se laïciser et à dissimuler leur racine théologique ; celle-ci n'en reste pas moins aisément discernable pour l'historien des idées.

VI – Le rationalisme de la « révolution papale ». Le thomisme

Mais les démocraties libérales modernes ne prônent pas l'amélioration de la société selon une modalité quelconque. Elles entendent que cette amélioration soit accomplie par ces deux outils rationnels que sont la science et le droit. Cela exigeait que certaines potentialités contenues dans les textes bibliques fussent rejetées. En effet, un mouvement d'origine assurément biblique, le millénarisme, a joué un rôle éminent dans l'histoire de l'Europe et a bien failli y faire disparaître la civilisation. Les millénarismes et leurs avatars des Temps modernes, les révolutionnarismes, ont voulu améliorer le monde *d'un seul coup* et *par la violence* en tuant tous les méchants lors d'un terrible combat eschatologique précédant l'aube radieuse du *millenium* et de la société fraternelle – dont les révolutions marxistes, leurs grands soirs, leurs lendemains qui chantent et leurs sociétés sans classes et sans État, définitivement harmonieuses, ne sont que les avatars à peine laïcisés.

Or ce sont finalement les modérés, ceux qui veulent améliorer le monde *par degrés* et en usant de ces moyens rationnels et pacifiques que sont la *science* et le *droit* qui l'ont emporté, dans l'ensemble, sur la modalité millénariste.

C'est une grande question, à la fois philosophique et historique, de savoir pourquoi il en a été ainsi. Après tout, les deux modèles pouvaient se réclamer l'un autant que l'autre d'une légitimité religieuse. Le langage du millénarisme vient directement de

l'Écriture, tant canonique qu'apocryphe. Le thème du grand combat eschatologique vient des prophètes, Ézéchiel, Daniel... Presque toute la littérature juive des deux siècles précédant et suivant Jésus est apocalyptique. Comment se fait-il donc que, de ces deux tendances présentes dans l'enseignement biblique, ce soit la tendance pacifique et rationnelle qui l'ait emporté ? – Nous croyons que cela vient de la « Révolution papale ».

L'historien américain Berman a proposé d'appeler ainsi le grand changement dans l'Église et dans la société européenne qui survient entre le XI^e^ et le XIII^e^ siècle, qu'on désigne d'ordinaire sous le nom de « réforme grégorienne ». Qu'on se réfère au grand ouvrage de Berman pour prendre toute la mesure du phénomène[1]. On dira seulement ici qu'il a consisté dans le choix délibéré fait par les hommes de cette période et de cette mouvance d'utiliser la science grecque et le droit romain pour réaliser les fins éthiques et eschatologiques de la Bible. Le salut promis par le christianisme ne sera pas accompli seulement, comme on le croyait au haut Moyen Âge, par des moyens surnaturels, prières, pèlerinages, cultes des saints et des reliques, valorisation de la seule vie monastique en marge du monde ; il viendra de ce qu'on pacifiera, organisera, améliorera le monde séculier lui-même.

L'esprit de la Révolution papale culmine d'une certaine façon avec le *thomisme,* dont il faut dire ici un mot spécial.

Les théologiens de cette époque, pour des motifs et selon des modalités qu'il serait trop long de rapporter ici, réhabilitent la nature humaine. On ne remet certes pas en cause le dogme premier du christianisme selon lequel l'homme a péché et ne peut se sauver sans la grâce. Mais on conçoit différemment la manière d'agir de celle-ci. Pendant le haut Moyen Âge, théologiquement dominé en Occident par l'augustinisme, on avait cru que la grâce ne pouvait sauver qu'en *se substituant à la nature.* Prédestiné, ou sauvé par des moyens irrationnels – prière, contemplation, et ascèse des moines, ou culte des reliques, pélerinages des laïcs... –, l'homme ne prenait presque plus part à son propre salut. Sa

1. Cf. Harold J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983 ; trad. franç. *Loi et révolution,* Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002. Voir également notre chapitre à ce sujet dans *Qu'est-ce que l'Occident ?, op. cit.,* chap. 4.

nature, détruite par le péché, était hors jeu. Désormais, on affirme que la grâce agit *en guérissant la nature.* Par la grâce, l'homme est mis de nouveau en mesure d'accomplir les virtualités de sa nature, c'est-à-dire de vouloir et de faire le bien. Encore revient-il à l'homme de faire effectivement usage des puissances naturelles que la grâce lui a restituées.

Mais que peut l'homme ? Quelles sont les potentialités et les vertus de cette nature trop décriée ? Ce sont les textes de la science grecque et du droit romain qui, par excellence, l'enseignent. On ouvre donc à nouveau, avec passion, les grands livres des Anciens. Voici d'ailleurs que de nombreux textes d'Aristote sont rendus à nouveau disponibles, édités, traduits, travail accompli dans le sillage de l'averroïsme latin par le maître de saint Thomas dans le jeune ordre dominicain, saint Albert le Grand. On étudiera aussi les stoïciens, Cicéron et, d'une manière générale les textes antiques constitutifs de l'humanisme. Quant à la justice, elle a été explorée, et ses modalités d'exercice décrites en détail, par un autre *corpus* de textes, le droit romain, négligé depuis des siècles, mais rendu à nouveau disponible, glosé et commenté depuis qu'Irnérius, à l'initiative du pape Grégoire VII, a fondé la première université de droit à Bologne vers 1080.

C'est cet ensemble de textes antiques analysant la nature humaine et ses capacités qui va servir de matière première à la monumentale seconde partie de la *Somme théologique.* On sait que la *Somme* comporte trois parties. Après la première consacrée à Dieu et sa création, jusqu'à l'homme, avant la troisième qui traite des moyens surnaturels du salut, l'Incarnation, l'Église, les sacrements, la *Seconda Pars* traite des moyens dont dispose, de par son propre dynamisme, la nature humaine guidée par la Raison. Or les trois parties sont intimement liées, fondues dans une magistrale synthèse. Ainsi la science grecque (singulièrement la théorie aristotéco-stoïcienne de la nature humaine) et le droit romain (son esprit et ses thèses essentielles, sinon, bien entendu, ses modalités) sont-ils organiquement intégrés à la doctrine chrétienne.

Encore fallait-il trancher l'inquiétant dilemme signalé plus haut. Si la nature est bonne, quel sens a la prophétie ? Pourquoi vouloir changer le monde ? Que devient, en particulier, le droit naturel des Anciens ? Saint Thomas, il faut le dire d'emblée, ne résoud pas *totalement* ce dilemme, qui demeure aujourd'hui encore

une question ouverte de la théologie et de la philosophie. Il se livre à une analyse fouillée de ce qu'il appelle « les lois », loi divine, loi naturelle, loi révélée (ancienne et nouvelle)[1]. Ce qu'il tire de cette analyse peut se résumer ainsi. La nature créée est bonne. Elle a été détruite par la Chute, et restaurée par la grâce. À la suite de la Chute, elle avait été obnubilée en l'homme, qui, tout à la fois, ne la connaissait plus et ne pouvait plus actualiser les potentialités que Dieu y avait mises. La Révélation nous l'a réapprise. Et l'homme peut et doit travailler, maintenant, à lui faire donner à nouveau tout le bien qui est en elle.

Le droit naturel est donc bien, comme chez les Anciens, une norme. Mais cette norme n'impose pas la tyrannie du *passé,* elle ne joue pas dans le sens du fixisme et du conservatisme. Au contraire, *le droit naturel est un devoir-être.* C'est dans l'avenir, et de par l'action volontaire des hommes, que la nature recouvrera toute la splendeur que Dieu avait voulue pour sa Création. C'est donc au nom du droit naturel qu'il faut accomplir, non certes la Révolution violente voulue par les millénaristes, mais ce qu'on appellerait en vocabulaire moderne une œuvre de « réforme », entendons par là une correction de ce qui, dans le monde où vit saint Thomas, féodal et encore à moitié païen, est mauvais. Il faut accomplir des actions sociales, politiques, juridiques, qui soient prudentes, mais qui résolvent réellement les problèmes de l'humaine société. Le droit naturel sera le ferment de ces réformes. C'est lui qui servira de guide pour réviser les « mauvaises coutumes » féodales qu'au même moment Saint Louis commence à abolir par ses premières législations royales, révision qu'il recommande à son fils Philippe de poursuivre[2]. Si l'on veut christianiser le monde, il faut donner aux pouvoirs séculiers un *programme* politique, et le modèle vers lequel ce programme doit tendre, c'est précisément le droit naturel, c'est cette nature décrite par les Anciens. Certes, l'Évangile enseigne quelque chose de plus, cette loi nouvelle de charité dont nous avons vu l'originalité par rapport à la justice antique. Mais saint Thomas est persuadé que la loi nouvelle accomplit l'ancienne sans l'abolir. Il croit que

1. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* Ia, IIae, qu. 90-108.

2. Joinville, *Vie de Saint Louis,* § 743, éd. Jacques Monfrin, Paris, Classiques Garnier, 1995, p. 369.

le rapport de l'une à l'autre est d'accomplissement et de fructification, non de contradiction. Voilà pourquoi autant la nature humaine d'Aristote et des stoïciens que le droit des jurisconsultes demeurent, pour le chrétien, des normes valides. Le salut vient par les vertus théologales, mais la valeur irremplaçable de celles-ci est de permettre l'épanouissement des vertus naturelles que la Chute avait stérilisées.

Au premier rang de ces vertus humaines et sociales, il y a la justice. Voilà pourquoi on retrouve, dans la IIe partie de la *Somme théologique,* tous les éléments prélibéraux que nous avons identifiés plus haut : la liberté de l'agir humain, l'affirmation que la justice consiste à « rendre à chacun le sien », la théorie de l' « État de droit » et la préférence pour les « voies de droit », la doctrine de la propriété privée, celle de l'échange économique libre, la condamnation de tout communisme. En tout cela, saint Thomas retrouve le civisme grec, la théorie aristotélico-stoïcienne de la nature, l'esprit du droit romain. Dans d'autres domaines, il innove. Il montre que les prix doivent pouvoir varier en fonction des circonstances, sans que le pouvoir politique soit fondé à persécuter les commerçants[1] ; que le prêt à intérêt, certes condamnable dans le cas général, se justifie dans plusieurs cas particuliers[2]... On voit que saint Thomas réfléchit à la société qu'il a sous les yeux, du moins la société marchande, monétaire et bancaire qu'il a connue en Italie, dans la vallée du Rhin et à Paris, comprend sa logique et devine son avenir.

Cette doctrine de saint Thomas va avoir un destin extraordinaire. Fort célèbre de son vivant, mais mis en avant surtout par son ordre, concurrent à d'autres, saint Thomas n'est, pendant quelques siècles, qu'une autorité reconnue mais dont les idées sont combattues par d'autres grands auteurs et leurs disciples, Duns Scot, Guillaume d'Ockham... C'est seulement au XVIe siècle, dans le contexte de la polémique avec la Réforme, qu'il va devenir la colonne vertébrale de la théologie tridentine, la base de l'enseignement de presque tous les séminaires du monde européen catholique, et l'âme de la Seconde Scolastique espagnole. La théo-

1. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* IIa, IIae, qu. 77.
2. *Ibid.,* qu. 78.

logie morale et politique des Temps modernes est un néo-thomisme. Thomiste sera toute la tradition qui va du Paris de Jean Gerson à la Salamanque de Vittoria, De Soto, Bellarmin, Suarez (l' « École de Salamanque »), puis de là – ce qu'on a longtemps ignoré, mais que les chercheurs mettent aujourd'hui de mieux en mieux en relief – à Grotius, à Pufendorf, à l' « École du droit de la nature et des gens », et finalement à Locke et aux révolutionnaires américains, c'est-à-dire à la grande équipe de ceux qui ont élaboré les théories libérales modernes.

C'est par le thomisme essentiellement que la nature est revenue dans les idéologies politiques européennes, et avec elle les « droits naturels » issus de l'aristotélisme et du stoïcisme. Le thomisme, de pair avec le droit romain et le droit canonique, aura été l'un des principaux vecteurs par lesquels le jus-naturalisme antique a été transmis aux théoriciens libéraux modernes.

Cela a eu deux effets. D'une part, ce grand retour des sciences antiques de la nature humaine, dûment christianisées, a contribué à reconstruire en Europe un civisme et un idéal de liberté sous la loi qui s'étaient presque entièrement perdus avec le féodalisme. D'autre part, le fait de mettre à nouveau l'accent sur la « nature », son caractère bénéfique (puisqu'elle a été créée puis guérie par Dieu), son auto-organisation, a eu aussi pour vertu de fixer une limite aux ambitions despotiques et spoliatrices des grands États-nations qui se mettaient en place en Europe à mesure qu'y reculait la féodalité. Une panoplie efficace se constituait pour faire front aux assauts de l'absolutisme, ancêtre du jacobinisme et des socialismes modernes. Dès lors que la raison, la nature, le droit naturel devenaient, selon le thomisme, des réalités saintes et intangibles, une limite claire pouvait être opposée à l'État, non seulement en pratique, mais également en saine doctrine – or ce qui est fondé en doctrine est toujours plus durable que ce qui repose seulement sur l'empirisme.

L'historien des idées peut montrer que deux des principales thèses libérales modernes, la doctrine des *droits de l'homme* et celle du *contrat social*, ont reçu leur première élaboration de la Seconde Scolastique espagnole (respectivement de Vittoria, à l'occasion de la polémique sur les droits des Indiens d'Amérique, et de De Soto et Suarez, à l'occasion de la polémique sur

l'absolutisme et le « serment d'Angleterre »)[1]. Nous en étudierons un aspect important dans un chapitre du présent ouvrage (cf. *infra,* partie I, chap. 2).

VII – La tradition de la *Common law*

L'histoire a voulu que les Germains qui, en Grande-Bretagne, avaient repoussé les Celtes, soient à leur tour subjugués par les Normands, des ex-Vikings transformés par un contact de deux siècles avec la civilisation française naissante. Guillaume le Conquérant et ses successeurs Plantagenêts furent longtemps des étrangers parmi la population de la grande île où la Cour parla, pendant deux autres siècles, une langue différente de celle du pays. D'autre part, au moment même où les Capétiens affermissaient et centralisaient leur pouvoir en France, la monarchie anglaise se révéla fragile et Jean sans Terre dut accorder à ses barons la Grande Charte de 1215. Il résulta de ces circonstances une évolution originale du droit anglais[2].

Alors qu'en Europe continentale, les monarchies renaissantes pouvaient, dans l'élan de la Révolution papale, faire prévaloir le droit romain ou des droits nationaux progressivement inspirés de ce dernier, les rois anglais furent contraints de laisser subsister les tribunaux coutumiers germaniques. Ils se posèrent néanmoins en recours et jugèrent les appels. La jurisprudence de cette cour royale, qui n'édictait pas de lois originales, mais arbitrait des litiges déjà traités selon le droit coutumier, s'appela *Common law,* droit « commun » (commun à tout le royaume).

Dès le départ, donc, ce droit se démarquait, dans sa substance comme dans ses procédures, du droit romain et des droits royaux appliqués sur le continent. Retrouvant la souplesse qui avait

1. Voir notre exposé, avec références, dans notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contremporains, op. cit.,* p. 174-192.

2. Voir David, *Le droit anglais,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 9e éd., 2001 ; Corinne C. Weston, « L'Angleterre : l'ancienne constitution et le droit commun », *in* James Henderson Burns, *Histoire de la pensée politique moderne,* trad. franç., Paris, PUF, 1997.

caractérisé les premiers siècles d'élaboration du droit romain, la *Common law* n'était pas enfermée dans un code écrit contraignant, elle pouvait affiner le droit d'affaire en affaire, de précédent en précédent. Elle était ainsi aux premières loges pour voir se « découvrir » le droit, tel qu'il résulte de la vie complexe de la société, sans qu'une volonté étatique arbitraire, ou abstraite, ou indûment systématique, s'interpose entre cette vie et le corps des règles. Elle était donc plus proche du droit « naturel », et elle tendait, comme cela avait été le cas du droit prétorien romain, à être élaborée selon une logique scientifique[1].

Or, là encore, ce qui se dégagea au fil des décennies fut un *droit raffiné de la propriété privée et des contrats*. En particulier, la notion même de propriété privée, aliénable et négociable, sortit du droit féodal, en Angleterre, plus vite que sur le Continent. Ce droit civil de la propriété et des contrats conféra aux Anglais un remarquable instrument de développement économique, dont ils profitèrent si bien qu'au XVI[e] siècle déjà, une nombreuse classe moyenne marchande et industrielle existait. Elle eut son instrument politique avec la dynastie des Tudors, qui favorisa son développement. C'est cette classe moyenne qui, plus tard, à travers les péripéties et les drames des deux Révolutions anglaises, pourra empêcher les Stuarts d'adopter la politique absolutiste qui triomphait au même moment en France. En effet, elle était représentée au Parlement, et la monarchie dut compter avec cette force et avec l' « ancienne Constitution d'Angleterre », c'est-à-dire la double tradition de la *Common law* et du partage du pouvoir politique entre le roi et le Parlement, que ses députés défendaient à Westminster. La monarchie dut s'abstenir (sauf en matière de diplomatie et de défense) de fabriquer discrétionnairement la loi, et le Parlement lui-même (c'est tout le sens de l'œuvre de sir Edward Coke[2]) dut s'abstenir de se comporter de façon outrancièrement législative et « constructiviste ». La lutte contre l'absolutisme Stuart, contre les juridictions d'exception, les lois arbitraires, fut l'occasion de concevoir avec plus de précision que partout ailleurs des règles limitant

1. Voir Friedrich August Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. franç., Paris, PUF, t. 1, 1980, p. 102.

2. Voir, par exemple, Friedrich August Hayek, *The Constitution of Liberty*, London-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 168-170.

l'arbitraire étatique et protégeant la vie et les biens de l'individu. Grâce à l' « Ancienne constitution d'Angleterre », l'État constitutionnel anglais fut conçu comme la superstructure qui permet à la société civile, régie par les règles de la *Common law,* de poursuivre une vie autonome. Cet acquis viendra se fusionner avec les doctrines du droit naturel évoquées ci-dessus pour finalement produire, au XVIII[e] siècle, en Angleterre et surtout aux États-Unis, les doctrines des *droits de l'homme* qui sont le principal pilier des constitutions des démocraties libérales modernes.

VIII – La tradition démocratique de l'Église

Un autre pilier en est la démocratie politique. Là encore, les Temps modernes n'ont fait qu'expliciter et généraliser des principes antiques et médiévaux.

Pendant toute la traversée du Moyen Âge féodal, l'Église avait été la seule institution perpétuant les traditions démocratiques antiques (romaines en l'occurrence). Les monastères occidentaux, depuis un capitulaire de Louis le Pieux en 817, étaient presque tous régis par la *Règle de saint Benoît.* Or saint Benoît (480-543) avait été un fonctionnaire romain formé aux mœurs politiques romaines qui, même au Bas-Empire, restaient marquées par le républicanisme et le formalisme juridique. Aussi la *Règle* prévoyait-elle que le monastère serait gouverné selon des procédures régulières, notamment l'élection de l'Abbé par tous les moines. Un élément spécifiquement chrétien avait complété et amendé cette tradition, en sanctifiant la voix du « plus petit » : même le dernier frère, selon la *Règle,* a voix au chapitre, car c'est par la voix de cet humble que Dieu peut choisir de parler. Des régimes électifs similaires existaient dans les chapitres épiscopaux.

Il est vrai que la théorie canonique des corporations (c'est-à-dire des évêchés, des couvents et, par extension, des communautés organisées du monde séculier, seigneuries et royaumes) a longtemps hésité entre, d'une part, les thèses « holistes » et « organicistes », qui disent que la corporation parle valablement par sa tête et sa *sanior pars* (sa « partie la plus saine »), et les thèses plus démocratiques, inspirées du droit civil romain, qui disent que les

autorités de la corporation ne sont que les « procurateurs » de leurs membres, qu'elles doivent donc être formellement élues par ceux-ci selon le principe de la *major pars*. Le conflit pouvait difficilement être tranché, puisque l'Écriture est « démocratique » par certains aspects, « monarchiste » par d'autres. Pierre n'est pas élu par les apôtres, mais discrétionnairement choisi par le Christ. Même dans la démocratie païenne antique, de toute façon, le principe « un homme, une voix » avait rarement prévalu. Toutes ces idées, au Moyen Âge, étaient encore pour ainsi dire en chantier. Le *conciliarisme* contribua à les cristalliser.

Depuis les *Dictatus papæ* de Grégoire VII, il avait existé un conflit latent entre l'autorité doctrinale des conciles et l'autorité juridictionnelle de la papauté. Ces contestations avaient commencé à s'exprimer en réaction au processus de centralisation croissante de la papauté pendant son séjour en Avignon. Marsile de Padoue, dès cette époque, avait exposé des thèses qu'on peut qualifier de préconciliaristes. Cependant, c'est lors des conciles de Constance et de Bâle destinés à mettre un terme au Grand Schisme (1378-1417) que ces thèses se précisent. Les écrits de propagande conciliaire eurent pour auteurs des hommes comme Jean Gerson, Jean de Ségovie ou Nicolas de Cuse.

Dans ce foisonnement doctrinal, on distingue plusieurs thèses. L'Église, prise comme un tout, est supérieure au pape parce qu'elle est un « corps mystique » dont les fidèles sont les membres et dont le Christ – non le pape – est la tête. Le pape est *« major singulis »*, non *« major universis »*, « plus grand que les individus », mais pas « plus grand que la communauté » dont il est le simple mandataire. Donc, s'il y a une présomption sérieuse (hérésie, scandale, mauvaise administration...) que le pape est nuisible à l'Église considérée en tant que tout, il doit pouvoir être mis en cause et destitué. Le « démocratisme » de Jean de Ségovie, en particulier, va très loin. Il s'inspire de la doctrine canonique des corporations (et aussi des idées constitutionnelles avancées au sujet des cités-États d'Italie du Nord en lutte contre l'Empire) pour généraliser le principe de la souveraineté du concile. Le dirigeant n'a d'autorité qu'aussi longtemps que son jugement peut être réputé

> « se conformer à la volonté de tous ceux au-dessus desquels il est placé, pour l'utilité de la chose publique et la leur. Mais s'il arrive que toute cette communauté s'assemble et que ses affirmations et ses vœux contre-

disent ceux du président, puisque la vérité est préférable à la fiction, la communauté l'emportera à juste titre. Car la vérité est que cette communauté est plusieurs personnes, et le mensonge, que ce président, qui est en réalité une seule personne, est considéré comme plusieurs personnes en vertu de la représentation »[1].

Jean de Ségovie parle de l'*intentio omnium,* première formule désignant ce concept-clef de la démocratie qu'est la « volonté générale ». L'autorité juridictionnelle n'existe que par *délégation* de cette *intentio omnium* :

« Le pouvoir suprême [...] existe d'abord dans la communauté elle-même [c'est-à-dire l'Église] ; ensuite, dans les dirigeants et magistrats, ou dans le consulat et le sénat [c'est-à-dire le concile] [...] et, subséquemment, dans le chef ou *podestà, dictator* ou gouverneur. »[2]

La souveraineté de la communauté est inaliénable. La communauté, dit encore Jean de Ségovie,

« n'abdique jamais son pouvoir... [qui] lui appartient d'une manière telle qu'il ne peut lui être enlevé »[3].

Il développe enfin l'idée que chaque délégué au concile doit avoir « voix égale » aux autres en raison de l' « amour mutuel » régnant entre tous les participants, et ceci nonobstant leurs différences de dignités et de fonctions. Les supérieurs et les subordonnés sont égaux en tant qu'ils participent également aux discussions. C'était donc une contestation radicale du concept même de *« sanior pars ».*

Les thèses de Nicolas de Cuse (1401-1464) méritent, elles aussi, une attention particulière en ce qu'elles préparent directement les thèses démocratiques qui seront formulées aux siècles suivants. Nicolas de Cuse développe l'idée qu'un gouvernement, quel qu'il soit, n'est légitime que s'il s'appuie sur le « consentement » des gouvernés, condition pour que ceux-ci puissent être réputés être des « hommes libres ». Les gouvernants ne sont

1. Cité par Antony Black, « Le mouvement conciliaire », *in* Burns, *Histoire de la pensée politique moderne, op. cit.,* p. 548.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.,* p. 549.

fondés à gouverner que des hommes qui consentent à leur gouvernement.

> « Ainsi toute souveraineté... existe seulement par la concorde et par le consentement subjectif. Car, si tous les hommes sont par nature également forts et également libres, le pouvoir vrai et ordonné de l'un, qui n'est pas plus fort que les autres par nature, ne peut être établi que que par l'élection et le consentement des autres. »[1]

Le principe s'applique dans l'Empire, dont les diètes doivent être réunies régulièrement, une ou deux fois par an, avec liberté de parole. Elles « consentiront » aux lois de l'Empire.

On voit donc que les théories démocratiques formulées à partir du XVI^e^ siècle étaient déjà formées, en substance, au Moyen Âge. Lorsqu'elles seront précisées par les huguenots français (les « monarchomaques ») puis par les révoltés hollandais, et, au XVII^e^ siècle, par les révolutionnaires anglais, ces penseurs pourront s'appuyer sur de solides précédents médiévaux qui en auront éclairé les principaux concepts et balisé les principaux problèmes. Il faut dire aussi que les républicains des XVI^e^-XVIII^e^ siècles auront constamment à l'esprit le modèle des Républiques italiennes, singulièrement Venise et Florence, qui se pensaient elles-mêmes comme des répliques de la République romaine. D'ailleurs, l'efflorescence de l'humanisme avait remis les intellectuels européens au contact des grands textes de la philosophie politique antique. Les insurgés hollandais, eux, appuieront leur résistance à Philippe II sur les traditions des franchises de leurs cités, accordées très tôt au Moyen Âge dans cette partie excentrée de l'Empire, maintenues vivantes par le contact étroit avec les villes hanséatiques, traditions d'autonomies municipales dont jamais les efforts centralisateurs des ducs de Bourgogne n'auront pu venir à bout.

Voilà donc – me semble-t-il – les principales constructions théoriques léguées par l'Antiquité et le Moyen Âge, sur lesquelles les Européens des Temps modernes pourront s'appuyer lorsqu'ils entreprendront de défendre les libertés dans le nouvel esprit défini au début de ce chapitre.

1. *Ibid.*, p. 551.

IX – Des libertés « germaniques » ?

Cette liste est évidemment schématique et quelque peu arbitraire, aucune liste de ce genre ne pouvant résumer le foisonnement de quelque deux mille ans d'histoire intellectuelle. Peut-on croire du moins qu'elle ne comporte pas de lacune massive ? Je le pense, mais je me dois de signaler une thèse qui est soutenue dans plusieurs ouvrages estimables (tel, dernièrement, celui de David Gress, *From Plato to NATO*[1]), à savoir que les « libertés germaniques » auraient également joué un rôle central dans la formation de l'esprit libéral en Europe. Je suspends mon jugement sur cette thèse, étant donné l'état actuel de l'histoire des idées, qui ne permet guère de trancher. Mais qu'on me permette quelques réflexions à ce sujet.

L'idée que la culture germanique puisse avoir joué un rôle dans l'émergence des libertés n'est pas en honneur aujourd'hui étant donné que le monde a dû lutter par deux fois, au XX^e^ siècle, contre des régimes allemands fort peu libéraux. Mais David Gress remarque que cet antigermanisme n'existait pas au temps des Lumières et que les anciens Germains y étaient au contraire très à la mode[2]. Il cite Montesquieu qui a dit que la liberté moderne a été « inventée dans les bois » germaniques[3].

Le problème est que cette phrase de Montesquieu n'est nullement argumentée par son auteur. On comprend que Montesquieu l'ait écrite, au milieu d'autres où il affirme sa préférence intime pour le régime féodal. Montesquieu n'est en effet nullement un « libéral » au sens moderne, c'est-à-dire quelqu'un qui comprenne et approuve la logique de la *rule of law* et de l'État de droit. Les Encyclopédistes lui ont fait une réputation de libéral parce que, comme eux, il combattait l'absolutisme. Mais il le combattait, comme Boulainvilliers dont il est proche, comme plus tard Tocqueville, du point de vue de la noblesse traditionnelle.

1. David Gress, *From Plato to NATO*, New York, The Free Press, 1998.
2. Cf. Gress, *op. cit.*, p. 181-185.
3. Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, VI.

C'était un nostalgique des libertés aristocratiques, c'est-à-dire de la liberté des seigneurs locaux de régenter à leur gré leurs fiefs en exerçant sur leurs vassaux et leurs serfs, le cas échéant, un pouvoir despotique. Montesquieu est l'allié tactique des encyclopédistes, mais il n'est nullement leur compagnon sur le plan moral et idéologique. D'ailleurs, le régime anglais qu'il fait profession d'admirer, et qu'on lui crédite, bien à tort, d'avoir parfaitement compris, est né du rejet explicite de cette « liberté des forêts germaniques » qu'il met en avant. Qu'on relise les pages de Harrington[1] sur l' « ancienne » et la « nouvelle » prudences. L'ancienne prudence, c'est le républicanisme antique, pensé par les Aristote, les Cicéron ou les Tite-Live. La nouvelle prudence, c'est le régime imposé à l'Europe par les Huns, les Goths, les Lombards, les Saxons, et après eux par la féodalité et tous les gouvernements monarchiques de l'Europe moderne jusqu'aux Stuarts. Si quelque chose sort des forêts germaniques, pour Harrington, c'est un gouvernement d'hommes, non de lois, le contraire de ce « gouvernement de lois, non d'hommes » qu'ont voulu créer tous les révolutionnaires anglais puis américains des XVII[e] et XVIII[e] siècles.

Le problème est que David Gress ne trouve guère d'autres arguments convaincants pour soutenir sa thèse. Et pour cause : les prétendues « libertés germaniques » sont non-écrites, elles n'ont été argumentées dans aucune œuvre doctrinale. On les devine, certes, à travers les descriptions, par Tacite, des mœurs des anciens Germains, voués à la guerre, attachés à l' « honneur » et à la « fortune ». On les devine mieux encore à travers les *sagas* nordiques. On accordera à Gress que les peuplades qui ont déferlé sur l'Europe avaient un goût inné pour un certain genre de liberté. Mais c'est celui de tous les « sauvages » de l'histoire, vivant une vie rude dans un milieu fruste, sans techniques, en dehors de toute vie urbaine. Leurs valeurs morales sont estimables, certes, et les sagas nous font découvrir des figures humaines admirables. Mais en quoi ces qualités diffèrent-elles de celles de toutes les peuplades sauvages de l'histoire ? Ces gens étaient collectivement libres, sans doute, de chevaucher sur de grands espaces et de tuer joyeusement leurs ennemis, mais il est douteux,

1. James Harrington, *Oceana,* trad. par Claude Lefort et Didier Chauvaux, Paris, Belin, 1995, p. 229.

jusqu'à preuve du contraire, qu'ils aient échappé au fort communautarisme qui caractérise toutes les sociétés tribales connues de l'histoire et de l'anthropologie, c'est-à-dire qu'ils aient connu la « liberté individuelle sous la loi » propre à l'univers libéral qui nous intéresse ici.

De sorte que c'est une pétition de principe de dire que, quand les barbares sont arrivés dans les pays de civilisation romaine et chrétienne, leur culture a été un élément constitutif d'une nouvelle « synthèse » européenne. Je n'en serais convaincu que si l'on pouvait me montrer les traits propre de leur civilisation qui ont été sciemment conservés, justifiés, valorisés par les hommes de culture de l'Europe – à part les éléments germaniques de la *Common law,* dont le rôle a été rappelé ci-dessus, et aussi les théories fédéralistes d'Althusius (mais qui, comme par hasard, ne sont pas tellement libérales, mettant l'accent sur la liberté les groupes emboîtés les uns dans les autres comme des poupées gigognes, plutôt que sur la liberté des individus)[1]. J'observe, au contraire, que ce sont en général les barbares qui ont adhéré à la culture civilisée qu'ils trouvaient dans les décombres du monde romain. Ils s'en sont fait les défenseurs contre leurs propres comportements ataviques, avec l'enthousiasme des néophytes. Les valeurs dites « chevaleresques », en particulier, ne sont nullement des valeurs barbares et ne sont pas le fruit de la féodalité comme telle. Elles ont été délibérément créées par les clercs chrétiens et les milieux courtois pour « polir » le comportement des soudards féodaux, les dépaganiser, les affranchir autant que possible de leurs fidélités de clans, discipliner leurs forces brutales pour polariser ces forces vers la défense d'intérêts publics élevés, temporels ou spirituels, la protection de l'Église, la défense de la veuve et de l'orphelin, la Croisade.

Certainement, les invasions barbares ont apporté du « sang neuf » à la vieille civilisation. Peut-être aussi les instincts belliqueux et anarchistes des Celtes et des Germains sortis des « forêts » d'Europe ont-ils joué un rôle dans le fait qu'il n'a jamais été possible d'instaurer durablement en Europe un grand Empire unitaire, comparable aux grands Empires de l'Orient, qui

1. Cf. Johannes Althusisus, *Politica,* éd. Frederick S. Carney, Indianapolis, Liberty Classics, 1995.

aurait mis au pas l'Église et créé, comme à Byzance, un césaro-papisme où auraient été étouffées les libertés[1]. Mais ce scénario tient aux circonstances historiques plutôt qu'à la pensée construite des hommes des peuplades celtes et germaniques. Et il n'a pu se dérouler que parce que celles-ci ont pensé qu'il était de leur intérêt d'adopter une culture meilleure, quoique étrangère.

Conclusion

Tenons-nous en donc aux huit éléments de doctrine évoqués ci-dessus. Et soulignons pour finir un point essentiel. Si l'on nous accorde que ces « matériaux » antiques et médiévaux ont été constamment ré-utilisés dans la construction des doctrines libérales modernes et constituent la plus grande part de la substance de ces doctrines, *on est tout naturellement conduit à reconnaître la dimension pan-européenne de celles-ci.*

En effet, toutes les nations d'Europe – du moins de l'Europe occidentale, c'est-à-dire celle qui a subi l'influence directe de l'Église romaine – ont reçu cet héritage, et l'ont reçu en indivision. Aux Temps modernes, de la Pologne à l'Espagne, de la Bohême à la France, de l'Écosse à Rome et jusqu'à la Sicile et à Malte, les savants et intellectuels ont travaillé sur ces mêmes matériaux, lu et cité ces mêmes auteurs religieux, moraux, juridiques et politiques, et ont lu leurs commentaires respectifs sur lesdits auteurs. Il y a un fait culturel européen homogène – renforcé encore par l'usage général, dans l'Antiquité et au Moyen Âge, de la langue latine.

À l'aube des Temps modernes, donc, toutes les nations d'Europe ont eu sinon une unique culture, du moins une unique

1. Les « empires » européens, de Charlemagne à Charles Quint ou Napoléon, n'ont jamais pu durer, ni établir quelque forme que ce soit de « césaro-papisme ». L'Église romaine, entre les XI[e] et XIII[e] siècles, est parvenue à réduire à presque rien la puissance de l'empereur romain-germanique. Il a toujours existé ensuite un irréductible pluralisme politique en Europe. Cf. l'approche de Jean Baechler, *Esquisse d'une histoire universelle,* Paris, Fayard, 2002, qui caractérise l'Europe comme « politie oligopolistique », par opposition, par exemple, à l'Empire de Chine.

culture savante. Leurs destins sociopolitiques ont certes divergé avec la naissance des États-nations, avec la promotion des langues nationales qui ont recréé, dans une mesure et pour un temps non négligeables, des univers intellectuels relativement étanches les uns aux autres. D'autant que les distances se sont accrues du fait de la Réforme et de la Contre-Réforme qui ont divisé profondément l'Europe occidentale entre une Europe du Sud et une Europe du Nord, et aussi en raison des grandes découvertes, qui ont éloigné les nouvelles nations atlantiques des vieilles nations méditerranéennes et hanséatiques. Mais ce processus tardif de différentiation des cultures nationales européennes n'empêche pas que toutes ces branches soient issues d'un même tronc, gréco-romain, judéo-chrétien, scolastique et canonique.

Cela donne un fondement historique objectif à la thèse soutenue dans le présent ouvrage, à savoir que *la démocratie libérale a été élaborée en commun par toutes les nations européennes, qui l'ont fait en travaillant les mêmes matériaux antiques et médiévaux dont elles étaient cohéritières.*

2. Juan de Mariana et la Seconde Scolastique espagnole[1]

JESÚS HUERTA DE SOTO

Le Pr Murray Rothbard a eu le grand mérite de montrer qu'il fallait aller chercher la préhistoire de l'école autrichienne d'économie dans les œuvres des scolastiques espagnols de l'époque qu'on appelle le « Siècle d'Or », qui va du milieu du XVIe siècle jusqu'au XVIIe. Rothbard a soutenu cette thèse pour la première fois en 1974[2] et, plus récemment, dans le chapitre 4, intitulé « La Seconde Scolastique espagnole » (« The Late Spanish Scholastics »), de sa monumentale *Histoire de la pensée économique dans une perspective autrichienne*[3].

Cependant, Rothbard n'a pas été le seul économiste « autrichien » important qui ait soutenu la thèse de l'origine espagnole de l'école autrichienne d'économie. Friedrich Hayek lui-même a eu le même point de vue, spécialement après avoir rencontré Bruno Leoni, le grand savant italien auteur du livre *La liberté et*

1. Cet article a été publié en anglais comme chapitre 1 de Randall G. Holcombe (dir.), *15 Great Austrian Economists*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 1999, p. 1-11.

2. Il l'a fait dans l'article intitulé « New light on the prehistory of the Austrian school », qu'il a présenté oralement à la conférence tenue à South Royalton. Cette contribution a marqué le début de la notable ré-émergence de l'École autrichienne qu'on constate dans les récentes décennies. L'article fut publié deux ans plus tard dans Edwin Dolan (dir.), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Kansas City, Sheed & Ward, 1976, p. 52-74.

3. Murray N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith : An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, England, Edward Elgar, 1995, p. 97-133.

la loi[1]. Leoni a rencontré Hayek dans les années 1950 et a su le convaincre que les racines intellectuelles du libéralisme économique classique étaient continentales et catholiques, et qu'il fallait aller les chercher dans l'Europe méditerranéenne plutôt qu'en Écosse[2].

Qui furent ces ancêtres intellectuels espagnols de l'école autrichienne d'économie ? La plupart étaient des scolastiques enseignant la morale et la théologie à l'Université de Salamanque, une merveilleuse cité espagnole médiévale située à 250 km au nord-ouest de Madrid, près de la frontière avec le Portugal. Ces scolastiques étaient le plus souvent des dominicains ou des jésuites et ils furent en mesure d'élaborer la tradition subjectiviste, dynamique et libérale à laquelle, deux cent cinquante ans plus tard, Carl Menger et ses disciples de l'École autrichienne allaient accorder tant d'importance[3]. Peut-être le plus libéral de tous ces scolastiques, particulièrement dans ses dernières œuvres, fut le jésuite Juan de Mariana.

Mariana naquit en 1536 dans la ville de Talavera de la Reina, à côté de Tolède en Espagne. Il semble avoir été le fils illégitime d'un chanoine de Talavera. Quand il eut 16 ans, il entra dans la Compagnie de Jésus qui venait d'être créée. À l'âge de 24 ans,

1. Bruno Leoni, *Freedom and the Law,* Indianapolis, Liberty Fund, 1991 ; trad. franç. *La liberté et le droit,* Paris, Les Belles Lettres, 2006. Cf. aussi *infra,* p. 777-793.

2. Une des meilleures élèves de Hayek, Marjorie Grice-Hutchinson, s'est spécialisée dans la littérature économique espagnole et a traduit les principaux textes des scolastiques espagnols dans ce qui est considéré aujourd'hui comme un classique, *The School of Salamanca : Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605,* Oxford, Clarendon Press, 1952, à quoi il faut adjoindre Laurence Moss and Christopher Ryan (dir.), *Economic Thought in Spain,* England, Edward Elgar, 1993. J'ai même une lettre de Hayek datée du 7 janvier 1979, dans laquelle il me demande de lire l'article de Murray Rothbard sur « The Prehistory of the Austrian School », parce que lui et Grice-Hutchinson « démontrent que les principes de base de la théorie du marché concurrentiel ont été établis par les scolastiques espagnols du XVI[e] siècle et que le libéralisme économique n'a pas été mis en forme par les calvinistes, mais par les jésuites espagnols ». Hayek conclut ainsi sa lettre : « Je puis vous assurer, de par ma connaissance personnelle des sources, que l'argument de Rothbard est extrêmement solide. »

3. Le travail le plus à jour sur les scolastiques espagnols est le livre d'Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom : Late Scholastics Economics,* San Francisco, Ignatius Press, 1986. (On trouvera une présentation synthétique de l'École de Salamanque dans Ph. Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, op. cit.,* p. 174-192. [Note des coord.])

il fut envoyé à Rome pour enseigner la théologie, puis muté à l'école que les jésuites dirigeaient en Sicile, puis, de là, à l'Université de Paris. En 1574, il revint en Espagne, où il vécut et travailla dans la ville de Tolède, jusqu'à sa mort qui survint en 1623 alors qu'il avait 87 ans.

Juan de Mariana a écrit de nombreux livres, mais le premier qui ait un contenu libéral est peut-être le *De rege et regis institutione* (« Du roi et de l'institution monarchique »), publié en 1598. C'est là qu'il formule son fameux plaidoyer en faveur du tyrannicide. Selon Mariana, tout citoyen individuel a le droit d'assassiner un roi qui crée des impôts sans le consentement du peuple, se saisit de la propriété des individus et la dissipe, ou empêche la réunion d'un parlement démocratique[1]. Il semble que les doctrines contenues dans ce livre aient joué un rôle dans l'assassinat des rois français Henri III et Henri IV. Aussi le livre fut-il brûlé à Paris par la main du bourreau, suite au décret rendu par le Parlement de Paris le 4 juillet 1610[2].

En Espagne, bien que les autorités n'aient éprouvé aucun enthousiasme pour le livre, Mariana n'eut pas d'ennuis. En réalité, tout ce qu'il avait fait dans l'ouvrage, c'était simplement de tirer les conséquences logiques de l'idée que le droit naturel est

1. Mariana décrit comme suit le tyran : « Il saisit la propriété des individus et la foule aux pieds, poussé qu'il est par les vices peu royaux que sont la luxure, l'avarice, la cruauté et la fraude... Les tyrans, il est vrai, s'en prennent à n'importe qui pour leur nuire et les ruiner, mais ils dirigent tout spécialement leurs attaques contre les hommes riches et honnêtes qu'ils trouvent dans leur royaume. Ils considèrent les bons comme plus suspects que les mauvais ; et la vertu qu'ils n'ont pas eux-mêmes, ils la redoutent par-dessus tout chez les autres... Ils chassent les meilleurs de la communauté, selon le principe que tout ce qui est élevé dans le royaume doit être mis à bas. Pour éviter que les autres puissent s'unir, ils les épuisent en exigeant d'eux tous les jours de nouveaux tributs, en attisant les querelles parmi les citoyens, et en ajoutant guerres sur guerres... Ils font des travaux démesurés aux frais des citoyens et au prix de leurs souffrances. C'est ainsi qu'ont été faites les pyramides d'Égypte. Le tyran ne peut pas ne pas redouter que ceux qu'il terrorise et maintient dans la servitude ne tentent de le renverser... Aussi interdit-il aux citoyens de se réunir, de tenir des assemblées, et il ne veut absolument pas qu'ils discutent des affaires communes. Il leur retire, par le moyen de sa police secrète, toute occasion de parler ou d'écouter librement, de sorte qu'ils n'ont même pas l'autorisation de se plaindre. » Cité par Murray N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith, op. cit.*, p. 118-119.

2. Cf. Juan de Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, imprimé par Don Gabriel Ramírez, rue de Barrionuevo, Madrid, année 1768, « Dissertation sur l'auteur, et la légitimité de ce discours », p. 53.

moralement supérieur au pouvoir de l'État. Cette idée avait déjà été développée en détail par le grand fondateur du droit international, le dominicain Francisco de Vitoria (1485-1546), par qui débute la tradition scolastique espagnole de dénonciation de la conquête américaine et en particulier de l'asservissement des Indiens du Nouveau Monde par les Espagnols.

Cependant, le livre le plus important de Mariana est peut-être l'œuvre publiée en 1605 sous le titre *De monetæ mutatione* (« De l'altération de la monnaie »)[1]. Dans ce livre, Mariana se demande si le roi ou les gouvernants sont les propriétaires des biens privés de leurs vassaux ou sujets. Il conclut nettement qu'ils ne le sont pas. L'auteur applique ici sa distinction entre roi et tyran, et il conclut que

> « le tyran est celui qui écrase tout sous lui et croit que tout lui appartient, alors que le roi retient sa convoîtise dans les limites de la raison et de la justice ».

De là, Mariana déduit que le roi ne peut exiger d'impôts sans le consentement du peuple, puisque les impôts ne sont rien d'autre qu'une appropriation de la richesse des sujets. Pour qu'une telle appropriation soit légitime, il faudrait que les sujets en soient d'accord. Le roi ne peut pas plus créer de monopoles d'État, puisque ce serait là simplement un moyen déguisé de collecter des impôts. Il ne peut pas non plus – et ceci est le message le plus important du livre – obtenir un revenu fiscal en diminuant la teneur en métal précieux des pièces de monnaie. Mariana comprend que la réduction de la teneur des pièces en métaux précieux et l'augmentation du nombre de pièces en circulation est une forme d'inflation (il n'emploie pas ce mot, inconnu à cette époque). Celle-ci conduit inévitablement à une hausse des prix, puisque,

> « si la monnaie décroche de la valeur légale, toutes les marchandises augmentent inévitablement dans la proportion même où la monnaie est tombée, et tous les comptes deviennent faux ».

1. Les extraits ci-après sont pris dans la plus récente édition espagnole de ce livre, publié sous le titre *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón,* avec une introduction de Lucas Beltrán, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1987.

Mariana décrit comme suit les graves conséquences économiques auxquelles conduisent la dépréciation et l'altération, par le gouvernement, de la valeur marchande de la monnaie :

> « C'est une folie de vouloir séparer ces valeurs de telle manière que le prix légal diffère du prix naturel. Ce n'est pas seulement de la folie, c'est de la méchanceté, de la part du gouvernant qui ordonne qu'une chose que le public évalue – mettons – à *cinq* soit vendue à *dix*. Les hommes sont guidés en ces matières par l'estimation commune fondée sur la considération de la qualité des biens en question, de leur abondance ou de leur rareté. Il est vain pour le Prince de chercher à saper ces principes du commerce. Il vaut mieux les laisser intouchés que de les violenter au détriment du public. »[1]

Remarquons que Mariana se réfère au fait que c'est la « commune estimation » des hommes qui est l'origine de la valeur des choses ; il reprend ainsi à son compte la doctrine subjectiviste traditionnelle des Seconds Scolastiques, qui avait été proposée initialement par Diego de Covarrubias y Leyva. Covarrubias était né en 1512, mort en 1577. Il était le fils d'un architecte célèbre et était devenu évêque de la ville de Ségovie et ministre de Philippe II. En 1554, il formula, mieux que personne ne l'avait fait avant lui, la théorie subjectiviste de la valeur. Il dit que

> « la valeur d'un bien ne dépend pas de sa nature essentielle, mais de l'estimation subjective des hommes, même si cette estimation est insensée ».

Il illustre cette thèse par un exemple :

> « Dans les Indes, le blé est plus cher qu'en Espagne parce que les hommes lui attachent plus de valeur, bien que la nature du blé soit la même dans les deux lieux. »[2]

La conception subjectiviste de Covarrubias est complétée par un autre scolastique de la même époque, Luis Saravia de la Calle, qui est le premier à démontrer que les prix déterminent les coûts, et non l'inverse. Notons que Saravia de la Calle a eu aussi le mérite d'écrire son livre principal en espagnol et non en latin.

1. Cité par Murray N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith, op. cit.*, p. 120.

2. Je cite d'après Covarrubias, *Omnia Opera,* publiées à Venise en 1604, vol. II, Book 2, chap. 4, p. 131.

Le titre est *Instrucción de mercaderes* (« Instructions à l'usage des marchands »). On peut y lire ceci :

> « Ceux qui mesurent le juste prix par le travail, les coûts et les risques engagés par la personne qui met la marchandise en vente commettent une grave erreur. Le juste prix ne se détermine pas par un calcul des coûts, mais par l'estimation commune. »[1]

La conception subjectiviste proposée par Covarrubias a permis aussi à d'autres scolastiques espagnols de pénétrer clairement la vraie nature des prix de marché et l'impossibilité d'atteindre un équilibre économique. C'est ainsi que le jésuite Juan de Lugo, s'interrogeant sur le prix d'équilibre, formule dès 1643 la thèse que l'équilibre dépend d'un si grand nombre de circonstances spécifiques que seul Dieu peut le connaître *(« Pretium iustum mathematicum licet soli Deo notum »)*[2]. Un autre jésuite, Juan de Salas, faisant allusion aux possibilités de connaître les informations spécifiques du marché, en arrive à ce qui sera la conclusion même de Hayek, à savoir qu'il y a là une complexité telle que *« quas exacte comprehendere et ponderare Dei est non hominum »*, « les saisir et les peser exactement, Dieu le peut, non les hommes »[3].

En outre, les Scolastiques espagnols ont été les premiers à introduire le concept dynamique de concurrence *(concurrentium)*, compris comme un processus de rivalité entre entrepreneurs. Par exemple, Jerónimo Castillo de Bovadilla (né en 1547) écrit que

> « les prix baisseront s'il y a abondance, rivalité (*emulación*) et concurrence *(concurrencia)* parmi les vendeurs »[4].

1. Luis Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes,* Medina del Campo, Pedro de Castro, 1544 ; rééd. dans *Colección de Joyas Bibliográficas,* Madrid, 1949, p. 53. Tout le contenu du livre de Saravia est adressé aux entrepreneurs *(mercaderes),* d'après une tradition continentale catholique qui remonte à saint Bernard de Sienne (1380-1444). Cf. Murray N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith, op. cit.,* p. 81-85.

2. « Dieu seul peut connaître le prix mathématiquement juste », Juan de Lugo (1583-1660), *Disputationes de iustitia et iure,* Lyon, Sumptibus Petri Prost, 1642, vol. II, D. 26, S. 4, N. 40, p. 312.

3. Juan de Salas, *Commentarii in secundam secundae D. Thomae de contractibus,* Lyon, Sumptibus Horatij Lardon, 1617, IV, n° 6, p. 9.

4. Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Práctica para corregidores,* Salamanca, 1585, II, chap. IV, n° 49. Voir aussi les importants commentaires sur les scolastiques et leur concept dynamique de concurrence écrits par Oreste Popescu, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano,* Buenos Aires, Plaza & Janés, 1987, p. 141-159.

Luis de Molina sera ici étroitement tributaire de Castillo de Bovadilla[1]. Covarrubias aussi aura anticipé nombre des conclusions du P. Juan de Mariana, dans son étude empirique de l'histoire de la dévaluation de la principale monnaie du temps, le *maravedi* de Castille. Cette étude contient une compilation d'un grand nombre de données statistiques sur l'évolution des prix au siècle précédent et elle est publiée en latin dans le livre de Mariana, *Veterum collatio numismatum* (« Recueil des anciennes monnaies »)[2]. Ce livre sera hautement apprécié en Italie par Davanzaty et Galiani et sera aussi cité par le fondateur de l'école autrichienne d'économie, Carl Menger, dans ses *Principes d'économie*[3].

Il faut noter également que Mariana, en traitant des effets de l'inflation, en vient à énoncer tous les éléments de base de la *théorie quantitative de la monnaie,* qui avait auparavant été expliquée en détail par un autre scolastique digne d'intérêt, Martín Azpilcueta Navarro, également connu comme le « docteur Navarro ». Né à Navarra (au Nord-Est de l'Espagne, près de la France) l'année qui suit la découverte de l'Amérique (1493), Azpilcueta a vécu quatre-vingt-quatre ans et est surtout célèbre pour avoir été le premier à exposer la théorie quantitative de la monnaie dans son ouvrage *Commentaire résolutoire sur les échanges.* Observant les effets sur les prix espagnols de l'afflux massif de métaux précieux en provenance d'Amérique, Azpilcueta déclare que,

> « comme on peut le voir par l'expérience, en France, où il y a moins de monnaie qu'en Espagne, le pain, le vin, l'habillement, le travail coûtent beaucoup moins ; et même en Espagne, à l'époque où il y avait moins de monnaie, les choses qui pouvaient être vendues et le labeur des hommes étaient donnés pour un prix bien moindre qu'après

1. Luis de Molina, *De iustitia et iure* (Cuenca, 1597), II, disp. 348, n° 4, et *La teoría del justo precio,* Francisco Gómez Camacho (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 169. Raymond de Roover, ignorant l'œuvre de Castillo de Bovadilla, rapporte que « c'est Molina qui a même introduit le concept de concurrence en disant que la concurrence ou la rivalité parmi les acheteurs augmente les prix ». Voir son article « Scholastic economics : Survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith », *The Quarterly Journal of Economics,* vol. LXIX, n° 2, May 1955, p. 169.

2. Inclus dans Covarrubias, *Omnia Opera, op. cit.,* t. I, p. 669-710.

3. Carl Menger, *Principles of Economics,* New York-Londres, New York University Press, 1981, p. 317.

que les Indes eurent été découvertes et que l'or et l'argent se furent répandus dans le pays. La cause de cela est que la monnaie vaut plus où et quand elle manque que quand elle est abondante »[1].

Revenons maintenant à Mariana. Il est clair que sa contribution la plus importante a été de découvrir que l'inflation était un impôt « qui frappe ceux qui auparavant avaient de l'argent et qui, maintenant, sont obligés de payer les choses plus cher ». En outre, selon Mariana, les effets de l'inflation ne peuvent être compensés en fixant des prix ou des taux maximum, puisque l'expérience montre que ces mesures n'ont jamais eu d'effet. D'autre part encore, étant donné que l'inflation est un impôt, et vu l'idée que Mariana se fait de la tyrannie, le consentement du peuple est de toute façon requis. Mais, même si un tel consentement était donné, l'inflation n'en serait pas moins un impôt très destructeur qui désorganise la vie économique :

« Cette nouvelle forme de levée ou d'impôt obtenue en jouant sur les alliages métalliques, qui est illicite et mauvaise sans le consentement du peuple, est encore erronée et nuisible à bien des égards même avec un tel consentement. »

Comment peut-on éviter de recourir à cet expédient si confortable qu'est l'inflation ? – En équilibrant le budget, répond Mariana. Dans ce but, il propose d'abord que la famille royale dépense moins, puisqu'

« un montant modéré, dépensé avec ordre, brille plus et donne une plus grande majesté qu'un montant exagéré dépensé dans le désordre ».

Deuxièmement, il propose que « le roi réduise les faveurs qu'il accorde », en d'autres termes qu'il ne récompense pas si généreusement les services, réels ou supposés, rendus par ses vassaux.

« Aucun royaume dans le monde n'a autant de récompenses, commissions, pensions, bénéfices et postes divers. Si encore ils étaient distribués de manière ordonnée, il serait moins nécessaire de puiser dans le trésor public ou dans le produit des impôts pour les payer. »

1. Martín Azpilcueta Navarro, *Comentario resolutorio de cambios,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. 74-75.

On voit que l'absence de contrôle sur la dépense publique et l'achat d'un soutien politique avec des subventions ne datent pas d'hier... Mariana propose aussi que

> « le roi évite et annule les entreprises et guerres non nécessaires, et coupe les membres cancéreux qui ne peuvent être guéris ».

En résumé, on voit qu'il propose tout un programme de réduction des dépenses publiques et d'équilibre budgétaire qui pourrait servir de modèle aujourd'hui encore.

Il est clair que, si Mariana avait connu les mécanismes économiques qui conduisent au processus d'expansion du crédit entretenu par les banques, et les effets de ce processus, il n'aurait pas condamné seulement comme vol l'altération des monnaies par l'État, mais aussi l'inflation encore plus dangereuse créée par le crédit bancaire. Il se trouve que d'autres scolastiques espagnols ont été en mesure d'analyser l'expansion de ce crédit. C'est ainsi que Luis Saravia de la Calle a été très critique au sujet des prêts bancaires couverts seulement en partie par des réserves. Il soutint que le fait de recevoir un intérêt était incompatible avec la nature des dépôts à vue et qu'il fallait, bien plutôt, que des frais soient payés au banquier en échange du service consistant à garder de l'argent. C'est ce que dit aussi Martín Azpilcueta Navarro[1].

Le jésuite Luis de Molina était favorable, lui, aux prêts à couverture partielle. Il est vrai qu'il confondait deux types différents de contrats, les prêts et les dépôts, qu'Azpilcueta et Saravia de la Calle avaient pourtant clairement distingués depuis longtemps. En revanche, Molina fut le premier théoricien qui découvrit, en 1597 – donc longtemps avant Pennington, dont la publication date de 1826 – que les dépôts bancaires sont partie constituante de l'offre monétaire. Il proposa même le nom de « monnaie écrite » *(chirographis pecuniarium)* en référence aux documents écrits acceptés dans le commerce comme de la monnaie de banque[2].

1. Cf. Jesús Huerta de Soto, « New light on the prehistory of the theory of banking and the school of Salamanca », *The Review of Austrian Economics*, vol. 9, n° 2, 1996, p. 59-81.

2. Luis de Molina, *Tratado sobre los cambios*, « Introduction » par Francisco Gómez Camacho, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990, p. 146. Voir aussi le mémoire de James Pennington daté du 13 février 1826 : « On the private banking establishments of the metropolis », publié en appendice dans Thomas Tooke, *A Letter to Lord Grenville ; on the Effects Ascribed to the Resumption of Cash Payments on the Value of the Currency*, London, John Murray, 1826.

Nos scolastiques sont donc à l'origine de deux écoles. D'une part, une sorte d' « école monétariste », formée par Saravia de la Calle, Azpilcueta Navarro et Tomás de Mercado, très méfiants à l'égard des activités bancaires, pour lesquelles ils exigeaient implicitement qu'une réserve de 100 % soit constamment constituée. D'autre part, une sorte d' « école bancaire » à la tête de laquelle étaient les jésuites Luis de Molina et Juan de Lugo, beaucoup plus tolérants à l'égard de la pratique des réserves partielles[1]. Mais ces deux groupes ont, jusqu'à un certain point, préfiguré quelques-uns des développements théoriques qui auraient lieu trois siècles plus tard en Angleterre, à la suite des débats entre l'école monétariste et l'école bancaire.

Murray Rothbard signale une autre contribution importante des scolastiques espagnols, spécialement d'Azpilcueta. Elle a consisté à revenir au concept essentiel de *préférence temporelle,* qui avait été proposé par l'un des élèves les plus brillants de saint Thomas d'Aquin, Gilles de Lessines. Celui-ci, dès 1285, écrivait que

> « les biens futurs ne sont pas estimés autant que les mêmes biens lorsqu'ils sont disponibles immédiatement, et ils n'ont pas la même utilité pour leurs propriétaires. Pour cette raison, on doit considérer en toute justice qu'ils ont moins de valeur »[2].

Le P. Juan de Mariana a écrit un autre livre important, *Discurso de las enfermedades de la Compañía* (Discours sur les maladies de l'ordre jésuite), publié à titre posthume. Il y critique la hiérarchie militaire instaurée dans l'ordre jésuite, mais il développe aussi, à cette occasion, l'idée purement « autrichienne » qu'il est impossible de prêter aux ordres de l'État la capacité de coordonner les activités, et ce parce que l'État manque des informations nécessaires. Voici ce qu'il dit :

> « Le pouvoir et le commandement ont quelque chose d'insensé... Rome est loin, le général [des Jésuites] ne connaît pas la foule des faits, au moins avec toutes les circonstances qui les environnent, dont le suc-

1. Cependant, selon le P. Bernard W. Dempsey, si les membres de ce second groupe de l'École de Salamanque avaient eu une connaissance théorique détaillée du fonctionnement et des implications du processus économique auquel donne lieu l'activité bancaire avec réserves partielles, ils l'auraient certainement décrit comme un processus pervers et illégitime d'*usure institutionnalisée.* Même Molina, Lessius et Lugo auraient pensé ainsi. Voir Bernard W. Dempsey, *Interest and Usury,* Washington DC, American Council of Public Affairs, 1943, p. 210.

2. Cité par Bernard W. Dempsey, *Interest and Usury, op. cit.,* n. 31 p. 214.

cès dépend... Inévitablement de nombreuses et graves erreurs seront commises, ce qui mécontentera les gens. Ceux-ci n'auront que mépris pour un gouvernement aussi aveugle. Or c'est une grande erreur pour les aveugles de prétendre guider ceux qui voient. »

Mariana conclut que, quand il y a trop de lois,

« comme il est impossible que toutes soient observées et connues, on n'en respecte aucune »[1].

En résumé, Juan de Mariana et les scolastiques ont été capables de développer les éléments essentiels qui seront plus tard les fondements théoriques de l'école autrichienne d'économie, particulièrement les éléments suivants : 1 / la théorie subjectiviste de la valeur (Diego de Covarrubias y Leyva) ; 2 / l'exacte relation existant entre prix et coûts (Luis Saravia de la Calle) ; 3 / la nature dynamique du marché et l'impossibilité de parler d' « équilibre » économique (Juan de Lugo et Juan de Salas) ; 4 / le concept dynamique de concurrence, celle-ci étant entendue comme un processus de rivalité entre vendeurs (Castillo de Bovadilla et Luis de Molina) ; 5 / la redécouverte du principe de préférence temporelle (Azpilcueta Navarro) ; 6 / l'influence délétère de la croissance inflationniste de la monnaie sur les prix (Juan de Mariana, Diego de Covarrubias et Azpilcueta Navarro) ; 7 / les effets économiques négatifs de l'activité bancaire avec réserves partielles (Luis Saravia de la Calle et Azpilcueta Navarro) ; 8 / le fait que les dépôts bancaires sont partie intégrante de l'offre de monnaie (Luis de Molina et Juan de Lugo) ; 9 / l'impossibilité d'organiser la société par des commandements coercitifs, faute d'information suffisante (Juan de Mariana) ; enfin, 10 / l'idée traditionnelle chez les libéraux que toute intervention injustifiée de la part de l'État viole le droit naturel (Juan de Mariana).

Mais comment comprendre que les scolastiques espagnols aient influencé les développements ultérieurs de l'école autrichienne d'économie ? Il faut ici se souvenir qu'au XVI[e] siècle l'empereur Charles Quint, qui était en même temps roi d'Espagne, concéda à son frère Ferdinand I[er] le royaume d'Autriche. « Autriche » signifie, étymologiquement, la partie Est

1. Juan de Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compañía, op. cit.*, p. 151-155 et 216.

de l'empire, lequel comportait en ces temps-là presque toute l'Europe continentale, à la seule exception de la France, qui était comme une île assiégée de forces espagnoles. On comprend donc aisément comment les scolastiques espagnols ont pu influencer intellectuellement l'École autrichienne. Ce n'est pas pure coïncidence ou caprice de l'histoire. Cela s'explique par les relations intimes – historiques, politiques, culturelles – qui ont existé entre l'Espagne et l'Autriche à partir du XVI[e] siècle et se sont poursuivies ensuite pendant plusieurs siècles. L'Italie a également joué un rôle important dans ces relations, puisqu'elle a constitué un vrai pont culturel, économique et financier par lequel transitaient les relations entre les deux points les plus éloignés de l'Empire en Europe (l'Espagne et Vienne). Aussi y a-t-il de forts arguments pour défendre la thèse qu'au moins dans ses racines l'École autrichienne est véritablement une École espagnole.

On peut dire que le plus grand mérite de Carl Menger a été de redécouvrir et reprendre à son compte cette tradition européenne catholique de la pensée scolastique espagnole. Elle avait été presque oubliée et éliminée en raison de la légende noire répandue au sujet de l'Espagne, et aussi de la très négative influence d'une histoire de la pensée économique principalement déterminée par Adam Smith et ses successeurs de l'École classique anglaise[1].

Heureusement, et en dépit de tout l'impérialisme intellectuel de l'École anglaise classique d'économie, la tradition européenne continentale n'a jamais été totalement oubliée. Plusieurs économistes comme Cantillon, Turgot et Say ont repris le flambeau du subjectivisme. Même en Espagne, à l'époque de décadence que furent les XVIII[e] et XIX[e] siècles, la vieille tradition scolastique survécut, en dépit du complexe d'infériorité à l'égard du monde

1. « Adam Smith a négligé les contributions antérieures sur la valeur subjective, l'entrepreneuriat, et la nécessité de mettre l'accent sur les marchés et les prix réels. Il a remplacé tout cela par une théorie de la valeur-travail, et par le fait qu'il a mis l'accent principal sur le "prix naturel" d'équilibre de long terme, notion qui suppose un monde où il n'existe pas d'entrepreneurs. Il a mélangé calvinisme et économie, en se déclarant en faveur de l'interdiction de l'usure et en distinguant entre occupations productives et improductives. Il a fait régresser les théories du laisser-faire qu'avaient élaborées plusieurs économistes français et italiens du XVIII[e] siècle, en y introduisant beaucoup de restrictions et de verbiage. Son œuvre n'est pas systématique et elle est pleine de contradictions » (Leland B. Yeager, « Book review », *The Review of Austrian Economics,* vol. 9, n° 1, 1996, p. 183).

intellectuel anglais qui caractérisa cette période. Preuve en est la solution au « paradoxe de la valeur » donnée par un autre écrivain catholique espagnol, qui formula clairement la théorie de l'utilité marginale vingt-sept ans avant Carl Menger.

Il s'agit de *Jaime Balmes,* né en Catalogne en 1810, mort en 1848. Durant sa courte vie, il était devenu le plus important philosophe thomiste espagnol de son temps. Quelques années avant sa mort, le 7 septembre 1844, il publia un article intitulé « La véritable idée de la valeur, ou pensées sur l'origine, la nature et les variations des prix », dans lequel il résolvait le paradoxe de la valeur et introduisait clairement la notion d'utilité marginale. Balmes se demandait « pourquoi une pierre précieuse vaut-elle plus qu'un morceau de pain ? », et il répondait :

> « Ce n'est pas difficile à expliquer. La valeur d'une chose étant son utilité... si le nombre d'unités de cette chose augmente, le besoin de chacune d'elles en particulier décroît ; parce qu'il est possible de choisir entre de nombreuses unités, aucune d'elles n'est indispensable. En conséquence, il y a une relation nécessaire entre l'augmentation ou la diminution de la valeur d'une part, et la rareté ou l'abondance d'une chose d'autre part. »[1]

Ainsi Balmes clôt-il le cycle de la tradition européenne continentale, qui allait être reprise, complétée et renforcée, quelques années plus tard, par Carl Menger et ses disciples de l'école autrichienne d'économie.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

1. Jaime Balmes, « Verdadera idea del valor o reflexiones sobre el origen, naturaleza y variedad de los precios », en *Obras Completas,* vol. 5, Madrid, BAC, 1949, p. 615-624.

3. La pluralité des opinions : une chance pour la vérité ?

PIERRE MAGNARD

*Avec l'article de Pierre Magnard, nous abordons le problème du libéralisme intellectuel, qui, au XVI^e siècle, prend encore la forme d'une réflexion sur la tolérance religieuse. Nous retrouverons ce débat avec l'article d'Albert De Lange sur Pierre Bayle (*infra, *chap. 5).*

Le débat se noue en France dans les années 1560-1561, qui marquent, avec une pause dans le concile de Trente, dont les travaux ne reprennent qu'en février 1562, une certaine tolérance de la part de la couronne. La reine mère régente Catherine de Médicis – le roi Charles IX est âgé de 11 ans – pratique la politique dite de la « dissimulation » qui ferme les yeux sur les prêches réformés donnés même à la cour et qui admet ce que l'on a appelé le régime de l' « intérim » acceptant la coexistence des deux confessions dans l'attente d'un règlement des différends théologiques par un concile reconnu comme œcuménique. Il y a certes encore eu un massacre de réformés à Cahors en 1561, mais la négociation va bon train, puisque Charles de Coucy, seigneur de Burie, mandaté par le roi, avec consignes iréniques dictées par Michel de l'Hôpital, parcourt tout le Sud-Ouest non pour punir ni pour rendre justice, mais pour enjoindre à chaque communauté de pratiquer sa religion « avec modestie et discrétion ». Or il est important de noter que Burie se fait accompagner d'Étienne de La Boétie, qui représente le parlement de Bordeaux. Cette mission inspirera à La Boétie la rédaction de son *Mémoire sur la pacification des troubles,* texte dont le contenu comme

aussi la transmission – puisque La Boétie meurt en 1563 – donne ample matière à réflexion.

Cet opuscule, en effet, décisif dans le débat qui est le nôtre, ne sera jamais publié du vivant de son auteur, non plus que par son exécuteur testamentaire, Michel de Montaigne. Il ne sera découvert qu'en 1917 par Paul Bonnefon, ainsi que l'attestent un article de ce dernier dans la *Revue d'Histoire littéraire de la France,* puis son édition en 1922 d'un livre intitulé : *Discours de la servitude volontaire,* suivi du *Mémoire touchant l'Édit de janvier 1562*[1]. Deux remarques : le *Mémoire* est rattaché au *Discours,* car ce sont les deux œuvres qu'associait déjà Montaigne et qu'il avait eu scrupule à publier[2]. Le titre du *Mémoire* est inexact et mal daté, puisque, selon Malcolm Smith, cet opuscule serait de décembre 1561, donc antérieur à l'édit en question et qu'il s'intitule en fait *Mémoire sur la pacification des troubles*[3]. L'erreur de Bonnefon était due à Montaigne qui, dans l'*Avertissement au lecteur,* introduisant aux œuvres poétiques de La Boétie, écrivait :

> « Assure-toi que j'ai fait ce que j'ai pu et que, depuis sept ans que nous l'avons perdu, je n'ai pu recouvrer que ce que tu en vois, sauf un *Discours de la Servitude volontaire* et quelques *Mémoires de nos troubles sur l'Édit de janvier 1562.* Mais quant à ces deux dernières pièces, je leur trouve la façon trop délicate et mignarde pour les abandonner au grossier et pesant air d'une si mal plaisante saison. »[4]

On sait que les *Essais* se voulaient le Tombeau de l'ami très cher, mort à 32 ans, qu'ils se devaient distribuer de part et d'autre des 29 sonnets de La Boétie, comme autant de grotesques, c'est-à-dire d'anamorphoses autour de la figure centrale, celle de l'ami. Le stoïcisme généreux du *Discours de la servitude volontaire* devait inspirer tout particulièrement l'essai 1, 28, *De l'amitié,* où on lit :

> « Il n'est demeuré de lui que ce discours, encore par rencontre, et crois qu'il ne le vit oncques depuis qu'il lui échappa, et quelques mémoires sur cet édit de janvier, fameux par ces guerres civiles, qui trouveront encore ailleurs peut-être leur place. C'est tout ce que j'ai pu

1. Paris, Bossard, 1922.
2. *Essais,* I, 28, p. 183.
3. Nous nous référons à l'édition Malcolm Smith, Genève, Droz, 1983.
4. Montaigne s'exprime ainsi en 1570. Voir *Œuvres complètes d'É. de La Boétie,* éd. Bonnefon, p. 61.

recouvrer de ses reliques, moi qu'il laissa, d'une si amoureuse recommandation, la mort entre les dents, par son testament, héritier de sa bibliothèque et de ses papiers, entre le livret de ses œuvres que j'ai fait mettre en lumière. »[1]

Plus loin dans le même essai, Montaigne y revient :

« Mais oyons un peu parler ce garçon de seize ans. Parce que j'ai trouvé que cet ouvrage a été depuis mis en lumière, et à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et à changer l'état de notre police, sans se soucier s'ils l'amenderont, qu'ils ont mêlé à d'autres écrits de leur farine, je me suis dédit de le loger ici. Et afin que la mémoire de l'auteur n'en soit intéressée en l'endroit de ceux qui n'ont pu connaître de près ses opinions et ses actions, je les avise que ce sujet fut traité par lui en son enfance par manière d'exercitation seulement, comme sujet vulgaire et tracassé en mille endroits des livres... Mais il avait une maxime souverainement empreinte en son âme d'obéir et de se soumettre très religieusement aux lois sous lesquelles il était né. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ni plus affectionné au repos de son pays, ni plus ennemi des remuements et nouvelletés de son temps. Il eût bien plutôt employé sa suffisance à les éteindre qu'à leur fournir de quoi les émouvoir davantage. »[2]

Le *Discours* qui inspirera l'essai 11, 19, *De la liberté de conscience,* où la figure d'Étienne de La Boétie est transposée – anamorphose oblige – en celle de Julien[3], est toujours très présent chez Montaigne, mais celui-ci, par prudence, l'antidate, le mettant au compte d'un enfant de seize ans et en atténue les conséquences politiques : en effet, les monarchomaques s'en sont emparés et plus encore les protestants, le publiant par fragments dans un anonyme en latin *Dialogi ab Eusebio Philadelpha compositi* en 1574, puis en français dans *le Réveille-matin des Français et de leurs voisins,* toujours en 1574, dialogue entre un politique qui déplore « que les Français, de quelque religion qu'ils soient, se voient soumis à un même maître qui a toujours en sa puissance d'être mauvais quand il voudra » et un historiographe qui souhaite que « nos catholiques et bons voisins, qu'on traite comme des bêtes, soient éveillés pour reconnaître leur misère ». Ces utilisations frauduleuses expliquent la prudence et la pondération de Montaigne,

1. Éd. Villey, p. 184.
2. *Ibid.*, p. 194.
3. *Ibid.*, p. 671-672.

qui équilibre le *Discours* par le *Mémoire* écrit douze ans après, dans un contexte et un esprit très différent. Si le *Discours* inspire l'essai 11, 19, le *Mémoire* se retrouve en 1, 27 dans l'essai *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance,* où l'on peut voir les éléments de ce qui aurait constitué une introduction au texte de La Boétie, s'il eût été publié.

Il est une autre donnée qui explique la prudence de Montaigne : la reprise des séances du concile de Trente en 1562, sans les protestants qui en contestent le caractère œcuménique et feront tout, pendant des décennies, pour freiner la diffusion de ses décrets en une France restée gallicane. Certes, la publication par le Parlement de Paris des textes conciliaires aura lieu en 1615 ; pourtant, le combat ne cessera pas de se dérouler. Et puis, il y a l'Édit de Paris de janvier 1562, marqué par l'esprit de Trente, en ce qu'il est en retrait par rapport aux deux édits de 1561. La pression des évêques français, mais aussi le *Mémoire* de La Boétie, inspirèrent cet édit. On comprend ainsi que, dix ans plus tard, entreprenant la rédaction des *Essais,* Montaigne accorde tout son poids au *Mémoire.* Quel est l'apport de ce texte ?

Pour l'entendre, posons le problème en ces termes : controverses et négociations. C'est du moins ainsi qu'on l'entend depuis la première moitié du XV^e^ siècle. Au temps des conciles de Bâle et de Constance, plus tard des conciles de Ferrare et de Florence, les différends se négocient dans l'attente d'un concile œcuménique qui pourra ouvrir les controverses et les résoudre. Cette attitude irénique prévient les ruptures et même permet de les dépasser comme ce fut le cas pour le schisme d'Occident. Pourtant le concile de Florence ne parviendra pas à surmonter les difficultés avec les Byzantins, les négociations sur le *Filioque* n'ayant pu aboutir. Le travail de Nicolas de Cues avait pourtant été considérable, élaborant une méthode fondée sur le principe de la *coïncidentia oppositorum,* conçue lors de son retour par mer de Constantinople : l'à-rebours de cette navigation figure le renversement des points de vue, le renversement donc des positions contraires, donnant tout son sens à la controverse et la dépassant. Controverse conduit à conversion et à inversion. Florence devait se solder pourtant par un échec, en dépit des efforts du Cardinal pour faire reconnaître l'œcuménicité du concile. La délégation grecque, à laquelle avait été associé Gémiste Pléthon, militait

pour le maintien de la pluralité et répugnait à entrer dans l'unité romaine. Devait du moins en résulter un petit livre, le *De pace fidei*[1] d'une virtuosité dialectique sans pareille : un dialogue entre douze tenants de confessions différentes conduit à l'épreuve de la convertibilité des points de vue les uns dans les autres. Nicolas peut conclure :

> « Il y a une seule religion et un seul culte pour tous les êtres doués d'entendement et cette religion est sous-jacente à toute la variété des rites. »

Si la vérité est une, la foi est unique, même si elle s'exprime dans des rites et dans des formules différentes :

> « Au ciel de la raison, la concorde entre les religions est scellée. »

On est en 1453, année même de la chute de Constantinople. La réponse de Nicolas au péril turc tient dans sa fameuse lettre à Jean de Ségovie de 1454, qui pose les principes d'un dialogue avec l'Islam :

> « Il faut nous efforcer que le livre qui fait autorité parmi eux – le Coran – soit allégué en notre faveur. Car nous y découvrirons des choses qui nous servent ; et les autres qui vont en sens inverse, nous les gloserons par celles-ci. »[2]

Il faudrait parler aussi de la lettre du pape Pie II (Æneas Sylvius Piccolomini) à Mehemet II, lui proposant l'empire d'Orient, s'il veut bien entrer en dialogue avec lui. Il manqua le temps à Nicolas et à Pie II, qui devaient mourir peu après, à quelques mois d'intervalle.

Il faut retenir de cela cette remarquable tension provoquée par une prise en charge de la pluralité. Les confessions religieuses sont multiples, parce que leur objet relève de la foi et non de la raison, de l'opinable et non du démontrable. Ce n'est pas que la raison n'y joue aucun rôle : elle professe l'unicité de la vérité ; elle ordonne donc la diversité des opinions à cette vérité unique. Il n'est dès lors de foi qui ne soit travaillée par la raison universelle. Mais la foi est aussi hantée par l'hérésie, qui est en quelque sorte son double. L'hérésie est en effet ce dont est d'emblée soupçonné

1. Trad. R. Galibois, *La paix de la foi,* Sherbrooke, Québec, 1977.
2. Publié en annexe de *La paix de la foi.*

l'homme de telle confession par celui d'une autre confession. Le croyant est toujours l'hérétique d'un autre croyant[1]. Étymologiquement, l'hérésie est une opinion ou manière de penser à laquelle on est libre de donner ou de refuser son adhésion : *aïreein,* c'est prendre en choisissant, décider. L'hérésie est donc parti pris. L'opinion est laissée à l'appréciation d'un chacun, elle n'oblige pas universellement, elle est particulière. L'hérétique a choisi, mais celui qui le dénonce aussi. Sur « opinion », on a fait « opiniâtre », pour désigner celui qui s'entête, s'enfermant dans sa position sans en vouloir changer. On parle d'opinions religieuses ; l'expression est ambiguë, car elle donne à penser que les attitudes religieuses relèvent de l'opinable. Une telle conception est en contradiction avec l'inconditionnalité de l'affirmation religieuse qui se pose de manière catégorique, c'est-à-dire absolue. En fait, les choses sont plus complexes : jamais la vérité religieuse ne se donne comme diverse ou relative, mais il est des époques de confusion, d'opposition, de contradiction, où le lien religieux entre les peuples semble se défaire, où l'unanimité de la foi semble exploser ; alors, le philosophe trouve expédient d'ouvrir l'espace de l'opinable, afin que les différentes expressions de la croyance puissent s'y distribuer, chacune prenant sa place, en un ensemble ordonné à un principe unique, anhypothétique, inconditionnel. Chaque *credo* représenterait ainsi une approximation d'une vérité unique, compréhension de tous les crédos, vérité unique qui en réglerait la distribution selon tous les degrés possibles. Admettre la pluralité des *doxai,* c'est admettre cette possibilité pour toute croyance de se dépasser, sans préjuger des autres, vers une vérité qui les dépasse toutes.

Cette vision sera celle de Marsile Ficin dans son *De religione christiana.* Nicolas de Cues l'avait mis sur la voie. « Ce n'est pas une autre foi mais la même et unique foi que vous trouverez sous-jacente chez tous les peuples », disait-il. Ficin va vouloir découvrir ce socle sous-jacent. Sans un tel socle, les dogmatiques opposées tombent au niveau de la simple *doxa,* où les opinions s'affrontent, se combattent et s'entre-détruisent. Que le questionnement philosophique ouvre un espace de vérité, les opinions

1. Voir Pierre Magnard, *Questions à l'humanisme,* Paris, PUF, 2000, p. 189-190.

découvrent leur place respective, se rangent selon tous les degrés d'indécidabilité de la grande échelle de l'être pour s'ordonner au seul principe en lequel coïncident l'Un, le Vrai, le Bien. Une sagesse sans religion est universalité vide, une religion sans sagesse particularité discriminatoire et intolérante. L'indécidable n'a pour limite que la reconnaissance de l'Unique. Le pluriel est fondé dans la sauvegarde de l'unité de la vérité[1]. Dans le *De religione christiana* (1475), Ficin peut ainsi prendre son parti de la pluralité des religions : Dieu n'est dûment célébré que dans la diversité des cultes, comme il ne peut être chanté que par une diversité de voix[2]. L'harmonie est un heureux détour, qui permet de faire l'économie d'un impossible consensus. Mais comment mettre en œuvre le modèle musical de la polyphonie naissante ? L'harmonie n'inspire ni une généalogie ni un système ; elle suggère aux différentes religions d'entrer dans un seul et même processus de manifestation de la vérité, dont la philosophie platonicienne pourrait être le fourrier. Commune raison de toutes les religions, le platonisme les accorde, en les ordonnant au principe, comme elle le fait de tous les degrés de vérité. Telle est la *pia philosophia,* qui est moins le lieu de rencontre des différentes confessions que la conscience abyssale de leur unique fondement. Ainsi l'*archè* anhistorique interfère-t-il avec le généalogique, que celui-ci nous rapporte à Moïse ou à Zoroastre, à Hermès ou à Orphée, à Theut ou à Aglaophène. Les souches temporelles les plus sacrées prennent racine dans l'éternité, cette éternité dont la pluralité des cheminements et des traditions aura involontairement témoigné.

Ce bel irénisme sera celui de la seconde génération des humanistes. Passé le bûcher de Savonarole, les choses se compliquent. Les années 1520 verront Érasme dialoguer avec Luther, Bovelles discuter inlassablement avec Briçonnet dans ce cercle de Meaux qui finira par éclater entre catholiques et protestants[3]. On entre dans une ère nouvelle qui va, jusqu'à Leibniz, Pelisson, Bayle et

1. Voir Pierre Magnard, *Le Dieu des philosophes,* Paris, Mame, 1992, p. 277.

2. Voir Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platoniciens à la Renaissance,* Paris, Vrin, 2001.

3. Voir Ch. de Bovelles, *L'art des opposés,* trad. Pierre Magnard, Paris, Vrin, 1984.

Bossuet, poser le problème en des termes qui eussent étonné Ficin. Bossuet écrit le 27 septembre 1682 à Pélisson :

> « L'hérétique est celui qui a une opinion et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est ce qu'une opinion ? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est le catholique, c'est-à-dire qu'il est universel ; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église. »[1]

Au champion de l'orthodoxie, on pourrait objecter que la catholicité dont il se réclame est de foi et non de raison et que, pour être « opinion droite », l'opinion dont il se prévaut n'en est pas moins une opinion. C'est ce que fait remarquer Pierre Bayle :

> « Comme la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur... il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons et qu'il nous semble que ceci ou cela est vrai. D'où je conclus que Dieu n'exige ni de l'orthodoxe ni de l'hérétique une certitude acquise par un examen et une discussion scientifique ; et par conséquent il se contente, et pour les uns et pour les autres, qu'ils aiment ce qui leur paraîtra vrai. »

N'est-ce pas faire retomber la foi du côté de la simple *doxa* ? Là est le problème.

La *doxa* a l'avantage de ménager la possibilité de la négociation ; elle diffère à plus tard la controverse. Laissons donc les controverses en suspens et négocions dans l'attente d'un concile œcuménique, seul autorisé à trancher. L'idée est qu'il ne s'agit pas seulement d'obtenir un sursis : la négociation permet de cerner les questions en litige, de ramener les problèmes à l'essentiel, de réduire, autant que faire se peut, ce qui divise, de sorte que le contentieux se restreint. On limitera ainsi le domaine de la controverse, ayant élargi l'espace de l'échange et du dialogue. Subsisteraient toujours des points irréductibles au discours. Et c'est ici qu'on voit que si les comportements religieux relèvent largement de l'opinion *(doxa),* il est une expérience qui se fait jour, aux limites de l'échange et du dialogue, celle de l'irréductibilité de la foi. On répète alors le mot de Tertullien : credo *quia absurdum,* ce qui ne veut pas dire « je crois parce que c'est absurde » ou « je crois sans raison », mais signifie que la foi se fonde sur des raisons sourdes. Tout ce qui est véritable ne relève pas du nécessaire ; les

1. Voir *Questions à l'humanisme, op. cit.,* p. 182.

raisons de se convertir sont seulement inclinantes. La stratégie iréniste procédera alors par détour : non pas prouver rationnellement les dogmes, mais en juger en fonction de l'enjeu, le salut. Ne retenir comme incontournable que ce qui est indispensable pour le salut : soit l'amour d'un Dieu qui nous aime le premier, l'amour d'un Dieu d'amour. À l'aune de cette exigence, on évaluera l'urgence de proclamer les dogmes : la Trinité seule capable, dans un système monothéiste, de fonder la pluralité des créatures, comme l'établit, au XII[e] siècle, Achard de Saint-Victor en son *De unitate Dei et pluritate creaturarum*[1] ; l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ seule capable de fonder la Rédemption (c'est l'essentiel de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine que réactualisent les Conciles ultérieurs). Est-ce à dire que tout le reste soit négociable, à savoir l'autorité du concile, celle du pape, l'unité de l'Église, sa structure hiérarchique, les sacrements dans leur administration mais aussi dans leur contenu ? En fait, on tourne en rond, parce que c'est l'œcuménicité du concile qui pourrait trancher, alors que cette œcuménicité est contestée : la question de droit rend alors insoluble la question de fait. On dira que rien après Trente n'est comme avant. Assurément, mais si le concile a tranché, il reste contesté en son œcuménicité, ce qui explique un surcroît de dogmatisme chez les adversaires renvoyés dos à dos. Aussi avons-nous choisi de privilégier ce moment charnière qu'est l'année 1561 et d'examiner le *Mémoire* de La Boétie en lui-même et dans le commentaire que Montaigne en donne dans les *Essais,* c'est-à-dire après la reprise des guerres civiles, en particulier après la Saint-Barthélémy (1572).

La Boétie rédige son *Mémoire* à l'heure de la dernière chance pour une conciliation religieuse nationale sous les bons auspices de la couronne. La stratégie de compromis est-elle pourtant encore acceptable par les catholiques ? Le cours des choses ne semble pas avoir encore tranché. En 1572, Montaigne rejettera une telle stratégie :

> « Ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser. Ce n'est pas à nous à établir la part

1. Trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1987.

> que nous lui devons d'obéissance. Et davantage : je le puis dire pour l'avoir essayé, ayant autrefois usé de cette liberté de mon choix et triage particulier, mettant à nonchaloir certains points de l'observance de notre Église, qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus étrange ; venant à en communiquer aux hommes savants, j'ai trouvé que ces choses-là ont un fondement massif et très solide, et que ce n'est que bêtise et ignorance qui nous fait les recevoir avec moindre révérence que le reste... Combien de choses nous servaient d'articles de foi, qui nous sont fables aujourd'hui ? »[1]

Il y a « tant de contradiction en notre jugement », explique Montaigne, que nous ne saurions lui accorder aucune suffisance. Pour avoir cru pouvoir le faire, on a assisté à un délitage progressif du contenu de notre foi, qui s'est peu à peu vidé de sa substance : on croit concéder sur quelque chose de secondaire, c'est à l'essentiel que l'on porte atteinte. On n'en est pas encore à la formulation de ce *credo minimum*[2] dont, après Herbert de Cherbury, Spinoza et Louis Meyer tenteront l'établissement ; pourtant, Montaigne a le sentiment que le *credo* se fortifie de sa complétude et s'exténue dans sa simplification. Les communautés religieuses, les groupes confessionnels s'entretiennent dans un *credo maximum* ; loin de les rassembler, le *credo minimum* accuse leurs différences et les disperse. Plus le bien commun, le dépôt, l'héritage est petit ou restreint, moins le lien entre les copartageants est étroit. L'espace, qu'ouvre cette tolérance sur le dépôt de la foi, est un espace de dissémination, qu'aucune organicité ne saurait structurer.

Le *Mémoire* de La Boétie vient après l'édit du 19 avril 1561[3] qui, après avoir condamné tous les séditieux qui « s'entre-irritent par ces mots de Papistes et de Huguenots » et qui « abattent images, croix, attachent placards, sèment libelles diffamatoires, forcent temple, émeuvent noises et débats », évoque cependant « la sûreté et honnête liberté dont chacun doit jouir étant retiré dans sa maison ou domicile ou celle de ses voisins ou amis ». C'est dire qu'il n'y a plus d'« assemblées illicites » et que seule la violence

1. *Essais*, I, 27, p. 182.
2. Voir Jacqueline Lagrée, *Le Salut du laïc*, Paris, Vrin, 1989.
3. Publié par Malcolm Smith en postface du *Mémoire*.

sur les personnes et les lieux de culte est interdite. Pourtant le 31 juillet, un autre édit

> « défend... tous conventicules et assemblées publiques avec armes ou sans armes, ensemble les privées, où se feraient prêches et administrations de sacrements en autre forme que selon l'usage reçu et observé en l'Église catholique ».

Mais cet édit reste lettre morte, la répression s'avérant inefficace. Burie reçoit cette recommandation :

> « Vous ferez bien entendre aux principaux que vous ne venez point là pour les châtier pour le fait de la religion qu'ils tiennent et que... vous n'avez commission de moi que de punir ceux qui abusent du nom de la religion à une infinité de scandales, violences, meurtres et séditions... Pour leur religion, vous ne les molesterez ni travaillerez aucunement. »

On fermera les yeux sur l'exercice pacifique, c'est-à-dire « modeste et discret » du culte réformé, selon cette politique de « dissimulation » initiée par Catherine de Médicis. Embarqué dans la mission Burie, La Boétie va éprouver que ces concessions provisoires, consenties dans l'attente d'un concile, se font unilatéralement et en pure perte. En fait, on ne fait qu'éprouver la faiblesse du politique en la matière. Comme le dira plus tard Montaigne en l'essai 11, 19, les rois de France « n'ayant pu faire ce qu'ils voulaient... ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvaient ». Ce mot vise, en particulier, l'édit de janvier 1562 où, tout en réitérant les menaces contre toutes violences perpétrées sur les personnes et sur les biens, le roi ordonne :

> « Pour entretenir nos sujets en paix et concorde, en attendant que Dieu nous fasse la grâce de les pouvoir réunir et remettre en une même bergerie... avons par provision et jusques à la détermination du dit Concile général... surseons, suspendons et supercedons les défenses et peines opposées tant en dit Édit de Juillet qu'autres précédents, pour le regard des assemblées qui se feront de jour hors des dites villes pour faire leurs prêches, prières et autres exercices de leur Religion. Défendant, sur lesdites peines, à tous juges, magistrats et autres... que lorsque ceux de leur dite Religion, ils n'aient à les y empêcher, inquiéter, molester, ne leur courir sus en quelque sorte ou manière que ce soit. »

C'est cette tolérance que La Boétie remet en question dans le *Mémoire* qu'il écrit dans les semaines qui précèdent la promulgation de l'édit du 17 janvier 1562.

La Boétie, d'entrée de jeu, déclare : « Tout le mal est la diversité de religion qui a passé si avant qu'un même peuple, vivant sous même prince, s'est clairement divisé en deux parts. »[1] La « liberté » a tourné en « licence »,

> « pour ce que le populaire, ayant connu qu'il n'est tenu d'obéir à son prince naturel en ce qui concerne la religion, fait mal son profit de cette règle qui, de soi, n'est point mauvaise, et en tire une fausse conséquence, qu'il ne faut obéir aux supérieurs qu'aux choses bonnes d'elles-mêmes et après s'attribuer le jugement de ce qui est bon ou mauvais et enfin se rendre à celle de n'avoir autre loi que sa conscience »[2].

Texte capital où La Boétie, cet esprit affranchi s'il en est (cf. le *Contre-Un*), soumet son jugement à son prince et dénie toute suffisance à sa conscience en matière de bien et de mal, car,

> « s'il n'est rien de plus juste... que la conscience d'un homme religieux et craignant Dieu..., il n'est rien de plus fol, plus vain et plus monstrueux que la conscience et superstition de la multitude indiscrète »[3].

La pluralité des opinions n'est pas à honorer comme telle : si l'hérésie a un intérêt, c'est que, par contraste, elle peut permettre la manifestation et l'affirmation de la vérité. Pourquoi faut-il que l'on prenne plus facilement le faux pour le vrai en matière de religion plutôt qu'en un autre domaine ? – Parce que

> « la multitude croit plus aux personnes qu'aux choses et qu'elle se laisse davantage persuader par l'autorité de celui qui parle que par les raisons qu'il dit »[4].

Or, s'il en est ainsi, la multitude est portée à « juger fausse la doctrine professée par ceux qui vivent mal ». Allusion est faite aux vices du clergé et aux dysfonctions de la société ecclésiastique. Redressons les témoins, corrigeons-les, amendons-les, nous sauverons le témoignage. Quant à admettre dans la société française « deux corps et deux collèges d'Église avec leurs chefs et consistoires », c'est « rompre l'union du Corps de cette monarchie et bander entre eux-mêmes les sujets du Roi ».

1. Éd. Malcolm Smith, Genève, Droz, 1983, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 40.

Dès lors, le choix est entre trois options :

« Maintenir seulement l'ancienne doctrine en la religion, introduire du tout la nouvelle, les entretenir toutes deux sous le soin et conduite des magistrats... Mais de ma part, commente La Boétie, je ne puis goûter cet entre-deux et ne vois point qu'on puisse attendre rien qu'une manifeste ruine d'avoir en ce Royaume deux religions ordonnées et établies. »

De deux doctrines contraires, il y en a une de vraie, une de fausse :

« Il faut nécessairement que les uns ou les autres soient hors de la vraie Église, qui n'est qu'une, ni ne peut être. »

Il est « pernicieux » de pratiquer là-dessus la « dissimulation ». Aussi La Boétie condamne-t-il la politique de l' « intérim »[1] :

« Ce n'est pas changer la religion, mais c'est bien permettre qu'elle se change elle-même et lui en donner le loisir et ce qu'on n'ose faire faire au temps et – qui pis est – au populaire, qui est le pire policeur du monde. »[2]

« Il vaudrait mieux changer entièrement la religion et tout à coup que d'accorder l'intérim. »[3]

Donc pas de compromis ; il faut savoir trancher :

« À qui a puissance d'ordonner, le moyen d'apaiser ceux qui sont en différend n'est pas de les entretenir tous deux et les flatter en leur cause, mais plutôt d'adjuger rondement à l'un ce qui est contentieux. »[4]

La Boétie fait ce constat :

« Il y a tantôt huit mois qu'il y a intérim par toute la France (édit du 19 avril 1561) et que non seulement chacun vit à sa mode, mais que chacun suit son église, ses chefs et sa police ecclésiastique ; quel fruit avons-nous reconnu de cette tolérance ? »[5]

« Toujours les choses sont allées en empirant et le désordre a augmenté à vue d'œil. »

Et de conclure sur l'intérim :

« La dissimulation des assemblées privées et secrètes est le commencement du mal ; la tolérance des publiques a été l'accroissement de nos calamités. »[6]

1. *Ibid.*, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 48.
3. *Ibid.*, p. 50.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 51.
6. *Ibid.*, p. 52.

La tolérance a entraîné une surenchère dans l'exigence : après les réunions privées, les réunions publiques ; après les séances au domicile des intéressés, l'occupation des églises ; après l'occupation des églises, le refus de les restituer et même d'en partager l'usage. On se trompe, si l'on croit que les minorités « vivront plus paisiblement quand (elles) sauront que le roi a permis à chacun de vivre en sa doctrine »[1]. « C'est une vaine fantaisie et vraiment un songe d'espérer concorde et amitié entre ceux qui tout fraîchement ne viennent que de se tirer et se départir sur cette querelle », quand l'un estime l'autre « infidèle et idolâtre »[2]. De plus, admettre deux Églises aujourd'hui, c'est en admettre trois demain puis quatre, puis cinq et ainsi à l'infini, « chacun se vantant d'avoir Dieu pour lui ». Cette infinité, ce sont « les vrais rejetons de l'intérim et de la licence de débattre et de prêcher à plaisir de la religion »[3]. Quant à attendre le concile, « il ne s'assemblera jamais »[4].

La Boétie peut alors affirmer « l'incompatibilité de la religion vraie et des fausses ».

> « Ainsi que notre loi ne pouvait souffrir le paganisme, ainsi elle ne peut souffrir diverses sectes, étant la vérité une, pure et simple, et n'entrant jamais en composition avec ce qui est faux et abusif. »

C'est faire violence à notre foi que de croire qu'elle puisse communiquer avec ce qu'elle rejette. Alors quels remèdes ?

— Compte tenu de l'hécatombe de victimes depuis le commencement des troubles, La Boétie recommande la répression : « Qu'il y ait punition des chefs et quelques exemples mémorables mais rares, et en peu de lieux, comme rasement de maison et quelque démantèlement de ville. »[5] C'est ce que suggérera Catherine de Médicis, mais on sait que la Saint-Barthélémy va trahir les instructions royales.

— Le second remède est de « réformer l'Église ancienne et, en la réformation, aviser de supporter ceux qui l'ont laissée, pour les rappeler » : réforme du clergé, de la gestion des bénéfices

1. *Ibid.*, p. 54.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 56.
4. *Ibid.*, p. 58.
5. *Ibid.*, p. 63.

ecclésiastiques, de l'attribution des ministères, du trafic des indulgences ou des reliques, de l'exercice de l'autorité épiscopale.

— Le troisième remède est de chercher à s'accommoder sur « ce qui est indifférent », qui ne devrait pas donner lieu à controverse : culte des images, règles liturgiques, cérémonies extérieures, rites sacramentaires... sur quoi les réformés « s'offensent » facilement, alors que ce sont choses qui peuvent être négociées.

— Le quatrième remède serait de chercher la conciliation sur ce qui relève de l'opinion, compte tenu de ce fait que, sur cent mille personnes, à peine deux cents sont au courant des débats doctrinaux. Moins l'objet du litige est d'importance, plus facilement la conciliation est à envisager.

L'ouvrage se termine par des considérations pratiques, relevant de la prudence et permettant de circonscrire et de limiter, autant que faire se peut, le débat théologique : peu de prêches, mais des lectures de l'Écriture sainte et des Pères, des célébrations simples, des liturgies allégées... L'administration des sacrements est envisagée, sacrement par sacrement. Une Église amendée, qui aura retrouvé sa dignité, rassemblera tous les fidèles, y compris ceux qui s'en sont écartés. Mais la réforme faite, que

> « soient cassées les nouvelles églises... (que) soit défendu, à peine de vie, de ne prendre administration ni titres... (que) soit défendu à peine de la hart à d'autres qu'aux députés par les évêques de dogmatiser ni administrer les sacrements. Qui prêchera, qui administrera autrement soit puni de mort »[1].

La Boétie conclut :

> « À un déraisonnable et insolent demandeur, de lui accorder quelque chose, ce n'est pas contenter son désir, mais augmenter son audace. »[2]
>
> « Les protestants demandent au roi qu'il donne à ceux qui ne sont pas de sa loi ce qu'eux-mêmes ne donnent pas aux lieux où ils ont pouvoir par le droit de la force qu'ils ont usurpée. On peut leur répondre comme Athanase le faisait à Constance qui le priait de laisser un temple aux disciples d'Arius à Alexandrie : "Je leur en laisserai quand ils en bailleront sept aux catholiques à Antioche", où Arius avait fait recevoir sa doctrine. »[3]

1. *Ibid.*, p. 89.
2. *Ibid.*, p. 94.
3. *Ibid.*, p. 95.

Il faudra attendre un siècle pour que le débat qui se clôt ici puisse être repris, mais avec d'autres protagonistes, Leibniz, Bossuet, Pellisson, Spinoza, en des termes qui demeurent les mêmes : développer la négociation afin de limiter la controverse, en appeler à une décision du Concile, réunir au besoin un nouveau concile, tant que celui sur lequel on se repose n'a pas été reconnu par tous comme œcuménique. Leibniz écrira à Mme de Brinon ces lignes programmatiques qui semblent de tous les temps :

> « Dans les controverses de religion, chacun donnant aux choses un tour qui lui paraît le plus avantageux pour son parti, il y a tant de routes et tant d'écarts qu'on ne finira jamais, à moins que de convenir d'une certaine nouvelle logique, qui est encore à inventer et qui devrait faire dans les controverses ce que les ordonnances font dans les procès. Cette logique devrait donner une nouvelle balance des raisons, inconnue jusqu'ici, mais nécessaire pour déterminer visiblement quel parti on doit choisir, lorsqu'il y a de deux côtés un grand nombre de vraisemblances plausibles, mais opposées. »

Pourtant, un ouvrage relance le débat, ou du moins aurait pu le relancer s'il avait été édité, le *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin[1]. Seul livre à faire du pluriel une richesse, voire même une chance pour la vérité. Les sept colloquants (catholique, luthérien, zwinglien, juif, musulman, déiste, indifférentiste) vont dialoguer jusqu'à entrer en polyphonie pour célébrer, en sept voix, le Dieu unique. Le *cantus firmus* de cette polyphonie ne sera pas chanté par le tenant de la religion naturelle, mais par Sénamy l'indifférentiste, qui trouve son bonheur et sa vérité en toutes les religions, allant tel un passe-muraille de l'église au temple, de la synagogue à la mosquée, vivant, à travers les rites les plus divers, la seule foi authentique dans l'épreuve de cette traduction et de cette communication. L'indifférentiste nous donne en effet la preuve que la sincérité subjective du croyant est plus importante que la vérité objective de sa croyance. C'est le vécu de la religion qui compte plus que son contenu dogmatique. Sénamy peut conclure :

> « Pour moi, j'estime que toutes les religions du monde... que chacun embrasse à sa mode, sans hypocrisie ni déguisement mais d'une âme sincère, sont toutes agréables à Dieu, et que ceux d'entre ceux-là qui, de bonne foi, sont trompés dans leur culte et manière d'adorer, sont en

1. Éd. J. Berriot, Genève, Droz, 1984.

vérité excusables, encore que la meilleure lui soit la plus agréable. C'est pourquoi j'entre volontiers et sans répugnance dans tous les temples, dans toutes les chapelles, en quelque pays que ce soit, pour y faire mes prières, pour ne pas faire de scandale par un mauvais exemple et donner à penser que je suis un athée, laquelle manière de vivre trouvera, je m'assure, ses approbateurs parmi vous. »[1]

On voit que le pluralisme, porté à bout de bras par Nicolas de Cues, en une période de grand péril pour l'unité de la chrétienté, a quelque mal à trouver des champions en cette période de crise, qui est celle des guerres de religion. On dira que le cardinal de Saint-Pierre-aux-Liens était un géant, mais pourquoi pas Rabelais, Érasme ou Montaigne ? En fait, il est des moments de foi intense où, si opposées qu'elles soient, les religions convergent par le haut ; c'était bien le cas de cette époque, où Nicolas de Cues et Pie II tendaient la main au sultan de Constantinople. On n'imagine plus ce geste au temps où le Turc est devenu la figure même du despotisme et où on se demande en France qui, des ligueurs ou des réformés, veut « réduire le royaume en tel état que la tyrannie turquesque » (*France-Turquie,* anonyme de 1576). La vérité n'est pas riche de la pluralité des opinions mais de son aptitude à en embrasser et régler les diversités. Qui est alors capable de la vérité ? Si Dieu ne se peut célébrer que dans le concours de toutes les langues, la convenance de toutes les voix, l'accord de toutes les religions, quel humaniste pourra jamais en composer la symphonie ? Dans l'affrontement meurtrier aujourd'hui des trois postérités d'Abraham, on peut se le demander.

***

DISCUSSION

Jean Petitot. — Quel est le lien entre l'investigation de l'infini en mathématiques chez Nicolas de Cues et ce que vous avez dit de sa pensée religieuse ?

Pierre Magnard. — La réflexion sur l'infini apparaît dès le *De conjecturis,* mais elle est surtout développée au début de la *Docte*

1. Cité dans *Questions à l'humanisme, op. cit.,* p. 192.

ignorance. Elle nourrit une présentation qui se veut rationnelle du dogme chrétien. Pour Cues, ce que représente l'homme-Dieu, c'est un passage à la limite, une égalité à l'infini en Jésus-Christ, analogue à ce qui se passe quand on entreprend d'égaliser le polygone inscrit et la circonférence. Piero della Francesca, dans un manuel de géométrie réédité récemment et qui est presque un plagiat des écrits mathématiques du Cusain, a repris cette idée. Pour lui, la perspective est ce qui permet de figurer l'infini dans le fini : ainsi, dans ses tryptiques de l'Annonciation, la perspective permet d'inscrire dans l'espace fini de la chambre et du corps de la Vierge l'infini du mystère divin.

Jean Petitot. — Nous avons eu précédemment dans le Séminaire[1] un exposé sur Pierre Bayle et le problème de la tolérance. Il y avait là quelque chose d'analogue à ce que vous avez dit sur le perspectivisme, cette idée que la foi est unique, mais que les confessions sont multiples. Cela est lié, chez Bayle, à une théorie presque prékantienne de la finitude du sujet : cette finitude est tellement radicale que toutes les religions sont à la fois vraies et fausses, également errantes dans la représentation qu'elles se font de quelque chose d'irreprésentable. D'où l'idée étonnante d'une tolérance qui pourrait aller jusqu'à une mise en dialogue des différentes confessions, qui deviendrait une sorte de compétition, presque comme dans un marché, où, à force de discuter sur les différents problèmes, on arriverait à décider de la meilleure solution et à déterminer quelle religion résoud le mieux chaque problème. Il y a chez Bayle, comme chez vos auteurs, cette idée d'une tolérance qui va vers le dialogue et vers une coopération permettant de faire progresser la connaissance. Comment, après le *Mémoire* de La Boétie et la crise d'intolérance dont il témoigne, le thème de la tolérance reémerge-t-il ? Cela se passe-t-il avant Bayle, et Bayle doit-il quelque chose aux auteurs dont vous avez parlé ?

Pierre Magnard. — Il y a eu un « effet Trente », qui a duré très longtemps. Montaigne essaiera de faire prévaloir la tolérance. En politique, il est monarchiste, en religion il est fidèle à son catholicisme d'origine, mais cet homme, qui ne peut oublier

1. Cf. *infra,* chap. 5.

l'origine maranne de sa mère, qui ne peut ignorer que son oncle et son frère sont protestants, va essayer de faire prévaloir le dialogue sur tout le reste. Le problème est que Montaigne a un héritier, Pierre Charron, qui le trahit parce qu'il ne perçoit pas la fine pointe de son propos. Charron ne comprend pas ce que comprendra Bayle, à savoir qu'il faut essayer de faire dialoguer les religions et que c'est de ce dialogue entre des religions très diverses que peut sortir quelque chose de fructueux au plan du religieux même.

Dans les *Trois Vérités,* Charron nous propose un schéma qu'on peut qualifier de primaire. Les opinions religieuses s'étageraient sur trois plans : le premier serait celui de la religion rationnelle ou déisme, le deuxième celui d'un évangélisme commun aux catholiques et aux protestants, et le troisième serait le catholicisme romain. Il ne peut y avoir de consensus que sur le premier plan, un *credo* minimum de référence défini par le déisme.

C'est ce que, dans le même temps (puisque ceci est contemporain du *Colloquium Heptaplomeres*), Bodin, avec finesse et intelligence, rejetait, comprenant que ce qu'il fallait éviter par-dessus tout, c'était précisément ce *credo* minimum par lequel on aplatissait en fait toutes les religions pour donner une sorte de petite religion minimale à chacun. Alors que ce qu'il fallait, c'était les faire dialoguer toutes dans leur diversité, sans qu'aucune renonçât à toutes ses subtilités, particularités et originalités. Bodin les assume toutes, il n'en rejette aucune ; et c'est pourquoi l'indifférentiste est le seul homme qui soit selon le cœur de Dieu, et non l'intransigeant en matière de religion. Or cette vérité ne passe pas au XVII[e] siècle. Le livre de Bodin est mis sous le boisseau, on le cache. Même Gabriel Naudé n'ose pas le publier (le bibliothécaire de Mazarin aurait pu avoir un petit peu plus d'audace). Le manuscrit circule de façon secrète. La seule formule d'accord qu'on veuille bien mettre en avant, c'est le déisme, qui, par rapport à la pensée que j'ai développée, représente un affadissement, un abaissement de l'exigence, un appauvrissement tant de la raison que de la foi. Et l'on aboutit au *De religione laïci* de Herbert de Cherbury, en 1642[1].

1. Edité récemment chez Vrin par Jacqueline Lagrée.

Philippe Nemo. — On peut ajouter cependant qu'entretemps il y a eu un long et riche débat sur la tolérance, qui commence avec la Réforme même[1], se développe dans tous les pays où il n'y a pas unité de religion, Allemagne, France, Angleterre, Pays-Bas, Pologne, chez les sociniens, tel Jean Crell, avec la révolution hollandaise, la querelle arminienne, les écrits de Grotius... Ce débat rebondira lors de la révolution anglaise, avec Milton et d'autres, puis Locke. Les mêmes thèmes reviennent sans cesse : on ne peut forcer quelqu'un à croire, en le faisant on pèche, et ceux qui causent du désordre social, ce ne sont pas ceux qui n'épousent pas le *credo* officiel, mais au contraire ceux qui tentent de l'imposer... Les grands progrès réalisés par Bayle dans la formulation et l'analyse du problème de la tolérance ne surgissent donc pas *ex nihilo,* mais sont le fruit de tous ces débats européens bi-séculaires.

J'enchaîne sur une nouvelle question. Ce qui m'a frappé dans ce que vous avez dit sur l'alternative entre « controverse » et « négociation », c'est qu'on diffère la controverse jusqu'au moment où il y aura un concile général, et vous avez souligné que cela supposait que tout le monde reconnût ce concile comme œcuménique. D'un point de vue logique, on a donc une condition bien claire : il faut qu'il y ait un consensus sur les règles pour qu'on puisse se permettre un dissensus sur les thèses. Dans un colloque universitaire, par exemple, chacun peut soutenir des opinions diverses, parce qu'il y a un consensus sur les règles mêmes de la discussion académique : chacun parle à son tour, on n'interrompt ni n'invective l'orateur, qui lui-même respecte son temps de parole, etc. ; et l'on se conforme à ces règles parce que tout le monde a foi dans la science. En matière de querelles religieuses aux XVI^e^-XVII^e^ siècles, le concile œcuménique n'est jamais venu, parce qu'il n'y a jamais eu de consensus sur les règles qui l'auraient permis, ni sur le statut de la théologie qu'il aurait eu pour mission d'établir ; c'est pourquoi il ne restait qu'à recourir à la violence.

Or, chez Bayle, on a une solution, un nouveau corps de règles de juste conduite pour la discussion et ayant vocation à susciter

1. Voir la belle étude de Joseph Lecler, s.j., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* [1955], Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'humanité », 1994.

un consensus, du moins parmi les esprits éclairés. Cette solution prélude d'ailleurs à l'esprit des Lumières et, au fond, à tout le libéralisme moderne, aussi bien chez Kant que chez John Stuart Mill ou Benjamin Constant. Ce « moment baylien » consiste à remplacer le *concile général* par la *République des Lettres*. Les deux notions désignent une *agora,* un lieu de débat contradictoire, mais la différence est que, dans le cas de la République des Lettres, il n'y a pas d'*institution,* c'est un espace *ouvert.*

Bayle est hostile à cette recherche de la religion minimale dont vous parliez, de l'œcuménisme ; c'est son adversaire Jurieu qui recherche ce consensus appauvrissant qui consiste à se mettre d'accord sur les seules choses jugées nécessaires pour le salut, et à faire passer au second plan les *adiaphora,* les choses réputées indifférentes, qui peuvent rester propres à chaque religion. Or Bayle soutient contre Jurieu que les *adiaphora* sont justement ce qu'il y a de plus important en matière intellectuelle ! Il faut donc s'abstenir de chercher le dénominateur commun appauvrissant. Mais il faut, d'autre part, éviter la guerre. D'où une position très nette chez Bayle : il prône la *tolérance civile,* qui exclut la guerre, et il veut qu'on laisse libre cours à ce que la paix civile permet, à savoir l'*intolérance idéologique.* Il condamne le « Force-les d'entrer » de la parabole évangélique, mais il approuve un « Force-les de sortir », c'est-à-dire un droit d'excommunication. Un groupe qui croit en certaines valeurs doit avoir le droit d'exclure quelqu'un qui n'y croit pas, afin que soit préservée la cohérence de la doctrine et que le groupe puisse continuer à chercher selon sa propre voie – dès lors, du moins, que cette exclusion n'implique aucun effet civil, violence ou autre persécution.

Quand ce préalable de la paix civile est acquis, quand il y a un consensus *là-dessus,* on n'a plus besoin de consensus sur une *institution* telle qu'un concile. Chacun parle librement dans une société pacifiée. Telle est la *République des Lettres.* Bayle a dirigé pendant plusieurs années une revue périodique qui portait ce titre, mais l'idée est que tous les savants de l'Europe communiquent en publiant des livres, en se lisant et en se répondant. Ce qui suppose, naturellement, qu'il y ait un État suffisamment fort pour faire respecter la paix civile (c'est d'ailleurs pourquoi Bayle est absolutiste, à la différence des autres réformés du Refuge qui sont monarchomaques et partisans du régime constitutionnel

anglais ou hollandais). Si l'on est préservé de la guerre de tous contre tous, chacun, dans la République des Lettres, pourra aller au bout de son idée et la faire connaître, chacun écoutera ce que l'autre a à dire, et *alors* il pourra y avoir un progrès intellectuel collectif. Dès lors que cette idée est clairement exposée par Bayle, la voie est ouverte pour le processus critique de progrès des sciences, qui s'accélère en effet en Europe à l'époque de Bayle et ouvre le temps des Lumières.

D'où ma question, qui rejoint celle de Jean Petitot. Qu'est-ce qui empêche Montaigne, et même Bodin, d'aller jusque-là ? Car il est clair que ces auteurs ne formulent pas explicitement la notion d'un *espace public ouvert* sur lequel peut et doit s'exprimer n'importe quelle critique. Bodin dit que le Dieu unique doit pouvoir se célébrer à plusieurs voix, mais cela n'est pas encore la démarche critique, puisqu'il prétend que toute voix, même chantant faux, est nécessaire à l'harmonie, alors que la démarche critique, semble-t-il, implique la réfutation définitive de certaines thèses et n'accepte le pluralisme que pour éliminer l'erreur. Quel *obstacle épistémologique* empêche-t-il Montaigne ou Bodin de parvenir à cette thèse qui sera celle du libéralisme moderne ?

Pierre Magnard. — Je ne vois apparaître une solution vraiment raisonnée qu'en 1698, quand Leibniz, après avoir longtemps prôné la négociation, va convenir qu'attendre la décision d'un concile œcuménique est illusoire, et poser qu'il y a une autre voie à ouvrir, sans préjuger du concile : la définition d'une méthode rationnelle nouvelle qui constituerait une « balance des raisons » (c'est l'expression qu'il utilise en 1698, dans la lettre à Mme de Brinon que j'ai évoquée) telle que celle qui est pratiquée chez les magistrats, qui permettrait de juger de la solution la meilleure, de la religion qui, dans un contexte donné, apporterait la solution la plus satisfaisante à un problème donné.

Jean Petitot. — C'est très proche de Bayle, et c'est d'ailleurs à peu près simultané. L'un a-t-il influencé l'autre ?

Pierre Magnard. — Les idées ont dû circuler. D'autant que ce texte de 1698 témoigne d'une évolution chez Leibniz : dix ans auparavant, il ne raisonnait pas ainsi. Mais je reviens à la question de Philippe Nemo. Je pense qu'on trouve quelque chose d'apparenté à l'argument de Bayle contre Jurieu chez Bodin, et

même, bien auparavant, chez Marsile Ficin : à savoir l'idée que les particularités, qu'on dit négociables, sont tout de même indispensables aux croyances singulières. Il n'existe jamais ce que Ficin appelle une foi nue. La foi universelle s'habille toujours d'un vêtement concret, et ce vêtement est différent en chaque groupe particulier, différent chez les catholiques, les Byzantins, les juifs, les musulmans, etc. Cette forme extérieure est certes accessoire par comparaison avec le cœur de la foi, ce qui implique qu'on ne doit pas se battre pour elle ; elle n'en doit pas moins être respectée chez chacun, on doit laisser chacun la vivre comme telle. On doit considérer que l'accord ou la rencontre qu'on aura avec l'autre portera sur le partage d'une dogmatique essentielle qui est plus profonde que tel ou tel rituel, que telle ou telle liturgie, que tel ou tel commentaire sacramentaire, mais que chacun n'atteint que par la médiation de ce rituel, cette liturgie, ce commentaire. En résumé, chaque fois que je vois chez nos auteurs la recherche d'un substrat qui serait commun, je m'aperçois qu'il y a toujours la tentation d'un *credo* minimum, mais que cette tentation est finalement repoussée, tant chez Cues que chez Ficin, chez Érasme que chez Bodin.

Philippe Nemo. — Je ne suis toujours pas convaincu, pour autant, que soit levé chez eux l'obstacle épistémologique que Bayle me paraît avoir levé. Car le pluralisme idéologique caractéristique du libéralisme vise à faire apparaître des vérités nouvelles, à rendre possible le progrès de la science. La liberté de penser et de s'exprimer ne saurait donc être justifiée seulement par la reconnaissance d'un substrat de vérité qui existe dans ou sous toutes les voix qui se font entendre. Certaines voix peuvent être entièrement erronées, et en sens inverse une voix unique peut dire, sur un sujet donné, toute la vérité. Il n'y aura donc pas de substrat commun entre elles, si ce n'est sans doute une aspiration indéfinie à la vérité. Dans la logique d'une vérité en devenir, il ne peut et il ne doit y avoir d'unanimité.

C'est cela qu'a compris Bayle. Vouloir un *credo* minimum, c'est vouloir une unanimité. Or il soupçonne que l'unanimité désirée par Jurieu est d'essence politique : s'il faut unir les réformés, les luthériens, les arminiens, les anglicans, c'est pour pouvoir souder le camp anti-louis-quatorzien. Les groupes ne sont

jamais unanimes que *contre* quelqu'un ou quelque chose, et cette dynamique profonde des groupes en fusion joue toujours au détriment de la vérité, elle rend impossible la démarche scientifique. Quand les catholiques s'unissent sur ce mode contre les réformés en France, Bayle, anticipant l'anthropologie moderne, voit que cet unanimisme est lié à une mentalité primitive : il compare les persécuteurs de l'époque de la Révocation aux prêtres de Carthage qui sacrifiaient des victimes humaines à Moloch, prêtres enfermés dans la pensée magique et profondément obscurantistes. La leçon est qu'il y a quelque chose de profondément dangereux pour la vérité dans toute unanimité, et c'est cela qui conduit à repousser l'idée du *credo* minimum.

Pierre Magnard. — Vous avez raison de souligner cela, c'est essentiel. Mais c'est déjà présent chez Bodin, pour qui il ne doit pas y avoir unanimité. Jamais la polyphonie ne doit se ramener ni au plain-chant, ni à la monodie.

Philippe Nemo. — Si elle aboutit cependant à une « harmonie », ce n'est pas exactement encore la théorie libérale du pluralisme. Si l'on considère l'*Aréopagitica* de Milton, on perçoit bien la distance franchie depuis la théorie bodinienne. Pour Milton, il n'y aura d'harmonie qu'au Ciel. On reproche aux partisans de la liberté d'expression de semer la division parmi les hommes. Milton répond qu'au contraire ce sont les partisans de la censure qui créent le dissensus, parce que, interdisant l'expression d'idées dissidentes, ils interdisent l'émergence de vérités nouvelles autant que celle d'erreurs anciennes. Or la vérité est perdue depuis la Chute, où elle a, pour ainsi dire, éclaté en morceaux. Toute l'économie du salut consiste, pour l'humanité, à rassembler patiemment les morceaux épars de la vérité, et pour cela il faut que de nouvelles idées puissent surgir, ce que la censure interdit. Au Ciel, elle sera entièrement recouvrée, et alors, mais alors seulement, il y aura harmonie et consensus parmi les hommes. En attendant, le pluralisme est la condition ontologiquement indépassable de l'humanité, et un régime de liberté d'expression doit permettre que soient proposées des théories nouvelles, que celles d'entre elles qui ne font pas progresser la vérité soient discutées et réfutées. Les hommes, dès lors qu'ils ne sont plus au Paradis terrestre, et aussi longtemps qu'ils ne sont pas encore

dans la Jérusalem nouvelle, ne voient qu'une partie de la vérité. Il est donc naturel qu'ils ne soient pas d'accord.

En résumé, la critique n'est pas ferment de division, mais d'unité ; cependant, cette unité est idéale ; dans le monde temporel, on doit accepter le pluralisme comme une situation indépassable ; on ne doit pas rechercher systématiquement l'harmonie, on doit au contraire soupçonner dans toute harmonie un déficit de la vérité. Ce que rejoindra l'idée de Bayle selon laquelle on doit soupçonner un artifice et une intention politique malfaisante dans tout consensus, si ce n'est un consensus sur ce constat même de l'irréductibilité du pluralisme. L'historien des idées politiques doit rechercher le moment où ceci est dit clairement pour la première fois, où cela devient un principe politique. Je trouve – grâce à vous – dans Cues, Montaigne, Castellion, dans le Bodin du *Colloquium heptaplomeres,* beaucoup de textes qui approchent cette thèse, qui sera définitivement formulée, disons, dans le *On Liberty* de John Stuart Mill. Mais nous recherchons ici le moment précis où les choses se sont précipitées, où ce que ce qui était en latence s'est actualisé : est-ce Milton, Bayle ? Même le Kant de *Qu'est-ce que les Lumières ?* n'y est qu'en partie. En d'autres termes, quel a été le cheminement historique précis de ce concept de la liberté d'expression, prolongée juridiquement par la liberté de la presse et de l'édition et celle des institutions scientifiques et académiques, comme facteur décisif de l'émergence de la vérité ?

Pierre Magnard. — Je me permettrai de produire une formule que j'ai utilisée ailleurs pour critiquer le *credo* minimum. Vous avez raison de dire que le *credo* minimum recherché entre les luthériens, les arminiens, etc., est un leurre. Je crois que ce qu'on trouverait en filigrane de l'œuvre de Bodin, ce serait plutôt un *credo* maximum. Celui-ci ne serait pas le *credo* d'une Église particulière, mais la faculté des uns et des autres de s'accepter dans leurs différences. Il ne s'agit pas de définir ce substrat que cherchait petitement Charron. Il s'agit plutôt de comprendre que, mieux qu'un plus petit commun multiple ou qu'un plus grand commun diviseur, il faut plutôt chercher la façon dont s'entre-expriment ou *s'entretiennent* (mot qu'on trouve avant Bodin chez Giordano Bruno, et après lui chez Leibniz) les

doctrines. C'est dans la mesure où les doctrines *s'entretiennent,* si diverses qu'elles soient et si apparemment opposées qu'elles soient les unes aux autres, qu'elles ont un *credo* tout à la fois « commun » et « maximum ». Mais comment des doctrines qui se jettent les unes aux autres des anathèmes, suscitant de part et d'autre des kamikases fanatiques, peuvent-elles *s'entretenir* ? On trouve la réponse chez Leibniz, qui est, à bien des égards, un homme de la Renaissance : les pensées s'entretiennent, si diverses qu'elles soient, *dans l'impossibilité où l'on est de les composer en un système.* Jamais Leibniz n'a écrit de système. Il ne peut en écrire parce qu'il croit en l'entretien, ou, faudrait-il dire, en l'*entretenue* des pensées : elles sont tenues unies entre elles par leur entretien même, unité que ne peut réaliser la raison humaine dans un discours, mais qui est ce en direction de quoi les hommes doivent marcher dans l'organisation du monde.

Cela a été entrevu par Baruzi dans sa grande thèse sur Leibniz, *Leibniz et l'organisation du monde,* qui date du début du XX^e^ siècle. Nous avons en charge l'articulation des différents points de vue les uns aux autres : tel est le principe de la doctrine politique qu'on pourrait induire des œuvres de Leiniz. Il n'existe pas, à ma connaissance, de grand livre sur la pensée politique de Leibniz, mais un tel livre devrait et pourrait être écrit. Mais cela supposerait qu'on relise une quantité de textes de Leibniz restés inédits depuis longtemps, en particulier les textes sur l'économie et la politique, par exemple le débat avec Locke sur la banque d'Angleterre. Ces textes majeurs ont été écartés dans la grande édition des œuvres philosophiques de Leibniz chez Olms, qui comporte pourtant de nombreux volumes. Il faut remonter, pour les trouver, à l'édition en six volumes des *Opera omnia,* donnée par L. Dutens, à Genève, en 1760.

4. Grotius, un libéral républicain

HANS BLOM

Introduction. Pourquoi Grotius ?

En 1643, André Rivet (1572-1651) écrit :

> « Wilhelmus Princeps Arausionensis... duas affert armorum causas ; leges publicas, & conscientiarum libertatem. Leges publicae nunquam ab Hispanis tam aperte violatae sunt, quam a Calvini discipulis, anno MDCXVIII, instigatu ministrorum. »[1]

Guillaume d'Orange, dit le Taciturne, est présenté ici comme le défendeur de la constitution et de la tolérance. De plus, les calvinistes se voient reprocher d'avoir violé cette même constitution d'une manière plus grave que ne le faisaient les Espagnols. Rivet se réfère ici aux événements de 1618, quand le synode de Dordrecht condamnait les Arminiens et mettait un terme à la carrière politique d'Hugo Grotius et de ses partisans. Le traumatisme fut tel qu'après cela, rien ne fut pareil dans la République des Provinces-Unies.

L'exil auquel a été contraint Grotius ne doit pas nous empêcher d'étudier dans son œuvre la naissance du libéralisme hollandais, d'en déterminer les causes, la structure et les conséquences.

1. *Rivetiani Apologetici, pro schismate contra Votum Pacis facti, Discussio* (in *Opera Omnia Theologica,* III, 679-745). « Guillaume prince d'Orange donne deux raisons pour lesquelles il est légitime de prendre les armes : la constitution et la liberté de conscience. Or la constitution n'a jamais été violée aussi ouvertement par les Espagnols qu'elle ne l'a été par les calvinistes en 1618, à l'instigation des ministres. »

Comme on le verra, Grotius n'était pas né libéral, et ne fut pas un libéral tout court, mais plutôt ce qu'on pourrait appeler un « libéral malgré lui ». Dans sa biographie intellectuelle, on peut distinguer plusieurs étapes politiques et religieuses qui, à la faveur d'une remarquable dialectique, ont évolué vers sa position la plus connue, celle formulée dans son grand ouvrage *De iure belli ac pacis* (Paris, 1625) [Du droit de la guerre et de la paix].

Grotius reflète bien cette énigme qu'est le libéralisme aux Provinces-Unies. Dans ce pays, on défendait la liberté des privilégiés contre leurs ennemis ; le commerce y était de plus en plus prospère ; le paysage religieux était remarquablement tolérant. Mais cette liberté n'était pas une liberté de tous, ni l'économie un vrai marché libre, ni la religion n'était indépendante de l'État. Sans doute, dans tous ces domaines, le mot « liberté » était au centre des débats ; mais cela ne suffisait pas pour qu'existât un vrai « libéralisme ». Nous trouverons chez Grotius les amorces d'un discours libéral, mais il faudra attendre un John Locke ou un Adam Smith pour que celui-ci soit véritablement articulé. Ce sont ces amorces qui vont nous occuper ici, dans leurs contextes créateurs et leur interdépendance.

Présenter la contribution de la République des Provinces-Unies au développement du libéralisme européen exige que l'on fasse d'abord quelques réflexions sur le statut d'une telle entreprise.

Jeremy Waldron définit le libéralisme comme suit :

> « La philosophie politique libérale s'intéresse aux principes fondamentaux qui sont le plus souvent associés à une politique libérale : la liberté, la tolérance, les droits individuels, une constitution démocratique et la *rule of law*. Les libéraux estiment les systèmes libéraux justifiés par le fait qu'ils servent les intérêts individuels, supposés être indépendants de l'idée qu'on se fait de la société et de la politique. Ils rejettent à la fois l'idée que les cultures, les communautés et les États sont des fins en soi, et celle selon laquelle les organisations politiques et sociales doivent se donner pour but de transformer ou de perfectionner la nature humaine. Les gens ont leurs propres fins à poursuivre, économiques et/ou spirituelles. Puisque ces fins ne s'harmonisent pas naturellement les unes avec les autres, il faut un cadre de règles permettant aux gens de savoir ce sur quoi ils peuvent compter pour atteindre leurs fins, et ce qu'ils doivent concéder aux autres pour qu'ils puissent atteindre les leurs. Le défi de la philosophie politique est de forger un cadre social

qui permette cette sécurité et cette prédictibilité, mais qui représente en même temps un compromis sain et raisonnable entre les exigences disparates des individus... Cet héritage apparaît dans la première philosophie politique anglaise – essentiellement dans l'œuvre de Thomas Hobbes et celle de John Locke. C'est aussi la philosophie politique du mouvement européen des Lumières. »[1]

Si je cite longuement Jeremy Waldron, ce n'est pas pour entamer ici un débat général sur le libéralisme, mais pour poser la question de ce qu'on peut attendre d'une discussion de la contribution hollandaise au développement du libéralisme en Europe. Parce que les notions de liberté, de tolérance, de droits subjectifs, de démocratie constitutionnelle et de règne du droit dans la philosophie politique, comme celle de nature humaine dans la philosophie spéculative, ne sont pas liées forcement à telle ou telle situation historique ou à tel ou tel pays. Prises en elles-mêmes, les idées n'ont pas de nationalité. On ne peut se faire une idée de l'influence qu'a eue éventuellement une tradition nationale sur la genèse de la pensée libérale que si l'on connaît le contexte du pays, les débats et les pratiques dans lesquels le libéralisme a pris forme et déployé son influence. Le libéralisme, en d'autres termes, est toujours une philosophie en combat, et il faut savoir qui sont ici les adversaires en présence, quels sont les enjeux et les perspectives.

1. Jeremy Waldron, entrée « Liberalism », in *Encyclopaedia of Philosophy,* Londres, Routledge, 1998 : « Liberal political philosophy explores the foundations of the principles most commonly associated with liberal politics : freedom, toleration, individual rights, constitutional democracy and the rule of law. Liberals hold that political organizations are justified by the contribution they make to the interests of individuals, interests which can be understood apart from the idea of society and politics. They reject both the view that cultures, communities and states are ends in themselves, and the view that social and political organizations should aim to transform or perfect human nature. People have purposes of their own to pursue, either economic or spiritual (or both). Since those purposes do not naturally harmonize with one another, a framework of rules may be necessary so that individuals know what they can count on for their own purposes and what they must concede to the purposes of others. The challenge for political philosophy, then, is to design a social framework that provides this security and predictability, but represents at the same time a safe and reasonable compromise among the disparate demands of individuals... That heritage takes its rise in early modern English political philosophy – most notably in the work of Thomas Hobbes and John Locke. It is also the political philosophy of the European Enlightenment. »

Rappelons en premier lieu que la République même des Provinces-Unies est née d'un conflit, en l'occurrence celui qui a éclaté entre les Pays-Bas et leur ancien souverain, Philippe II de Habsbourg, roi d'Espagne. Les révoltés ont dit que le conflit était motivé *libertatis ergo,* mais aussi *religionis ergo,* c'est-à-dire pour des raisons de liberté et de religion. Grotius lui-même en a caractérisé les termes. Ajoutant sa pierre au « mythe batave », il a soutenu que la Révolte contre les maîtres espagnols se justifiait par le fait que les privilèges dont avaient joui depuis toujours les Néerlandais n'étaient plus respectés par le roi. Ces privilèges portaient précisément sur la liberté et la religion. Selon Grotius, ils fixaient des bornes à la souveraineté espagnole ; ils consistaient en ce que les Néerlandais auraient le droit de décider eux-mêmes de leurs impôts (y compris les bénéfices) et d'administrer la justice. Grotius, s'exprimant en historien, affirme que les documents historiques prouvent l'existence de ces privilèges, notamment le prétendu *Groot-Placcaat* de 1472[1]. La politique de Philippe II consistant à laisser persécuter les hétérodoxes néerlandais par l'Inquisition heurtait évidemment le privilège de justice. D'autre part, la création, par le duc d'Albe, d'un impôt direct heurtait le privilège de liberté. Notons ici le rapport entre religion et justice d'une part, liberté et impôts de l'autre[2].

Grotius n'est pas l'auteur intellectuel de cet argument. Il n'a pas non plus pris part aux événements qui ont conduit à la cristallisation de cette interprétation de la Révolte lorsqu'a été scellée la fameuse « Union d'Utrecht » de 1579[3]. Néanmoins, comme historien des Provinces-Unies, il a contribué à faire pénétrer ce thème d'une guerre motivée *religionis ergo* et *libertatis ergo* dans la conscience collective des Provinces-Unies. Ainsi les provinces étaient-elles justifiées de s'être révoltées et d'avoir mis les anciens

1. Cf. Hans W. Blom, « The great Privilege (1477) as "Code of Dutch Freedom" : The political role of privileges in the Dutch Revolt and after », dans Barbara Dölemeyer et Heinz Mohnhaupt (dir.), *Das Privileg im europäischen Vergleich,* Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 233-247.

2. Cf., pour un exposé général, Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005. On trouvera dans cet ouvrage des références à la littérature plus spécialisée.

3. Cf. E. H. Kossmann, A. F. Mellink (dir.), *Texts concerning the Revolt of the Netherlands,* Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

« privilèges » au centre de leur « constitution » de 1579. Dans l'Union d'Utrecht, on trouve réaffirmées ces prérogatives dans les domaines judiciaire et fiscal pour chacune des provinces : chaque province sera souveraine en matière de religion et d'impôts. Ces principes étant solennellement réaffirmés, l'Union put se définir comme une union de défense contre le tyran espagnol.

Dans un premier temps, on voit donc que les Provinces-Unies sont le fruit d'une guerre pour la liberté. En outre, dans la mesure où religion et tolérance sont liées, il est clair que la Révolte est une guerre de libération et d'affranchissement. Mais on vient de dire que Grotius n'a joué personnellement aucun rôle dans cet épisode. Il prend acte de l'événement, il réfléchit à son sujet et, surtout, il entend contribuer aux débats qui déchirent la jeune République. C'est dans le contexte de ces débats qu'il faut chercher l'importance de la contribution de Grotius.

Dès lors que les Provinces-Unies étaient créées, ce qu'on a appelé « le libéralisme bourgeois » s'y est développé, avec ses problèmes, ses perspectives, ses défis intellectuels et pratiques. Et cette fois, il se trouve que Grotius est situé au cœur des événements, tant comme homme politique que comme théoricien. Nous allons en traiter de façon approfondie dans ce qui suit[1].

On objectera que, si l'on s'intéresse aux idées proprement libérales de Grotius et à son influence dans le domaine plus large de la pensée libérale européenne, si l'on s'intéresse donc à Grotius comme philosophe du libéralisme, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les débats mineurs qui ont agité les seules Provinces-Unies ; il faut plutôt s'intéresser à la pensée de Grotius comme telle, dans sa « génialité ». Sans nier l'intérêt d'une telle approche, nous ne l'adopterons pas ici. En effet, dans un troisième temps, il nous faudra examiner l'importance de Grotius dans le contexte néerlandais lui-même. Dans quelle mesure a-t-il contribué au développement du libéralisme dans son propre pays ? Il nous faudra suivre à la piste ses interventions dans cette

1. Jonathan Israel notamment a développé cette perspective, entre autres dans : « The intellectual origins of modern democratic institutions », *European Journal of Political Theory*, 3, 2004, 5-35 ; cf. aussi Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806, The Oxford History of Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

expérimentation du libéralisme nommée le « libéralisme bourgeois ». Il nous faudra chercher quelle a été son influence dans cette période que l'on a appelée « la vraie liberté », l'époque de Jean de Witt, des frères De La Court et de Spinoza. Il nous faudra comprendre la déception que Bernard de Mandeville a ressentie aux Provinces-Unies, qui devait déboucher sur le nouveau défi pour la pensée libérale que formule sa *Fable des Abeilles*[1].

Si l'on recherche la contribution des Provinces-Unies au développement du libéralisme en Europe, en somme, il faut se demander ce qu'a été exactement la liberté dans chacune des formes qu'elle a prises, dont chacune a été défendue par des penseurs qui ont risqué leur vie en défendant ce qu'ils pensaient[2]. On pourrait aussi faire des hypothèses sur la nature des influences au-delà des Pays-Bas, comme le font ceux qui discutent le soi-disant « moment Grotien » par exemple, ou ceux qui recherchent les effets de l'expérience néerlandaise dans les grandes révolutions des XVII[e] et XVIII[e] siècles[3]. Cela dépasse néanmoins ma tâche dans la présente communication, où je me limiterai à discuter le rôle de Grotius dans le développement du « libéralisme bourgeois ». J'espère continuer à démontrer l'importance du langage des intérêts et de celui de la tolérance. Le libéralisme en Europe est un projet contesté. Il l'était au temps de Grotius, il l'est encore à notre époque.

Les débats du XVII[e] siècle, sans doute, portaient à certains égards sur la relation entre individu et société – l' « insociable sociabilité » de Kant – et sur le difficile jumelage du républicanisme et du libéralisme. En outre, on peut noter la question des intérêts, et du matérialisme, la difficile distinction du privé et public, la nature de la concurrence, la question du « contrat social », la nouvelle théorie de la nature humaine. Sur tous ces

1. Pour ce développement ultérieur, cf. Hans W. Blom, *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought,* Rotterdam, 1995.

2. Cf. Hans W. Blom, « The Republican mirror : The Dutch idea of Europe », in *The Idea of Europe. The Politics of Identity from Antiquity to the European Union,* edited by Anthony Pagden, New York - Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 91-115.

3. Knud Haakonssen, « Hugo Grotius and the history of political thought », *Political Theory,* 13, 1985, 239-265 ; *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

sujets, les Provinces-Unies ont apporté des contributions, même limitées, contradictoires ou négatives. Chacun de ces thèmes mérite d'être étudié sur le fond, mais, dans notre approche contextuelle, nous ne les aborderons qu'en passant, en essayant de mettre en évidence la cohérence des pensées.

Ici donc je présenterai Grotius comme le précepteur du libéralisme néerlandais, même s'il a été « un libéral malgré lui ». Je le présenterai, d'une part, dans la perspective religion-liberté évoquée en commençant, d'autre part comme analyste du *« sui juris »*, du droit de chacun. Dans une première étape, nous verrons Grotius homme d'État aristocratique en quête de garanties constitutionnelles lui permettant de se protéger des calvinistes théocratiques, à la recherche d'un État où le *« sui juris »* de chacun serait assuré. Ayant échoué à cet égard, Grotius cherchera, dans une deuxième étape, à définir le *« sui juris »* de l'homme envers Dieu, et ensuite des hommes les uns envers les autres.

I – Hugo Grotius : religion et liberté

> « Dieu a créé l'homme αὐτε ούσιον, "libre et *sui juris*", de sorte que les actions de chaque individu et les usages qu'il fait de sa propriété ne soient pas sujet au gré des autres, mais à son propre gré. En outre, cette perspective est justifiée par le consentement commun de toutes les nations. Qu'est-ce que le concept bien connu de "liberté naturelle", sinon le pouvoir de l'individu d'agir selon sa propre volonté ? En outre, la liberté quant aux actions est l'équivalent du *dominium* quant à la propriété. C'est pour cette raison que l'on dit : "Chacun est le *dominus* et l'arbitre relativement à sa propriété." »

Ainsi s'exprime Grotius au premier chapitre du *Mémoire* de 1605, comme Peter Haggenmacher a appelé le texte publié sous le titre *De Jure Praedae*, en le distinguant ainsi de l'autre traité, le *De Jure Belli ac Pacis* de 1625[1]. Dans ce *Mémoire* est donc

1. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983. Il faut noter que Richard Tuck, par exemple, préfère appeler ce texte *De Indis*, parce que Grotius, qui, apparemment, n'a pas donné lui-même de titre à son ouvrage – dont on a conservé le manuscrit autographe et l'exemplaire de travail –, s'y réfère dans une lettre par cette expression.

affirmée la souveraineté de l'individu, première caractéristique du libéralisme.

Dans ce même *Mémoire,* Grotius introduisait l'autre principe de sa philosophie : le droit naturel est issu de la volonté de Dieu et il est proclamé *« per naturam et per scripturam »,* comme *« norma iustitiae ».* Il suffit pour le moment de constater que cette souveraineté individuelle est insérée dans une théologie. Celle-ci devra être discutée plus en détail, surtout parce que, d'une part, il nous faut résoudre le problème de savoir si, oui ou non, Grotius a défendu le volontarisme dans le *Mémoire,* et d'autre part il faudra préciser comment il conçoit les rapports entre religion et liberté.

Peter Haggenmacher, dans son livre magistral *Grotius et la doctrine de la guerre juste,* interprète notre auteur sur la base presque exclusive du *Mémoire* et du *Traité.* Ce procédé se justifie sans doute dans la perspective de la doctrine de la guerre juste, comme il est justifié de souligner, de ce même point de vue, la dépendance de Grotius à l'égard de la pensée scolastique. Nous devons néanmoins compliquer la présentation, puisque nous nous intéressons, nous, au thème *« religionis ergo, libertatis ergo ».*

Grotius était conscient de l'importance du conflit entre religion et liberté. Dans son livre *Ordinum hollandiae ac westfrisiae Pietas* de 1613, il réitère sa critique de son adversaire Sybrandus Lubbertus, pasteur à Franeker, qui se plaint de

> « ceux qui troublent le peuple, épicuriens et libertins qui se cachent sous le nom de politiques, et qui créent délibérément et entretiennent des conflits religieux, et en vérité considèrent la religion elle-même comme une fable et un épouvantail pour effrayer les enfants ».

Dans cette seule phrase, on découvre le conflit irrésolu entre religion et liberté qui se poursuivra sous la jeune République. La religion entend être prise au sérieux, or elle est mise en doute, parce que les dirigeants de la République se révèlent être des machiavéliens, des partisans de la raison d'État. De son coté, Grotius suggère que les pasteurs tels que Lubbertus ont en réalité des ambitions politiques et cherchent à dominer l'État. De même que la religion se croit menacée par la liberté, la liberté se méfie de la religion. Problème redoutable, dans un pays qui combine la tolérance religieuse avec l'existence d'une Église officielle.

Contre les calvinistes orthodoxes, Grotius défend une tolérance chrétienne dans la tradition érasmienne et érastienne[1]. Grotius entend que chacun juge de sa propre religion, tandis que les pouvoirs publics règlent l'Église publique. Il reproche à Lubbertus d'accepter le soutien de l'État lorsqu'il s'agit de financer les temples et de payer les salaires des pasteurs, mais de nier au même pouvoir le droit de nommer les pasteurs et de faire régner l'ordre au sein de l'Église. Contre l'argument des calvinistes que les pasteurs sont les vrais spécialistes en matière religieuse, Grotius met en avant la parole biblique : « Chacun de vous peut prophétiser. » À son avis, les dirigeants politiques sont des hommes sages qui peuvent très bien juger des problèmes de religion. Ils cherchent toujours à maintenir la paix religieuse. Ils ont su dire, par exemple, sur la question de la prédestination, qu'il fallait éviter l'erreur des manichéens aussi bien que celle des pélagiens.

Dans ses premiers écrits, Grotius se présente comme un républicain aristocratique de type vénitien, comme un membre d'une élite politique aspirant à se montrer capable de remplacer les Habsbourg espagnols dans le gouvernement des Pays-Bas du Nord. La nécessité qui avait forcé les Hollandais à prendre les armes tourna, dans les premières années du siècle, en une idéologie démontrant la vertu et le mérite militaire d'un peuple triomphant pour une cause juste. Grotius, théoricien du « mythe batave », réserve une place importante, dans son *De Jure Belli ac Pacis*, au précepte *« arma armis repellere licet »* [« il est permis de résister aux armes par les armes »] du *Décret* de Gratien (I, 27, *de vi & vi armata*). « Parce qu'il est naturel, comme le disait Cassius, de résister aux armes par des armes. »[2] Néanmoins, dans le mythe batave, on cherchait à démontrer la supériorité des Bataves, les habitants de la Hollande à l'époque romaine et ancêtres supposés des compatriotes de Grotius. Leur vertu politique, disait cette histoire inventée au début du VII^e^ siècle, consistait à n'avoir jamais perdu leur souveraineté, ni face aux Romains ni face aux

1. L'érastianisme est la doctrine selon laquelle l'Église doit être soumise au pouvoir civil. La doctrine est due à un protestant suisse, Erastus, *alias* Thomas Lieber (1523-1593), et elle a nourri la prétention des rois d'Angleterre à se donner comme la tête de l'Église anglicane. [Note des coord.]

2. *De jure belli ac pacis*, I, III, 37, 1.

monarques du Moyen Âge. Le peuple hollandais a toujours désigné ses comtes d'une manière contractuelle, à l'occasion de cette « Joyeuse Entrée de Brabant » où peuple et comte s'engagent mutuellement à répondre aux besoins du salut public. Dans cette perspective, résister aux Espagnols, c'était seulement exiger le respect d'un contrat politique qui a été conclu dans le passé. Il fallait certes, pour cela, des circonstances extraordinaires. Mais, depuis l'Union d'Utrecht de 1579, ce droit de résistance était devenu une revendication légitime permanente. Apparemment, la raison d'État chère à Machiavel avait disparu de la pensée politique aux Pays-Bas. En réalité, néanmoins, elle se retrouvait dans un autre domaine, celui du gouvernement.

Les épisodes de la querelle entre Remontrants et Contre-Remontrants reflètent très nettement cette transformation du discours de la raison d'État. On connaît les circonstances. La querelle commence par un débat à l'Université de Leyde entre les professeurs de théologie Franciscus Gomarus et Johannes Arminius. L'orthodoxe Gomarus excluait la possibilité d'une grâce spéciale *(gratia specialis),* défendue au contraire par son opposant. Arminius voulait en effet sauver la responsabilité de l'homme pour son bien religieux en ajoutant à la *gratia generalis,* accordée par Dieu seul, l'acceptation active par l'homme d'une grâce donnée comme condition de son efficacité. Arminius recevait un soutien remarquable dans la majorité des villes et églises hollandaises. On voyait les ministres orthodoxes remplacés par des prêtres du courant arminien. Les orthodoxes, à leur tour, essayaient de faire valoir les décisions des synodes et les articles de la foi. Dans ces circonstances, les arminiens crurent pouvoir l'emporter sur leurs adversaires en adressant une Remontrance aux dirigeants de la Hollande, les États généraux de La Haye. La Remontrance, exigeant la liberté de foi, et en particulier l'acceptation d'une définition minimale de la foi réformée dans les « cinq articles » fondamentaux, fut, de fait, accordée par les États de Hollande, notamment à la suite d'une intervention de Grotius[1].

Grotius avait bien des raisons politiques pour soutenir une telle position. En effet, il jugeait que l'État pouvait de cette

1. Cf. par ex. Alistair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries,* Londres, Hambledon Press, 1990.

manière garantir la paix religieuse, déjà requise dans le fameux article sur la tolérance de l'Union d'Utrecht. À son avis, les cinq articles suffisaient pour ce dessein, puisqu'ils permettaient aux groupes religieux rivaux d'y ajouter ce qui leur convenait. La puissance souveraine se réservait le droit de surveiller l'Église, même si c'était en exigeant la tolérance. Pour Grotius juriste, la notion de souveraineté était sans doute d'une importance primordiale, et parce que les États possédaient cette souveraineté, rien ne pourrait les empêcher de décréter la tolérance. C'était du moins ce que pensait Grotius.

Les événements lui donnèrent tort. L'obstination des calvinistes, ainsi que l'habileté du prince Maurice d'Orange à mobiliser les calvinistes et d'autres adversaires du régime grotien firent qu'il fut impossible d'imposer la tolérance dans les Provinces-Unies. Le synode national de Dordrecht, ensuite, créa le climat permettant de faire arrêter les partisans les plus importants de cette politique, notamment Grotius et Oldenbarneveldt, et de les faire juger par les États généraux manipulés. Apparemment, Grotius avait sous-estimé le pouvoir de la foule et l'incapacité de l'élite aristocratique à gouverner indépendamment du peuple. L'État néerlandais n'était manifestement pas un État aristocratique, pas plus qu'il n'était, comme l'histoire venait de le montrer, un État monarchique. Qu'était-il donc ?

Ce conflit entre religion et liberté continuera à déchirer les Provinces-Unies. Les Remontrants, apparemment défendus au Synode de Dordrecht, revinrent de leur exil après la mort du prince Maurice. Il rouvriront le débat dans les années 1640, avec une réédition du livre du ministre arminien Johannes Uytenbogaert, *Le droit des hautes puissances* circa sacra, et en 1647 sera publié le livre inédit de Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra.* Ce débat hantera les philosophes aux Pays-Bas, et c'est seulement plus tard que Spinoza finira par trouver une solution. Contentons-nous, à ce point, de constater l'échec évident de Grotius. Sa contribution doit être cherchée dans une autre direction. On la trouvera notamment dans ses écrits sur le droit de punir.

II – La justice et la responsabilité des individus

En 1617, Grotius publia la *Defensio fidei catholicae De Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem.* Il y avait travaillé pendant les années ayant suivi la publication de son *Pietas* en 1613. On ne connaît pas les raisons qui ont conduit Grotius à accomplir ce travail ; on peut supposer qu'il cherchait à retrouver le prestige qu'il avait perdu parmi les théologiens en raison de son *Pietas* et des soupçons de socinianisme[1] produits par cette œuvre. En outre, Grotius y voyait peut-être la possibilité de s'exprimer sur un sujet éloigné de la prédestination. Quoi qu'il en soit, ce livre aborde des thèmes d'une grande importance et surtout celui du droit de punir.

Cette théorie du droit de punir nous permet de comprendre plus précisément la relation entre le *« sui juris »* et la justice. Comme l'a remarqué Peter Haggenmacher, le centre de la conception grotienne se trouve dans le couple *« conservatio/sociabilitas ».* Contre Richard Tuck, qui interprète Grotius comme hobbesien avant la lettre (ou plutôt Hobbes comme le premier vrai grotien), et qui prend pour ainsi dire au sérieux la suggestion de Sybrandus Lubbertus que tous les dirigeants néerlandais sont des épicuriens et des libertins, Haggenmacher admet toute l'importance de la *sociabilité* dans l'architecture de la doctrine grotienne. Mais il ne s'agit pas ici d'une sociabilité au sens des sentiments doux de bienveillance, ni d'une sociabilité aristotélicienne, cause finale de l'homme, ni d'une « insociable sociabilité » au sens de Kant.

Ce n'est pas contre la nature asociale de l'homme que la sociabilité doit se réaliser. La *conservatio sui* est dorénavant pénétrée de la *iustitia divina.* De même que le salut éternel de l'homme est garanti par la rédemption du Christ, la justice humaine implique le droit de punir. Ce droit n'est pas ce qu'un épicurien utilise pour mieux servir ses intérêts, mais il est indispensable à la justice elle-même. Hobbes dira que, dans ce sens, on n'aura jamais de justice dans

1. Le socinianisme est une doctrine qui nie la Trinité et la divinité du Christ. Elle a été proposée par un protestant siennois, Lelio Socini (1525-1562), puis développée par son neveu, Fausto Socini (1539-1604), émigré à Cracovie. [Note des coord.]

l'état de nature : personne ne peut être juge dans ses propres affaires. Grotius aborde cette question d'une toute autre manière. Juger, c'est appliquer les principes de la justice. Mais d'où viennent ces principes ? Fondés dans le droit de la nature (connu *« per naturam et per scripturam »*), expliqués par le *« consensus omnium »*, ces principes sont publics et reflètent la sociabilité elle-même. La défense juste de soi-même est l'expression de cette justice. En tant que juste, la défense produit la justice. La poursuite injuste de ses intérêts propres expose quelqu'un au juste châtiment. L'histoire humaine nous en donne les exemples. C'est précisément dans l'expérience humaine que nous trouvons les distinctions entre le juste et l'injuste. Si nous nous trouvons dans un *« bellum omnium ad omnes »* [une guerre de tous contre tous], cela ne veut pas dire l'absence de toute notion de justice, mais plutôt une perte de l'humanité, aggravée par les fausses conceptions épicuriennes.

Or, si l'on accepte cette vue de Grotius que le droit de punir de chaque individu vise à rétablir la justice, il s'ensuit que la défense de la justice appartient à tous. Dans la mesure où l'État est établi pour mieux réalise(r la *conservatio* de tous, l'État est un instrument de la justice qui s'ajoute au droit naturel de punir, mais ne l'institue pas. Alors le problème de la relation entre individu et État se pose d'une manière absolument différente de ce qu'on trouve chez Hobbes. La justice est l'affaire de tous, et se présente sous l'égide de la *sermo* et *oratio,* c'est-à-dire de la *ratio.* Nous sommes tous des prophètes lorsque nous interprétons la justice divine. En libérant ainsi l'homme de la tyrannie d'autrui, Grotius contribuait à formuler un des principes fondamentaux du libéralisme.

III – Volontarisme *versus* intellectualisme : un malentendu dans l'histoire du droit naturel

Nous pouvons maintenant aborder un autre problème relatif au droit naturel, celui du conflit entre volontarisme et intellectualisme. Les arguments en présence sont clairs. Certains commentateurs croient retrouver, dans le *Mémoire* de Grotius de 1605, le « volontarisme » de Suarez – à savoir, l'idée que c'est la volonté

de Dieu qui détermine la validité des lois et qu'en conséquence il y a une volonté dérivée dans l'État qui détermine les lois civiles. C'est un positivisme juridique. Cette conception s'appuie sur l'idée que, dans sa première période, Grotius était fidèle à la scolastique du *De lege et justitia,* où la nécessité d'un législateur pour établir et valider les lois est centrale. Mais il semble que cette interprétation ne soit qu'un beau rêve que font ceux qui entendent maintenir le classicisme de Grotius.

Cependant la recherche récente a démontré que l'introduction de la scolastique dans le *Mémoire* n'occupe qu'une place rhétorique et n'a eu comme but que de démontrer aux ennemis espagnols et portugais que leurs propres auteurs avaient soutenu ce que Grotius entendait argumenter – à savoir, la primauté de l'individu, la liberté des mers, le droit de la guerre permettant que tous défendent leur vie et leur propriété, y compris les individus privés. F. Vazquez et Vittoria en sont les témoins, ainsi que Covarruvias.

En effet, si l'on regarde de plus près l'argumentation dans les chapitres 1 et 2 du *Mémoire,* il est clair que Grotius n'a absolument pas pensé défendre le volontarisme, mais qu'il a plutôt voulu suivre les arguments du stoïcisme qui entendent déduire de la nature elle-même la normativité des lois. Bien que la première phrase du chapitre 2 – dans la première règle – nous dise que tout ce que Dieu a voulu est loi, Grotius continue à dire que connaître Sa volonté c'est connaître Sa création, c'est-à-dire précisément la nature. Or c'est la nature qui nous enseigne les deux lois fondamentales que sont la protection de sa propre vie et de ses propriétés, et la réparation des torts causés à autrui.

Cette interprétation est renforcée encore par le fait que Grotius déclare, dans le chapitre 1, qu'il ne veut pas se fonder sur l'Écriture sainte, ni sur la jurisprudence, mais plutôt déduire ses principes de la philosophie elle-même. Or cette « philosophie » est celle de Cicéron, de Lactance, et aussi celle de saint Thomas, ce dernier avec une modification importante. La présence de Cicéron est évidente et claire. Dans le *Mémoire,* Grotius développe son naturalisme en utilisant la perspective cicéronienne de la *oikeiosis.*

> « Pour cette raison, comme Dieu a établi Sa Création et a voulu son existence, chaque partie individuelle a reçu de Lui certaines qualités naturelles par lesquelles cette existence peut être préservée et chaque

> partie peut être guidée pour son bien, conformément, pour ainsi dire, à la loi fondamentale inhérente à son origine. De ce fait, les anciens poètes et philosophes ont déduit correctement que l'amour qui, par sa force primaire et son action, est dirigé vers l'intérêt propre, est le premier principe de toute la nature. »

Grotius insiste sur le fait que cet « amour » et ce soin de l'intérêt propre est reconnu par tous les écoles philosophiques, comme il le dit en renvoyant au *De finibus,* livres 2 et 3 : « Parce que, sur ce point, les stoïciens, les épicuriens, et les peripatéticiens sont totalement d'accord, et apparemment même les académiciens n'ont pas connu de doute. »

> « L'amour, ensuite, est de deux espèces : l'amour de soi-même, et l'amour d'autrui. Au premier sens, on le désigne comme "désir" ; au second sens, comme "amitié". »

Grotius cite ici saint Thomas, qui avait distingué *« amor amicitiae »* et *« amor concupiscendis ».* Pour Grotius, néanmoins, l'amabilité résulte de la raison, présente dans l'homme d'une manière très faible, comme des rayons de la lumière divine. Le *consensus omnium* nous apprend qu'en conséquence il nous faut aussi reconnaître les troisième et quatrième lois : Ne pas nuire à son prochain, ne pas voler la propriété d'autrui.

Le *Mémoire* se soucie ensuite d'introduire la notion de collectivité, avec tout ce qu'elle implique. Comme nous l'avons déjà signalé, Grotius utilise la notion de « droit de punir », *jus gladii.* Prévenir la transgression des lois, surtout des lois concernant l'immunité de l'individu et sa propriété, est un intérêt de la communauté comme telle. Cette fonction est remplie par excellence par des magistrats, bien que tout individu comme tel et comme membre de la communauté y soit intéressé. De nouveau, le *consensus omnium* sert ici de guide. Donc même ici, Grotius ne se satisfait nullement d'un positivisme juridique, mais requiert avant tout le raisonnable et le juste. De cette manière, sa philosophie politique pose certains principes fondamentaux du libéralisme.

Pourtant, il ne parvient pas à une conception de l'État qu'on puisse dire vraiment libérale. L'État, pour lui, est fondé dans le rationalisme de ceux qui savent. Les magistrats de l'État sont des experts qui, en tant que tels, ne doivent pas être soumis au jugement populaire, sinon par coutume ou tradition. Grotius admet

qu'un peuple pourrait se réserver certains droits ou compétences et exiger d'être consulté, idée qu'il avait pu trouver dans le chapitre 8 du livre I de la *République* de Bodin. Mais cette réserve est purement accidentelle et n'est pas requise par les principes de la politique. Si, par contre, Grotius avait été volontariste, il se serait exprimé autrement, puisque le volontarisme comme tel admet l'idée du peuple législateur.

On s'est étonné que Grotius, qui soutenait la résistance des Pays-Bas, n'ait apparemment pas accepté qu'il existe un droit de résistance contre le gouvernement. Et, de fait, c'est à cette occasion qu'il a toujours souligné la primauté des magistrats sur les citoyens. Son républicanisme, en effet, est aristocratique, et fondé sur l'idée de la supériorité intellectuelle des magistrats. Seule la nécessité permet aux individus de se défendre, en conséquence des deux premières lois de la *defensio sui.* C'est une application de plus de son droit de guerre, en tant que la nécessité de se défendre est une *causa belli.*

Il semble que cette aporie du libéralisme de Grotius vienne, au fond, de la conception qu'il s'est faite originellement de la nature même de la guerre d'indépendance. Il l'a conçue comme une défense des privilèges ou libertés, ce qui est un principe républicain plutôt que libéral. La liberté républicaine se pose envers des pouvoirs extérieurs et n'est pas forcement orientée vers la liberté des citoyens vis-à-vis de l'État. En ce sens, le libéralisme se veut démocratique, et Grotius n'était pas forcément un démocrate. Son expérience politique, et celle de son cercle, le conduisait plutôt à se défier de la démocratie, tant dans la religion que dans les futilités politiques de tous les jours. L'humaniste Grotius ne pensait pas beaucoup de bien du peuple, qu'en fin de compte il a rendu responsable de son échec politique. Surtout dans ses écrits postérieurs aux événements de 1618, il se justifiera, chaque fois, en invoquant le droit des magistrats, supérieur à celui des citoyens ordinaires. Comme nous le verrons dans l'analyse du *De jure belli ac pacis,* il considère les magistrats comme les spécialistes qui sont les seuls à pouvoir gérer la société, bien qu'il considère l'État comme tel comme la vraie incarnation de la souveraineté.

Ainsi, en discutant l'énigme du supposé « volontarisme » dans le *Mémoire,* nous avons : 1 / rejeté cette hypothèse, et 2 / identifié une des limitations du libéralisme grotien.

IV – Le libéralisme dans le *De jure belli ac pacis* (1625)

Interrogeons-nous d'abord sur la date de publication du *De jure belli ac pacis*. Tout le monde connaît la date de la première publication, à Paris, avec privilège de Louis XIII. Mais, en même temps, tout le monde cite l'édition suivante, celle de 1631 ou une édition plus tardive, basée sur celle de 1631. Avec de bonnes raisons, Richard Tuck a remarqué qu'il existe des différences entre ces deux éditions. Il l'a redit plus récemment dans sa réédition de l'œuvre dans la collection « Natural Law and Enlightenment Classics » du *Liberty Fund*, où il a, en outre, souligné la dépendance du *Traité* par rapport au *Mémoire*.

Évidemment, dans le fameux *Etiamsi daremus*, Grotius avait dit :

> « Tout ce que nous venons de dire auroit lieu en quelque manière, quand même on accorderoit, ce que ne se peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu, ou s'il y en a un, qu'il ne s'interesse point aux choses humaines. Mais les lumières de nôtre Raison, & une Tradition perpetuelle, répanduë par tout le monde, nous persuadent fermement le contraire dès nôtre enfance, & nous sommes confirmez dans cette pensée par quantité de preuves & de miracles attestez de tous les Siècles » (*Discours préliminaire*, 11).

C'est l'édition célèbre de Barbeyrac que je cite[1]. Jean Barbeyrac, qui était en ce temps-là professeur à l'Université de Groningue, après une carrière à Lausanne et Berlin, utilisait, pour sa traduction, l'édition latine de 1720, édition critique qui reproduisait les éditions de 1631, 1632, 1642 et 1646. L'édition de 1625 avait donc disparu dans les travaux de Barbeyrac et, en conséquence, étant donné l'immense succès des éditions de Barbeyrac, personne, au XVIII[e] siècle, n'allait plus connaître le Grotius de 1625. Or, dans le passage cité sur le *Etiamsi daremus*, par exemple, une petite phrase avait été supprimée par Grotius entre 1625 et 1631. En 1625, il disait encore : *nobis etiam nolentibus*

1. *Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius*. Nouvelle traduction, par Jean Barbeyrac. Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1724.

ingerat lux animis nostris insita, « la lumière naturelle insinue dans nos âmes que Dieu existe, quand bien même nous ne le voudrions pas ». Cette formule, *« etiam nolentibus »,* notion stoïcienne, disparaît en 1631 et est remplacée purement et simplement par *« ratio ».* C'est un premier signe que Grotius a changé la religion naturelle de son stoïcisme pour une formule moins problématique, *« partim ratio, partim traditio perpetua ».*

En outre, Grotius ajoute maintenant « en quelque manière », *« aliquem »,* comme pour admettre l'imprécision de son argument. Besselink, dans son analyse importante de l'*Etiamsi,* n'avait pas encore pris en considération les différences entre les deux éditions[1]. Peut-être, s'il les avait prises en considération, aurait-il alors plus souligné qu'il ne l'a fait le naturalisme de Grotius, et moins l'aspect de l'*analogia entis.* Fiorella de Michelis, elle, considère que Grotius

> « se rattache étroitement aux doctrines stoïciennes. La justice et le droit en général [...] se fondent [...] dans la nature des choses et des hommes »[2].

En 1631, les circonstances ne sont pas les mêmes qu'en 1625. Grotius veut maintenant revenir dans la vie politique de la Hollande. C'est pourquoi il masque son premier naturalisme en faveur d'une sociabilité vaguement aristotélicienne. Il entend s'insérer dans le consensus qui se fait jour en Hollande sur la sociabilité et la raison. Mais au fond il me semble que De Michelis a raison d'indiquer le principe naturaliste de Grotius[3]. Et, comme nous verrons dans le *Traité,* ce naturalisme se veut républicain.

Dans le Discours préliminaire du *De jure belli ac pacis,* on trouve la définition suivante du droit naturel :

> « Cette sociabilité, que nous venons de décrire en gros, ou ce soin de maintenir la Société d'une manière conforme aux lumières de l'Entendement humain, est la source du Droit proprement ainsi

1. Leonard Besselink, « The impious hypothesis revisited », *Grotiana,* 9, 1988, 3-63.

2. Fiorella de Michelis, *Le origine storiche e culturale del pensiero di Ugo Grozio,* Florence, Olschki, 1967, p. 96-97.

3. Hans W. Blom et Laurens C. Winkel (dir.), *Grotius and the Stoa,* Assen, Royal Van Gorcum, 2004.

nommé, & ce qui se réduit en général à ceci : Qu'il faut s'abstenir religieusement du bien d'autrui, & restituer ce que l'on peut en avoir entre les mains, ou le profit qu'on en a tiré ; Que l'on est obligé de tenir sa parole ; Que l'on doit réparer le Dommage qu'on a causé par sa faute ; Et que toute violation de ces Règles mérite punition, même de la Part des Hommes » (*Du droit de la guerre et de la paix,* Discours préliminaire, 8).

Avec ces mots, Grotius reprend les éléments centraux du *De iure praedae* : les quatre premières lois, la règle trois de la *bona fides* (la soi-disant *regula fidei*), et le principe de la punition, en insérant le tout dans le cadre de la *« societatis custodia, humano intellectui conveniens »* [« le souci de la société, convenant à l'intellect humain »]. La notion de « sociabilité » est clairement ajoutée par Barbeyrac, reflétant ainsi le développement ultérieur du droit de nature. En outre, Barbeyrac a voulu changer la notion de « châtiment » en suggérant que Grotius y comprend aussi la punition par Dieu. Mais une telle interprétation ne s'accorde pas avec ce que dit Grotius plus tard sur la punition de Dieu : [livre II, chap. XX, IV, 2] « In Deo alia res est. » Dieu ne punit pas pour contribuer à la bienveillance de la société, mais selon son propre gré. En conséquence, il ne peut pas être question de la punition divine dans le paragraphe 8 du Discours préliminaire. Il est important de noter ce changement du sens du texte par Barbeyrac, parce que la punition dans la société ne vise pas la violation des règles comme telle, mais plutôt la prévention du dommage du point de vue de la société. Il ne s'agit pas ici de morale, mais de discipline[1].

La bienveillance, ou utilité, de la société se traduit d'abord dans l'exigence de la liberté de l'État. Comme l'individu a, par droit naturel, le droit de se défense, ainsi l'État en dispose. Cette liberté de l'État est sûrement issue du républicanisme de Grotius. Dans le chapitre III du premier livre, Grotius traite de la distinction entre guerre privée et publique et ensuite de la souveraineté *(summum imperium).*

I.III.VII : « Voilà en quoi consiste le Puissance Civile, & celle dont les actes sont indépendans de tous autre Pouvoir supérieur, en sorte qu'ils ne peuvent être annullez, par aucune autre volonté humaine. Je

1. Cf. H. W. Blom, « Grotius and socinianism », in *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe,* edited by Martin Mulsow and Jan Rohls, Leyde, Brill, 2005, p. 121-147.

> dis, par aucune autre volonté humaine : car il faut excepter ici le Souverain lui-même, à qui il est libre de changer de volonté, aussi bien que celui qui succéde à tous les droits, & qui par conséquent a la même Puissance, & non pas une autre. Or il y a deux sujets, dans lesquels la Souveraineté réside, l'un commun, & l'autre propre : de même que le sujet commun de la Vuë est le Corps Humain, & le sujet propre, l'œil. Le sujet commun dans lequel réside la Souveraineté, c'est l'État, que nous avons défini ci-dessus un Corps parfait... Mais le sujet propre ou elle réside, c'est une ou plusieurs personnes, selon les loix & les coutumes de chaque Nation : en un mot, le Souverain. »

Cette distinction correspond à celle que Grotius établissait entre État et magistrats dans le *Mémoire.*

Grotius continue en I.III.VIII :

> « Il faut d'abord rejetter l'opinion de ceux qui prétendent, que la Puissance Souveraine appartient toujours & sans exception au Peuple, en sorte qu'il ait droit de reprimer & de punir les Rois, toutes les fois qu'ils abusent de leur autorité. Il n'y a point de personne sage & éclairée qui ne voie combien une telle pensée a causé de maux, & en peut encore causer, si une fois les esprits en sont bien persuadez. »

C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'opposition entre souverain et peuple, parce que le souverain est souverain de l'État comme « corps parfait » ou « corps moral » et n'est pas soumis à une autre puissance dans l'État. En somme, Grotius explique ici qu'il n'y a pas, dans le droit naturel, des principes pour distinguer de bons et de mauvais États. Le seul critère est de savoir si l'État est un « corps parfait » ou non. Toute autre distinction ne résulte que des mœurs et coutumes des peuples. Dans son œuvre de jeunesse, le *Parallelon rerum publicarum,* il avait déjà défendu la supériorité de la république batave, fondé sur la *bona fides,* c'est-à-dire la capacité des citoyens à montrer consistance et autodiscipline. Là on trouve son républicanisme comme vertu civile. L'idée d'un individualisme au-delà de l'État, ou même contre l'État, lui est étrangère. Il avait bien défendu la tolérance et l'importance de la propriété. Mais l'État qui résulte de ses principes est une communauté qui ramène les individus à une *res publica* d'un autre ordre. Thomas Hobbes le décrira comme *Leviathan,* mais cela est une autre histoire.

Conclusion. Grotius, un libéral républicain

Le droit naturel républicain permet de penser la liberté de l'État aussi bien que celle de l'individu. Dès lors qu'il existe un droit naturel de la République, le système grotien n'aboutit pas à un libéralisme politique pur et simple. La primauté des exigences d'un État fort et indépendant l'emporte sur ce que l'individu pourrait réclamer pour lui-même, en tant que participant au processus d'autogestion de la société. Ainsi, la tolérance religieuse autorise les citoyens à suivre leurs préférences, mais à condition que la primauté politique ne soit pas remise en cause. Grotius adopte le déisme et, à cet égard, il est même dogmatique, même si ce dogmatisme est limité à une position philosophique des principes nécessaires. Il autorise la liberté dans le domaine des croyances non nécessaires, à condition que ces croyances n'aillent pas jusqu'à la superstition ou au crime de lèse-majesté contre l'État.

Cela dit, il n'en est pas moins vrai que Grotius est un libéral d'inspiration. Le débat sur Grotius tournera autour de cette inspiration. Les philosophes politiques du *Radical Enlightenment* hollandais, notamment Pierre de la Court et Baruch Spinoza, ont élaboré le principe de l'intérêt propre éclairé comme fondement de l'ordre politique, en y ajoutant un libéralisme plus profond. En prenant la critique paradoxale de Bernard Mandeville en considération, les philosophes des Lumières écossaises, notamment David Hume et Adam Smith, ont su transcender les limites républicaines du libéralisme grotien.

Nous avons vu que le projet grotien était indissolublement mêlé à l'histoire des Provinces-Unies et à ses problèmes politico-religieux. La République commerçante qui était en train de naître au temps de Grotius a, tout à la fois, donné l'occasion à son œuvre d'émerger, et été influencée par cette œuvre. Grotius a su promouvoir le républicanisme de sa patrie au premier rang dans l'idéologie de son temps. L'humaniste Grotius a ainsi créé un droit de nature républicain.

5. La question de la tolérance chez Pierre Bayle

ALBERT DE LANGE

Introduction de Jean Petitot

Je remercie Albert De Lange, directeur de la maison Melanchton de Bretten (Bade-Wurtemberg) et éminent spécialiste de l'histoire du protestantisme, de sa participation à notre Séminaire. Quelques mots d'introduction situeront son exposé dans notre cycle.

Nous considérons ici que la liberté est indivisible et concerne non seulement les libertés économiques, mais aussi les libertés politiques, civiles et religieuses. À la racine des courants libéraux modernes, il y a un certain nombre de développements qui viennent de l'histoire religieuse. Par exemple, les discussions sur la tolérance, autour de la révocation de l'édit de Nantes de 1685, ont joué un grand rôle dans la genèse des libertés européennes. Pierre Bayle, précurseur des Lumières, joue un rôle central dans ces discussions.

Albert De Lange est particulièrement compétent pour venir nous en parler. Il y a treize ans, en septembre 1989, il a organisé un colloque international d'histoire pour commémorer le tricentenaire d'un événement qui, en référence à la « Glorieuse Révolution » anglaise, a été appelé la « Glorieuse Rentrée » (« Glorioso Rimpatrio ») des Vaudois protestants contre les troupes de Louis XIV dans les vallées du Piémont (1689). En 1990, j'ai moi-même organisé à l'EHESS, sous la présidence de Jacques Le Goff

et d'Emmanuel Le Roy Ladurie, et en présence d'Albert De Lange, une rencontre avec de nombreux spécialistes sur le même thème : « À la naissance du libéralisme en Europe : la Glorieuse Rentrée de 1689. » Même si notre propos n'est pas l'histoire religieuse en tant que telle, il m'a semblé intéressant de reprendre cette problématique dans le cadre du Séminaire, car elle concerne l'interaction de la naissance du libéralisme avec le conflit entre liberté de conscience et autorité politique.

Je vais dire quelques mots sur la « Glorieuse Rentrée » qui est au cœur du conflit entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu ; ensuite je parlerai brièvement de Pierre Bayle, avant de laisser la parole à Albert De Lange qui donnera une présentation plus complète de sa pensée.

La Glorieuse Rentrée de 1689

L'événement de 1689 concerne une Église protestante antérieure à la Réforme, les Vaudois. Il y a une singulière permanence historique de cette Église, qui a traversé les époques en sachant réactualiser à chaque fois les valeurs dont elle se considérait comme l'héritière et le témoin : la pauvreté, la prédication laïque itinérante, un évangélisme radical, un certain donatisme même, valeurs caractéristiques de ceux qu'on a appelés les « pauvres du Christ ». Excommuniés comme schismatiques et hérétiques au concile du Latran de 1215, les Vaudois n'auraient pas dû survivre aux persécutions, mais ils ont de fait perduré en se réfugiant dans certains bastions des Alpes et du Lubéron, ainsi qu'en Bohême. Au début du XV^e^ siècle, ils ont joué un rôle fondamental dans la Réforme hussite, certains spécialistes ayant même pu parler d'une « Internationale valdo-hussite ». Puis ils se sont ralliés à la Réforme lors d'un synode historique de 1532, où fut décidée l'impression d'une nouvelle Bible. Ils se sont alignés sur les positions de Guillaume Farel et, au prix du renoncement à certaines particularités de leur théologie et de leurs pratiques apostoliques, ils sont devenus une Église officielle, sur le modèle calviniste, et à ce titre ils ont pu traverser les siècles.

Il y a eu deux raisons à cette survie. L'une, religieuse, est que cette Église fournissait à la Réforme l'enracinement dans une tradition pouvant rivaliser dans une certaine mesure avec celle de l'Église catholique. L'autre, géopolitique, est qu'elle constituait un avant-poste des Églises protestantes, notamment en Italie, par ses établissements du Piémont.

Il y a pourtant eu bien des persécutions et des massacres, comme ceux du Lubéron en 1545, de Calabre en 1560... Au XVII[e] siècle, au cours du processus qui conduira à la Révocation de 1685, les Vaudois ont été victimes, comme tous les protestants, de la montée de l'absolutisme français, mais, là encore, un certain nombre de facteurs assez complexes leur ont permis de traverser cette tourmente de manière originale et de maintenir une certaine identité. À l'approche de l'époque de Pierre Bayle, il faut citer l'épouvantable massacre de 1655, qu'on appelle les « Pâques piémontaises ». Cette persécution était destinée à les éradiquer, mais elle a créé une « affaire vaudoise » qui a occupé toute l'Europe (comme il y a aujourd'hui des problèmes de minorités qui occupent toute la communauté internationale), avec le soutien spectaculaire de Cromwell et des textes célèbres de Milton défendant les « saints » du Piémont...

C'est cette agitation européenne qui devait se traduire plus tard par la « Glorieuse Rentrée ». En effet, lorsque Guillaume d'Orange prit le pouvoir en Angleterre en 1688, il décida de susciter un soutien militaire des calvinistes et de la Ligue d'Augsbourg aux Vaudois. Sa motivation était géopolitique autant que religieuse : il voulait ouvrir des fronts de guérilla contre Louis XIV, celui des Cévennes, celui du Piémont. Il avait même imaginé un débarquement en France par le Sud. Quoi qu'il en soit, les Vaudois réussirent, grâce à cette aide, à résister aux dragons français. Ils furent également favorisés par le renversement spectaculaire de l'attitude du roi du Piémont Victor-Amédée II, qui, alors qu'il avait d'abord approuvé la Révocation, craignit que Louis XIV ne profitât d'une expédition contre les Vaudois du Piémont pour venir prendre Turin, et leur apporta en conséquence son aide diplomatique et militaire.

Ces affaires furent l'occasion d'une polémique idéologique intense, marquée par un véritable esprit de prophétisme apocalyptique. C'est dans ce contexte que Bayle et Jurieu ont débattu

sur la liberté de conscience et que, plus généralement, cette famille protestante a contribué à l'émergence des valeurs fondamentales de la démocratie moderne.

Pierre Bayle

Ici la figure de Pierre Bayle (1647-1706), un des pères des Lumières, avec son œuvre monumentale qu'est le *Dictionnaire historique et critique* qui préfigure l'*Encyclopédie,* prend un relief singulier. Bayle est un des apôtres majeurs de la tolérance, de la liberté de conscience, du libre examen et de la critique du dogmatisme religieux au nom de la raison. La vérité religieuse n'est pas une vérité, mais une croyance en la vérité ; la conviction de détenir une vérité n'est pas la vérité même. L'idée de base de Bayle est que, à cause de ce caractère irréductiblement subjectif de la croyance, la contrainte exercée sur la conscience, c'est-à-dire la persécution, est un crime de lèse-majesté divine : en effet, la conscience, même si elle se trompe – et dans une certaine mesure elle est toujours une conscience errante – est l'expression de Dieu en chaque homme. Par suite, en forçant la conscience des individus, on attente à Dieu. Bayle renverse donc complètement les rôles : l'hérétique, ce n'est pas celui qui est désigné tel, c'est le persécuteur. Il existe une supériorité critique (« critique » au sens des Lumières, presque en un sens pré-kantien) de la raison sur la foi.

Dire cela dans le contexte troublé de la Révocation, où la Ligue d'Augsbourg était prête à faire la guerre à Louis XIV, était héroïque, surtout si l'on considère la trajectoire personnelle de Pierre Bayle. Bayle, fils de pasteur, s'était converti pendant plus d'un an au catholicisme lorsqu'il avait été admis comme élève dans un collège de jésuites et qu'il avait été séduit par certains aspects de la doctrine catholique ; mais il s'était reconverti aussitôt après au protestantisme. Il était devenu, du coup, « relaps », et, à ce titre, il avait été obligé de fuir à Genève. Il sera nommé, en 1675, professeur à l'Académie réformée de Sedan grâce au soutien de son maître Pierre Jurieu ; mais, lorsque l'académie sera fermée par le pouvoir royal en 1681, il devra de nouveau

quitter la France. Il se réfugiera à Rotterdam, ville où il demeurera jusqu'à sa mort.

Albert De Lange va concentrer son analyse sur le *Commentaire philosophique* de 1686. En 1690, juste après les événements dont j'ai parlé, Glorieuse Révolution et Glorieuse Rentrée, Bayle publie un *Avis aux Réfugiés* où il critique les protestants français réfugiés en Hollande et où il soutient que cette Glorieuse Rentrée est un désastre politique. Il prône, au contraire, la soumission à l'autorité absolutiste de Louis XIV, à condition que le roi revienne sur la Révocation. D'où un conflit terrible avec Pierre Jurieu, qui comptait, lui, sur une victoire des coalisés de la Ligue d'Augsbourg. Pour Jurieu, qui parlait un langage prophétique et apocalyptique (et que Voltaire considérait, sans doute à juste titre, comme un fanatique), l'appel à la tolérance de Bayle, son libéralisme, étaient vécus comme une lâcheté dramatique qui condamnait les protestants au massacre. Or Bayle, alors que lui-même avait été persécuté et que son frère était mort dans les geôles de Louis XIV, maintint envers et contre tous cet héroïsme de la raison.

On peut donc considérer qu'il y a un paradoxe politique de Bayle. Alors qu'il était un libéral, un homme des futures Lumières, alors qu'il avait fui à Rotterdam et suivi de près la Glorieuse Révolution, il n'adopte pas, en 1689, le modèle orangiste, il n'adhère pas à la révolution anglo-hollandaise. Il continue à défendre l'absolutisme français, sous réserve que l'autorité suprême garantisse les droits des minorités. Il nous faut réfléchir à ce paradoxe.

Albert De Lange
La question de la tolérance chez Pierre Bayle

I – « Contrains-les d'entrer »

1. Luc 14, 16-24. La parabole du Festin des noces

16. Et Jésus lui répondit : Un homme donna un grand souper, et il invita beaucoup de gens.

17. À l'heure du souper, il envoya son serviteur dire aux conviés : Venez, car tout est déjà prêt.

18. Mais tous unanimement se mirent à s'excuser. Le premier lui dit : J'ai acheté un champ, et je suis obligé d'aller le voir ; excuse-moi, je te prie.

19. Un autre dit : J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je vais les essayer ; excuse-moi, je te prie.

20. Un autre dit : Je viens de me marier, et c'est pourquoi je ne puis aller.

21. Le serviteur, de retour, rapporta ces choses à son maître. Alors le maître de la maison irrité dit à son serviteur : Va promptement dans les places et dans les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux.

22. Le serviteur dit : Maître, ce que tu as ordonné a été fait, et il y a encore de la place.

23. Et le maître dit au serviteur : Va dans les chemins et le long des haies, et ceux que tu trouveras, *contrains-les d'entrer,* afin que ma maison soit remplie.

24. Car, je vous le dis, aucun de ces hommes qui avaient été invités ne goûtera de mon souper.

2. Saint Augustin

Dans *De vera religione* (390/91), saint Augustin écrit : « Le Christ n'a rien fait avec violence, mais tout avec harangues et exhortations » (XVI, 31). À cette époque, Augustin n'a même pas voulu qu'on convertît les Manichéens par la violence. Son sentiment se change graduellement dès qu'il a été consacré évêque d'Hippone (entre 395-397) et qu'il se trouve confronté avec le succès de l' « hérésie » donatiste.

En 408, dans sa *Lettre 93* adressée à un évêque donatiste, nommé Vincent, ce changement est accompli. En faisant appel à Luc 14, 23 *(compelle entrare),* il justifie la contrainte de la part de l'État pour convertir les chrétiens hérétiques[1]. Il écrit :

> « Vous croyez qu'on ne doit contraindre personne à bien faire ; mais n'avez-vous pas vu que le Père de famille commanda à ses gens de forcer d'entrer au festin tous ceux qu'ils rencontreraient ? N'avez-vous pas vu avec quelle violence Saul fut forcé par Jésus-Christ de reconnaître et d'embrasser la vérité ? [...] Ne savez-vous pas que les bergers se servent quelquefois de la verge, pour faire rentrer les brebis dans la bergerie ? » (cf. Pierre Bayle, *Commentaire philosophique (CP),* III, dans *Œuvres diverses (OD),* II, p. 451 et s.).

1. *Theologische Realencyklopädie,* vol. 5, p. 450 (litt.).

3. Auteurs catholiques autour de la révocation de l'édit de Nantes

Autour de 1685, plusieurs auteurs catholiques font appel à Luc 14, 23 et à la *Lettre 93* de saint Augustin pour justifier la révocation de l'édit de Nantes.

Philippe Dubois-Goibaud justifie la révocation en republiant l'*Epistola* 93 d'Augustin en un livre, écrit sous les auspices de l'archevêque de Paris, intitulé : *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les Protestants, avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Église catholique* (Paris, 1685).

Le jésuite Louis Maimbourg, propagandiste du gallicanisme, prétend, dans l'épître dédicatoire de son œuvre *Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand* (Paris, 1686), que

> « le Roi a trouvé l'art de contraindre sans violence, selon l'esprit de l'Évangile, les protestants de rentrer dans l'Église catholique »[1].

II – La réforme protestante et ses conséquences[2]

1. Libertas christiana *et liberté de conscience*

Ce sont les théologiens protestants qui, dans la première moitié du XVI[e] siècle, introduisent l'idée de « liberté de conscience ». Au début, il s'agit d'une notion strictement théologique : elle se rapporte à l'affranchissement de l'âme par la grâce de Dieu. Dieu délivre l'homme du péché et lui rend la faculté d'obéir à sa conscience individuelle, en tant qu'elle est éclairée par la foi *(libertas christiana)*. La « liberté de conscience » signifie la liberté de vivre conformément à la foi chrétienne.

1. Cf. Hubert Bost, « L'écriture ironique et critique d'un contre-révocationnaire », in *De l'humanisme aux Lumières. Pierre Bayle et le protestantisme,* Paris, Universitas/Oxford, The Voltaire Foundation, 1996, p. 673.

2. Cf. Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI[e]-XX[e] siècle),* Paris, LGV-Livre de Poche, 1998.

Il est évident qu'on ne peut restreindre cette notion de la *libertas christiana* à l'intérieur de l'homme, mais qu'elle a aussi des implications sociales et politiques. Pour un protestant, par exemple, vivre conformément à la foi exige la rupture avec l'Église catholique, parce que, pour lui, il s'agit d'une église fausse, gouvernée par le pape-Antéchrist. Les protestants désirent la liberté de culte, donc le droit de manifester leur propre foi en public, ce qui oblige les croyants à s'adresser aux pouvoirs civils. Bientôt le *corpus christianum* médiéval éclate et il naît plusieurs Églises « nouvelles » à côté de l'Église romaine catholique.

2. Cuius regio, eius religio

La Réforme ne donne pas seulement lieu à un bouleversement ecclésiastique, mais aussi à un bouleversement politique en Europe. L'empereur Charles Quint tente en vain de défendre le *corpus christianum* catholique. Quelques États deviennent luthériens (Saxe) ou réformés (Zurich, Berne, Genève, Palatinat) ; d'autres restent catholiques (Espagne, Bavière). Aucun de ces États ne tolère de minorités religieuses.

Depuis 1555 en Allemagne s'affirme le principe : *cuius regio, eius religio*. Les princes sont les seuls à avoir la « liberté de conscience », c'est-à-dire la liberté de choisir leur propre confession. Ils obligent leurs sujets à se conformer à leur confession dans la conviction que l'homogénéité religieuse de leur territoire est la condition *sine qua non* pour garantir l'ordre public et la paix sociale. Les sujets qui appartiennent aux minorités religieuses reçoivent toutefois le droit de s'exiler dans un territoire de leur propre confession. Ils ne sont plus poursuivis comme hérétiques. Pour les sujets, la « liberté de conscience » se restreint donc au *ius emigrationis*.

Dans la seconde moitié du XVI[e] siècle commence la *« Konfessionalisierung »* (Heinz Schilling). Les pouvoirs civils imposent l'homogénéité confessionnelle. Tolérer une minorité religieuse compte comme un signe de faiblesse politique. Les théologiens des Églises d'État justifient ce comportement. Ils sont souvent encore plus intolérants que les hommes d'État.

3. Tolérance négative

Il y a aussi des États comme la France, où les protestants ne réussissent pas à bouleverser l'État en leur faveur et restent une minorité. Aux Pays-Bas, le protestantisme devient politiquement dominant, mais il doit tenir compte de la circonstance que la majorité de la population reste catholique. Dans ces deux pays, on ne parvient donc pas à la réalisation de l'homogénéité confessionnelle. L'intolérance confessionnelle se heurte à des limites provisoirement invincibles.

C'est notamment à cause de cet échec que naît l'idée de la tolérance politique. Il s'agit d'une *tolérance négative*. L'administration de la France reste catholique et, depuis l'édit dit de « tolérance », en janvier 1562, la RPR (religion prétendue réformée)[1] est uniquement « supportée » comme un mal endémique. On la tolérera, faute de mieux, et cette concession sera, si possible, temporaire.

En 1598, après trente ans de guerres de Religion, l'édit de Nantes confirme la tolérance négative pour la RPR. L'édit restreint toutefois la « liberté de conscience » au for intérieur et à la sphère privée. Elle en distingue la liberté de culte, c'est-à-dire la faculté d'exercer la religion extérieurement et de professer publiquement sa confession de foi. Cette liberté de culte n'est accordée aux calvinistes qu'avec de fortes limitations. Du moins, grâce à l'édit de Nantes, le catholicisme et le calvinisme, tous deux religions intolérantes, sont obligés à la coexistence.

Au cours du XVII[e] siècle, le calvinisme français intériorise la valeur de tolérance, cependant qu'au sein du catholicisme les tendances à l'intolérance s'aggravent. Cela conduit à l'édit de Fontainebleau d'octobre 1685 par lequel Louis XIV révoque l'édit de Nantes. Il veut ainsi rétablir l'homogénéité religieuse du pays.

L'application de l'édit de Fontainebleau a été extrêmement dure. Les dragons ne suppriment pas seulement la liberté de culte, mais aussi la liberté de conscience. Les protestants sont

1. À cette époque, « religion » veut dire « culte », donc la manifestation religieuse publique d'un certain groupe de personnes.

convertis par la force. Même le droit d'exil est supprimé (sauf pour les pasteurs). C'est donc le plein retour au principe : « Contrains-les entrer. » C'est en particulier cette application violente et « criminelle » de l'édit de Fontainebleau qui provoque l'indignation de Pierre Bayle réfugié en 1681 en Hollande.

III – Pierre Bayle

1. Biographie

Pierre Bayle est né en 1647 dans un village de l'Ariège (pays de Foix), au pied des Pyrénées. Son père et son frère ont été pasteurs réformés. En 1659, à 22 ans, il se convertit au catholicisme – en toute sincérité. Après dix-sept mois, il revient « à la religion de ses pères ». Cet aller et retour interconfessionnel a modifié l'outillage mental de Bayle : « C'en est désormais fini pour lui d'une posture confessionnelle naïvement arc-boutée à la certitude d'appartenir au camp de ceux qui se trouvent en possession de la vérité. »[1] « Il est impossible, dans l'état où nous nous trouvons, de connaître certainement que la vérité qui nous paraît... est la vérité absolue » (*OD,* II, 437 *b*).

Le retour de Bayle au protestantisme a aussi des conséquences pratiques. En tombant sous le coup de la législation qui punit les « relaps », il doit se réfugier à Genève, ou il suit des études de théologie. Puis, non sans risques, il rentre en France et devient, en 1675, professeur de philosophie à l'Académie de Sedan (où il étudie surtout les œuvres de Descartes et Malebranche). Il y a pour collègue Pierre Jurieu, qui devient son père spirituel. Mais, en 1681, l'établissement est fermé (c'est une des mesures antiprotestantes qui annoncent la Révocation). Grâce à Jurieu, Bayle obtient le poste de professeur d'histoire et de philosophie à l' « École illustre » de Rotterdam. C'est là qu'il fait connaissance d'Adriaen van Paets, un homme politique anti-orangiste qui a de fortes sympathies pour l'absolutisme de Louis XIV, et qui fait

1. Hubert Bost, *Bayle et la religion,* Paris, 1994, p. 13.

connaître à Bayle la littérature hollandaise d'esprit libéral (Coornhert, Grotius, Spinoza).

En juin 1685, le frère de Pierre, Jacob Bayle, pasteur, est arrêté en France et meurt dans sa prison. En octobre 1685, Louis XIV révoque l'édit de Nantes. Des milliers de Huguenots se réfugient illégalement (la fuite a été sévèrement interdite) en Hollande. Le « Refuge » huguenot devient alors, grâce à Pierre Bayle, un véritable « laboratoire de la tolérance »[1].

2. Bibliographie

Longtemps, Bayle a été considéré comme précurseur de l'époque des Lumières et surtout de l'œuvre de Voltaire. On a interprété son travail comme expression d'une philosophie sceptique et rationaliste, voire athée. Cela l'a fait bien juger en France et en Italie, mais a suscité plutôt de la défiance en Allemagne[2].

Élisabeth Labrousse a corrigé cette image dans son ouvrage *Pierre Bayle,* paru en 1963 et 1964, en deux tomes. Le tome I contient la biographie : *Pierre Bayle. Du pays de Foix à la cité d'Érasme* (La Haye, 1963 ; Dordrecht, 1985) ; le tome II contient une analyse approfondie de la pensée de Bayle : *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme* (La Haye, 1964 ; Paris, 1996). Dans cet ouvrage, Élisabeth Labrousse a montré que Pierre Bayle a été formé durablement par son éducation et son milieu calviniste et par ses études théologiques à Genève.

Presque tous les auteurs postérieurs suivent, au fond, l'interprétation d'Élisabeth Labrousse, à l'exception d'auteurs italiens, surtout Gianluca Mori, qui a proposé de nouveau la lecture athée de Bayle[3]. Pour la bibliographie jusqu'à 1995, voir la réimpression du tome second de l'ouvrage de Labrousse, parue à Paris en 1996 chez Albin Michel[4].

1. Cf. Hubert Bost, « Le refuge huguenot, un laboratoire de la tolérance ? », *in* Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot, *Tolérance et Réforme,* Paris, L'Harmattan, 1999, p. 169-194.

2. Cf. Hubert Bost, *Un « intellectuel » avant la lettre : le journaliste Pierre Bayle (1647-1706). L'actualité religieuse dans les* Nouvelles de la République des Lettres (1684-1687), Amsterdam et Maarssen, 1994, p. 56.

3. Gianluca Mori, *Bayle philosophe,* Paris, H. Champion, 1999.

4. Pour des informations bibliographiques actualisées, voir le site internet publié par Gianluca Mori : http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/.

En Allemagne, longtemps il y a eu peu d'intérêt pour Bayle. On ne trouve pas grand-chose dans les bibliothèques universitaires, qui manquent de littérature spécialisée. Les études récentes les plus importantes sont les articles de Sebastian Neumeister et Irene Dingel[1] ; puis la thèse de doctorat de Nicola Stricker, *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* [« La théologie masquée de Pierre Bayle »] (Berlin, 2003)[2] et la nouvelle traduction d'un choix des articles du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, publiée pas Günter Gawlick dans la série *Philosophische Bibliothek* (Hamburg 2003).

3. Bayle et la révocation de l'édit de Nantes

Bayle n'a jamais critiqué l'acte de Révocation même. Il ne nie pas le droit du roi de révoquer l'édit de Nantes et semble « assez prêt à se résigner à ce que l'État interdise l'exercice public d'une religion qui lui déplairait, pourvu, toutefois, que soit laissée à ses adhérents la possibilité de s'exiler s'ils voulaient la pratiquer ouvertement ou celle de lui rester fidèles dans leurs dévotions privées »[3]. L'État doit respecter la « liberté de conscience », ne respectât-il que cela. C'est donc de la violation de ce droit et de l'application « criminelle » de l'édit que s'indigne Bayle, actes desquels, toutefois, il rend responsables moins le roi lui-même que les catholiques intolérants qui prétendent disposer de la vérité absolue.

Bayle a réagi à la révocation sur trois registres littéraires différents[4] – mais, dans tous les cas, avec le même but de combattre

1. Ce dernier auteur a écrit sur la traduction allemande du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, publiée autour de 1740 sous la responsabilité de Gottsched, qui a censuré le texte de Bayle et lui a donné une teneur « leibnizienne ».

2. L'auteur a donné un résumé en français, intitulé : « La théologie masquée de Pierre Bayle », in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 5 : *Les libertins et le masque : simulation et représentation*, Université de Saint-Étienne, 2001, p. 149-162.

3. Labrousse, *op. cit.*, t. II, p. 545. Voir aussi mon appendice.

4. Bost, « L'écriture ironique », *op. cit.*, p. 666.

l'intolérance confessionnelle et de préconiser le rétablissement de la liberté de conscience et de la tolérance en France.

1 / *Le pamphlet.* En mars 1686, Bayle publie anonymement un violent pamphlet : *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand.* Ce pamphlet répond à *La France toute catholique* de L. Gauthereau, qui justifiait le principe « Contrains-les d'entrer »[1].

2 / *Le journal.* Dans son journal *Nouvelles de la République des Lettres,* qu'il rédige presque seul de 1684 à 1687, Bayle discute beaucoup des livres qui défendent ou critiquent la Révocation[2].

3 / *L'essai théorique.* En 1686-1688, Bayle publie le *Commentaire philosophique.* Cet ouvrage est lui aussi anonyme : il est présenté comme une simple traduction d'un livre anglais. On peut comprendre la prudence de l'auteur. En 1685, son frère Jacob, resté en France, a été arrêté dans le seul but d'atteindre Pierre, à cause de la critique exprimée par celui-ci aux écrits du jésuite Louis Maimbourg.

Le titre de l'essai est long, mais significatif : *Commentaire philosophique sur ces paroles (Luc XIV, verset 23) de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer ; Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la Contrainte ; et où l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que St. Augustin a faite des Persécutions.*

En octobre 1686 paraît le premier fascicule. Il contient :

1 / un *Discours préliminaire* (p. 357-366) ;

2 / une *Première partie* contenant la réfutation du sens littéral de ce passage (p. 367-392) ;

3 / une *Seconde partie* contenant la réponse aux objections qu'on peut faire contre ce qui a été prouvé ci-dessus (p. 393-444).

En juin 1687 paraît la *Troisième partie* contenant la réfutation de l'*Apologie* que saint Augustin a faite des convertisseurs à contrainte (p. 444-496). Cette partie contient, dans sa préface, une brève réponse à Jurieu : « Traité des droits des deux souverains » (1687).

1. *OD,* II, p. 336-354. Pour le principe « Contrains-les d'entrer » de St. Augustin, cf. surtout p. 336, 50 et s. et 354. Réédition d'Élisabeth Labrousse (1965).

2. Cf. Bost, *Un « Intellectuel »..., op. cit.*

Au début de 1688, Bayle publie enfin un *Supplément,* qui contient notamment une réponse plus développée au même traité de Pierre Jurieu (p. 497-560).

L'œuvre a été réimprimée dans le deuxième volume des *Œuvres diverses* de Pierre Bayle en 1727 (*reprint* 1965). En 1992, Jean-Michel Gros a rédigé une édition moderne des deux premières parties du *Commentaire philosophique* de Bayle. En 2002, Martine Pécharman a republié le *Supplément.* Ces deux éditions contiennent des annotations très utiles.

Je voudrais lire avec vous quelques pages du *Commentaire philosophique,* en me demandant comment Bayle a voulu justifier le rétablissement de la tolérance en France. Mais auparavant, j'aimerais présenter brièvement la réaction de Pierre Jurieu à la révocation de l'édit de Nantes.

4. La réaction de Jurieu

Jurieu a une vision apocalyptique de l'Histoire. Il est convaincu d'assister au combat décisif de l'Antéchrist (le papisme) contre le retour du Christ sur terre. Jurieu espère que la guerre de la Ligue d'Augsbourg, qui a éclaté en 1688, servira à la conversion de Louis XIV et à la destruction du catholicisme, et qu'elle aboutira à la victoire du protestantisme. Dans une telle perspective, toute théorie de la tolérance semble un auxiliaire de l'Antéchrist dans son combat contre le Christ. Au fond, Jurieu voudrait n'accorder la tolérance qu'aux protestants, seuls à détenir la vérité.

Pour Bayle, cette position de son protecteur Jurieu est inacceptable, puisqu'elle revient à préconiser une intolérance protestante, un « contrains-les » à l'envers. D'autre part, si l'on suit l'argumentation de Jurieu, il ne sert plus à rien de discuter avec les catholiques, qui justifient la révocation de l'édit de Nantes avec la même logique. Bayle ne veut pas répondre à l'intolérance catholique par une intolérance protestante. Il propose une tolérance universelle. Il veut convaincre Louis XIV et son administration de concéder la tolérance civile à toutes les Églises ou « sectes » et même aux musulmans, aux juifs et aux athées.

C'est là qu'il nous faut entrer dans le détail de la question : comment, dans le *Commentaire philosophique,* Bayle justifie-t-il cette position ?

IV – Le *Commentaire philosophique*

1 / Que veut dire un commentaire « philosophique » ? Réponse : « Si je faisais ce commentaire en théologien..., je supposerais de plein droit que l'Évangile est la première règle de la morale... mais, comme j'agis en philosophe, je suis contraint de remonter jusqu'à la règle matrice et originale, qui est la lumière naturelle » (p. 372 *b,* cf. p. 367 *a*), une lumière « qui éclaire tous les hommes » (p. 368 *a*).

2 / Qu'est-ce que la « lumière naturelle » ? Réponse : c'est « la raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la métaphysique » (p. 368 *a*). La « lumière naturelle » nous montre les principes, « maximes universelles » (p. 368) ou *notiones communes* de la métaphysique (p. 368 *b,* 370 *a*) ; « les plus pures et les plus distinctes idées de la raison » (p. 371 *a*) ; « notions claires et distinctes de la lumière naturelle » (p. 370 *b*). Il s'agit de principes, qui sont des vérités éternelles ; Bayle les appelle aussi « lois éternelles » (p. 369 *a*). Ces principes sont « évidents » (cf. p. 368 *a* : « la lumière convainc invinciblement de sa vérité ») ; elles sont des idées « qui portent elles-mêmes leur persuasion » (p. 370 *a*).

3 / Bayle distingue trois catégories de principes ou vérités éternelles : *a)* ceux de la métaphysique, *b)* ceux de la mathématique, et *c)* les « principes pratiques et généraux, qui se rapportent aux mœurs » ou « lois éternelles de l'honnête et de l'équitable » (p. 369 *a*). Il s'intéresse surtout à la troisième catégorie.

4 / Bayle appelle aussi la raison – qui connaît les « lois éternelles de l'honnête et de l'équitable », donc les principes ou vérités morales – « conscience » (« en un mot cette raison, ou si on aime mieux l'appeler conscience », p. 423 *b*) ; « il est si évident que la conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose

est bonne ou mauvaise, qu'il n'y a pas apparence que personne doute de cette définition de la conscience » (p. 422 *b*)[1].

5 / « Si on cherche la véritable raison » pour l'évidence de ces trois catégories de vérités, « il en faut conclure que c'est Dieu lui-même, la vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles, contenues dans les principes, ou dans les notions communes de métaphysique » (p. 368 *a-b*)[2]. Dieu nous fait donc aussi connaître les principes moraux. Bayle parle de « la lumière primitive et universelle qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité » (p. 369 *a*). « Un esprit attentif et philosophe conçoit clairement que la lumière vive et distincte, qui nous accompagne en tous lieux et tous temps, qui nous montre que le tout est plus grand que sa partie, qu'il est honnête d'avoir de la gratitude pour ses bienfaiteurs, de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait, de tenir sa parole et d'agir selon sa conscience ; il conçoit, dis-je, clairement que cette lumière vient de Dieu, et que c'est une révélation naturelle » (p. 370 *a*).

6 / Au début de son *Commentaire philosophique,* Bayle souligne que Dieu nous a donné la lumière naturelle comme « règle de discernement », « pierre de touche » et « critère des autres objets » (p. 368 *b*). Il applique cette règle surtout aux « objets » du champ moral et religieux, donc aussi aux préceptes moraux de la Bible. La raison (ou mieux : la conscience), « cette lumière primitive et universelle émane de Dieu [...] pour être la pierre de touche de tous les préceptes, et de toutes les lois particulières, sans en excepter même celles que Dieu nous révèle ensuite extraordinairement, ou en parlant lui-même à nos oreilles, ou en nous envoyant des prophètes inspirés de lui » (p. 369 *a*). « Il sera vrai de dire que la vérité révélée a été comme soumise à la lumière naturelle, pour en recevoir son attache, son sceau, son enregistrement et sa vérification » (p. 369 *a*). Cf. p. 369 *b* : « Il fal-

1. Cf. Turchetti, *op. cit.*, p. 305, n. 25. « Dicitur enim conscientia testificari... secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum » (Thomas d'Aquin).

2. Cf. Turchetti, *op. cit.*, p. 307. Bayle a subi l'influence de Malebranche et à travers lui aussi de Platon.

lut de toute nécessité qu'il [l'homme] eût une règle de discernement, pour ne confondre pas ce que Dieu lui révélerait extérieurement avec ce que le Démon [...] viendrait lui conseiller. » Conclusion : « Tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lors qu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la Morale » (p. 370 *b*, fin chap. I).

7 / Donc voici le *premier* argument de Bayle contre l'emploi de violence « à inspirer une Religion à ceux qui ne la professent pas ». Le sens littéral des paroles « contrains-les d'entrer » est « manifestement opposé... à la règle primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et mauvais » (p. 371 *b*) et donc opposée à la conscience. « Il est impossible que Dieu permette à la vérité de faire, pour s'établir, aucune action qui ne soit juste et du droit commun à tous les hommes » (p. 427 *a*)[1].

8 / En considérant ce premier argument, on comprend que Jurieu ait accusé Bayle d'être un déiste cartésien, en soumettant la Révélation particulière à la Révélation naturelle. Bayle propage à son avis une religion rationnelle et naturelle. Dans la littérature, on trouvera encore aujourd'hui ce jugement. Il me semble toutefois douteux : Bayle nie même expressément être un « socinien », en étendant « la juridiction de la lumière naturelle et des principes métaphysiques [...] sans bornes et sans limites » (p. 367 *a*). Bayle, en effet, développe une vision sur la religion qui ne s'insère pas dans un discours déiste et socinien.

9 / Selon Bayle, la religion naît au for intérieur, dans une « disposition intérieure » de l'homme : « L'essence de la religion consiste dans les jugements que notre esprit forme de Dieu et dans les mouvements de respect, de crainte et d'amour que notre volonté sent pour lui » (p. 371 *a*). Bayle distingue donc entre les « jugements » (l'aspect doctrinal de la religion) et les « mouvements » (son aspect moral).

10 / Cependant, les « mouvements » de la religion ne se limitent pas au for intérieur, mais s'expriment nécessairement dans

1. On lit aussi, dès la première page du *Commentaire :* « [C'est un] principe de la lumière naturelle, que tout sens littéral [des Écritures] qui contient l'obligation de faire des crimes, est faux. »

un « acte extérieur » (p. 371 *a*). « La disposition intérieure en quoi consiste l'essence de la religion se produit au dehors par des humiliations corporelles, et par des signes qui fassent connaître l'honneur que l'âme rend à la majesté de Dieu » (p. 371 *a*). « La nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu, laquelle produise dans la volonté l'amour, le respect et la crainte que mérite cet Être suprême, et dans les membres du corps les signes convenables à cette persuasion » (p. 371 *b*). La volonté d'obéir à Dieu s'exprime nécessairement dans un certain comportement corporel de l'individu, qui a aussi des dimensions ecclésiastiques et sociales.

11 / Mais la doctrine d'une religion et son éthique n'appartiennent pas aux principes de métaphysique et leur vérité n'est pas évidente : « Nous savons par une expérience indubitable [l'expérience de Bayle lui-même !] [...] que Dieu n'a pas imprimé aux vérités qu'il nous révèle, à la plupart du moins, une marque ou un signe auquel on les puisse sûrement discerner ; car elles ne sont pas d'une clarté métaphysique et géométrique » (p. 437 *a*). La vérité religieuse reste une vérité putative.

12 / La raison est la condition humaine même qui, selon Bayle, est déterminée par l'union de l'âme et du corps. L'éducation, les coutumes, les passions, les sensations et les intérêts, « tout cela nous rend la recherche de la vérité très pénible » (p. 436 *b*). Donc : « Il est impossible, dans l'état où nous nous trouvons, de connaître certainement que la vérité qui nous paraît (je parle des vérités particulières de la religion et non pas des propriétés des nombres, ou des premiers principes de métaphysique, ou des démonstrations de géométrie) est la vérité absolue » (p. 437 *b*). « C'est que, dans la condition où se trouve l'homme, Dieu se contente d'exiger de lui qu'il cherche la vérité le plus soigneusement qu'il pourra, et que, croyant l'avoir trouvée, il l'aime et y règle sa vie. Ce qui, comme chacun voit, est une preuve que nous sommes obligés d'avoir les mêmes égards pour la vérité putative que pour la vérité réelle » (p. 438 *b*). « Je dis seulement que [...] la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus hérétiques [...]. D'où je conclus que Dieu n'exige ni de l'orthodoxe ni de l'hérétique une certitude acquise par un examen et une discus-

sion scientifique ; et par conséquent il se contente, et pour les uns et pour les autres, qu'ils aiment ce qui leur paraîtra vrai » (p. 439 *a*). La conclusion s'impose : « La conscience erronée doit procurer à l'erreur les mêmes prérogatives, secours et caresses, que la conscience orthodoxe procure à la vérité » (p. 425 *a*).

13 / Au fond, Bayle n'est plus en mesure de distinguer « orthodoxie » et « hérésie » dans le sens doctrinal (scepticisme spéculatif). « Bayle conserve cependant la notion d'orthodoxie : abandonnée sur le plan spéculatif, en tant que donnée absolue, elle subsiste intacte sous la forme de l'engagement existentiel de chaque fidèle envers la vérité telle qu'il la saisit [...], envers Dieu. L'orthodoxie devient chez Bayle la notion formelle d'un impératif d'obéissance à la conscience, catégorique et absolue »[1]. Les actes extérieurs de la religion doivent répondre aux mouvements intérieurs : « Il faut donc dire que tous les actes externes de religion [...] ne sont approuvés par Dieu qu'à proportion des actes internes de l'âme qui les accompagnent » (p. 370 *a*). « Il suffit à un chacun qu'il consulte sincèrement et de bonne foi les lumières que Dieu lui donne et que suivant cela il s'attache à l'idée qui lui semble la plus raisonnable et la plus conforme à la volonté de Dieu. Il est, moyennant cela, orthodoxe à l'égard de Dieu » (p. 438 *b*). Bayle substitue ainsi l'orthopraxie à l'orthodoxie. Il répète quelquefois : « Tout ce qui est fait contre le *dictamen* de la conscience est un péché » (p. 422 *b* et 425 *a*). Ce qui vaut aussi pour la conscience erronée. Des actes extérieurs qui ne répondent pas à la conviction de la conscience « sont des actes d'hypocrisie et de mauvaise foi, ou d'infidélité et de révolte contre la conscience » (p. 371 *b*). Dans ce sens moral, le péché, l'hérésie existent. Bayle conserve le rigorisme légal du calvinisme.

14 / Aussi, la différence entre « Église » (unité objective fondée par exemple sur le baptême) et « secte » (association volontaire) disparaît. Au fond, toutes les religions sont des sectes. Bayle reconnaît le droit d'une Église d'exclure de son sein ceux de ses membres qui s'écarteraient de la foi commune (on ne peut *compelle intrare,* mais on peut *compelle exire*).

1. Labrousse, *op. cit.*, t. II, p. 576.

15 / On arrive donc à un paradoxe. D'une part : « Dieu demande de l'homme privatement et exclusivement à toute vérité putative, qu'il connaisse la vérité absolue », donc aussi la vérité absolue des principes moraux de sa religion. D'autre part : « *Ni savans, ni ignorans* ne peuvent en venir là [à la vérité absolue] par la voie de l'examen [par exemple de la Bible] ; car jamais cette voie ne nous conduira au *critère* de la vérité », qui est, comme nous avons déjà vu, une idée claire et distincte et évidente à tous (p. 438 *a*). La religion ne peut pas acquérir sa certitude par un examen et une discussion scientifiques. Sa certitude ne se fonde que sur un sentiment, sur une expérience strictement personnels (la grâce de Dieu). Les préceptes bibliques n'ont qu'une vérité putative. Il semble donc que les croyants doivent respecter simultanément deux instances : la vérité absolue (les « lois éternelles de l'honnête et de l'équitable ») et la vérité putative (les préceptes bibliques). Mais que doit-on faire quand ces deux instances se contredisent ?

16 / La révocation de l'édit de Nantes a montré nettement que les catholiques ne sont pas portés à mesurer leur comportement religieux à la loi éternelle de l'équité. Ils justifient l'emploi de la violence en en appelant aux préceptes bibliques (parabole du Festin des noces) et aux traditions ecclésiastiques (saint Augustin) : ils n'ont pas voulu se contenter d'obéir aux commandements de Dieu. Bayle ne pourrait-il reconnaître leur droit de conversion par la violence *(compelle entrare),* au motif que les catholiques de son époque, en persécutant les protestants, ne font que répondre à la conviction de leur conscience (erronée) ? Pourquoi une religion n'a-t-elle pas le droit d'être intolérante ? Bayle semble être comme le fameux baron de Münchhausen, qui voudrait se délivrer d'un marais en tirant ses cheveux. Comment vaincre l'intolérance religieuse, quand on reconnaît le droit de la conscience erronée et qu'on n'exige que la cohérence entre conviction intérieure et acte extérieur ?

17 / Bayle, se posant cette question, attire en premier lieu l'attention sur le caractère « subjectif » de toutes les religions. Nulle religion ne peut connaître la vérité absolue. Voici son *deuxième* argument contre l'intolérance. Chaque croyant, qui connaît la *conditio humana* et se rend compte de la nature subjective de sa propre religion, tolère de soi-même toutes les autres

religions, même l'athéisme. C'est un argument basé sur le scepticisme philosophique de Bayle. Le philosophe doit exercer l' « ascèse mentale »[1].

18 / Beaucoup plus important est un *troisième* argument. La liberté de conscience est la condition *sine qua non* de la religion. Une religion n'est « vraie » que quand les actes extérieurs des croyants répondent à leurs croyances intérieures. Pour cette raison, la contrainte est en contradiction avec l'essence de la religion. La religion même exige la liberté de conscience.

19 / Bayle est convaincu que chaque chrétien, en mesurant sa conviction religieuse à la lumière naturelle (point 6 et 7), est en mesure de développer la tolérance comme impératif de sa propre conviction religieuse. Dieu même exige la tolérance ; elle est un acte extérieur qui répond à la conviction religieuse (au moins de Bayle même). Jésus-Christ en a donné un exemple (p. 372 *b*, p. 373). Bayle identifie les impératifs de la morale évangélique avec ceux de la loi morale naturelle. Tel est son *quatrième* argument contre l'intolérance.

20 / Bayle n'est donc pas un sceptique ou un relativiste au sens strict. Pour lui existe une « vraie religion », à savoir celle qui accepte la liberté de conscience comme la condition *sine qua non* de sa vérité (18) et la tolérance comme corollaire de sa conviction la plus intime (19). Obéir à Dieu exige la liberté de conscience et la tolérance. En cela, Bayle cherche la confrontation avec les catholiques et les protestants intolérants (dont on peut donc dire que ce sont des *hérétiques* au sens *moral* du terme). « Que l'on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent, mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper. »

21 / Bayle est convaincu que seul l'État, ou mieux, un régime absolutiste, peut garantir la liberté de la conscience[2]. Il est la seule autorité qui puisse éviter que l'intolérance religieuse ne détruise l'espace nécessaire pour la discussion entre les religions. La tolérance civile est donc la condition *sine qua non* pour la liberté de conscience : elle seule crée l'espace pour l'autocritique religieuse

1. Cf. Labrousse, *op. cit.*, t. II, p. 564.
2. Voir l'Appendice.

et la purification de la religion. « Au reste, je ne regarde pas comme essentiel à la liberté de religion d'avoir des temples publics, de pouvoir marcher dans les rues processionnellement... Il suffit d'avoir permission de s'assembler, de célébrer l'office divin, et de raisonner modestement en faveur de sa créance et contre la doctrine opposée, selon l'occasion » (p. 414 *a*).

22 / D'ailleurs, tolérer une « multiplicité de religions » (p. 415 *b*) (pluralisme) ne nuit pas à un État. « La tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or et à faire un concert et une harmonie de plusieurs voix et instruments de différents tons et notes, aussi agréable pour le moins que l'uniformité d'une seule voix » (p. 415 *b*). C'est là le *cinquième* argument de Bayle en faveur de la liberté de conscience. Chez Bayle, la tolérance devient une valeur positive. En corollaire, l'État doit poursuivre les croyants intolérants en tant que coupables d'hérésies sociales qui lui nuisent à lui, l'État. En réalité, ces hérésies sont pour lui un danger beaucoup plus grave que ne le sont les sectes. « Le désordre... vient de la non-tolérance » (p. 415 *b*).

23 / Il reste une forte tension, peut-être même un dualisme, entre les pages initiales et finales du *Commentaire.* Bayle commence avec l'évidence de la conscience éclairée (« raison », « lumière naturelle ») et il finit avec l'invincibilité de la conscience erronée. L'homme ne cesse pas de transgresser la loi morale éternelle, surtout l'homme croyant. Il ne reste alors, pour vaincre l'intolérance religieuse, que l' « ascèse mentale », « l'autocritique de la religion » et la « raison d'État ».

Appendice

Autour de la Révocation, beaucoup d'auteurs huguenots déclarent que le fondement de l'autorité est le contrat entre le peuple et celui qu'il choisit pour son souverain. Donc le pouvoir du souverain réside naturellement dans le peuple. Raison pour laquelle le souverain n'a pas le droit de forcer le peuple à entrer en sa religion. Le choix de la religion est un droit du peuple que celui-ci n'a pas transféré au souverain (théorie « monarcho-

maque » et républicaine, cf. Grotius, Saumur). Au cas où le souverain ne respecte pas le droit de conscience et le commandement divin, le peuple a le devoir moral de résister au roi.

Bayle, cependant, tient pour l'absolutisme royal. Il est monarchiste et souligne le mandat divin du roi (selon Jean Bodin). Il suit les idées de Hobbes et de son ami Adriaan van Paets de Rotterdam sur la nécessité du pouvoir presque illimité du souverain. Bayle avait approuvé le traité d'Élie Merlat, *Traité du pouvoir absolu des Souverains,* publié en 1685, qui soutenait que seul l'absolutisme était capable de donner lieu à une société civile et de protéger le genre humain de l'anarchie.

Cette préférence de Bayle pour l'absolutisme est enracinée dans sa conception de l'histoire. Il a de l'histoire une vision cyclique : après un âge d'ordre arrivera un âge d'anarchie. Bayle a vécu la monarchie française comme un ordre stable. Il a peur de la démocratie, régime où un peuple est livré à la discrétion de mille tyrans. Or les théories monarchomaques et républicaines conduisent inévitablement à l'anarchie.

La monarchie absolue est donc la forme de gouvernement qui seule garantit la paix de l'État ; elle est la seule qui protège des rébellions et conflits religieux. Bayle ne nie pas même le droit de Louis XIV de révoquer l'édit de Nantes, donc de détruire la liberté de culte public (*ius circa sacra,* Hugo Grotius). L'absolutisme va chez Bayle jusqu'à une soumission entière, telle que le sujet se verrait presque « dénier d'élever la moindre critique à l'encontre des institutions » (É. Labrousse).

Il reste cependant une limite infranchissable : le droit du roi ne s'étend pas à la liberté de conscience intérieure. Il n'a pas le *ius extirpandi.* Bayle accepte donc l'État confessionnel, tant qu'il respecte la liberté de conscience.

*
* *

DISCUSSION

Jean Petitot. — Je trouve remarquable l'un des textes que nous a apportés Albert De Lange, un texte qui formule pratiquement le modèle libéral de la concurrence, en l'appliquant aux religions : s'il y avait tolérance, il y aurait, dit Bayle, « une hon-

nête émulation à qui plus se signalerait en piété et en bonnes mœurs, chaque religion se piquerait de prouver qu'elle est la plus amie de Dieu... ». Par suite, « la tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or et à faire un concert et une harmonie de plusieurs voix et instruments de différents tons et notes, aussi agréable, pour le moins, que l'uniformité d'une seule voix... ». La concurrence des religions produit pour ainsi dire un optimum religieux.

Michel Leter. — C'est une idée qu'on retrouvera chez Destutt de Tracy, Dunoyer, Bastiat ou Molinari : les principes de la concurrence sont féconds dans tous les secteurs de l'activité humaine, et pas seulement en économie. On ne trouve pas cette idée chez les Anglais comme Smith ou Ricardo. Il y a une conception spécifiquement française de la liberté. Nous en trouvons peut-être la racine chez Pierre Bayle.

Philippe Nataf. — Vous oubliez Pierre de Boisguilbert, qui dit substantiellement la même chose à la même époque que Bayle. Y a-t-il eu des contacts entre eux ? Par Rouen, par la mer, Boisguilbert faisait imprimer ses écrits économiques en Hollande, qui revenaient ensuite en France. La censure était trop présente à Paris.

Philippe Nemo. — Lisons aussi la dernière phrase du paragraphe évoqué par Jean Petitot : « En un mot, tout le désordre vient non pas de la tolérance, mais de la non-tolérance. » C'est donc qu'*a contrario* le pluralisme est créateur d'ordre, et non d'anarchie. Cette idée est familière aujourd'hui aux libéraux, mais on s'étonne de la trouver si nettement exprimée à une date si ancienne.

Jean Petitot. — C'est très original pour l'époque. Non seulement la tolérance est moralement un bien, mais encore elle enrichit les pays, cette diversité est positive, produit un « siècle d'or »...

Albert De Lange. — De fait, Pierre Bayle n'a pas préconisé une « religion naturelle » qui serait un *credo* commun. Ce qu'il veut, c'est la possibilité pour les minorités d'exprimer leur foi sans être accusés d'hérésie. Les « hérétiques », Bayle les conçoit tout différemment : ce sont pour lui, nous l'avons vu, les rebelles

sociaux, ceux qui causent le désordre. Les missionnaires catholiques qui sont contre la liberté de conscience sont de vrais « hérétiques » qui agissent contre les intérêts de l'État.

Philippe Nemo. — Il est vrai que Bayle redoute et condamne l'anarchie. Je me demande si l'on peut dire, pour autant, que Bayle est « absolutiste », car la notion d' « absolutisme » comporte plusieurs autres sens politiques et philosophiques qui me paraissent jurer avec l'esprit de la réflexion baylienne. Ce que veut Bayle, c'est un État dans lequel le pluralisme qu'il appelle de ses vœux puisse tenir, donc un État qui ait assez d'autorité pour empêcher les intolérants de nuire. Mais ici, il rencontre ce paradoxe auquel est confrontée toute doctrine de l'ordre social, à savoir que le pluralisme ne peut produire ses effets créateurs d'ordre que s'il n'y a pas de pluralisme au sujet... du pluralisme même. Il faut un consensus sur les règles de base de la vie sociale, même et surtout celles qui autorisent le dissensus.

À cet égard, les théories qui pensent le pluralisme comme « harmonie », théories qu'on rencontre aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, chez Nicolas de Cues, Montaigne, Bodin ou votre compatriote Juste Lipse, sont encore insuffisantes, parce qu'elles ont en commun – pour dire les choses schématiquement – un certain scepticisme. On laisse s'exprimer toutes les convictions parce qu'on n'est assuré d'aucune. Or bâtir un État stable, capable de faire respecter la règle du jeu, me paraît incompatible avec ce scepticisme : car des sceptiques accuseraient immanquablement celui qui fait respecter les règles du jeu de faire respecter les règles de *son* jeu. Il semble que la démocratie suppose un consensus *a minima* sur le bien-fondé de ces règles. Il faut un socle de principes considérés comme objectivement vrais, au nom desquels on puisse, le cas échéant, interdire aux intolérants d'enseigner ou de propager l'intolérance...

Une solution à ce problème est esquissée chez Grotius, elle s'affermira avec Locke, et vous l'avez indirectement évoquée lorsque vous avez montré le rôle de la « raison » et de la « lumière naturelle » dans la morale de Bayle. Elle consiste à se référer au *droit naturel.* On sait que cette notion remonte à l'Antiquité, qu'elle a été développée par les stoïciens et magnifiquement exprimée dans le droit romain et les écrits de Cicéron,

dont tous les auteurs libéraux modernes, Hume, Kant ou Benjamin Constant aussi bien que Grotius ou Pufendorf, reproduisent mot pour mot les formules : ne pas nuire à autrui, rendre à chacun le sien, tenir sa parole, respecter la propriété et les contrats, réparer les torts dont on est responsable... C'est sur ce socle que Grotius fonde la possibilité d'un État-arbitre, qui empêchera les Gomaristes de persécuter les Arminiens... Il est frappant que Bayle suive à son tour cette voie classique qui avait connu des hauts et des bas, mais jamais de vraie solution de continuité depuis le thomisme médiéval et le néothomisme du XVI^e^ siècle, l'École de Salamanque, Grotius, Pufendorf, l'école du droit de la nature et des gens. Vous avez vous-même cité des textes (la « lumière naturelle » montre à tous qu' « il est honnête d'avoir de la gratitude pour ses bienfaiteurs, de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait, de tenir sa parole et d'agir selon sa conscience qui est connaissable de tous par la raison... ») qui montrent que Bayle connaissait cette tradition, qui se prolongera au XVIII^e^ siècle avec la réflexion constitutionnelle américaine et la doctrine explicite des « droits de l'homme ». Or elle fournit les fondements d'un « État de droit » libéral bien plus que ceux d'un État « absolutiste ».

Aujourd'hui, notre société sent bien que sa tolérance ne peut pas être sans limites et ne peut pas, en particulier, aller jusqu'au « multiculturalisme ». Si nous croyons en la supériorité objective de la culture du pluralisme, parce qu'elle permet le développement des sciences et l'efficacité économique, nous devons défendre cette culture même, et ne pas la laisser détruire par d'autres cultures. L'actualité de Bayle est ici frappante. Vous avez rappelé qu'on avait objecté à Bayle qu'à prendre sa théorie de la tolérance et des droits imprescriptibles de la « conscience erronée » à la lettre, on n'avait aucun argument à opposer aux persécuteurs catholiques qui, en ne tolérant pas les protestants, ne font rien d'autre que satisfaire aux exigences de leur « conscience erronée ». À quoi Bayle rétorquait que sa théorie reconnaît sous le pluralisme un invariant, l'évidence et l'universalité de la « lumière naturelle » de la raison. De même, si l'on justifie le multiculturalisme au nom d'un scepticisme généralisé, et qu'on accepte à ce titre l'expression publique et le prosélytisme de

n'importe quelle doctrine ou culture intolérante, qu'il s'agisse du fascisme, du communisme ou de l'islamisme, on n'aura plus rien pour étayer l'État de droit.

Albert De Lange. — En Allemagne, nous avons eu ce débat. Certains ont dit qu'on devait imposer à toutes les religions positives le respect des droits de l'homme. Thèse qui a posé des problèmes à l'Église catholique, qui a pris ses distances avec certains aspects de la doctrine des droits de l'homme. La discussion de Bayle garde donc toute son actualité.

Jean Petitot. — En France, nombre de penseurs ont enseigné que toutes les normes, y compris les droits de l'homme, étaient oppressives ; on a pris pour cible l'État de droit en soutenant l'idée que le droit lui-même est le déguisement d'un pouvoir contraignant. Pourtant il faut bien, pour fonder le pluralisme, un sentiment commun de la légitimité du pluralisme même. On peut faire une analogie avec l'expérience esthétique analysée par Kant : on ne peut jamais avoir de consensus sur le fait que telle chose est belle, mais on peut avoir une communauté d'expérience sur la valeur du sentiment esthétique.

Albert De Lange. — Je dirai que, pour Bayle, même si les religions sont irréductibles, la loi naturelle est évidente pour tous : chacun sait bien ce qu'il doit faire selon la loi naturelle, même si rares sont ceux qui le font.

Pavel Pelikan. — On peut poser le problème en termes systémiques. La tolérance, au niveau des règles du jeu de l'État, doit permettre la concurrence des idéologies. Mais que se passe-t-il quand sont en concurrence des idéologies dont le niveau de tolérance est différent ? Il n'est pas évident que la plus tolérante gagne. On peut citer l'exemple de l'Algérie, où la tolérance, c'est-à-dire le fait de laisser le processus démocratique se dérouler jusqu'au bout, aurait pu avoir comme résultat le triomphe de l'intolérance absolue. Il y a peut-être un niveau de tolérance optimal, tel qu'il ne faut être ni au-dessus ni au-dessous. Si l'on est trop tolérant, on sera mangé par les intolérants, et si l'on n'est pas assez tolérant, ce sera aussi une victoire de l'intolérance... C'est un problème de systémique évolutionniste.

DEUXIÈME PARTIE
Le libéralisme français

1. La « liberté du commerce » et la naissance de l'idée de marché comme lien social

GILBERT FACCARELLO

L'idée selon laquelle une société pourrait ne pas être régulée de manière directe par les liens politiques, moraux et religieux qui existent entre les personnes qui la constituent, mais au contraire de manière indirecte – et presque inconsciente – au travers des rapports que ces personnes établissent entre elles sur les marchés, est une idée relativement récente. Elle émerge, on le sait, avec la doctrine de la « liberté du commerce ».

Le récit de son émergence et de son développement a pu varier selon les auteurs et selon les époques, mais les nombreuses recherches et discussions qui ont eu lieu au cours de ces trois dernières décennies en histoire de la pensée économique et en histoire des idées ont permis de préciser les choses de manière remarquable. Tout d'abord parce que les études qui se sont multipliées sur Adam Smith[1], en portant leur attention sur les liens forts et significatifs qui existent entre les différentes parties de son œuvre, ont mis à bas la statue déjà vacillante d'un Smith « économiste » et « père fondateur » de ce qui n'a été appelé que plus tard le « libéralisme économique ». Ensuite, et c'est ce qui nous intéresse ici, parce qu'un grand nombre d'autres

1. On peut se faire une idée de la vitalité des études sur Smith et de leur renouveau en se reportant aux articles de Brown (1977) et de Tribe (1999), ainsi qu'à quelques-uns des ouvrages parus depuis : Griswold (1999), Fleischacker (1999, 2004), Vivenza (2001), Otteson (2002), Tribe (2002), Biziou (2003) ou Force (2003) par exemple. Sur la réception de Smith en France, voir Carpenter (2002) et Faccarello et Steiner (2002).

enquêtes ont permis de mieux connaître l'histoire et les enjeux des débats – philosophiques, religieux, économiques – qui emplirent les XVII[e] et XVIII[e] siècles et dont la *Richesse des nations* n'est qu'un écho.

Dans les pages qui suivent, nous nous arrêterons sur deux moments de cette histoire : sur ce que l'on peut aujourd'hui considérer comme l'acte de naissance de l'idée de marché comme lien social avec Pierre de Boisguilbert (1646-1714) ; et sur un instant essentiel de son évolution avec Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781). L'œuvre de Boisguilbert est marquée par la publication du *Détail de la France* en 1695, et d'un ensemble d'écrits en 1707 – dont une reprise du *Détail*, le *Traité [...] des grains*, le second *Factum de la France* ou la *Dissertation de la nature des richesses* – sous le titre trompeur de *Testament politique de M. de Vauban*. Elles sont citées dans l'édition de référence, celle de l'INED (Boisguilbert, 1966), qui inclut en outre la publication de nombreux manuscrits. Les écrits de Turgot – dont peu furent publiés de son vivant – sont mieux connus : ils sont cités dans l'édition à ce jour la plus complète, celle de Gustave Schelle (Turgot, 1913-1923).

Mais, avant d'aborder ces deux auteurs fondateurs, il convient de se pencher sur quelques concepts fondamentaux de l'analyse et sur le moment décisif représenté par les *Essais de morale* de Pierre Nicole (1625-1695) et la philosophie janséniste qu'ils développent. Car si Boisguilbert écrit à la fin du « long » XVII[e] siècle, à une époque où la situation économique et financière du royaume de France semblait désespérée ; et si, comme d'autres écrits de la période, son œuvre se présente d'emblée comme un discours sur l'économie, et même comme un discours empirique dégageant des remèdes pour sortir le royaume du marasme, il ne faut cependant pas s'y tromper : ce discours, fortement charpenté malgré les apparences, constitue aussi une réponse à des questions de morale, de religion et de politique qui traversent le siècle. En réalité, la « théorie économique » que présente cet auteur, reprise plus tard par Quesnay comme par Turgot, résulte de la sécularisation de thèmes moraux et religieux.

I – Le siècle du Moi-Soleil

Le XVII[e] siècle français a été désigné à juste titre comme le « siècle de saint Augustin ». Boisguilbert fréquenta les Petites Écoles de Port-Royal (Hecht, 1966). Janséniste, il hérita des principales interrogations que ce courant de pensée, et en particulier Pierre Nicole, développa en philosophie morale et religieuse[1]. Trois termes centraux – *passsions, intérêt, amour-propre* – revenant avec insistance, quelques précisions s'imposent tout d'abord à leur sujet[2].

1. Passions, intérêt, amour-propre

Le discours sur les passions, on le sait, est ancien. Au début du XVII[e] siècle, les principales autorités sont Augustin et saint Thomas d'Aquin. L'approche est en termes de philosophie morale et religieuse et Jean-François Senault, de l'Oratoire, l'illustre de manière remarquée avec un ouvrage intitulé *De l'Usage des passions* (1641). Mais, à l'époque, ce type de discours n'était pas le seul : une autre approche relevait plus proprement de la médecine et de la physique, et il semble même que, au début du siècle, elle ait été dominante. Elle culmine avec *Les Passions de l'âme* de Descartes (1649)[3].

1. Sur Nicole, voir en particulier James (1972) ; Tocanne (1978) ; Keohane (1980) ; Faccarello (1986). Jean Domat, qui collabore avec Pascal et Nicole, développe des thèmes semblables dans ton *Traité des lois* (1689 ; cf. Keohane 1980 ; Faccarello 1986). Pour une première approche de l'augustinisme et du jansénisme, voir Marrou (1955), Cognet (1961), Taveneaux (1965) et Delumeau (1971).

2. Sur ce thème, la littérature récente ou plus ancienne est abondante. Voir en particulier Auerbach (1941) ; Levi (1964) ; Hirschman (1977) ; Tocanne (1978) ; Myers (1983) ; Ornaghi (1984) ; Faccarello (1986) ; Bodei (1991) ; Taranto (1992) ; Lazzeri (1995) ; James (1997) ; Lazzeri et Reynié (1998) ; Ornaghi et Cotellessa (2000) ; Force (2003). On peut aussi se reporter à Caillé, Lazzeri et Sennelart (2001).

3. Ce dernier ouvrage marque par ailleurs, avec les œuvres de Hobbes et de Spinoza, un changement important de perspective dans l'étude des passions : le passage d'un discours où l'on se demande comment agir sur les passions – repérées de

En général, quelle que soit l'approche, la référence aux passions renvoie à quelque chose – d'éventuellement violent – que l'être humain subit, et qui peut également contrarier la raison. Le *Dictionnaire universel* de Furetière, plus complet sur ce point que ne le sera celui de l'Académie, relève les différents sens du mot : de la souffrance corporelle à la Passion du Christ, de la passion de l'amour à « tout désir violent ou inclination qui nous donne de l'affection pour quelque chose ». De manière plus précise, il aborde aussi le domaine de la physique, où le terme est « opposé à action », et de la philosophie morale :

> « Passion, en Morale, se dit des différentes agitations de l'âme selon les divers objets qui se présentent à ses sens. Les Philosophes ne s'accordent pas sur le nombre des passions. [...] Voyez l'Abrégé de Gassendi, & surtout Monsieur Descartes qui a fait un beau *Traité des Passions* d'une manière physique. Coeffeteau a fait le *Tableau des Passions* ; La Chambre, les *Caractères des Passions* ; Le père Senault, l'*Usage des Passions.* »

La caractérisation, chez chaque auteur, de la nature des passions et de leur nombre varie selon la conception que chacun se fait de l'âme. Le rôle que jouent ces passions et le jugement que l'on peut porter sur elles varie donc également. Les options, cependant, s'offrent en nombre limité : nous en retiendrons deux principales. Pour les néostoïciens, et ceux que l'on a appelés les représentants de l'humanisme chrétien, les passions sont jugées négativement car moralement condamnables. Il faut les réprimer, ce qui est possible par l'usage de la raison : l'homme doit trouver en lui-même la force nécessaire pour mener cette tâche à bien. Pour les augustiniens, en revanche, la répression n'est pas possible. La nature de l'homme est dépravée et la raison, lorsqu'elle demeure, est trop faible non seulement pour réprimer les passions, mais pour vouloir même cette répression. Et si la raison seule ne peut agir ainsi sur les passions, c'est que ces passions constituent un élément fondamental et premier de la constitution de l'homme. Dieu les a voulues ainsi, il est donc illusoire de penser que l'on puisse en faire l'économie.

manière empirique – à une approche qui entend d'abord étudier les passions pour elles-mêmes, de manière théorique, en tant qu'éléments d'une science de l'homme (Moreau, 2003). Un commentaire très complet de Descartes a été récemment publié (Kambouchner, 1995).

Avant de revenir sur ce thème, penchons-nous sur le terme *intérêt*[1], étroitement lié à notre sujet, et tournons-nous de nouveau vers les dictionnaires de l'époque. Le *Dictionnaire de l'Académie française,* en 1694, donne de l'intérêt une définition qui souligne à la fois le sens général du terme et la multiplicité de ses domaines d'application.

> « *Intérêt* [...]. Ce qui importe, ce qui convient en quelque manière que ce soit, ou à l'honneur, ou à l'utilité, ou à la satisfaction de quelqu'un. »

Il rapporte également, pêle-mêle, une série d'expressions qui traduisent cette polyvalence, de « intérêt public, général, commun, intérêt de famille, intérêt particulier, intérêt d'honneur, intérêt pécuniaire » à « intérêt d'État » et « intérêt des princes ». Dans ses commentaires, le *Dictionnaire* explique quelques expressions usuelles, d'où il ressort que la référence à l'utilité et au gain monétaire n'est pas dominante :

> « *Intérêt* se prend aussi quelquefois absolument pour ce qui concerne la seule utilité [...]. Il se prend aussi pour le profit qu'on retire de l'argent qu'on a prêté. »

Le *Dictionnaire de Trévoux,* en 1704, donne du vocable une définition similaire. Dans ses développements, il précise également que le terme « signifie quelquefois en Morale, passion. Un juge, un médiateur doivent être sans *intérêt,* sans passion ». Pour ce qui est du terme « intéresser », il insiste sur son utilisation dans les débats religieux du temps.

> « Les Mystiques appellent *amour intéressé,* l'amour de Dieu qui a pour objet la récompense, et la béatitude, parce que c'est un amour mercenaire, et qui a l'intérêt propre pour motif principal. »

Pour comprendre ces définitions, il faut se souvenir que le terme *intérêt* est d'origine principalement juridique et a d'abord désigné non seulement un *dommage* subi – ce que l'on retrouve dans l'expression « dommages et intérêts » – mais aussi la *réparation,* monétaire ou non, de ce dommage, puis généralement la rémunération d'un prêt. Ce dernier sens s'est affirmé à l'occasion des débats sur l'usure et s'impose peu à peu sans toutefois éclipser totalement le premier que l'on retrouve encore à la fin du

1. Ornaghi (1984) ; Taranto (1992) ; Lazzeri (1995) ; Ornaghi et Cotellessa (2000).

XVI[e] siècle et au début du XVII[e] – mais le *Dictionnaire de l'Académie française* le considère comme un sens désormais marginal.

Ce qui frappe à la lecture des définitions, c'est l'extension considérable de l'utilisation du vocable hors de son champ d'origine qui lui conférait une connotation matérielle. La « dématérialisation » de la notion, comme l'ont montré les recherches récentes, est le résultat d'une évolution qui se produisit parallèlement dans la pensée politique et dans la pensée religieuse (Taranto, 1992 ; Lazzeri, 1995).

Pour ce qui concerne le premier mouvement, il est principalement l'œuvre de Francesco Guicciardini au XVI[e] siècle et d'Henri de Rohan[1] au début du XVII[e]. La réflexion concerne la politique des Princes – puis la raison d'État – mais s'étend aisément au comportement des particuliers. L'intérêt d'un Prince est un « intérêt de position » qui résulte de l'analyse de son environnement et de la prise en compte des intérêts des acteurs qui l'entourent. Il est un principe d'action, en ce sens qu'il dicte la conduite à tenir dans les circonstances données, et il est aussi un principe de prévision de la conduite des autres : car au-delà des discours – qui peuvent être trompeurs – leurs intérêts, une fois connus, déterminent leur conduite. *Intérêt* acquiert alors la signification d'un avantage quelconque, économique bien sûr, mais aussi politique ou moral ; il est connoté par l'idée d'une stratégie clairvoyante visant à conserver ou à acquérir un avantage, ou à se défaire d'un désavantage.

La dématérialisation de l'intérêt a aussi lieu dans la pensée religieuse espagnole, chez les mystiques comme Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix. Il est en effet question d'*intérêt* pour Dieu, à la fois de manière positive lorsqu'il s'agit d'une volonté de réaliser, par pur amour pour Dieu, ses commandements ; et de manière négative lorsqu'il s'agit d'un intérêt pour Dieu dicté par l'espérance d'un avantage quelconque que l'on

1. *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté,* 1638. C'est la traduction de cet ouvrage en anglais par Henry Hunt – *A Treatise of the Interest of the Princes and States of Christendome,* 1640 – qui créa l'usage et la vogue immédiate du vocabulaire de l'intérêt outre-Manche, et qui aboutit, en peu de temps, à la formule « Interest will not lie » (Gunn, 1968, 1969). La traduction est rééditée dès 1641, puis en 1660. Notons que l'ouvrage de Senault (1641) est lui aussi traduit en langue anglaise, *The Use of Passions,* 1649, par Henry Carey of Monmouth, traduction rééditée en 1671.

peut retirer de la pratique : qu'il s'agisse, par exemple, d'une satisfaction personnelle découlant de l'observance des préceptes de la religion, ou bien de la volonté d'éviter la damnation – c'est ce que rapporte le *Dictionnaire de Trévoux.*

De cette double évolution, il résulte que, au milieu du XVII[e] siècle, le mot *intérêt* revêt bien le sens général d'un avantage à réaliser quelle que soit sa nature – La Rochefoucauld le précise encore en introduisant la cinquième édition de ses *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1678) :

> « Par le mot d'*Intérêt,* on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire. »

Le mot renvoie également à l'idée d'un comportement lucide et calculateur, d'une analyse claire et rationnelle d'une situation donnée.

Cette caractérisation, cependant, semble contestée par d'autres précisions que l'on trouve dans les mêmes textes. La Rochefoucauld note que l'intérêt peut aveugler – et c'est l'option retenue par Blaise Pascal (Lafuma 44) et Jacques Esprit (1678, 112). L'idée est également reprise par le *Dictionnaire de l'Académie française* : « La plupart des gens n'entendent pas leurs intérêts, sont aveugles dans leurs intérêts. » Il en est ainsi, en fait, parce que l'analyse de l'intérêt ou des intérêts ne saurait être dissociée de celle des *passions.* Ici intervient un élément fortement perturbateur. D'un côté, la variété et la force des passions, comme la colère ou l'orgueil par exemple, peuvent former un écran qui, faussant l'analyse, empêche de percevoir clairement les véritables intérêts liés à une situation donnée. D'un autre côté, même si ce n'est pas le cas et donc si ces intérêts sont exactement déterminés, les autres passions et les autres intérêts qui y sont liés peuvent interférer et empêcher la réalisation des premiers.

C'est ainsi que ce type de discours mène inévitablement à la prise en compte de l'*amour-propre.* Comme le remarque le *Dictionnaire de Trévoux* :

> « On dit proverbialement, que l'intérêt nous aveugle [...] pour dire que notre amour-propre [...] ne nous fait pas connaître nos défauts, le faible de notre cause. »

Cette expression d'*amour-propre,* ou amour que l'être humain se porte à lui-même, provient également du vocabulaire religieux et

est liée au dogme du péché originel – voir ci-dessous. Au XVII[e] siècle, elle doit être prise dans le sens péjoratif d'égoïsme, d'amour *exclusif* que l'être a pour lui-même. Cette caractérisation est évidemment très négative, et doit être distinguée de l'expression plus neutre d'*amour de soi* que certains auteurs – François de Sales, Jean-Pierre Camus, Jean de Silhon... – avancent pour marquer le fait que l'être humain peut et doit légitimement se préoccuper de sa propre conservation, voulue par Dieu[1].

Les discours sur l'intérêt, sur les passions et sur l'amour-propre se mêlent donc inévitablement et les concepts sont parfois confondus. Il convient cependant de les distinguer dans la mesure du possible, par exemple de la manière suivante : (i) l'intérêt constitue un avantage potentiel, défini autant que possible de manière rationnelle ; (ii) il est lié à une passion donnée, qu'il convient chaque fois de préciser : dans le domaine de l'économie, cette passion est l'*avarice* (au sens ancien), la *cupidité* ; (iii) l'intérêt est ainsi un motif d'action pour l'amour-propre, dont il constitue l' « âme »[2].

2. Augustinisme et jansénisme

L'augustinisme au XVII[e] siècle, surtout dans sa version janséniste, met l'accent sur les écrits les plus rigoristes et les plus pessimistes de saint Augustin. Dans l'opposition marquée entre la Cité de Dieu et la cité des hommes, entre les figures emblématiques de Jésus-Christ et d'Adam, l'accent est placé sur le péché originel, sur la Chute et sur la dépravation complète de la nature humaine qui en résulte. L'homme remplace dans son cœur le Souverain bien, qui est Dieu, par sa propre personne ; il substitue à l'amour

1. Il est cependant symptomatique que, même dans ce contexte, les auteurs demeurent attentifs à l'aspect négatif de l'expression – l'amour *exclusif* de soi-même – et soient conscients de la tendance de l'être à glisser plus ou moins rapidement dans cette direction, allant donc au-delà du simple devoir d'autoconservation. C'est pourquoi, précisent-ils toujours, cet amour de soi doit rester « modéré ».

2. La Rochefocauld, maxime 510 (posthume) : « L'intérêt est l'âme de l'amour-propre, de sorte que comme le corps, privé de son âme, est sans vue, sans ouïe, sans connaissance, sans sentiment et sans mouvement, de même, l'amour-propre séparé, s'il le faut dire ainsi, de son intérêt, ne voit, n'entend, ne sent et ne se remue plus. »

de Dieu l'amour de soi-même, ou *amour-propre,* il vit dans la concupiscence ; la satisfaction des besoins liés à cet égoïsme constitutif devient dès lors sa préoccupation exclusive. De là s'ensuit un triple questionnement moral, religieux et politique.

Le *problème moral,* en premier lieu, est celui de la possibilité même d'une action vertueuse. La nature humaine est si définitivement corrompue que la charité et la vertu ne sont que des apparences trompeuses qu'il faut démasquer : c'est ce à quoi s'emploient allègrement les théologiens augustiniens et les moralistes du siècle (Senault, Pascal, Esprit, La Rochefoucauld, La Bruyère, Nicole, etc.) dans une vaste entreprise de « démolition du héros », pour reprendre l'heureuse expression de Paul Bénichou (1948, chap. 4). Mais, avec le héros stoïcien, c'est aussi le chrétien qui est mis à bas, répétant ainsi le moment de la Chute. Avancez donc l'exemple d'un acte de charité, ou d'une action vertueuse : on y fera immédiatement paraître les mouvements secrets de l'amour-propre qui, en réalité, y ont donné lieu. Une illustration éloquente de cet état d'esprit est le traité de Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaine* (1678) – ouvrage qui fournit par ailleurs nombre de citations au *Dictionnaire de Trévoux* pour les entrées « Intéressé » et « Intérêt ».

L'amour-propre est au centre de tout. Le « siècle de saint Augustin » est aussi celui du « Moi-Soleil ». Cette dissection du cœur humain révèle à quel point chacun avance masqué : se pose alors un problème de discernement de la vérité, dans le domaine privé comme dans la sphère publique.

Le *problème religieux,* en deuxième lieu, est celui du salut. La nature humaine étant à ce point dépravée, peut-on seulement encore aimer Dieu ? Et peut-on être sauvé ? Sur ce thème, l'augustinisme rigoriste se distingue par son pessimisme. L'âme humaine est tellement corrompue qu'elle ne saurait, par ses propres moyens, parvenir au salut. Seul Dieu, par la « prédestination gratuite » et la « grâce efficace » qu'il peut octroyer – d'une manière impénétrable à l'esprit humain – peut permettre aux hommes de se racheter. En octroyant sa grâce, Dieu permet seulement aux efforts effectués en vue du salut d'atteindre immanquablement leur but : il n'en dispense pas. Et sans cette grâce, ces efforts demeureraient vains. Ils se borneraient à neutraliser certaines passions en les opposant les unes aux autres et le résultat ne serait qu'une vertu païenne.

Car outre le fait qu'il est toujours dangereux d'encourager certaines passions pour lutter contre d'autres, l'issue du combat ne fait aucun doute, et n'aboutit qu'à valoriser une passion particulière – l'orgueil, par exemple, comme chez les stoïciens.

Comment donc les hommes rechercheraient-ils le salut si l'amour-propre règne en maître et leur masque Dieu ? Certains théologiens reconnaissent qu'il reste à l'homme quelques lueurs de raison, mais ils affirment aussi que cette raison est trop faible et trop inféodée aux passions pour conduire à l'amour de Dieu. Si cette recherche existe, elle ne peut avoir lieu que mue par l'amour-propre ; elle se fait, elle aussi, en vue d'un avantage futur sous forme de récompenses et de bienfaits divins. Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont puisque Dieu les a voulus ainsi après la Chute, et il ne sert à rien d'exiger d'eux une attitude dont ils sont, de par leur constitution même, incapables. Voilà un point sur lequel s'accordèrent, à des degrés divers, la plupart des théologiens, mais qui fut refusé avec force par les tenants de la doctrine du « pur amour »[1].

Le *problème politique,* enfin, est celui du lien entre les hommes, et de la nature de l'obéissance et de la soumission dans un contexte où les amour-propres se heurtent inévitablement. Si chacun ne suit que ses propres passions et n'agit que pour satisfaire son amour-propre, l'existence d'une société devient problématique, car « il est absolument nécessaire afin que la société des hommes subsiste, qu'ils s'aiment et se respectent les uns les autres » (Nicole, 1671, 231). Mais :

> « [...] l'amour-propre des autres hommes s'oppose à tous les désirs du nôtre. Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, pliassent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire. Et non seulement ils n'en ont aucune envie, mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts de tout faire, non seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs, mais pour nous assujettir aux leurs. Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns avec les autres » (Nicole, 1675, 116).

Mais les sociétés existent et perdurent : il existe donc une régulation des comportements. Comment opère-t-elle ? Certainement

1. Sur la querelle du « pur amour », une référence récente utile est Terestchenko (2000).

pas par la raison qui ne fonctionne pas plus dans ce domaine qu'au niveau de la moralité des hommes : il faut « régler un hôpital de fous » (Pascal, L 533). La solution, ici, est opposée à celle adoptée pour résoudre le problème de la moralité chrétienne et de la transformation des vices en vertus – où seule la grâce pouvait être efficace et où il était hors de question d'équilibrer ou de neutraliser les passions en les faisant jouer les unes contre les autres. Dans le domaine social, il ne s'agit pas de salut ni d'authenticité de la vertu : il s'agit d'instaurer et de réguler une société d'hommes déchus *au moyen de cette déchéance elle-même* :

> « L'amour-propre, qui est la cause de cette guerre, saura bien le moyen de les [les hommes] faire vivre en paix » (Nicole, 1675, 117).
>
> « Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre » (Pascal, L 106).

L'instauration et le maintien de sociétés politiques se fait par la raison du plus fort et par le jeu des différentes passions, au premier rang de laquelle figure la crainte de la mort.

II – Le moment Pierre Nicole

1. Le thème de l'amour-propre « éclairé »

Outre la présence de l'amour-propre, deux autres traits caractérisent l'état de péché qui suit la Chute. Tout d'abord les hommes ne sont pas autosuffisants : ils

> « sont liés entre eux par une infinité de besoins, qui les obligent par nécessité de vivre en société, chacun en particulier ne pouvant se passer des autres ; et cette société est conforme à l'ordre de Dieu, puisqu'il permet ces besoins pour cette fin » (Nicole, 1671, 321).

Pour satisfaire à ces besoins, le travail est considéré comme une pénitence générale à laquelle personne ne devrait pouvoir échapper.

Ensuite, l'état de péché multiplie les besoins comme pour mieux enferrer les hommes déchus en accroissant la nécessité des

travaux et l'interdépendance des hommes. En cherchant à satisfaire à leur indigence, ceux-ci

> « ne font qu'augmenter leurs besoins et leurs nécessités, et leur faiblesse par conséquent [...]. Celui qui a besoin de beaucoup de choses [...] est esclave de beaucoup de choses, il est lui-même serviteur de ses serviteurs, et il en dépend plus qu'ils ne dépendent de lui. De sorte que l'augmentation des besoins et des honneurs de ce monde [...] nous réduit ainsi à une misère plus effective » (Nicole, 1671, 56-57).

La question de la cohésion sociale est ainsi précisée : l'interdépendance des hommes requiert leur coopération, mais leur concupiscence dicte l'attitude contraire.

Posé en ces termes – que Boisguilbert reprendra presque mot pour mot – le problème trouve sa solution dans la source même des maux. L'homme agit par une sorte de *ruse de la passion* :

> « [...] ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais les passions qui se servent de la raison pour arriver à leur fin » (*ibid.*, 43).

Il s'astreint à toutes sortes de règles et de faux-semblants. L'amour-propre se transforme en « amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts » (Nicole, 1675, 115). Les hommes substituent

> « l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour recevoir. C'est la source et le fondement de tout commerce[1] qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières » (*ibid.*, 118-119).

L'amour-propre éclairé n'est rien d'autre que l'*honnêteté humaine,*

> « un amour-propre intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins » (*ibid.*, 126).

Bien qu'intérieurement corrompue, la société apparaît généreuse, pacifique et honnête ; mue par l'amour-propre, celui-ci y demeure dissimulé aux regards ; en absence de charité, tout semble cependant en provenir :

> « L'amour-propre s'accommode à tout pour s'accommoder de tout ; et il sait si bien assortir ses différentes démarches à toutes ses vues, qu'il se plie à tous les devoirs, jusqu'à contrefaire toutes les vertus » (*ibid.*, 26).

1. Au sens très large, bien entendu, que ce terme avait à l'époque.

Dans un passage remarquable[1], Nicole dépeint en ces termes l'harmonie qui en résulte pour un État (Nicole, 1670, 204-205) :

> « On trouve par exemple presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts à servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande ; et ils obéissent. Ils croient qu'on leur fait plaisir d'accepter leurs services. Ils ne s'excusent jamais de rendre les assistances qu'on leur demande. Qu'y aurait-il de plus admirable que ces personnes s'ils *[sic]* étaient animés de la charité ? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui les fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services. Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison tout entière pour un autre, de la meubler, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main ? La cupidité le fera gaiement. Quelle charité d'aller quérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles ? La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre. »

Ici réside l'innovation opérée par Nicole. Tout d'abord, il décrit une société qui semble autorégulée par la cupidité (Nicole, 1675, 153-155). Ensuite, les exemples qu'il donne mettent en jeu les activités économiques comme le lieu possible de la régulation. Enfin, en termes de résultats matériels, on perçoit bien que « bâtir une maison tout entière pour un autre » et « aller quérir des remèdes aux Indes » par seule charité ne saurait être chose habituelle, tandis que la cupidité permet d'obtenir de manière ordinaire « tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus grande charité » (Nicole, 1670, 206). Il y a là une idée d'efficacité que Pierre Bayle accentuera.

2. Le fondement : l'ordre politique

Les passions, l'amour-propre, l'intérêt, s'ils restent des forces négatives au plan religieux et moral, ne sont donc plus considérés comme corrosives pour le lien social. Leurs effets leur confèrent une légitimité qui leur permet de se montrer au grand jour.

1. Qui sera repris par la suite par Boisguilbert (1705 *b*, 748-749) et Smith (1776, livre I, chap. 2).

Cependant, l'innovation n'est pas complète : les éléments qui, chez Nicole, cimentent la société, et qui rendent possible cette légitimité, demeurent *politiques*. Chez tout homme, ce sont le désir de sécurité et la crainte de la mort qui contrebalancent le désir dissolvant de domination également présent en lui (Nicole, 1675, 117-118). C'est l'*ordre politique* qui contient tout un chacun dans les limites d'un comportement compatible avec celui des autres ; un ordre politique fortement inégalitaire, fondé sur la « grandeur », dans lequel les hommes n'ont, de naissance, pas les mêmes droits : « Comme l'état d'innocence ne pouvait admettre d'inégalité, l'état du péché ne peut souffrir d'égalité. » C'est encore l'ordre politique qui oblige à avoir recours aux ruses de la passion et qui contraint l'amour-propre à s'éclairer. Il est le principal responsable de l'état de choses présent : les hommes lui doivent repos, sûreté, protection et donc tous les avantages du commerce et de l'industrie. Il est une « invention admirable » car s'il n'y a rien « dont on tire de plus grands services que la cupidité même des hommes », encore faut-il que cette dernière soit disposée à les rendre. Or :

> « [...] si on la laisse à elle-même, elle n'a ni bornes ni mesures. Au lieu de servir à la société humaine, elle la détruit. [...] Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique qui la retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tout ce qui contribue aux plaisirs, et satisfait aux nécessités de la vie. [...] L'ordre politique est une invention admirable que les hommes ont trouvée, pour procurer à tous les particuliers les commodités dont les plus grands Rois ne sauraient jouir [...] si cet ordre était détruit » (Nicole, 1670, 205-207).

Mais si l'ordre politique est le fondement, les liens spirituels de la religion jouent leur rôle, tout comme ceux des convenances et de la civilité. La faiblesse du Moi induit l'homme à rechercher l'approbation et l'estime des autres pour se conforter lui-même, et recevoir d'eux l'image flatteuse de lui-même qu'il veut leur transmettre : « Son but [...] est l'estime et l'amour des hommes » (Nicole, 1675, 127). Ces multiples liens viennent soutenir l'ordre politique, et l'adoucir. Au-delà des contraintes ou même des liens d'amitié, la société tient donc à cette infinité de « petites cordes toutes humaines » qui font l'union des personnes à leur insu (Nicole, 1670, 308-310).

Cette perspective fut prolongée par Bayle qui, quelques années plus tard, fit scandale avec son analyse de l'ordre qui pouvait régner dans une société d'athées. Une société formée d'athées mus uniquement par l'amour-propre, l'avarice, l'ambition, l'honneur, serait bien plus forte et prospère qu'une société formée de personnes qui suivraient les préceptes de la religion chrétienne (Labrousse, 1964, chap. 4)[1]. L'idée de la possibilité d'une telle société n'est pas nouvelle, mais le relief et les développements que lui donne Bayle dans sa *Continuation des pensées diverses sur la comète* sont saisissants, ainsi que les conclusions qu'il en tire. Une société de chrétiens authentiques serait rapidement subjuguée par un puissant voisin, ses membres ayant été « élevés à la patience des injures, à la douceur, [...] à la mortification des sens, à l'oraison [...], au mépris des richesses ». Une société d'athées mus par un amour-propre clairvoyant peut en revanche prospérer :

> « Voulez-vous qu'une nation soit assez forte pour résister à ses voisins ; laissez les maximes du Christianisme pour thème aux prédicateurs : conservez cela pour la théorie et ramenez la pratique sous les lois de la Nature qui permet de rendre coup pour coup et qui nous excite à nous élever au-dessus de notre état, à devenir plus riches et de meilleure condition que nos pères. Conservez à l'avarice et à l'ambition toute leur vivacité, défendez-leur seulement le vol et la fraude [...] [Q]ue le froid, que le chaud, que rien ne puisse arrêter la passion de s'enrichir » (dans Labrousse, 1964, 117, n. 50).

III – Boisguilbert, la concurrence et l'équilibre d'opulence

Boisguilbert trouvait donc un terrain préparé à reconnaître un rôle social positif à l'amour-propre et à l'intérêt. Préparé, aussi, à mettre au jour un ordre caché, une mécanique sociale reposant sur des ressorts que Dieu a placés dans le cœur des hommes afin qu'ils subsistent par eux-mêmes – ressorts qui sont Son œuvre et qui peuvent être qualifiés, par les théologiens, de « liens invi-

1. Voir aussi James (1975) ; Tocanne (1978, 174-175, 204-205, 214-215) ; Scribano (1980, chap. 2 ; 1981) ; Taranto (1982).

sibles », leur mécanique révélant la « main invisible » de Dieu. En se penchant sur les phénomènes économiques de manière plus approfondie que ne l'avait fait Nicole, il se trouve confronté, comme les moralistes et les théologiens du siècle, au conflit des intérêts, mais des seuls « intérêts pour l'utilité ». Nous présentons ici les éléments centraux du raisonnement[1].

1. La force agrégatrice de la concurrence

Pour découvrir un ordre dans l'activité économique il suffit de considérer les motivations des agents, qui ne sont rien d'autre qu'une traduction dans la vie économique du comportement égoïste des hommes :

> « Chacun songe à se procurer son intérêt personnel au plus haut degré et avec [le] plus de facilité qu'il lui est possible » (Boisguilbert, 1705 *b*, 749).

Quelles sont les caractéristiques de l'ordre que Boisguilbert met au jour ? Cet ordre est tout d'abord défini par rapport aux activités économiques. Il est ce que Boisguilbert appelle un « équilibre », un « état d'opulence » ou encore une « harmonie » : une situation dans laquelle se réalise un système particulier de prix relatifs, les « prix de proportion ».

> « Il faut que toutes choses et toutes les denrées soient continuellement dans un équilibre, et conservent un prix de proportion par rapport entre elles et aux frais qu'il a fallu faire pour les établir » (Boisguilbert, 1707 *b*, 993).

Ces prix particuliers mettent tout producteur « hors de perte » et engendrent une « utilité réciproque », un « profit partagé »[2].

Ce système de prix de proportion repose sur une égalité de l'offre et de la demande de chaque marchandise, ce que Boisguilbert présente comme la condition implicite d'équilibre, « condition de rigueur, quoique tacite et non exprimée » (*ibid.*, 986) selon

1. Pour plus de détails, voir Faccarello (1986).

2. Les mots utilité et profit étaient largement synonymes et doivent être compris dans un sens très général : profit pécuniaire mais aussi satisfaction engendrée par le résultat d'une activité, la possession ou la consommation d'un bien.

laquelle il existe une réciprocité indirecte nécessaire entre les échangistes :

> « Un laboureur qui vend du blé à un marchand de brocard ne peut pas prendre de cette denrée en échange, n'étant point de son usage ; mais il reçoit de l'argent qu'il donne à un ouvrier de souliers ou de gros drap, lesquels [les ouvriers], tenant leur maison à loyer d'un grand seigneur, ils lui remettent cet argent du laboureur reçu du marchand de brocard, qui lui est restitué ou compensé par ce propriétaire de maison, qui reçoit en contre-échange ce brocard, suivant l'intention des deux premiers contractants ; et cette circulation est toujours la même, quand le tout n'aurait été effectué qu'après le passage de deux cents mains ou professions [...] comme il est même nécessaire que cela soit pour leur commun maintien » (Boisguilbert, 1704 *b*, 966).

Mais l'équilibre semble bien fragile. Il suffit en effet qu'un échangiste ne vende pas sa marchandise à un prix de proportion, ou bien qu'il ne vende pas toutes ses marchandises au prix d'équilibre pour que, ne rentrant pas dans ses frais, il ne soit plus « hors de perte » :

> « [...] c'est comme s'il ne vendait point du tout, et périssant, il en arrivera [des échangistes] comme dans ces vaisseaux accrochés dont l'un met le feu aux poudres, ce qui les fait sauter tous deux » (Boisguilbert, 1707 *b*, 986).

Il en irait de même si un agent rompait la condition tacite et ne dépensait pas à son tour les sommes qu'il reçoit. L'échangiste qui rompt la chaîne des échanges

> « se détruit la terre sous les pieds, puisque non seulement il [...] fera périr [son voisin] par cette cessation, mais même il causera sa perte personnelle, le mettant par là hors d'état de retourner chez lui à l'emplette, ce qui lui fera faire banqueroute et fermer sa boutique » *(ibid)*.

Chaque homme ne peut attendre sa prospérité que de la prospérité générale, mais, ajoute Boisguilbert dans un style qui rappelle celui de Nicole :

> « [...] par une corruption du cœur effroyable, il n'y a point de particulier, bien qu'il ne doive attendre sa félicité que du maintien de cette harmonie, qui ne travaille depuis le matin jusqu'au soir et ne fasse tous ses efforts pour la ruiner » (Boisguilbert, 1707 *a*, 891).

Sur les marchés, en effet, les hommes ne sauraient se comporter autrement que sous l'effet d'un intérêt aveugle :

> « [...] pendant que chaque homme privé travaille à son utilité particulière, il ne doit pas perdre l'attention de l'équité et du bien général,

> puisque c'est de cela qu'il doit avoir sa subsistance, et qu'en les détruisant un moment à l'égard d'un commerçant avec qui il trafique, quoique, par l'erreur commune et par la corruption du cœur, il croit avoir tout gagné, il doit au contraire s'attendre, si cette conduite devenait générale [...], à en payer la folle enchère par sa destruction entière qu'il se bâtit par là dans la suite [...]. Cependant, tout le travail des hommes, depuis le matin jusqu'au soir, est de pratiquer justement le contraire, et il n'y en a aucun qui ne fût content, en achetant de la marchandise d'un autre, de l'avoir non seulement à perte de la part du vendeur, mais encore tout ce qu'il a vaillant par-dessus le marché, tant l'intérêt aveugle les hommes » (Boisguilbert, 1704 *a*, 830-831).

Comment un équilibre peut-il donc s'instaurer ? Faut-il, comme chez Nicole, faire appel ici à l'action de l' « amour-propre éclairé » qui, en liaison avec d'autres institutions morales et politiques, permettrait malgré tout le maintien d'une cohésion économique et sociale ? Malgré les apparences, telle n'est pas la position de Boisguilbert : même dans ces conditions périlleuses, l'état d'opulence peut, selon lui, se réaliser *spontanément*. De quelle manière ? Sa réponse semble *a priori* bien curieuse. Il mentionne « l'harmonie de la République, qu'une puissance supérieure régit invisiblement » (Boisguilbert, 1695, 621) et il évoque plusieurs fois l'action de la Providence, « autorité supérieure et générale » qui maintient l'équilibre sur les marchés « à la pointe de l'épée ». Il ne faut cependant pas s'y méprendre : la Providence, à l'époque, désigne surtout l'ordre instauré par Dieu pour le fonctionnement du monde, et non l'intervention miraculeuse de celui-ci dans le cours des choses. Dès lors, que peut donc désigner Boisguilbert par ce mot ? Si l'on se penche sur la description qu'il donne de l'action de cette providence, on voit que c'est la *concurrence* qui en tient lieu, et qui est cette force supérieure, cette loi générale régulatrice de l'économie. Elle permet d'atteindre l'équilibre, ou état d'opulence, en l'absence d' « amour-propre éclairé ». Elle *force* les intérêts à l'obéissance, elle *contraint* à l'accord, et donc au bien général.

Pour s'en convaincre, il n'est qu'à relire la description de l'action de « la nature et la Providence ». D'un côté, Boisguilbert insiste sur le fait que la concurrence doit être « équilibrée », c'est-à-dire qu'il doit y avoir sur les marchés un besoin égal de vendre ou d'acheter : une absence de position dominante. De l'autre, il souligne que chaque vendeur désire faire face au plus grand

nombre possible d'acheteurs et être libre de vendre sa marchandise, partout où il le souhaite, à la personne de son choix. Chaque acheteur se trouve dans une situation similaire : son intérêt est d'être en présence d'un grand nombre de vendeurs.

> « [...] dans le trafic de toutes les [...] denrées, l'un voudrait avoir la marchandise pour rien, et l'autre la vendre quatre fois plus que l'ordinaire, et il n'y a que la certitude où le marchand est, que son voisin, qui a sa maison fournie de pareilles denrées, sera plus raisonnable, qui lui fasse entendre raison lui-même » (Boisguilbert, 1704 *a,* 848).
>
> « [...] l'intérêt de tout acheteur est qu'il y ait quantité de marchands, ainsi que beaucoup de marchandises, afin que la concurrence leur fasse réciproquement donner la denrée au rabais, pour avoir la préférence du débit ; [...] au contraire le marchand ne vend jamais mieux que lorsqu'il est assuré, par la rareté de la denrée, qu'il n'a pas beaucoup de concurrents, et que l'acheteur est presque dans l'obligation de la payer à son mot » (*ibid.,* 849).

Comme il est dans la nature du comportement des agents de chercher à vendre une marchandise au prix le plus élevé possible, ou bien de l'acheter « pour rien », une concurrence entièrement libre peut, seule, faire entendre raison aux contractants : elle permet de balancer les passions opposées. La conclusion est dépourvue de toute ambiguïté :

> « [...] il n'est pas question d'agir, il est nécessaire seulement de cesser d'agir avec une très grande violence que l'on fait à la nature, qui tend toujours à la liberté et à la perfection » (Boisguilbert, 1707 *b,* 1005).

En d'autres termes, pour utiliser des expressions connues, mais postérieures : *laissez faire,* et *laissez passer* ! Un ministre

> « ayant mandé un grand négociant [sans doute Thomas Le Gendre] afin de conférer avec lui des moyens de rétablir le commerce [...], l'autre lui répondit qu'il y en avait un très certain et très facile à pratiquer, qui était que lui et ses semblables ne n'en mêlassent point, et que tout irait parfaitement bien, parce que l'ardeur de gagner était si naturelle qu'il ne fallait point d'autres motifs que l'intérêt personnel pour les faire agir » (Boisguilbert, 1705 *b,* 795).

On mesure donc la portée de l'analyse. Tout d'abord, la concordance des intérêts se fait de manière non intentionnelle : sur les marchés, les amours-propres n'ont pas besoin d'être « éclairés » ; il existe bien un mécanisme de régulation, mais il est indirect, impersonnel, et il s'impose sans exiger des agents qu'ils bri-

dent leur appétit de profit. La concurrence prend la place de l' « amour-propre éclairé » et des liens politiques, sociaux, moraux ou religieux qui, chez les jansénistes, sont les fondements d'un ordre politique strict et hiérarchisé – la « grandeur » de Pascal et Nicole, la « nation organisée » de Domat. La société est fondée sur le marché, les opérations de production, de ventes et d'achats forment le lien social fondamental entre des agents indépendants :

> « Un royaume comme la France est un marché général de toutes sortes de denrées » (Boisguilbert, 1705 *a*, 683).

Ensuite, chaque agent, en réalisant son intérêt particulier, concourt au bien général : il n'y a pas d'opposition entre les deux niveaux, les vices privés font les bénéfices publics. Enfin, en régime de liberté du commerce, l'équilibre obtenu est un état d'opulence, c'est-à-dire le meilleur état possible pour le pays ; en ce sens, la régulation est efficace, l'économie voit une parfaite adéquation des moyens et des fins et tout autre agencement des moyens provoque une crise.

L'originalité de Boisguilbert est ici de mettre au jour l'existence d'un mécanisme social – la concurrence – qui, sur la base des comportements réguliers issus de la cupidité, neutralise les effets négatifs de cette passion dont la réflexion religieuse antérieure avait mis en évidence la force et la présence chez tous les individus. Le mécanisme a ceci d'original que, pour cette neutralisation, il ne s'agit pas d'opposer, chez un même individu, la cupidité à d'autres passions – le mécanisme, cher à Hirschman (1977), de la « passion compensatrice » – mais de confronter pacifiquement entre eux les individus saisis de cette même passion : en d'autres termes d'*opposer cette passion à elle-même.*

2. Quelques conséquences

Trois conséquences notables de cette analyse doivent être notées.

Une première concerne *le rôle de la dépense* dans le maintien de la société. En régime de liberté du commerce, cette dépense du revenu est respectée dans la classe productive, mais cette classe n'est pas toute la société : elle ne comprend que tous ceux qui

achètent et vendent sur les marchés et qui sont donc soumis à la concurrence. Une autre partie de la société vit, directement ou non, des rentes : il s'agit de la « classe oisive », formée des possesseurs des terres et de tous ceux qui prennent part à l'administration de l'État. Or, souligne Boisguilbert, la dépense du revenu s'impose à eux aussi afin de ne pas rompre la chaîne des achats et des ventes et de ne pas détruire les prix de proportion. Mais au sein de la classe oisive le mode de régulation ne repose pas sur la concurrence : il est celui de l'*honnête homme* ou celui de la Cour. Le comportement y est fondé sur le paraître et la flatterie, et Boisguilbert en souligne avec insistance les dangers : pour l'essentiel, ils reposent sur l'ignorance des exigences de la vie économique et des conditions de réalisation de l'état d'opulence – une opulence dont les rentiers, pourtant, sont les premiers bénéficiaires – et se traduisent par des actes qui, comme la thésaurisation, ou comme la réglementation des marchés, rompent immédiatement ou médiatement la condition tacite des échanges et amorcent une crise. Il suffit d'en noter *deux implications*. La première est que, pour les rentiers, l'amour-propre doit être éclairé : ils doivent être conscients de la conséquence de leurs actes sur l'état d'opulence et régler ceux-ci, dans leur propre intérêt, en fonction des conditions du maintien de cette harmonie – surgit donc ici un problème d'information et de connaissance qui ne se posait pas pour la classe productive. La seconde implication est que la nature des biens produits et échangés importe peu à l'ordre économique. Boisguilbert, il est vrai, hiérarchise les biens et les professions et son jugement, dans la tradition augustinienne, est en partie moral. Mais s'il peste contre le luxe sur lequel la « corruption du cœur » raffine tous les jours, il souligne en même temps que, une fois une profession apparue, et pour « superflue » et moralement condamnable qu'elle soit, son maintien devient objectivement aussi nécessaire à l'état d'opulence que celle de la plus fondamentale dans l'ordre des besoins. Les professions

> « sont toutes, et jusqu'à [...] la moins nécessaire, comme l'Empereur Auguste, de qui on disait fort justement qu'il ne devait jamais naître, ou ne devait jamais mourir » (Boisguilbert, 1707 *b*, 986).

Une deuxième conséquence de l'analyse de Boisguilbert concerne *la monnaie*. L'état d'opulence est réalisé si prévaut un

système particulier de prix relatifs. Ce sont ces prix qui importent et non les prix absolus. Les conditions de l'équilibre sont réelles, non monétaires, et il en va de même pour les causes des crises. Boisguilbert s'oppose ainsi à ceux qui voulaient relancer l'économie en accroissant la quantité de monnaie en circulation : ceux-là se trompent et prennent l'effet pour la cause. Les désordres constatés au niveau de la circulation monétaire ne sont que la conséquence d'une crise dont l'origine se trouve ailleurs :

> « Il ne faut point accuser le manque d'argent, mais seulement de ce qu'il ne fait pas son cours ordinaire. Et la vaisselle d'argent réduite en monnaie ces jours passés n'a pas apporté plus de remède à ce mal que fait une flotte du Pérou à la misère d'Espagne » (Boisguilbert, 1695, 620).

Une troisième conséquence, enfin, concerne *le commerce extérieur* dont on connaît l'importance politique et diplomatique dans les écrits de l'époque. Boisguilbert souligne aussi cette importance, mais pour de toutes autres raisons qui constituent une critique des politiques suivies par la plupart des États. Puisque les prix de proportion s'établissent sous l'effet de la concurrence, la liberté du commerce extérieur constitue une pièce maîtresse de la liberté du commerce tout court. Sans elle, et même si la concurrence règne à l'intérieur de la nation, le comportement intéressé des agents est déstabilisateur : sans cette liberté extérieure, les prix agricoles fluctuent violemment, ruinant alternativement vendeurs et acheteurs, provoquant les crises cycliques et empêchant la formation d'un système de prix de proportion. Boisguilbert souligne le fait que les quantités échangées sur les marchés extérieurs peuvent être négligeables, voire nulles. L'importance de la liberté du commerce extérieur est qualitative : en jouant sur les anticipations des agents, elle stabilise les prix de proportion dès lors que la simple *possibilité* des échanges avec l'étranger existe. Les politiques du commerce extérieur, par conséquent, sont néfastes. Et elles le sont d'autant plus que la justification économique habituellement avancée en leur faveur – se procurer davantage de monnaie pour animer l'économie, au moyen d'un excédent de la balance commerciale – est erronée.

Du même coup, la problématique de Boisguilbert aborde le problème de la composition des intérêts *au niveau international* et non plus au sein d'un seul État. En effet, si les intérêts peuvent

s'accorder au sein des sociétés politiques grâce à la concurrence, qu'en est-il des intérêts de ces sociétés politiques elles-mêmes ? La position de Boisguilbert règle le problème, *du moins pour ce qui concerne les intérêts économiques* : avec la liberté du commerce, et donc avec la régulation concurrentielle portée au niveau des relations entre États, un équilibre d'abondance peut se réaliser pour tous. L'harmonie des relations internationales passe par la domination des passions économiques sur la passion de la domination, l'orgueil ou les vertus guerrières.

3. Les tâches du législateur

Dans ce contexte, les tâches assignées au législateur sont loin d'être négligeables, même si elles sont en retrait par rapport à ce qui se pratiquait alors. Ce sont tout d'abord, évidemment, les tâches de justice, police et défense qui permettent d'assurer le cadre d'un bon fonctionnement de la concurrence. « Ménager » l'opulence, veiller aux conditions de la réalisation des prix de proportion, passe par la mise en œuvre d'un environnement juridique favorable au développement des activités :

> « On a dit, *que pourvu qu'on laisse faire la nature,* c'est-à-dire qu'on lui donne sa liberté, et que qui que ce soit ne s'en mêle que pour y procurer de la protection et empêcher la violence » (Boisguilbert, 1707 *a*, 892).

Ensuite, le législateur doit bien se garder, en général, d'intervenir sur les marchés, et il doit résister aux pressions qui veulent l'engager dans cette direction. Il doit même réfréner ses propres mouvements charitables qui, le mettant à l'écoute de la misère du peuple, provoquent des décisions dommageables, par exemple en matière de commerce des blés : « Étrange fatalité de la monarchie, de n'avoir, pour être riche et heureuse, qu'à se défendre du zèle et des bonnes intentions de ceux qui la régissent ! » (à Desmaretz, novembre 1704, dans Boisguilbert, 1966, 336). Par voie de conséquence, le moyen de faire sortir le royaume de la crise dans laquelle il était plongé s'avère fort simple. Puisque, selon Boisguilbert, la principale cause de destruction de l'état d'opulence résidait dans le non respect des règles précédentes – dans les obstacles constitués en particulier par la

réglementation du marché des grains ou par une mauvaise imposition – il suffisait donc de supprimer ces obstacles, ce qui pouvait être fait en « deux heures de travail de Messieurs les ministres » (Boisguilbert, 1707 *a,* 879). Et les résultats souhaités auraient été rapides : pour que la machine économique fonctionne de nouveau de manière naturelle et donc optimale,

> « il ne faut pas dire que cela demande quelque délai » (Boisguilbert, 1695, 646)[1].

Enfin, si les intérêts matériels et la concurrence doivent réguler la société, cela ne signifie aucunement qu'il n'existe aucune règle autre que celle de la concurrence. Car la société, on l'a vu, n'est pas formée que de la seule classe productive, mais aussi d'autres groupes dont le comportement n'est pas dicté par la « liberté du commerce » et dont l'attitude est importante pour l'harmonie du royaume. Il faut donc que ces groupes soient informés des conséquences de leurs actes. Boisguilbert, cependant, ne se préoccupe que du sommet de l'État : ses interlocuteurs naturels sont le roi et ses ministres. Il se fit homme de cour, chercha des appuis comme celui du marquis de Vaubourg, neveu de Colbert, rencontra les contrôleurs généraux des finances, leur écrivit beaucoup : c'est à eux que sont destinés ses manuscrits, et il comptait sur eux pour modifier radicalement la politique économique suivie. En revanche, et malgré la publication de ses œuvres, il ne se soucia pas vraiment d'instruire les membres de cette classe oisive chez qui il voyait, au niveau de la nécessité de la dépense notamment, un danger potentiel pour l'opulence : peut-être pensa-t-il – de manière très traditionnelle – que, pour cette classe dont le comportement est fondé sur les règles de la « civilité » et de la « politesse », le bon exemple venu d'en haut suffirait à rectifier les attitudes.

Il reste un problème de taille. Qu'est-ce qui va prédisposer le Législateur à rechercher la vérité, et comment la reconnaîtrait-il ? La question, affirment les jansénistes, se pose de manière aiguë à

1. Il est vrai que Boisguilbert nuance parfois cette automaticité ; s'il est facile et rapide de précipiter un pays dans la crise, il est plus difficile, en revanche, de revenir à l'opulence en raison du temps nécessaire à la diffusion de l'information concernant la levée des obstacles, et de la lenteur du rétablissement des relations de confiance. Mais, dans l'ensemble, la position de fond n'est pas modifiée.

tous les niveaux. Au niveau personnel, la faiblesse du Moi fait qu'il refuse de se voir tel qu'il est, et provoque ce que Pascal appelle une « aversion pour la vérité » ; si l'on ajoute à cela la puissance de l'imagination, on conçoit qu'un homme puisse se tromper sur ses propres intérêts. Au niveau interindividuel, le problème se complique encore. L'intérêt n'est pas toujours clairvoyant, et puisque chacun avance masqué et utilise un langage trompeur – cela d'autant plus que l'on a intérêt à la flatterie, c'est-à-dire que l'on approche du sommet de l'État –, comment s'y retrouver dans cet écheveau de mensonges et de faux-semblants ? On conçoit la position difficile des gouvernants :

> « [...] leur vie n'est pour l'ordinaire qu'un songe où ils ne voient que des objets faux et des fantômes trompeurs » (Nicole, 1670, 23).

Il n'est, dès lors, pas étonnant qu'ils se trompent, et Boisguilbert est sincère lorsqu'il souligne que l'on ne saurait se plaindre de « Messieurs les ministres » : ils ne pouvaient agir autrement qu'ils l'ont fait,

> « il leur était également impossible d'en user autrement qu'il le serait à un sujet, né dans l'erreur, d'embrasser et de professer la religion catholique dans un pays où il n'y aurait que des hérétiques » (Boisguilbert, 1707 *a*, 927).

Comment le législateur peut-il malgré tout obtenir une information fiable ? En recherchant, sans concession, l'*information* et la *compétence*. En d'autres termes, en entendant tout d'abord directement ce que les différents états et professions ont à dire – et Boisguilbert insiste sur l'importance des « états généraux du royaume », et, après leur « suppression », des parlements, dans cette circulation de l'information.

Ensuite, il doit nommer à des postes de responsabilité des personnes qui comprennent les exigences de la vie économique et qui peuvent informer correctement le pouvoir sur ce qui se passe dans les provinces. Concrètement, il faut prendre pour intendants de provinces des « fidèles interprètes sur les lieux », membres du tiers état, ayant fait chacun leurs preuves dans leurs professions respectives (Boisguilbert, 1703, 297).

Enfin, il faut l'écouter, lui, Boisguilbert, dans son rôle de conseiller du Prince. Mais pourquoi lui ferait-on crédit ? Boisguilbert peut bien se présenter comme « le nouvel ambassadeur

arrivé du pays du peuple » (Boisguilbert, 1705 *b,* 743), pourquoi ne tiendrait-il pas, lui aussi, un discours faux ? La réponse de Boisguilbert est simple : il ne prétend pas innover. Dans la querelle des Anciens et des Modernes, il adopte la rhétorique de l'Ancien tout en faisant advenir le Moderne. Il propose de retrouver un état d'opulence que la France a déjà connu dans le passé, ou qui existait dans d'autres pays, à l'aide, prétend-il, des mêmes moyens utilisés jadis ou ailleurs. Les propositions avancées ne seraient donc pas le fruit de sa seule imagination. Il se défend d'être un « visionnaire », un penseur dont la « spéculation » « toute gratuite » et « fort éloignée des réalités » (Boisguilbert, 1966, 330)

> « ne peut jamais produire que des monstres dans les arts, que l'on n'apprend que par la pratique » (Boisguilbert, 1707 *a,* 887)[1].

IV – Turgot et l'économie politique sensualiste

Les analyses de Boisguilbert forment le socle sur lequel se dressent les développements importants de l'économie politique au XVIII[e] siècle. Cantillon cite Boisguilbert et les physiocrates s'en réclament. Mais c'est Turgot qui donna son principal développement à l'idée de marché comme lieu où se noue le lien social[2]. En ce sens, il complète et achève l'œuvre de Boiguilbert et fournit une impulsion décisive à la pensée économique ultérieure, classique comme néo-classique. Turgot, bien sûr, reprend le principe fondamental de la concurrence, autour duquel il ordonne systématiquement sa pensée. Sur certains points, cependant, il infléchit l'analyse de Boisguilbert : il donne une assise plus solide à des développements politiques résolument « modernes », effaçant ainsi certains aspects de la pensée de l'auteur janséniste qui se situaient encore dans la tradition bodinienne.

1. Voir aussi la lettre à Chamillart datée du 1[er] novembre 1704 (Boisguilbert, 1966, 331).

2. Pour des analyses concernant Quesnay, voir Steiner (1998).

1. Le sensualisme de Turgot

La pensée de Boisguilbert prenait racine dans les débats religieux et moraux du milieu du XVII[e] siècle. Celle de Turgot s'ancre dans le sensualisme. Dès ses premiers écrits, il se réclame de Locke. Après la publication des premières œuvres de Condillac, il se range sous leur bannière. Son *Plan de deux discours sur l'histoire universelle,* par exemple, débute par ces mots :

> « Partons de ce chaos où l'âme ne connaît que ses *sensations*, où des sons plus ou moins forts, plus ou moins aigus, ou la température et la résistance des objets environnants, où un tableau de figures bizarres diversement colorées, venant assaillir l'âme de toutes parts, la jettent dans une espère d'ivresse qui est pourtant le germe de la raison. La manière dont les *idées* commencent à y devenir un peu distinctes et à y influer sur nos volontés, dépend d'une sorte de mécanique spirituelle commune à tous les hommes » (Turgot, 1751 *a,* 298).

L'homme « ne se connaît que par ses sensations, qui toutes se rapportent aux objets extérieurs » (*ibid.,* 275-276). Dès lors, si Locke est cité, le nom de « M. l'abbé de Condillac » lui est joint – même si Turgot, sur quelque point, marque sa différence. Et c'est sous ce double patronage qu'il place l'article « Existence » qu'il publie en 1756 dans le tome VI de l'*Encyclopédie* ; il y est aussi fait référence dans « Étymologie » que Turgot publie dans le même volume.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'analyser en quoi la référence au sensualisme constitue, malgré tout, un développement possible du discours sur les passions, l'intérêt et l'amour-propre du siècle précédent. Deux remarques peuvent suffire. La première concerne les passions dont les auteurs notent tous la multiplicité et à propos desquelles ils ne s'accordent en général ni sur le nombre ni sur la classification. Un principe peut cependant les mettre d'accord : une passion peut engendrer un mal, ou un bien, c'est-à-dire une peine, ou bien un plaisir, ou encore une désutilité ou une utilité. Elles peuvent donc être appréhendées par leurs effets généraux négatif ou positif pour la personne, de quelque nom qu'on les désigne. Turgot accepte l'idée selon

laquelle la nature humaine apprend, par les sensations, à rechercher le plaisir et à fuir la douleur.

La seconde indication concerne la théorie de la connaissance. Le jansénisme de Nicole, La Rochefoucauld ou Esprit mettait l'accent sur la difficulté – dans un monde de faux-semblants et de discours trompeurs induits par l'intérêt et l'amour-propre – d'accéder à la vérité des choses. *La logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole, *La fausseté des vertus humaines* d'Esprit, insistent aussi sur le fait qu'il est impossible de se reposer sur les sens comme principe de connaissance, car ils sont tout aussi trompeurs que le langage. D'où l'importance, malgré tout, donnée à la raison et à la logique pour se sortir d'embarras. L'autre voie, celle qui s'appuie sur les sensations, a pu cependant paraître meilleure. Elle permettait d'effectuer une analyse « objective » évitant les pièges du langage et fournissait une explication du comportement des agents mieux adaptée que la simple référence à l'amour-propre : car à partir du moment où tout peut, en général, être ramené à l'intérêt, toute explication spécifique s'évanouit et le principe tourne court. C'est l'un des aspects de la critique que Turgot adresse à *De l'esprit* de Helvétius. Il commente en ces termes le principe selon lequel *l'intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes* :

> « [...] dans le sens où cette proposition est vraie, elle est une puérilité et une abstraction métaphysique d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisqu'alors, elle équivaut à dire que *l'homme ne désire que ce qu'il désire* » (à Condorcet, décembre 1773, dans Turgot, 1913-23, III, 638).

La référence à la théorie de la connaissance comporte aussi un autre aspect important. Pour éviter la tautologie, il faut non seulement mieux fonder la logique de l'intérêt là où elle s'applique, mais il faut également bien délimiter ce domaine d'application dans l'ensemble des actions humaines – le champ en sera, de fait, restreint aux activités économiques et à la logique des marchés. C'est là aussi le sens de la remarque précédente qui se poursuit ainsi :

> « S'il [Helvétius] parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt » *(ibid.)*.

Il faut enfin noter que, pour autant que la théorie de la connaissance est concernée, Turgot souligne – dans la lignée condillacienne – que notre esprit est trop borné pour connaître la nature des choses : seuls les *rapports* qui existent entre les choses sont objets de connaissance :

> « [...] nous ne connaissons que les rapports. Vouloir dire quelque chose de plus, c'est confondre les bornes de notre esprit et celles de la nature » (Turgot, 1750, 168).

C'est là une proposition centrale qu'il applique dans des domaines très différents, et liée à la critique de la notion de substance – idée abstraite réifiée, recevant dans l'esprit des hommes une existence propre alors qu'elle est illusoire. Un domaine d'application sera la théorie de la valeur et des prix.

2. Droits naturels, propriété et valeur

Au début du célèbre mémoire sur les municipalités, rédigé il est vrai par Pierre-Samuel Dupont – pas encore de Nemours – mais traduisant, pour l'essentiel, et à sa demande, les idées de Turgot, on peut lire l'affirmation suivante :

> « Les *droits des hommes* réunis en société ne sont pas fondés sur leur histoire, mais sur leur nature » (Turgot, 1775, 575).

Il faut donc partir de l'être humain, délimiter ses droits fondamentaux. L'homme naît libre ; il doit voir sa sécurité assurée ; et il jouit naturellement du droit de propriété. L'optique est évidemment sensualiste : pour se faire une idée exacte des « vraies notions de la possession et de la propriété » que la définition juridique habituelle du droit d'user et d'abuser ne traduit qu'imparfaitement (Turgot, 1753-1754 *a,* 379), il faut

> « remonter aux premiers principes de la possession ; examiner les premiers rapports des objets de la nature avec nous, par lesquels ils excitent nos désirs et nos craintes. Ils satisfont à nos besoins ; ils deviennent la source commune où nous puisons tour à tour le plaisir et la douleur » *(ibid.).*

L'idée de jouissance a nécessairement fait naître l'idée de possession car il a bien fallu sortir les objets de l'indivision générale

afin qu'ils puissent servir aux besoins de chacun (*ibid.*, 380-381). De là naît le droit de propriété, qui résulte d'une convention sociale. Comme tout autre droit, il n'est pas absolu mais soumis à des règles qui en délimitent l'extension.

> « Un droit ne va pas plus loin que le titre sur lequel il est fondé, parce que l'effet est toujours proportionné à sa cause » (Turgot, 1753-1754 *b*, 439).

Prenons, par exemple, le droit de propriété foncière. S'il est vrai que, primitivement, « la terre a été donnée à tous les hommes, ils sont tous fils de même père et aucun n'a été déshérité » (Turgot, 1753-1754 *b*, 439), comment se fait-il qu'elle ait pu être appropriée et que nombreux sont ceux qui ont été exclus d'une telle propriété ? C'est que, tout d'abord, cette appropriation résulte du droit que chacun possède sur le produit de son travail et que les terres ne seraient pas cultivées si elles n'étaient pas mises à la disposition de ceux qui les travaillent. Mais cette appropriation est également justifiée par les effets externes positifs qu'elle entraîne au niveau de la société tout entière : l'incitation au travail et aux innovations en est accrue, un processus de prospérité et de croissance en résulte et chacun se trouve finalement dans un état meilleur qu'auparavant.

> « Le partage des terres est une suite nécessaire de la nature de la société ; les inclinations particulières y conduisaient nécessairement et c'est la voie que la Providence avait tracée pour établir dans les sociétés cette inégalité de richesses d'où naît cet ordre, [...] cette échelle d'états différents qui se distribuent entre [...] les différents arts nécessaires au bonheur de tous, et qui n'auraient jamais pu être exercés par des hommes toujours occupés des premiers besoins inséparables de la pauvreté et de l'égale distribution des richesses : voilà ce qui légitime le partage des terres et des droits de propriété » *(ibid.)*.

Dès lors, le législateur peut intervenir dès que la justification d'un droit n'existe plus, ou est mise à mal, afin de remettre les choses dans leur ordre naturel. Toujours pour ce qui concerne la propriété foncière, que dire d'un propriétaire qui transforme ses terres en parc d'agrément au lieu de les cultiver, ou qui y laisse subsister des marais insalubres au détriment de la santé des habitants alentour et de leurs cultures ?

> « Le droit naturel semble laisser à chacun le soin de disposer de sa terre à son gré. C'est une suite du droit de propriété [...] mais [...] on

ne peut douter que le législateur n'ait le droit de régler cet usage pour l'utilité générale de la société ; d'empêcher par exemple qu'un homme ne substitue une magnificence stérile à une fécondité utile et qu'une terre destinée à nourrir un peuple de travailleurs ne soit plus que la promenade de quelques hommes oisifs. [...] Le droit de propriété est établi sur l'utilité générale ; il y est donc subordonné » *(ibid.)*.

Ce raisonnement est général : il est mené en termes de ce que, en économie publique, on appellera des externalités positives ou négatives. On le retrouve à l'œuvre dans d'autres aspects de la pensée de Turgot, par exemple dans son article « Fondation » publié en 1757 dans le tome VII de l'*Encyclopédie*.

Ces limitations étant admises, la propriété privée engendre les échanges, la dynamique des marchés et la nature des liens sociaux qui y sont tissés : des liens d'utilité. C'est ce que Turgot explique dès son *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États.*

« La propriété de part et d'autre est la base de l'échange ; sans elle, il ne peut y en avoir ; le désir de part et d'autre est le motif de l'échange, et c'est de la comparaison des désirs réciproques que naît l'évaluation ou l'appréciation des choses échangées, car le prix d'une chose, le motif qui engage le possesseur à s'en défaire, ce motif ne peut être qu'un avantage équivalent ; et il ne juge que cet avantage est équivalent que par le désir qu'il peut en avoir. Ainsi, tout ce qui peut être possédé et désiré peut être l'objet d'un échange et entrer dans le commerce » (Turgot, 1753-1754 *a*, 379).

C'est dans cette optique que Turgot (1766, 1769, 1770 *a*) développe une théorie de la valeur qui, à partir des besoins de chaque individu, de l'utilité engendrée par leur satisfaction, d'un arbitrage entre le plaisir et la peine et d'une volonté de chacun d'améliorer sa situation par l'échange, explique la formation des prix.

Dans l'échange, le prix ou « valeur appréciative » est le résultat d'un processus de marchandage et d'arbitrages entre les contractants en concurrence les uns avec les autres (Turgot, 1769, 89-91, 97-98), chacun d'entre eux étant mû par le désir de céder le moins pour recevoir le plus et fondant ses offres et ses demandes sur les « valeurs estimatives » – subjectives, en termes d'utilité – qu'il accorde respectivement à la chose cédée et à la chose reçue. Lors de l'échange des marchandises, les contractants donnent « valeur égale pour valeur égale », puisque la valeur appréciative est unique

et que chaque marchandise exprime sa valeur dans l'autre. Mais, simultanément, chaque contractant améliore sa position car, s'il échange librement, c'est que la valeur estimative de la chose reçue est supérieure à celle de la chose cédée. Chacun d'entre eux réalise donc un gain d'utilité ; à l'équilibre, selon Turgot, le gain est même égal de part et d'autre et la valeur appréciative est une « valeur estimative moyenne » (*ibid.*, 92).

C'est cette même analyse – il faut le souligner – qui, jointe au principe de la « préférence pour le présent », est mise en œuvre en 1770 dans le *Mémoire sur les prêts d'argent* (Turgot, 1770 *a*) pour, tout à la fois, justifier le fait que, en matière de prêts et d'emprunts, le taux d'intérêt n'est qu'un prix comme un autre et doit donc se fixer librement sur le marché, et, balayant le raisonnement en termes de « titres extrinsèques » lié aux controverses sur l'usure, proposer la première explication théorique de la détermination du niveau de ce taux d'intérêt.

Avec cette analyse du processus marchand par conséquent, le lien social, fondé sur l'intérêt, apparaît à présent clairement comme un lien d'utilité.

3. Quelques conséquences

Les développements précédents comportent des conséquences notables : elles concernent le concept de monnaie, celui de capital, la liberté du commerce extérieur et le rôle des marchands.

Turgot, tout d'abord perçoit la difficulté fondamentale que pose la mesure de la valeur :

> « Il est [...] impossible d'exprimer la valeur en elle-même » (Turgot, 1769, 94).

Nous retrouvons là le point de vue sensualiste : étudier les rapports entre choses, et non la nature des choses elles-mêmes qui échappe à notre connaissance et pour laquelle les philosophes ont réifié la notion de substance. La valeur d'une marchandise n'est pas une « substance » qui pourrait s'exprimer en tant que telle et qui signifierait aussi que le prix possède une réalité propre. Elle

n'est que relative et n'exprime qu'un rapport entre les individus au moyen d'un rapport entre les choses qu'ils désirent.

> « Le seul moyen d'énoncer la *valeur* est donc [...] d'énoncer qu'une chose est égale à une autre en valeur [...]. La valeur n'a [...] d'autre mesure que la valeur ; et l'on mesure les valeurs en y comparant des valeurs, comme on mesure des longueurs en y appliquant des longueurs ; dans l'un et l'autre moyen de comparaison, il n'y a point d'*unité fondamentale* donnée par la nature ; il n'y a qu'une *unité arbitraire* et de convention » (Turgot, 1769, 95).

C'est pourquoi toute marchandise est monnaie et la monnaie est nécessairement une marchandise. Turgot insiste sur ce point qu'il reproche à Law d'avoir méconnu. Car la convention dont il est question dans l'extrait précédent ne porte pas sur la monnaie en tant que telle mais uniquement sur le choix de la marchandise qui sera considérée, par tous les agents, comme l'expression la plus commode de la valeur de leurs marchandises[1].

> « On ne peut prendre pour commune mesure des valeurs que ce qui a une valeur, ce qui est reçu dans le commerce en échange des autres valeurs, et il n'y a de gage universellement représentatif d'une valeur qu'une autre valeur égale. – Une monnaie de pure convention est donc une chose impossible » (Turgot, 1766, § XL).

Seconde conséquence notable : sur la base des développements précédents, Turgot franchit une étape décisive. De la notion de valeur, il passe à celle de *capital* – et de son origine : les profits et l'épargne – et étend le mécanisme concurrentiel et le principe de la liberté du commerce à la *concurrence des capitaux*. Ce point, véritablement novateur, fonde toute l'économie politique ultérieure. La dynamique des intérêts est donc prolongée et complète la définition de l'équilibre économique qui en résulte :

1. L'analyse est développée dans les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* de 1766 (§ XXXIII-XLVII). Turgot y développe la forme relative de la valeur en forme développée : la valeur appréciative d'une marchandise est exprimée par chacune des quantités de toute autre marchandise contre laquelle elle peut s'échanger. Puis il en déduit la forme monnaie proprement dite : pour ses qualités intrinsèques – liées aux exigences des fonctions de mesure des valeurs et de moyen de circulation – une marchandise se détache du lot et toutes les autres, par convention, expriment leur valeur en termes de cette marchandise qui devient ainsi la forme unique d'expression de la valeur.

toutes choses égales par ailleurs, la concurrence des capitaux engendre une égalisation des taux de profit dans l'économie.

La troisième conséquence concerne ce que l'on appellera plus tard le « libre-échange ». Pour Boisguilbert, la liberté du commerce extérieur est une composante majeure de la liberté du commerce tout court. Turgot, comme Quesnay, partage cette façon de voir et accepte ses implications, notées plus haut. En particulier, il ne pouvait pas ignorer que cette position heurtait de front une idée bien enracinée dans la société du temps : celle selon laquelle, principalement pour les grains, le commerce extérieur – entre les provinces comme entre les pays – devait être étroitement surveillé. La crainte était vive, parmi la population, de manquer de blé : il fallait alors s'arranger pour le retenir sur le territoire de peur que l' « étranger » ne vienne l'enlever. On connaît la réponse de Quesnay[1] lorsque, dans les articles qu'il rédigea pour l'*Encyclopédie,* il avance sa distinction entre le « prix commun de l'acheteur » et le « prix commun du vendeur ». En raisonnant sur des moyennes et non sur des prix courants, Quesnay accomplit ce tour de force de montrer que le prix du blé, tout en augmentant de manière sensible pour le producteur sous l'effet de la liberté du commerce – il faut qu'il atteigne le « bon prix » afin que les terres soient cultivées au mieux et que le royaume atteigne son état de pleine prospérité – n'est en revanche pas modifié pour le consommateur : les craintes du peuple sont donc vaines.

Turgot reprit cette optique, notamment dans ses lettres au contrôleur général, l'abbé Terray (Turgot, 1770 *b*). En raffinant sur les analyses précédentes – et en répondant implicitement aux critiques que Ferdinando Galiani venait de formuler dans ses *Dialogues sur le commerce des blés* (Faccarello, 1998) –, il y affirme non seulement de nouveau que le prix commun du consommateur n'augmenterait pas avec la liberté, mais qu'il baisserait même à terme. L'argument repose sur sa théorie des prix et sur le fait que, sur la scène internationale, la France ne saurait être traitée comme un « petit pays » dont les variations de production n'influent pas sur les prix d'équilibre de libre-échange. La liberté du commerce, en créant dans le royaume un état de « pleine

1. Voir le chapitre 2 de Ph. Steiner dans cette partie du volume.

prospérité », provoquerait un accroissement sensible de la production de blé ; pour des besoins globaux donnés, le prix du « marché général », c'est-à-dire le prix d'équilibre international des grains, diminuerait donc et le peuple serait le premier à bénéficier de cette baisse.

Quatrième conséquence, enfin. L'accent placé sur la liberté du commerce en général et sur celle du commerce extérieur en particulier, implique ensuite que l'on se préoccupe d'un agent essentiel à cette liberté : le marchand qui était toujours suspect, dans l'opinion, de manipuler les marchés au détriment du peuple. Turgot, comme Quesnay, voit là un état de fait à modifier : le marchand, en particulier pour les denrées agricoles, est essentiel au bon ordre de la société. Il faut donc le réhabiliter aux yeux de l'opinion afin que la profession soit soustraite à l'opprobre, attire des entrepreneurs que le manque d'honorabilité et de sécurité rebute, et que la circulation des richesses puisse se faire normalement, sans émeutes ni à-coups[1].

> « Croit-on qu'en écartant le commerce par des gênes avilissantes [...], en annonçant qu'on regarde la propriété du grain comme moins sacrée que celle de tout autre effet, en la soumettant aux volontés et à l'inspection ignorante ou intéressée d'une foule de juges ou d'administrateurs subalternes, l'on fera porter ou emmagasiner davantage ? S'il y avait des gens qui se livrassent encore à ce commerce, sans doute qu'ils compteraient ces nouveaux risques et leur honte parmi leurs frais, et qu'ils les feraient payer aux consommateurs ; mais il n'y en aura point, parce que, pour faire ce commerce de façon à remplir les besoins d'un peuple qui souffre, il faut [...] de grands capitaux [...] ; or des négociants riches et accrédités ne se font point enregistrer à un greffe de police ; ils ne mettent point leur fortune à la merci d'un juge, ni même du gouvernement » (Turgot, 1770 *b*, 323).

1. C'est un point sur lequel Turgot insista toujours. Une fois parvenu au pouvoir, il prit soin, dès l'arrêt du Conseil du 13 septembre 1774 établissant la liberté intérieure du commerce des grains, de multiplier ses interventions auprès des autorités provinciales et auprès des chambres de commerce afin d'exorciser les vieux réflexes réglementaires, de bien expliquer l'orientation nouvelle, et de veiller à ce que nul – peuple, mais aussi intendant, procureur général, ou juge – ne vienne troubler la liberté et la sécurité des marchands. Voir en particulier la circulaire notifiant l'Arrêt du Conseil aux Intendants, 19 septembre 1774, dans Turgot, 1913-1923, IV, 210-211 ; la circulaire aux Procureurs généraux, *ibid.*, 212-213 ; la circulaire aux Présidents des Chambres de commerce, *ibid.*, 214-215 ; la lettre à Bethmann, consul impérial et négociant à Bordeaux, 31 octobre 1774, IV, 227-228.

4. La prudence du législateur

À la différence de Boisguilbert, de Quesnay ou, plus tard, de Jean-Baptiste Say, Turgot eut des responsabilités politiques qui, d'abord comme intendant, puis comme ministre, lui firent rencontrer les difficultés que pose la mise en œuvre de réformes. Les idées développées autour de la « liberté du commerce » offrent, certes, des principes d'action. Mais cette théorie, précise Turgot, est nécessairement très générale : la démarche scientifique ne peut développer les principes théoriques que dans leur simplicité et leur généralité et elle néglige, dans un premier temps, les complications de temps et de lieu – c'est-à-dire, en fait, les problèmes liés à leur mise en œuvre concrète dans un environnement donné. Ce n'est qu'en procédant ainsi, affirme-t-il (Turgot, 1763, 294), que l'on peut définir le meilleur état de choses possible. Ce n'est qu'une fois ce « meilleur » défini que l'on peut s'interroger sur la manière de le réaliser.

> « [...] c'est toujours le mieux dont on doit s'occuper dans la théorie. Négliger cette recherche, sous prétexte que ce mieux n'est pas praticable dans les circonstances actuelles, c'est vouloir résoudre deux questions à la fois : c'est renoncer à l'avantage de poser les questions dans la simplicité qui peut seule les rendre susceptibles de démonstration ; c'est se jeter sans fil dans un labyrinthe inextricable et vouloir en démêler toutes les routes à la fois » (Turgot, 1759, 621).

Les hypothèses de « pleine prospérité », de « concurrence générale », etc. (Turgot, 1913-1923, II, 311), qui fondent le raisonnement des partisans de la liberté du commerce relèvent précisément d'une telle démarche théorique. Mais la conséquence de cette approche, évidemment, est qu'il est beaucoup plus facile « de voir le bien dans la théorie que d'y conformer la pratique » (Turgot à Dupont, 14 juillet 1772, dans Turgot, 1913-19623, III, 562). Dans le raisonnement théorique, « on arrange les choses comme elles devraient être » ; dans la pratique, en revanche,

> « on dépend de mille circonstances extérieures qui se compliquent à l'infini, qui font naître des difficultés et même des impossibilités relatives aux choses qu'on voudrait le plus. La raison combat la raison ; les devoirs même combattent les devoirs » (14 juillet 1772, dans Turgot, 1913-1923, III, 562).

On conçoit alors le problème du législateur. Autant un raisonnement théorique doit être clair et sans ambiguïté, autant un programme d'action réformatrice doit être prudent. Sur ce point, la conception de Turgot n'est finalement pas très éloignée de celle de Galiani et de Necker malgré certaines affirmations qui ont pu le faire passer pour un doctrinaire impénitent[1]. Car la formulation d'une politique en général impose de tenir compte de l'histoire et de la complexité de la société pour laquelle elle est formulée. Turgot fait sien ce thème ancien et reprend le mot de Solon selon lequel on ne peut donner les meilleures lois à une nation « mais les meilleures de celles qu'elle [peut] supporter » (Turgot, 1751 *b*, 326). Il insiste souvent sur ce point et la manière dont il relate des opinions de Vincent de Gournay est symptomatique à cet égard. Gournay, affirme-t-il, était conscient des ménagements qu'il fallait observer dans la mise en œuvre d'une politique de réformes :

> « Il savait combien tous les changements ont besoin d'être préparés, combien les secousses trop subites sont dangereuses » ;

mais il pensait simplement

> « que le ménagement devait être dans l'action et non dans la spéculation » (Turgot, 1759, 621).

Il faut donc ménager certaines mentalités et certains intérêts, afin de minimiser les heurts et gérer au mieux la période de transition vers l'état de société que l'on veut atteindre. Parvenu au pouvoir, Turgot ne libéralisa que le commerce intérieur des blés, et non le commerce extérieur dont il savait pourtant la valeur stratégique. Autre exemple : les exemptions d'impôts dont bénéficiaient les ordres privilégiés. Turgot voulut détruire les abus les plus récents ou les plus injustes comme la corvée des chemins ; mais la suppression de certains autres ne fut pas considérée comme la tâche la plus urgente au regard de l'état de la société à réformer, « par ménagement pour les préjugés et l'ancienne pos-

1. Turgot, par exemple, se déclare partisan d'un « ou tout, ou rien, en tout temps » (à Dupont, 20 décembre 1768, dans Turgot, 1913-1923, III, 24) ; ou encore : « Quand une chose est reconnue juste, quand elle est d'une nécessité absolue, il ne faut pas s'arrêter à cause des difficultés : il faut les vaincre » (au roi, *ibid.*, V, 150) – l'utilité d'une opération étant reconnue, « on ne peut la faire trop tôt » (*ibid.*, 159). Sur les débats entre réformateurs du temps, voir Faccarello (1998).

session » (Turgot, 1776, 192). En bref, et pour reprendre une formule frappante de Condorcet :

> « Il ne suffit pas de faire le bien, il faut le bien faire » (Condorcet, 1779, 373).

5. Vaincre les préjugés et l'esprit de corps

Les obstacles que doit affronter le législateur dans la mise en œuvre de sa politique sont essentiellement ceux formés par les préjugés engendrés par toutes sortes d'intérêts particuliers et cristallisés dans l'opinion publique :

> « Il ne faut [...] travailler que lentement, à mesure que l'opinion publique et le cours des événements rendent des changements possibles » (Turgot, 1776, 184).

Mais il ne faut pas pour autant rester passif. Il faut discuter « au tribunal du public » (Turgot, 1770 *b,* 268).

Mais qui forme le « public » ? La question est importante pour tout réformateur. Car une vague référence à la notion nouvelle d'opinion publique[1] ne saurait suffire, comme Louis-Sébastien Mercier le remarquait alors ironiquement dans ses *Tableaux de Paris.*

> « Le public existe-t-il ? [...] Où est-il ? Par quel organe manifeste-t-il sa volonté ? [...] Un peintre qui voudrait le représenter sous ses véritables traits, pourrait le peindre sous la figure d'un personnage en cheveux longs et en habit galonné, une calotte sur la tête et l'épée au côté, portant le manteau court et les talons rouges, tenant en main une canne en bec-à-corbin, ayant une épaulette, la croix à la boutonnière gauche et l'aumusse sur le bras droit. Vous voyez que ce Monsieur doit raisonner à peu près comme il est vêtu » (dans Mercier, 1978, 349-350).

Turgot distingue trois sortes de personnes formant autant d'auditoires potentiels – dont un seul, cependant, importe. Au bas de l'échelle sociale se trouve le peuple. Il est sujet à beaucoup de préjugés, mais ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser. Pour être

1. Après l'essai novateur de Jürgen Habermas (1962), les études historiques sur le concept d'opinion publique on vu le jour. Pour notre sujet, voir Baker (1990). Sur l' « espace public », voir aussi Habermas (1990), Baker (1992) et Calhoun (1992). Farge (1992) décrit la formation et la perception de l'opinion publique en France au XVIII[e] siècle au travers de quelques événements politiques et religieux, et Kaplan (1982) étudie les peurs populaires concernant le marché des blés.

convaincu du bien-fondé d'une réforme, il faut pouvoir réfléchir et le peuple n'en est pas capable à cause de « l'espèce d'apathie » dans laquelle la misère le plonge en lui « ôtant jusqu'à l'idée d'un état meilleur » (Turgot, 1762, 235).

Le reste de la société comprend un second groupe : les personnes qui sont en général instruites et que leur position met à l'abri des recherches incessantes dues aux besoins. Ces personnes peuvent être victimes des préjugés, et mal entendre leurs intérêts. Ayant cependant l'habitude de s'informer, de lire et de débattre – en bref, de faire usage de la raison – elles sont en mesure d'être détrompées si le philosophe économiste leur montre leur véritable intérêt.

Mais il existe un troisième groupe, formé de personnes qui possèdent des intérêts particuliers de corps – les parlementaires par exemple (Turgot, 1768, 29). Ces intérêts sont sourds et puissants, imperméables à la raison. L'intérêt général est sacrifié à la gloire et à l'intérêt du corps qui forment autant d'obstacles aux réformes. Une bonne organisation de la société ne saurait les tolérer : car comme le bon fonctionnement des marchés suppose des individus atomisés, sans position dominante, régulés par la concurrence, le bon fonctionnement de la société politique requiert la disparition de tous les corps intermédiaires entre le législateur et les citoyens. Une société formée de corps met en avant l'opposition des intérêts qui se limitent mutuellement sur le modèle des contre-forces ou contre-pouvoirs. La société proposée par Turgot veut, au contraire, faire émerger la convergence des intérêts qui, seule, permet l'unité de volonté.

C'est l'opinion du second groupe qui importe donc, c'est lui qui forme ce que Turgot appelle le « public lisant et réfléchissant », le véritable interlocuteur du philosophe économiste :

> « [...] c'est au public lisant et réfléchissant qu'il faut parler, c'est à lui qu'il faut plaire, c'est lui et lui seul qu'il faut persuader ; toutes les flagorneries aux gens en place, tous les petits détours dont on s'enveloppe pour ne pas les choquer sont une perte de temps » (à Dupont, 16 juillet 1771, dans Turgot, 1913-1923, III, 491).

Ici aussi Turgot insiste sur les précautions à prendre. Il faut, par exemple éviter les déclamations – « Ce n'est pas tout d'avoir raison, il faut être poli » – et utiliser le langage calme de la raison : on ne persuade le public « que par de bonnes démonstrations qui convainquent les bons esprits » (à Dupont, 12 avril 1771, dans Tur-

got, 1913-1923, III, 482). L'administrateur et le législateur doivent agir de même. Turgot fit des efforts constants d'explication, d'abord lors de l'intendance de Limoges puis plus tard comme ministre : à preuve les longs préambules qu'il adjoignit aux édits qui marquèrent sa politique et qu'il crut toujours nécessaire de maintenir.

Mais débattre avec ce public et l'éclairer signifie en même temps, non seulement neutraliser les intérêts de corps, mais aussi propager à la longue les connaissances vers le législateur. Que font donc les princes qui n'utilisent pas leur propre raison, sinon suivre l'opinion dominante ? Ils « ne seront vraiment convaincus que de ce dont tout ce qui les entoure sera convaincu » (à Dupont, 12 avril 1771, dans Turgot, 1913-1923, III, 481). On conçoit donc aisément le rôle central dévolu au philosophe économiste,

> « car ce public qui maîtrise les hommes puissants est à son tour maîtrisé par les hommes éclairés » (*ibid.*, 482).

Les opinions de Turgot trouvent leur apogée dans son ambitieux plan d'*assemblées municipales*[1] qui, s'il avait été adopté, eût certainement bouleversé la structure administrative et politique française. Il s'agissait de créer, au niveau des villages, des cantons, des provinces et, enfin, du pays, une pyramide d'assemblées « municipales » saisies de questions économiques et judiciaires concernant leur juridiction, chacune d'entre elles étant en outre chargée de désigner des membres de l'assemblée immédiatement supérieure. À la base, le mode était électif. Les électeurs étaient les propriétaires fonciers et les voix se comptaient au prorata de la valeur des propriétés, en fonction d'un certain seuil[2]. Les élections devaient se faire – et les assemblées se tenir – sans aucune distinction d'ordres.

Parallèlement aurait été institué un Conseil de l'instruction publique, et un vaste plan d'enseignement mis en place : ensei-

1. Le *Mémoire sur les municipalités* recueilli dans les œuvres de Turgot (Turgot, 1775) a été rédigé par Dupont. Sur les péripéties de ce texte, voir les remarques de G. Schelle (*in* Turgot, IV, 568-574). Sur le thème, on doit aussi se reporter aux témoignages de Condorcet (1786), de Dupont (dans Turgot, 1913-1923, IV, 570-572) et de l'abbé de Véri (1933). Ce plan s'inscrivait dans un mouvement général de réflexion déjà largement amorcé par ailleurs (voir par exemple Charles et Steiner, 1999).

2. En deçà de ce seuil, les propriétaires auraient eu la possibilité de se grouper pour pouvoir voter : ainsi, ils auraient eu collectivement une voix ou plus, par exemple, dès que l'addition de leurs domaines eût atteint ou dépassé le seuil.

gnement dont l'État se serait chargé et qui aurait eu pour fonction de transformer les sujets en citoyens éclairés.

Au témoignage de Dupont, Turgot souhaitait apporter des modifications au projet, dans le sens d'une plus grande ouverture. Car les assemblées auraient eu d'autres fonctions que celles de décider de la fiscalité et de certaines dépenses – ce qui intéressait au premier chef les propriétaires en raison de la conception physiocratique de l'incidence de l'impôt. Elles devaient aussi traiter d'autres sujets, ce qui aurait alors exigé l'expression de l'opinion d'autres parties de la population.

> « Il [Turgot] croyait utile de leur confier plusieurs branches de police qui, pouvant toucher à la liberté des individus, demandaient que le vœu de ceux-mêmes qui n'ont point de propriété foncière pût être connu et pût contribuer à éclairer le gouvernement sur le choix des personnes à qui serait remis l'exercice de cette portion de l'autorité » (Dupont, dans Turgot, 1913-1923, IV, 571).

De son côté, dans sa *Vie de M. Turgot,* Condorcet insiste sur deux points liés. À son avis, le projet de Turgot, en refusant toute représentation par ordres et en homogénéisant la société sur une base économique, évite la manifestation des intérêts particuliers de corps qui ne concordent pas avec l'intérêt général. D'un autre côté, l'une des fonctions majeures de cette pyramide d'assemblées eût été, aussi, de structurer, de canaliser et de faire connaître l'opinion éclairée, plus sûrement que n'aurait pu le faire une attention, même constante, à une vague

> « opinion publique, espèce d'obstacle commun à tous les gouvernements absolus, dont la résistance est moins constante, mais aussi moins tranquille, souvent aussi puissante, quelquefois nuisible, et toujours dangereuse » (Condorcet, 1786, 123).

Il faut enfin noter que, dans ce domaine également, la marche proposée par Turgot reste prudente, et d'autant plus progressive que les enjeux politiques sont importants. Les différents niveaux d'assemblées ne devaient pas être institués en même temps[1]. Seuls les deux premiers échelons l'auraient été tout d'abord, afin de leur laisser le temps d'entrer dans les mœurs et afin que l'œuvre éducatrice nationale pût commencer à avoir des effets. Mais, cela étant

1. Ni partout : seuls les « pays d'élection » auraient appliqué la réforme. Turgot comptait sur le succès de celle-ci pour l'étendre ensuite aux « pays d'État ».

acquis, il eût été nécessaire d'aller plus loin et d'instituer, d'abord les assemblées « municipales » provinciales, puis, après un nouveau délai, l'assemblée générale (ou nationale). C'est lors de ces deux dernières étapes que le processus eût changé d'aspect et eût, inévitablement, impliqué un transfert partiel de pouvoir du roi vers ces assemblées. Turgot, selon les témoignages concordants de Condorcet et de Véri, était conscient du problème, et partagé entre la fidélité au roi et son désir de réaliser cette transformation. Il s'en expliqua notamment après sa disgrâce, lors de la tentative que Necker fit, lui aussi, d'instituer des assemblées provinciales.

> « Quelque frein qu'on puisse mettre dans le début à ces assemblées, il n'est pas douteux qu'avec le temps, elles acquerront, par leur établissement dans chaque province et par la possibilité de leur intelligence entre elles, un degré de force qui altérera sûrement la constitution monarchique qui existe à présent. Comme citoyen, j'en étais fort aise ; mais agissant comme ministre du Roi je me faisais scrupule de me servir de sa confiance pour faire tort à l'étendue de son autorité. Ce n'est pas que je n'en eusse le dessein, mais je voulais attendre que le Roi eût plus d'âge, d'expérience et de maturité pour juger par lui-même » (Turgot, dans Véri, 1933, vol. II, p. 147).

C'est dans le cadre d'un État politique neuf, respectueux des valeurs fondamentales des droits de l'homme et veillant à leur mise en œuvre effective, qu'un équilibre économique et social bénéfique à tous pourra être atteint au travers du bon fonctionnement des marchés en régime de « liberté du commerce ». C'est cet État démocratique que Turgot et ses disciples s'efforcent de penser et dont ils tentent de fournir la théorie[1].

En nous penchant sur deux étapes décisives du développement de l'idée de marché comme lien social, nous avons montré, dans les pages qui précèdent – nous l'espérons – l'ampleur de la révolution intellectuelle qui fut nécessaire à son affirmation. Il est ainsi possible de prendre la mesure de tout ce que des idées qui, aujourd'hui, peuvent paraître banales, doivent aux développe-

1. Car le bon fonctionnement des marchés en régime de concurrence, s'il doit demeurer en accord avec les droits de l'homme, requiert des règles et exige parfois que l'État intervienne autrement que pour ses fonctions de police, justice et défense (Faccarello, 2006). Ce thème ne peut malheureusement pas être abordé ici.

ments proposés par Boisguilbert et par Turgot[1] ; de réaliser comment une théorie économique fondée sur les concepts de libre concurrence et d'équilibre de marché requiert de tous les acteurs de la vie sociale l'adoption de règles de comportement économiques, sociales et politiques – une « conduite de vie » – conformes à la bonne marche des choses et comment cette adoption ne va pas forcément de soi[2] ; et de voir, enfin, comment cette nouvelle philosophie politique qui s'avance derrière le masque d'une nouvelle science – la science économique – prend ses racines dans les débats religieux, violents car essentiels pour les hommes et les femmes de l'époque, qui secouèrent les mondes de la Réforme et de la Contre-réforme et qui marquèrent la naissance et le développement de la philosophie janséniste en France[3].

RÉFÉRENCES[4]

Auerbach Erich (1941), « Passion als Leidenschaft », *Publications of the Modern Language Association of America,* LVI, 1179-1196, trad. franç. : « De la *passio* aux passions », dans Erich Auerbach, *Le culte des passions. Essais sur le XVII^e^ siècle français,* Paris, Macula, 1998, 57-81.

1. Ces développements, cependant, ne sont pas isolés. Ils font partie d'une dynamique qui s'impose à la fin du XVIII^e^ siècle et au début du XIX^e^ : la *philosophie économique* (Faccarello et Steiner, 2004 *a* et *b*).

2. Des auteurs comme Quesnay ou Say – autres figures importantes de la *philosophie économique* – en sont aussi parfaitement conscients (Faccarello et Steiner, 2004 *b*).

3. Les développements qui précèdent se situent évidemment sur un plan très différent de celui abordé par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* – que l'on redécouvre véritablement dans l'excellente édition française, très complète (elle contient également des études sur « Les sectes protestantes » et les « Anticritiques » que Weber opposa à ses détracteurs), publiée récemment par Jean-Pierre Grossein (Weber, 1904-1905). Max Weber se situe au niveau des *pratiques* : l'adoption, par les adeptes de sectes protestantes ascétiques, d'une « conduite de vie » fondée sur la « profession comme vocation », « ascèse intramondaine » dictée par la nécessité psychologique d'une « certitude de salut » ; il explique cette attitude et montre comment et pourquoi elle concorde avec un comportement « capitaliste » fondé sur une accumulation sans fin. Du côté de Boisguilbert et de la philosophie janséniste, il s'agit du développement d'une *théorie* économique et politique fondée sur la « liberté du commerce ». Les deux optiques ne sont d'ailleurs nullement contradictoires.

4. Les volumes signalés par * sont téléchargeables librement en *fac simile* (fichiers pdf) sur *Gallica,* bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France (http://gallica.bnf. fr).

Baker Keith Michael (1990), *Inventing the French Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, édition française modifiée, *Au tribunal de l'opinion : Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle,* Paris, Payot, 1993.

Baker Keith Michael (1992), *Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France : Variations on a Theme by Habermas,* dans C. Calhoun, 1992, 181-211.

Bénichou Pierre (1948), *Morales du Grand Siècle,* Paris, Gallimard, rééd., 1988.

Béraud Alain et Faccarello Gilbert (sous la dir. de) (1992), *Nouvelle histoire de la pensée économique,* vol. 1 : *Des scolastiques aux classiques,* Paris, La Découverte.

Biziou Michaël (2003), *Adam Smith et l'origine du libéralisme,* Paris, PUF.

Bodei Remo (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità : filosofia e uso politico,* Milano, Feltrinelli.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1695), *Le Détail de la France. La cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède, en fournissant en un mois tout l'argent dont le Roi a besoin, et enrichissant tout le monde,* dans Boisguilbert, 1966, 581-662.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1703), *Maximes ou principes incontestables pour rétablir ou soutenir la France dans la conjoncture présente,* dans Boisguilbert, 1966, 295-297.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1704 *a*), *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains, tant par rapport au public qu'à toutes les conditions d'un État. Divisé en deux parties. Dont la première fait voir que plus les grains sont à vil prix, plus les pauvres, surtout les ouvriers, sont misérables. Et la seconde, que plus il sort de blés d'un royaume, et plus il se garantit des funestes effets d'une extrême disette,* dans Boisguilbert, 1966, 827-878.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1704 *b*), *Causes de la rareté de l'argent et éclaircissement des mauvais raisonnements du public à cet égard,* dans Boisguilbert, 1966, 965-971.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1705 *a*), *Mémoire sur l'assiette de la taille et de la capitation,* dans Boisguilbert, 1966, 663-740.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1705 *b*), *Factum de la France, contre les demandeurs en délai pour l'exécution du projet traité dans le « Détail de la France », ou le Nouvel ambassadeur arrivé du pays du peuple. Réflexions sur l'état de la France. Mémoire pour faire voir qu'on ne peut éviter la famine en France de temps en temps qu'en permettant l'enlèvement des blés hors du royaume, hors le temps de cherté,* dans Boisguilbert, 1966, 741-798.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1707 *a*), *Factum de la France, ou Moyens très faciles de faire recevoir au Roi quatre-vingts millions par-dessus la capitation, praticables par deux heures de travail de Messieurs les ministres, et un mois d'exécution de la part des peuples, sans congédier aucun fermier général ni particulier, [...] et l'on montre à même temps l'impossibilité de sortir autrement de la conjoncture présente,* dans Boisguilbert, 1966, 879-956.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1707 *b*), *Dissertation de la nature des richesses, de l'argent et des tributs, où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles,* dans Boisguilbert, 1966, 973-1012.

Boisguilbert Pierre Le Pesant de (1966), *Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique,* sous la direction de Jacqueline Hecht, 2 vol. à pagination continue, Paris, INDIR.

Brown Vivienne (1997), « "Mere inventions of the imagination" : A survey of recent literature on Adam Smith », *Economics and Philosophy,* 13 (2), 281-312.

Caillé Alain, Lazzeri Christian et Senellart Michel (sous la dir. de) (2001), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile,* Paris, La Découverte.

Calhoun Craig (sous la dir. de) (1992), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge (Mass.), The MIT Press.

Carpenter Kenneth (2002), *The Wealth of Nations in French and in France, 1776-1843,* New York, The Bibliographical Society of America.

Charles Loïc et Steiner Philippe (1999), « Entre Montesquieu et Rousseau. La Physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution française », *Études Jean-Jacques Rousseau,* 11, 83-159.

Cognet Louis (1961), *Le Jansénisme,* Paris, PUF.

Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de (1786), *Vie de M. Turgot,* dans Condorcet, 1847-1849, V, 1-233.

Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de (1779), *Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question : s'il est utile aux hommes d'être trompés ?,* dans Condorcet, 1847-1849, V, 343-389.

Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de (1847-1849), *Œuvres,* publiées par Arthur Condorcet-O'Connor et François Arago, Paris, Firmin Didot, 12 vol.

Delumeau Jean (1971), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* 2e éd., 1979, Paris, PUF.

Domat Jean (1689)*, *Traité des lois,* dans *Œuvres de Jean Domat,* Paris, Didot et Béchet, vol. 1, 1-75.

Esprit Jacques (1678)*, *La fausseté des vertus humaines,* Paris, Guillaume Després ; rééd., Paris, Aubier, 1996.

Faccarello Gilbert (1986), *Aux origines de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert,* Paris, Anthropos ; édition revue : *The Foundations of Laissez-faire. The Economics of Pierre de Boisguilbert,* Londres, Routledge, 1999.

Faccarello Gilbert (1991), « Le legs de Turgot : aspects de l'économie politique sensualiste de Condorcet à Rœderer », dans Gilbert Faccarello et Philippe Steiner (sous la dir. de), *La pensée économique pendant la Révolution française,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 67-107.

Faccarello Gilbert (1992), *Turgot et l'économie politique sensualiste,* dans Alain Béraud et Gilbert Faccarello, 1992, 254-288.

Faccarello Gilbert (1998), *Galiani, Necker and Turgot : A Debate on Economic Reforms and Policies in Eighteenth-Century France,* dans G. Faccarello (sous la dir. de), *Studies in the History of French Political Economy : From Bodin to Walras,* Londres, Routledge, 120-195.

Faccarello Gilbert (2006), « An "exception culturelle" ? French sensationist political economy and the shaping of public economics », *The European Journal of the History of Economic Thought,* 13 (1) (à paraître).

Faccarello Gilbert et Steiner Philippe (2002), *The Diffusion of the Work of Adam Smith in the French Language : An Outline History,* dans Keith Tribe, 2002, 61-119.

Faccarello Gilbert et Steiner Philippe (2004 *a*), « La *Philosophie économique* et la monnaie : les enjeux d'une mutation », à paraître dans Daniel Carey et Christopher Finlay (sous la dir. de), *Money and Enlightenment,* Oxford, The Voltaire Foundation.

Faccarello Gilbert et Steiner Philippe (2004 *b*), « Interests, sensationism and the science of the legislator. French "philosophie économique", 1695-1830 », *The Gimon Conference on French Political Economy, 1650-1848,* Stanford University, 17-19 April 2004.

Farge Arlette (1992), *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle,* Paris, Le Seuil.

Fleischacker Samuel (1999), *A Third Concept of Liberty. Judgement and Freedom in Kant and Adam Smith,* Princeton, Princeton University Press.

Fleischacker Samuel (2004), *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion,* Princeton, Princeton University Press.

Force Pierre (2003), *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science,* Cambridge, Cambridge University Press.

Griswold Charles L. (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press.

Gunn John Alexander Wilson (1968), « Interest will not lie. A seventeenth century political maxim », *Journal of the History of Ideas,* n° 29, 551-564.

Gunn John Alexander Wilson (1969), *Politics and the Public Interest in the 17th Century,* Londres, Routledge & Kegan Paul, Toronto, University of Toronto Press.

Habermas Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied, Hermann Luchterhand, trad. franç., *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* Paris, Payot, 1978 (l'édition de 1993 inclut Habermas 1990).

Habermas Jürgen (1990), « Avant-propos à la 17^e édition allemande de Habermas (1962) », trad. franç. dans Habermas, 1962, édition de 1993, I-XXXV.

Hecht Jacqueline (1966), *La vie de Pierre Le Pesant, seigneur de Boisguilbert,* dans Boisguilbert, 1966, 121-244.

Hirschman Albert O. (1977), *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before its Triumph,* Princeton University Press ; trad. franç., Paris, PUF, 1980.

James Edward Donald (1972), *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist : A Study of his Thought,* La Haye, Martinus Nijhoff.

James Susan (1997), *Passion and action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy,* Oxford, Clarendon Press.

Kambouchner Denis (1995), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes,* Paris, Albin Michel.

Kaplan Steven L. (1982), *The Famine Plot Persuasion in Eighteenth-Century France,* Philadelphie, American Philosophical Society ; trad. franç., *Le complot de famine : histoire d'une rumeur au XVIII^e siècle,* Paris, Armand Colin, 1982.

Keohane Nannerl O. (1980), *Philosophy and the State in France : The Renaissance to the Enlightenment,* Princeton University Press.

Labrousse Élisabeth (1964), *Pierre Bayle : Hétérodoxie et rigorisme,* La Haye, Martinus Nijhoff ; rééd. Paris, Albin Michel, 1996.

La Rochefoucauld François VI, duc de (1678), *Réflexions ou sentences et maximes morales,* 5^e éd., dans La Rochefoucauld, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1964.

Lazzeri Christian (1995), « Introduction à Henri de Rohan (1638) », *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté,* Paris, PUF, 1995, 1-156.

Lazzeri Christian (1998), *Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII^e siècle,* dans Lazzeri et Reynié, 1998, 145-191.

Lazzeri Christian et Reynié Dominique (sous la dir. de) (1998), *Politiques de l'intérêt,* Besançon, Presses universitaires franc-comtoises.

Levi Anthony (1964), *French Moralists : The Theory of the Passions, 1585 to 1649,* Oxford, Clarendon Press.

Marrou Henri-Irénée (1955), *Saint Augustin et l'augustinisme,* Paris, Le Seuil.

Mercier Louis-Sébastien (1978), *Dictionnaire d'un polygraphe,* Paris, UGE, « 10/18 ».

Moreau Pierre-François (2003), *Les passions : continuités et tournants,* dans Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Renault Laurence (sous la dir. de), *Les passions antiques et médiévales,* Paris, PUF, 1-12.

Nicole Pierre (1670)*, *De l'éducation d'un prince. Divisée en trois parties, dont la dernière contient divers Traités utiles à tout le monde* (republié en 1671 comme vol. 2 des *Essais de Morale*), Paris, Vve Charles Savreux.

Nicole Pierre (1671), *Essais de Morale,* vol. 1, La Haye, Adrian Moetjens, 8^e éd. (1700).

Nicole Pierre (1675), *Essais de Morale,* vol. 3, La Haye, Adrian Moetjens, éd. revue, 1700.

Nicole Pierre (1845)*, *Œuvres philosophiques et morales de Nicole, comprenant un choix de ses essais et publiés avec des notes et une introduction par Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain,* Paris, Hachette et Ladrange.

Ornaghi Lorenzo (1984), *Il concetto di interesse,* Milano, Giuffrè.

Ornaghi Lorenzo et Cotellessa Silvio (2000), *Interesse,* Bologna, Il Mulino.

Otteson James R. (2002), *Adam Smith's Market Place of Life,* Cambridge, Cambridge University Press.

Pascal Blaise (1963), *Pensées,* éd. Lafuma, *Œuvres complètes,* Paris, Le Seuil.

Senault Jean-François (1641), *De l'usage des passions,* Paris, Fayard, 1987.
Steiner Philippe (1998), *La « Science nouvelle » de l'économie politique,* Paris, PUF.
Taranto Domenico (1982), *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla « Favola delle Api »,* Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
Taranto Domenico (1992), *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes a Nicole (1524-1675),* Napoli, Liguori.
Taveneaux René (1965), *Jansénisme et politique,* Paris, Armand Colin.
Terestchenko Michel (2000), *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon,* Paris, Le Seuil.
Tocanne Bernard (1978), *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique,* Paris, Klincksieck.
Tribe Keith (1999), Adam Smith : Critical theorist ?, *Journal of Economic Literature,* 37 (2), 609-632.
Tribe Keith (sous la dir. de) (2002), *A Critical Bibliography of Adam Smith,* Londres, Pickering & Chatto.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1750), *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots,* dans Turgot, 1913-1923, I, 157-179.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1751 *a*), *Plan de deux discours sur l'histoire universelle,* dans Turgot, 1913-1923, I, 275-323.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1751 *b*), *Pensées et fragments pour l'un des ouvrages sur l'Histoire universelle ou sur les Progrès et la décadence des Sciences et des Arts,* dans Turgot, 1913-1923, I, 324-327.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1753-1754 *a*), *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États,* dans Turgot, 1913-1923, I, 376-387.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1753-1754 *b*), *Sur la géographie politique,* dans Turgot, 1913-1923, I, 436-441.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1759), *Éloge de Vincent de Gournay,* dans Turgot, 1913-1923, I, 595-622.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1762), *Sur un projet d'association d'assistance mutuelle,* dans Turgot, 1913-1923, II, 234-235.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1763), *Plan d'un mémoire sur les impositions,* dans Turgot, 1913-1923, II, 293-308.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1766), *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses,* dans Turgot, 1913-1923, II, 533-601.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1769), *Valeurs et monnaies,* dans Turgot, 1913-1923, III, 79-98.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1770 *a*), *Mémoire sur les prêts d'argent,* dans Turgot, 1913-1923, III, 154-202.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1770 *b*), *Lettres au Contrôleur général sur le commerce des grains,* dans Turgot, 1913-1923, III, 266-354.
Turgot Anne-Robert-Jacques (1775), *Mémoire sur les municipalités,* dans Turgot, 1913-1923, V, 574-621.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1776), *La corvée des chemins. Observations du garde des Sceaux, Miromesnil, et réponses de Turgot,* dans Turgot, 1913-1923, V, 163-200.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1913-1923), *Œuvres de Turgot et documents le concernant,* édités par Gustave Schelle, Paris, Félix Alcan, 5 vol.

Véri Joseph-Alphonse de (1933), *Journal de l'abbé de Véri,* Paris, Éditions d'histoire de l'art.

Vivenza Gloria (2001), *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought,* Oxford, Oxford University Press.

Weber Max (1904-1905), *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus,* 2e éd., 1920 ; trad. franç. et présentation par Jean-Pierre Grossein dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais,* Paris, Gallimard, 2003.

2. Le débat sur la liberté du commerce des grains (1750-1775)

PHILIPPE STEINER

L'objet de ce chapitre est de montrer comment, au milieu du XVIII[e] siècle, la réflexion économique initiée par François Quesnay aboutit à l'idée selon laquelle la liberté du commerce des grains est la politique économique adaptée pour résoudre le problème de l'alimentation des populations, mais aussi celui de l'enrichissement du Prince pour que celui-ci puisse faire face aux dépenses militaires nécessaires pour tenir le rang de la France face à la montée en puissance de l'Angleterre.

Après une brève introduction présentant le contexte historique (§ 1), le texte montrera la manière dont Quesnay compare le fonctionnement d'une nation en situation d'autarcie et son fonctionnement lorsque cette même nation a mis en place une politique de liberté du commerce (§ 2). Puis, on examinera comment Turgot prolonge le modèle de Quesnay (§ 3) avant de voir quelles objections Jacques Necker présente en matière de fonctionnement du marché (§ 4).

I – La question des blés au milieu du XVIII[e] siècle

À partir du début des années 1750, la réflexion économique prend soudainement une place qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors. Non pas que la réflexion sur les conditions de fonctionnement de l'activité économique aient été ignorées – les œuvres de Pierre de

Boisguilbert ou du maréchal de Vauban sont là pour prouver le contraire, de même que les discussions critiques du système financier de John Law – mais, comme l'a noté Voltaire dans une phrase célèbre : « À partir de 1750, la nation se mit enfin à raisonner sur les blés. » En effet, si l'on considère, décennie par décennie, les publications économiques françaises sur l'ensemble de la période 1700-1789 (Théré, 1998), on constate que celles-ci se maintiennent à un niveau bas jusqu'en 1750, avec un total cumulé de 10,5 % des publications, mais, à partir de la décennie 1750-1760, elles se multiplient, puisqu'on recense sur cette période autant de publications que sur les cinq décennies précédentes. Ce mouvement n'est pas un feu de paille, puisque ces publications doublent dans les deux décennies suivantes, avant de doubler encore dans la décennie qui précède la Révolution française.

L'émergence de cette réflexion est liée à la montée de l'affrontement entre la France et l'Angleterre, comme on le voit dans le cas des écrits de Jacques Vincent de Gournay (Charles, 1999). En effet, les conditions économiques, fiscales et financières deviennent des éléments déterminants de la lutte diplomatique et militaire entre les pays qui dominent alors l'Europe et le monde. Les débats dont nous allons parler sont donc à replacer dans le cadre des affrontements entre nations européennes

La réflexion économique met en cause la nature et le rôle de l'administration. En effet, et sans doute indépendamment des réflexions de Boisguilbert, plusieurs voix se sont manifestées dans ces années pour critiquer l'intervention de l'administration dans le commerce du blé, ce que l'on appelle la « police des grains ». Comme le montre en détail l'ouvrage de Steven Kaplan (1976), la police considère le commerçant comme un individu potentiellement dangereux au sens où, par sa pratique d'acheteur et de vendeur, il peut déstabiliser le fonctionnement économique des communautés locales. Cette dangerosité est bien sûr accrue dès lors qu'il s'agit d'assurer la subsistance des peuples, c'est-à-dire dès lors qu'il s'agit du commerce des grains. En conséquence, la police des grains se traduit par un ensemble de mesures encadrant le fonctionnement des marchés locaux dans le but de contenir les effets sociaux du

commerce[1]. Même si, comme l'a justement souligné Kaplan (1976), la police se montre plus accommodante en laissant les marchands assez libres dans leurs comportements tant qu'il n'y a pas de risque particulier de pénurie, les marchands sont toujours sous la menace de mesures administratives susceptibles de remettre en cause leur activité.

Au début des années 1750, des auteurs s'interrogent sur l'efficacité de ces mesures pour assurer l'approvisionnement des populations. On le voit dans le commentaire que le marquis d'Argenson adresse au *Journal œconomique* en avril 1751 à propos d'un ouvrage soutenant les mesures traditionnelles en matière de commerce. Argenson rejette vigoureusement l'idée que la science du commerce puisse exister, et être mise en pratique par l'administration, car il faudrait que ceux qui en ont la charge soient en mesure de connaître des informations qui n'appartiennent qu'aux particuliers :

> « Le commerce est la science des particuliers, mais la direction générale du commerce ne peut être une science, car elle est impossible. Si nous recherchons souvent des sciences au-dessus de notre portée, comme le système général du monde, l'infini, l'union de l'esprit et de la matière, on en est quitte pour un vain emploi du temps ; mais en politique ces fausses présomptions jettent loin dans des carrières funestes de ruine et de malheur pour les sujets. Que l'on se persuade que pour connaître ce commerce de direction, il ne suffirait pas de posséder les intérêts de nations à nations, de provinces à provinces, mais qu'il faudrait encore savoir tous ceux de particuliers à particuliers, la qualité et la valeur de chaque marchandise. Qui se tromperait sur le moindre article pourrait errer sur le reste, dirigerait mal et ferait de mauvaises lois. Qui prétendra donc à cette capacité intégrale et universelle ? *Non datur scientia* » (Argenson, 1751, p. 42).

De son côté, Claude-Jean Herbert, dans son *Essai sur la police générale des grains* (1753), soutient que la liberté du commerce est préférable à la mise en place d'une compagnie d'État. Dans un argumentaire qui n'est pas sans similitude avec celui que Turgot

1. Ces mesures de police font qu'il est interdit d'acheter la récolte sur pied, il est interdit de faire des transactions dans les fermes ou sur les chemins : toutes les transactions doivent se dérouler sur la place de marché. Le fonctionnement de cette dernière est bien sûr régulé : les particuliers font leurs achats en premier, les marchands n'interviennent qu'après ceux-ci, il est interdit de rapporter le blé amené au marché, etc.

développera en 1770, Herbert estime qu'il est plus efficace de laisser le commerce aux mains des intérêts privés que de le confier à des commis moins enclins à s'activer et moins bien informés que ne pourraient l'être des commerçants. Quesnay donne un tour nouveau au débat grâce à une démonstration simple et solide des avantages de la liberté du commerce dans un article paru dans l'*Encyclopédie,* ce qui était sans aucun doute gage d'une forte diffusion – outre celle assurée par les écrits de certains de ses disciples, comme c'est le cas de l'*Essai sur l'amélioration des terres* de Henri Patullo, qui contient de très larges extraits de deux articles centraux de Quesnay sur le sujet (Charles, 1999, p. 302-309).

II – Quesnay et la liberté du commerce des grains

Quesnay apparaît comme penseur préoccupé par les questions sociopolitiques à partir des années 1756-1757, avec une série d'articles destinés à l'*Encyclopédie* : « Fermiers (économie politique) », « Grains (économie politique) », « Hommes », « Impôts » et « Intérêt de l'argent ». Seuls les deux premiers seront publiés, car Quesnay, premier médecin ordinaire du roi, retire ses textes dès lors que l'entreprise de Diderot et D'Alembert se heurte à la censure royale.

Cette série de textes est marquée par la situation diplomatique et militaire du moment (Charles et Steiner, 1999 ; Steiner, 2002), c'est-à-dire par le déclenchement des hostilités entre la France et l'Angleterre, qui vont donner lieu à la guerre de Sept ans (1757-1763), guerre dans laquelle la France – et l'Angleterre dans une moindre mesure – souffre de sa mauvaise situation financière et qui se terminera par un désastre sur le plan militaire et diplomatique (perte de l'empire colonial). Selon Quesnay, la solution aux problèmes financiers conditionnant les interventions militaires et diplomatiques sur la scène mondiale et la maîtrise du commerce maritime, passe par le redressement de l'activité agricole. Et il demande une mesure originale : la liberté du commerce des grains.

La démonstration repose sur deux tableaux chiffrés mettant en regard le fonctionnement d'une économie agricole fermée et d'une économie agricole ayant opté pour la liberté du commerce. Je modifie légèrement la présentation donnée par Quesnay de manière à simplifier l'exposé[1].

Tableau 1. — Le gouvernement économique du royaume agricole : comparaison de l'autarcie et du libre-échange

			Autarcie		*Liberté du commerce*	
Prix fondamental (en livres)	*Qualité climatique de l'année*	*Quantité produite par unité de terre* q_t	*Prix courant* p_t	*Produit net par unité de terre*	*Prix courant de terre* p'_t	*Produit net par unité*
	Abondante	7	10	− 4	16	28
	Bonne	6	12	− 2	17	28
74	Moyenne	5	15	1	18	6
	Médiocre	4	20	6	19	2
	Mauvaise	3	30	16	20	− 14

Source : Quesnay (1958, p. 532-533).

Quesnay part de l'hypothèse devenue classique selon laquelle une économie agricole d'Ancien Régime est sous la dépendance des données climatiques ; celles-ci sont prises en compte sous la forme d'un cycle type qui se répète sur cinq ans. Chaque année climatique est ensuite traduite en termes quantitatifs : une quantité produite de blé par unité de terre. Il va de soi que le fermier se trouve placé dans une situation d'ignorance vis-à-vis du climat et qu'il investit chaque année la même somme (74 livres, le « prix fondamental » dans le vocabulaire de Quesnay) sans savoir ce que seront les résultats futurs. L'incertitude ne provient pas ici du marché (du rapport entre l'offre et la demande) mais de la manière dont le marché répercute les incertitudes climatiques. Néanmoins, le fermier est un entrepreneur au sens de Cantillon,

1. On trouvera dans un autre texte une présentation qui suit de près l'argumentaire même de Quesnay (Steiner, 1994).

c'est-à-dire qu'il assume des coûts certains, sans lesquels l'activité économique ne peut avoir lieu, et en retire un revenu incertain. Les trois premières colonnes du tableau ne changent pas quelle que soit la politique économique adoptée par le gouvernement, qui est la variable indépendante, tandis que les prix et le montant du produit net sont les variables dépendantes.

Quesnay n'a pas de théorie explicite des prix ou valeur vénale. Sa réflexion sur ce point se limite au fait que, d'une part, l'économiste politique s'intéresse à la valeur vénale et non à la valeur d'usage et, d'autre part, que le prix – dont on ne sait pas quelles causes contribuent à le former – ne dépend pas de la *volonté* d'une des parties (les marchands en l'occurrence), ni d'un accord entre les parties. Cela suffit à placer le prix au centre de la réflexion, tout en lui donnant le caractère d'un fait « naturel » – comme le dira plus tard Léon Walras –, c'est-à-dire indépendant des volontés des acteurs.

Sur cette base limitée, Quesnay multiplie les catégories de prix. À côté du *prix courant,* il fait intervenir le *prix fondamental* ou coût de production, paiement de la rente inclus, et surtout les *prix du vendeur* et les *prix de l'acheteur* qui sont des prix courants, mais qui deviennent des prix moyens sur les cinq années du cycle lorsqu'il s'agit de *prix communs* (du vendeur ou de l'acheteur).

Le prix de l'acheteur est déterminé en faisant l'hypothèse d'un consommateur théorique qui assure sa subsistance en consommant 3 unités de blé par an. Pour une année donnée, ce prix ou dépense annuelle du consommateur sur le marché des grains dépend du seul prix courant ; sur les cinq années représentatives du cycle climatique par lequel passe régulièrement la nation, la dépense annuelle moyenne du consommateur dépendra seulement des variations annuelles de prix (puisqu'il achète toujours la même quantité quel que soit le niveau du prix courant)[1]. Le prix du vendeur ou revenu brut du cultivateur dépend lui du prix courant *et* de la quantité produite, intégralement vendue ; sur les cinq

1. Il va de soi que tous les consommateurs ne peuvent en faire de même lorsque la quantité produite diminue et que le prix monte ; mais au lieu de supposer des consommateurs qui réduisent leur dépense avec la montée du prix courant, Quesnay fait intégralement porter le rationnement sur les plus pauvres qui sont exclus du marché du blé et qui cherchent leur subsistance dans des céréales inférieures. À moins qu'ils ne la trouvent pas et ne disparaissent définitivement.

années représentatives du cycle climatique, le prix commun du vendeur ou revenu brut moyen par unité produite dépendra de la somme des quantités produites pondérées par les prix courants, divisée par la quantité totale produite. À partir des données de Quesnay, on obtient les chiffres suivants pour caractériser les deux politiques économiques :

Tableau 2. — La politique économique

	Autarcie	*Liberté du commerce*
Prix commun du vendeur $P_c v = \Sigma p_t q_t / \Sigma q_t$	15,48 livres	17,6 livres
Prix commun de l'acheteur $P_c a = 1/5\ \Sigma p_t$	17,4 livres	18 livres

La première colonne de ce deuxième tableau fait apparaître ce qu'il y a de surprenant dans les calculs de Quesnay : en effet, en moyenne, la même unité de blé coûte nettement plus cher au consommateur (17,4 livres) qu'elle ne rapporte au producteur (15,48 livres). La première réaction serait d'expliquer cette différence par les frais de commercialisation et les profits du commerçant. Cela n'est pourtant pas recevable, car Quesnay suppose que le producteur vend lui-même sa production au consommateur sur le « marché de première main »[1]. Cette voie étant exclue, il faut revenir sur le point crucial qui fait la différence entre le vendeur et l'acheteur : alors que ce dernier achète annuellement la *même quantité* de grains, le premier produit des quantités variables. Bref, dans un cas, la dépense varie en fonction des prix uniquement, alors que, dans l'autre, le revenu dépend de la variation des quantités pondérées par les prix.

1. Cette particularité explique d'ailleurs des différences sensibles entre le modèle du marché du blé de Quesnay et celui d'Adam Smith. Dans la *Wealth of Nations,* ce dernier part au contraire de l'idée d'une division du travail entre le producteur et le marchand, mais surtout, il considère que c'est le marchand qui supporte l'incertitude marchande, car il paie à l'avance la récolte à un prix convenu au fermier.

Revenons au tableau 1. Le modèle d'autarcie de Quesnay dépend d'une relation structurelle entre prix et quantité, relation dite de King-Davenant, selon laquelle une variation à la baisse de la quantité produite s'accompagne d'une variation à la hausse des prix, mais plus que proportionnelle – en d'autres termes, l'élasticité-prix de la demande de blé est supérieure à 1 en valeur absolue. Cette relation s'explique par le fait que lorsque la récolte est abondante, il est impossible d'écouler l'excédent à l'extérieur de la nation, et les prix sont donc très bas ; par contre, dès que la récolte diminue (d'abondante à bonne, soit de 7 unités à 6 par unité de terre), le prix s'élève (+ 20 %) plus que proportionnellement à la baisse de la récolte (– 14 %). Cette relation va s'accentuant au fur et à mesure que la baisse de la récolte progresse, jusqu'à l'année de « mauvaise » récolte, dans laquelle une baisse de la quantité produite de – 25 % se traduit par une forte hausse de prix de + 50 %. La politique d'autarcie économique pénalise donc l'entrepreneur agricole (faible produit net en moyenne sur les cinq années) d'une part, le consommateur de l'autre (subsistance mal assurée et risque de très haut prix), et surtout elle crée une situation dans laquelle l'un et l'autre sont en opposition d'intérêt. Le fermier perd sur chaque unité de terre mise en culture lorsqu'il réussit en tant que producteur (les récoltes sont abondantes ou bonnes), il gagne lorsque sa production devient insuffisante (surtout dans les années de mauvaise récolte), alors que le consommateur est satisfait ou insatisfait dans les situations opposées. Et il n'y a pas de situation qui puisse être satisfaisante pour l'un et l'autre en même temps.

La politique de liberté du commerce modifie cela, simplement mais radicalement, comme on le voit en considérant la deuxième colonne du tableau 2. Les prix communs du vendeur et de l'acheteur sont maintenant très proches, ce qui s'explique par la modification des niveaux de prix et surtout de l'ampleur de leurs variations dans la nation (colonne des prix p'_t du tableau 1). Avec la liberté du commerce, les prix français ne sont plus « discordants », ils s'alignent sur le cours mondial. En comparaison de ce qu'il en était avec une politique d'autarcie, les prix sont plus élevés (dans 3 cas sur 5) lorsque la récolte est abondante puisque le blé trouve à se vendre à l'étranger et ne provoque plus un effondrement des prix ; par contre, les prix sont plus faibles lorsque la

récolte est médiocre ou mauvaise, parce que les importations permettent de limiter l'ampleur de l'écart entre la production et la demande potentielle. Au total, la hausse du prix commun du vendeur (+ 13,7 %) se traduit d'une manière bénéfique pour les producteurs, puisque les prix sont maintenant rémunérateurs lorsque la récolte est « abondante », « bonne » ou « moyenne », ce qui fait plus que compenser les pertes qu'ils éprouvent lorsque la récolte est « mauvaise » ; quant aux acheteurs, ils supportent certes des prix plus élevés en période de bonne production, mais ils bénéficient d'une situation beaucoup plus favorable dans le cas de la mauvaise récolte, puisque le prix ne s'élève que très peu dans ce cas et, au total, le prix commun de l'acheteur ne s'est que faiblement élevé (+ 3,4 %).

Avec la liberté du commerce, la situation des uns (les vendeurs) s'est améliorée sans que ne se détériore celle des autres (les acheteurs) en courte période ; on peut penser, par ailleurs, que le produit net largement plus élevé sur le cycle de cinq années – il passe de 14 livres à 50 livres par unité de terre cultivée – offre des perspectives d'amélioration des conditions économiques en longue période. En effet, non seulement le producteur s'est enrichi, mais la relation prix-quantité à laquelle il fait face l'incite à produire plus, puisque la relation quantité produite / produit net est positive et croissante. Quesnay ne développe guère cette forme de réflexion, même si on en trouve des éléments dans des textes ultérieurs, comme c'est le cas dans la *Philosophie rurale* (Eltis, 1996), ou dans l'ouvrage de Pierre Samuel Dupond de Nemours (1764), *De l'exportation et de l'importation des grains*. Le principe de l'argumentaire est le suivant : tant que les baux ne sont pas renégociés, les fermiers peuvent conserver pour eux la partie du produit net supplémentaire qu'ils retirent de la hausse du prix commun du vendeur, ils peuvent donc investir cette ressource supplémentaire et enclencher une dynamique de croissance en accédant progressivement à des techniques de culture plus profitables.

III – Turgot et le prolongement du modèle de Quesnay

La réflexion que Turgot mène à propos du marché le conduit à se séparer sur des points importants des Physiocrates. Trois arguments centraux permettent à Turgot d'opérer cet écart par rapport à la position physiocratique : premièrement, il intègre le marchand comme pièce importante du phénomène concurrentiel[1] ; deuxièmement, il développe l'idée selon laquelle le mécanisme concurrentiel est un mécanisme contrôlant *de facto* l'activité du commerçant ; troisièmement, il a appris, au cours de son activité d'Intendant du Limousin, que les commerçants sont des interlocuteurs dont les problèmes doivent être pris au sérieux.

Sur le premier point, Turgot indique que le commerçant rend un service éminent tant au producteur qu'au consommateur, et qu'ainsi il est utile et nécessaire au bon fonctionnement de l'activité économique :

> « Ce double intérêt qu'ont le producteur et le consommateur, le premier de trouver à vendre, l'autre de ne pas perdre un temps précieux à attendre l'acheteur ou à chercher le vendeur, a dû faire imaginer à des tiers de s'entremettre entre l'un et l'autre. C'est l'objet de la profession des marchands, qui achètent la denrée de la main du producteur pour en faire des amas ou magasins, dans lesquels le consommateur vient se pourvoir. Par ce moyen, l'entrepreneur, assuré de la vente et de la rentrée de ses fonds, s'occupe sans inquiétude et sans relâche à de nouvelles productions, et le consommateur trouve à sa portée et dans tous les moments les choses dont il a besoin » (Turgot, 1766, p. 573).

Ce premier pas effectué, Turgot est immédiatement amené à en effectuer un second : l'activité économique du marchand, de

1. « Vous dites encore assez mal à propos des injures au commerce et aux commerçants parce qu'au lieu de les diviser en commerçants éclairés qui ne désirent que la liberté et qui, comme vous le dites très bien dans une de vos notes, sont le lien des nations et les médiateurs de la paix universelle, d'avec les petits commerçants ignorants, avides, concentrés dans la très petite sphère de leurs très petits intérêts, très mal entendus, qui sollicitent des monopoles, des privilèges exclusifs, qui craignent la concurrence des étrangers, etc., vous attribuez aux commerçants en général, ce qui ne convient qu'aux rouliers d'Orléans et aux marchands de chair humaine de Nantes » (Turgot, 1913-1923, II, 508 ; lettre à Dupont du 20 février 1766).

même que celle du fermier, suppose l'emploi de capitaux ; à ce titre, le marchand perçoit pour ses capitaux un profit dont le taux est identique à celui qui rémunère les capitaux dans les autres branches de l'activité économique.

Sur le deuxième point, Turgot complète son approche en suggérant que le mécanisme concurrentiel est un mécanisme contraignant pour le marchand : celui-ci ne peut s'octroyer des profits hors de proportion avec le taux de profit en vigueur et il ne peut se permettre des comportements malhonnêtes. La formation du marché est un processus qui engendre de lui-même l'existence d'un grand nombre de vendeurs et d'acheteurs, ce qui assure une égalisation des prix dans le temps et dans l'espace[1]. C'est là un premier facteur susceptible d'assurer un rapport de confiance entre l'acheteur et le vendeur : si on laisse de côté le problème posé par la qualité du bien vendu, l'existence d'un prix de référence permet de jauger le prix proposé par tel ou tel vendeur :

> « L'acheteur étant toujours maître d'acheter ou de ne pas acheter, il est certain qu'il choisira entre les vendeurs celui qui lui donnera au meilleur marché la marchandise qui lui convient le mieux. Il ne l'est pas moins que chaque vendeur, ayant l'intérêt le plus capital à mériter la

1. « Il est évident que les marchands et les acheteurs ne peuvent se rassembler dans un certain temps et dans certains lieux sans un attrait, un intérêt qui compense ou même surpasse les frais du voyage et du transport des denrées et des marchandises. [...] Le cours naturel du commerce suffit pour former ce concours et pour l'augmenter jusqu'à un certain point. La concurrence des vendeurs limite le prix des denrées, et le prix des denrées limite à son tour le nombre des vendeurs » (Turgot, 1757, p. 577-578). « La concurrence des acheteurs attire les marchands par l'espérance de vendre ; il s'en établit plusieurs pour la même denrée. La concurrence des marchands attire les acheteurs par l'espérance du bon marché, et toutes deux continuent à s'augmenter mutuellement jusqu'à ce que le désavantage de la distance compense pour les acheteurs éloignés le bon marché de la denrée produit par la concurrence, et même ce que l'usage et la force de l'habitude ajoutent à l'attrait du bon marché » (*ibid.*, p. 578). Sans développer complètement cet aspect des choses, il est nécessaire de rappeler que si cette conception de la concurrence va de soi de nos jours, il n'en est rien au moment où Turgot écrit. En effet, sous la plume d'auteurs de son temps, on trouve fréquemment exprimée l'inquiétude suscitée par l'accroissement du nombre des marchands. Si le nombre des marchands s'élève, si chacun doit tirer de son commerce un revenu suffisant à le nourrir, lui et sa famille, alors les prix montent avec le nombre des commerçants et non l'inverse, puisque les achats des consommateurs n'ont pas de raison de croître avec la multiplication des marchands.

préférence sur ses concurrents, vendra en général la meilleure marchandise au plus bas prix. Il n'est donc pas vrai que le marchand ait intérêt de tromper, à moins qu'il n'ait un privilège exclusif » (Turgot, 1759, p. 603).

Mais ce n'est pas tout, car Turgot fait intervenir un mécanisme d'apprentissage interne au processus concurrentiel qui permet au consommateur trompé de prendre connaissance de l'abus dont il a été victime et de sanctionner en retour le commerçant indélicat. Dans le cas où un vendeur indélicat trompe un acheteur inexpérimenté, la concurrence, de par la diffusion d'informations qu'elle opère, permet à ce dernier de prendre connaissance de la tromperie dont il a été victime, et permet, du même coup, de faire savoir à tous le peu de confiance que l'on peut donner à ce commerçant, lequel se trouve ainsi puni de son méfait.

Sur le troisième point, Turgot prend position en faveur de la « protection » que les commerçants doivent recevoir de l'administration afin de pouvoir remplir la fonction importante qui est la leur. Dès 1769, il a rencontré les difficultés pratiques liées à la faible emprise de l'économie de marché en France – tout au moins dans la généralité de Limoges dont il a la charge. En période de disette, Turgot ne peut trouver de secours que dans l'action des marchands, mais il n'en a trouvé aucun qui voulût s'engager dans le commerce des grains et y risquer ses capitaux, sauf à leur promettre de les garantir de toutes pertes. C'est dire que Turgot connaît la difficulté qu'il y a à enclencher le mécanisme d'autocréation du marché concurrentiel dont il a fait antérieurement la théorie. Pour pallier la difficulté, et pour éviter de recourir à l'intervention directe de l'État, il suggère une solution. Il convient de soutenir l'effort des commerçants en prêtant des capitaux à des négociants sûrs et en accordant des primes à ceux qui apportent des grains. Cette solution est de nouveau adoptée par Turgot alors qu'il se trouve au Contrôle général : face aux difficultés d'approvisionnement, il incite fermement les Intendants à encourager le commerce, à mettre en mouvement les « négociants intelligents » (lettre du 23 juin 1775 ; Turgot, 1913-1923, IV, p. 462). Ce qui ne l'empêche pas d'expliquer au même Intendant de Caen qu'il n'y a pas lieu de se plaindre si les commerçants n'apportent pas de grains :

> « Il faut cependant que les prix ne soient pas encore très haut si, malgré la gratification, les négociants ne trouvent aucun avantage à tirer des grains de la Hollande ou des autres pays étrangers. [...] Si les prix en Normandie ne sont pas assez forts pour dédommager les négociants, c'est une preuve que les grains ne manquent pas, et tant qu'ils seront au-dessous des prix de Hollande, joints aux frais de transport, il est impossible de se plaindre » (lettre du 15 juin 1775 ; *ibid.*, p. 493).

Le profit des marchands est mis sur le même pied que le profit de toute autre activité productive et son taux est déterminé par les lois générales de la concurrence. Turgot pousse sa réflexion jusqu'à indiquer que, paradoxe des paradoxes pour l' « économie morale »[1], c'est le marchand qui doit être protégé des peuples et non l'inverse, et cela pour le plus grand bien des peuples. Cette démarche de Turgot, avec la rigueur qui le caractérise, est impressionnante lorsqu'on la rapporte à l'état du monde économique d'alors et, plus spécifiquement, aux difficultés que Turgot, homme de terrain parce qu'Intendant du Limousin de 1761 à 1774, connaît bien lorsqu'il s'agit d'attendre du seul mécanisme de marché la subsistance des populations.

À l'occasion de cette haute fonction administrative, Turgot rencontre une difficulté qui tient au fait que les Limousins sont pauvres et, assez souvent, obtiennent ce qui est nécessaire à leur nourriture sans passer par le marché, ou en n'y passant que marginalement – soit qu'ils achètent peu, soit qu'ils achètent des denrées et des céréales pauvres autres que du froment. En conséquence, en période de disette, Turgot est confronté au problème suivant. Comment subvenir à la subsistance des peuples par l'intermédiaire du marché, alors même qu'une forte partie de la population n'a pas recours au marché en période normale ? Comment porter secours aux populations en important du blé, nécessairement à haut prix – puisqu'il a été acheté à l'étranger et supporte des frais de transport élevés –, alors que ces populations

1. Par « économie morale » du peuple, on désigne, à la suite du travail d'Edward P. Thompson (1970), la forme de compréhension que des agents qui ne sont pas formés à la science économique et ne sont pas non plus des professionnels sur les marchés, ont du fonctionnement du marché. Ce « sens commun » économique est qualifié de « moral » dans la mesure où ce sont des sentiments d'injustice qui peuvent expliquer les raisons pour lesquelles, lorsque les prix fluctuent, les « peuples s'émeuvent », c'est-à-dire pillent les convois de grains, bloquent les marchands.

n'achètent pas de blé en période de récolte normale, parce qu'ils se nourrissent de produits moins onéreux, pas ou peu commercialisés ? On se trouve dans une situation d'échec du marché :

> « Vous pouvez concevoir aisément, Monsieur, qu'un peuple aussi pauvre n'est pas en état de mettre aux grains un prix proportionné à sa rareté ; ainsi, par un cruel enchaînement, le commerce n'apporte point de secours, parce que les grains n'ont pas un prix assez haut pour le dédommager des frais de transport et, malgré l'excès du besoin, les grains ne peuvent monter à ce prix, parce que le peuple est dans l'impuissance absolue de les payer » (Turgot, 1770 *a*, p. 133)[1].

La conclusion héroïque que Turgot en tire est qu'il convient de modifier l'état économique de la population de telle manière que les peuples *entrent dans l'économie de marché.* Dit d'une autre manière, il faut niveler les écarts existant entre les grandeurs économiques (prix, salaires) de différentes zones géographiques, pour que l'on puisse attendre du marché la solution des problèmes posés : « Alors, mais seulement alors, la liberté du commerce garantira véritablement le peuple de la disette » (Turgot, 1770 *b*, p. 347). En attendant, Turgot ne trouve de solution que dans la démonstration de force et dans la distribution de secours, soit sous forme monétaire, soit sous forme de travail d'utilité publique dans le cadre d'ateliers de charité.

IV – Le débat entre Turgot et Necker sur le fonctionnement du marché du blé

La réflexion de Necker repose sur trois représentations différentes de l'activité marchande à l'œuvre sur le marché : les pro-

1. Le raisonnement contenu dans les lettres destinées à l'abbé Terray est plus complet en évoquant le problème du blé, mais aussi celui de la non-commercialisation des produits inférieurs : « Car alors le vide [concernant les produits habituellement consommés par le pauvre peuple] ne peut être remplacé que par des grains, attendu que l'on ne pourrait trouver de châtaigne et de blé noir à importer, et que la valeur de ces denrées ne pourrait pas dédommager des frais de transport. Les grains sont toujours chers, puisqu'ils viennent de loin ; par conséquent, les subsistances sont nécessairement au-dessus des facultés d'un peuple pour qui, même lorsque les grains sont à bas prix, ils sont une espèce de luxe qu'il n'est pas en état de se procurer » (Turgot, 1770 *b*, p. 347).

priétaires, les négociants et le peuple. La nature du bien dans chacune des représentations est associée à l'intérêt de l'agent appartenant au groupe défini, sans qu'il soit nécessaire de penser que l'intérêt détermine la représentation, ou l'inverse. Chaque représentation est en outre associée au point de vue sous lequel l'agent juge de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas ; cela sert de critérium à partir duquel les agents se sentiront lésés dans ce qu'ils estiment être leur droit. Ainsi, avec Necker, les principes de justice sont pris en compte dans leur *multiplicité* et dans leur conflictualité (Necker, 1775, p. 68, 70), car le principe de subsistance s'oppose aux principes de gain des propriétaires et des marchands.

Par ailleurs, Necker s'intéresse aux relations existant entre les agents, parties prenantes *du marché,* et les agents chargés d'organiser de l'extérieur *le système de marché.* Necker introduit trois types de médiation entre ces deux niveaux. Il y a d'abord la médiation abstraite que fournit l'économiste politique. Il y a ensuite la médiation assurée par l'administration subalterne. Celle-ci est dépeinte sous les traits d'une bureaucratie routinière et velléitaire cherchant avant tout à se protéger des revendications contradictoires émanant du peuple, des marchands et des propriétaires. On peut supposer que cette caractéristique est d'autant plus forte que l'administration locale est chargée de faire appliquer des politiques économiques assez souvent modifiées depuis les années 1760. L'administration subalterne a d'ailleurs ceci de particulier qu'elle est sans doute la seule partie de ces intervenants extérieurs au fonctionnement du marché lui-même, qui s'intéresse seulement à un marché particulier ou à un ensemble circonscrit de marchés, alors que les autres médiateurs affrontent le système du marché dans son ensemble. Cela peut sans doute expliquer une bonne partie des cas où les administrateurs, y compris d'ailleurs les Intendants de province, ne fixent leurs regards que sur les marchés dont ils ont la charge sans se préoccuper de ce qui se passe ailleurs. Finalement, il y a le Législateur, dont la tâche est précisément d'assurer la coexistence la plus harmonieuse possible des différentes représentations des agents, ce que ne font ni l'économiste qui les nie en les ramenant toutes à l'intérêt économique, ni l'administrateur qui cherche à s'en protéger. Pour jouer son rôle, le Législateur doit donc tenir à distance le théoricien et insuffler un peu de résolution à l'admi-

nistrateur, de telle sorte que ce dernier puisse mettre en œuvre d'une manière satisfaisante la politique économique décidée par le Législateur. Dans ce cadre, le Législateur va pouvoir introduire ce qui est la fonction spécifique du politique, à savoir des *décisions* fondées sur des principes matériels de nature politique ou éthique. Necker ne fait d'ailleurs pas mystère de sa préférence en la matière :

> « L'homme fort dans la société, c'est le propriétaire ; le faible c'est l'homme sans propriété. Si l'on y fait attention, l'on verra que la plupart des lois prohibitives qu'on poursuit au nom de la liberté sont presque toujours la sauvegarde du pauvre contre le riche » (*ibid.*, p. 72).

L'argumentaire de Necker repose sur la prise en compte de *deux régimes de fonctionnement du marché.* Lorsqu'il y a une récolte abondante, il est possible de voir coexister les trois types de représentation et les revendications qui leur sont liées. Pour le propriétaire, le blé produit est un revenu qu'il souhaite échanger contre des biens manufacturés ; pour le peuple, le blé est un bien de subsistance acquis à un prix raisonnable ; enfin, pour le commerçant, le blé est le moyen de gagner lorsqu'il le transporte d'une place à une autre, ce qu'il peut faire lorsqu'il n'y a pas de problèmes majeurs d'approvisionnement. Le prix se forme alors en fonction du rapport qui existe entre la quantité offerte et les besoins, c'est-à-dire la quantité demandée.

Lorsqu'il y a disette, le problème se pose d'une manière différente et Necker met en évidence une opposition entre les propriétaires et les commerçants d'une part, le peuple d'autre part. Pour ces trois catégories, les représentations de la marchandise n'ont pas changé, mais le rationnement et la hausse des prix créent une opposition d'intérêts qui met en avant les revendications contradictoires des agents. Les propriétaires et les commerçants considèrent toujours le blé comme une source de revenu monétaire ou comme une marchandise à l'égal de n'importe quelle autre (la richesse abstraite), alors que le peuple y voit toujours une matière, une valeur d'usage (la richesse matérielle) ; le mobile des premiers est l'intérêt pécunier, celui des seconds la subsistance. Or la pénurie (réelle ou supposée) entraîne, dit Necker, l'apparition de rapports de pouvoir entre les deux catégories d'agents. Lorsqu'il n'y a plus un « superflu » tel que les propriétaires res-

tent soumis à la loi du marché, selon laquelle le prix dépend du rapport entre les quantités offertes et demandées, alors il y a *asymétrie* dans les convenances des acheteurs et des vendeurs. Les relations de domination entrent en jeu et, avec elles, ce sont les passions qui font leur entrée bruyante sur le marché. Les acheteurs sont dominés par la crainte de manquer, alors que les vendeurs recherchent à satisfaire leur intérêt, c'est-à-dire à tirer du grain disponible le revenu monétaire le plus fort[1]. Les commerçants, dit alors Necker,

> « tâcheront d'entretenir cette crainte par la manière adroite avec laquelle ils entasseront ces pains pour en diminuer l'apparence » (*ibid.*, p. 31).

Mais on doit insister sur le fait que le raisonnement de Necker ne repose pas uniquement sur les « manœuvres » prêtées aux marchands ; en raison de l'imperfection de l'information disponible sur l'état du marché, les prix ont une nature particulière selon lui :

> « Les rapports entre les quantités et les besoins sont ignorés, l'on ne s'en fait une idée que par conjectures, et c'est le résultat variable de ces conjectures qui augmente ou modère les prétentions des vendeurs. Les prix sont donc un composé de réalité et d'imagination » (*ibid.*, p. 47).

Cette situation marchande où règne l'information imparfaite aboutit donc à ce qu'en raison des mobiles différents des uns et des autres (le gain monétaire / la subsistance), de la convenance asymétrique (peu pressé de vendre / pressé d'acheter) et des passions qui s'ensuivent (entretien de la crainte / alarme), le fonctionnement du marché doit tenir compte des représentations des agents. Dans le cas du peuple, Necker ajoute qu'on ne peut négliger le fait que s'il constate parfaitement ce qu'il en est du *prix*, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de la *formation de ce prix*. Le peuple constate le prix, mais ne comprend pas les raisons de sa formation, comme peuvent le faire ceux qui sont rompus à

1. Turgot ne nie pas l'existence de tels phénomènes, mais il en rattache l'existence à ce qui est censé en empêcher l'apparition : la réglementation. Selon lui, la concurrence élimine de tels rapports de pouvoir entre les agents sur le marché. Toutefois, l'argumentation de Turgot est moins satisfaisante qu'il ne veut le croire, dans la mesure où il néglige l'élément temporel, et ne prend en considération que des anticipations stabilisatrices (Turgot, 1770 *b*, p. 332).

l'exercice de la théorie économique ; dans l'intervalle peuvent donc se glisser toutes sortes d'inquiétudes ou de représentations imputant au marchand les variations dans les prix. C'est à ce point que la démonstration de Necker rencontre le cœur de celle de Quesnay reprise par Turgot sur la question de la fixation du prix du blé :

> « Il faut donc distinguer le haut prix constant d'avec le renchérissement. Le haut prix constant des blés n'améliore point le sort des propriétaires de terres, parce que le prix du travail s'y conforme ; mais le renchérissement, c'est-à-dire le passage du bas prix au haut prix, et les premiers temps de cherté, procurent un avantage réel à ces mêmes propriétaires ; car tandis qu'ils augmentent le prix de leurs denrées, ils résistent à hausser celui du travail, ils combattent du moins contre les prétentions des ouvriers ; et tant qu'une disproportion subsiste, les propriétaires profitent de toute la souffrance de l'homme de peine » (*ibid.*, p. 37).

Si, d'un côté, les propriétaires et les marchands peuvent jouer sur les alarmes du peuple et son empressement à acheter, ils peuvent, d'un autre côté, en profiter aussi dans la mesure où les salaires ne répondent pas mécaniquement à une hausse du prix du blé. Dans l'intervalle qui sépare les périodes où existe une proportion entre les prix établis sur les deux marchés différents (marché du blé et marché du travail), le propriétaire et le marchand satisfont leur intérêt en obtenant le revenu le plus grand possible, alors que le peuple souffre et murmure ; mais aussi, cette situation est propice à entretenir les représentations populaires sur l'injustice du système de marchés. Le prix du blé s'est élevé, tandis que les salaires ne suivent pas ; l'idée s'affirme que le travail ne nourrit plus son homme, que le même travail, voire un travail accru, ne suffit plus, alors que d'autres s'enrichissent ; tout cela alimente le sentiment d'injustice, d'iniquité.

Necker propose donc de retenir deux modalités différentes du fonctionnement du système de marché. Lorsque les marchandises échappent à l'emprise des inquiétudes populaires (la subsistance pour l'essentiel) puisqu'il existe un « superflu nécessaire » qui met la convenance des uns et des autres à niveau, Necker est favorable à la liberté des échanges au sens où les marchands la réclament et dans un sens proche de celui auquel Turgot peut

l'entendre[1]. Il n'en va plus de même lorsque l'on rentre dans le domaine sensible pour l' « économie morale » du peuple. L'idée de Necker est qu'alors il faut prendre appui sur une prohibition conditionnelle d'exportation des grains. La prohibition lui paraît être la règle la meilleure, si l'on veut conserver le « superflu nécessaire » à un niveau tel qu'il puisse équilibrer les rapports de force économiques sur le marché. On tient la passion du propriétaire dans les limites de celles du peuple, tant que ce dernier n'est pas inquiet pour sa subsistance, parce que le premier doit se défaire d'un excédent de blé. Toutefois, il convient de ne pas laisser la situation du propriétaire se dégrader en cas de bonnes récoltes, car la prohibition aboutirait à un gonflement du superflu au-delà de ce qui est nécessaire et pourrait se traduire par une baisse des surfaces emblavées et une pénurie de blé dans le futur. Dans ce cas, il convient d'assouplir la politique économique et de permettre l'exportation du blé (*ibid.*, p. 120-123). Ainsi, Necker légitime la pratique de l'administration royale qui, face aux problèmes occasionnés par l'approvisionnement de la capitale et le commerce des grains, se tient dans l'entre-deux selon l'état des récoltes et des difficultés d'approvisionnement.

Necker aboutit donc à une proposition de politique économique modérée qui refuse l'opposition entre la liberté et la prohibition. Turgot ne peut certainement pas accepter cette proposition, qui ne peut manquer de lui apparaître comme une inconséquence face aux nécessités du commerce. En effet, selon lui, les avantages que l'on est en droit d'attendre du libre commerce ne peuvent pas se dégager lorsque la liberté est sous la menace d'une suspension de la part du gouvernement ; pour agir selon les principes posés par l'économie politique, le commerçant *attend la liberté comme une règle fixe et intangible* (Turgot, 1913-1923, III, p. 119), à défaut de quoi il n'entreprendra rien, craignant que ses spéculations ne soient renversées à tout moment par une décision difficile à prévoir et contre laquelle il ne pourra rien. À l'inverse, la position de Turgot peut, du point de vue de Necker,

1. « La liberté est presque toujours favorable au commerce, parce que la plupart des échanges étant utiles ou indifférents à la société, les soumettre à des lois, ce serait vouloir suppléer, par le coup d'œil apathique de l'administration, aux regards actifs et zélés de l'intérêt personnel » (*ibid.*, p. 73).

prêter le flanc à des critiques liées aux incertitudes des points de vue de Turgot lui-même lorsqu'il est question des délais de réalisation du bien-être attendu des mesures de libre-échange. En effet, lorsque Turgot déclare que le libre-échange donnera sa pleine mesure lorsque les habitudes du peuple auront été bouleversées et qu'en attendant, il est vain d'exiger de la liberté ce qui ne peut en ressortir qu'à une échéance aussi indéterminée[1], Necker se croit en droit d'affirmer qu'il a affaire à un charlatan

> « qui croit persuader de la netteté de ses idées par la simplicité de ses moyens, et de la hardiesse de ses vues par la témérité de ses ressources » (*ibid.*, p. 121).

Conclusion

Dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, l'impulsion donnée par Quesnay marque la réflexion en faveur de la liberté du commerce, tant sur le fond, en raison de la qualité exceptionnelle de ses arguments, que sur la forme, en raison de l'écho que ses idées auront par l'intermédiaire de ses disciples.

Toutefois, le débat oppose rarement des tenants de la liberté du commerce et d'autres qui lui seraient radicalement opposés. En fait, comme on le voit dans le cas tout à fait exceptionnel de Turgot et de Necker, il porte plutôt entre des formes « modérées » de liberté des échanges et celle, générale, proclamée par Turgot, ainsi d'ailleurs qu'il l'indique dans sa fameuse lettre à Josiah Tucker. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de débat réel entre les deux options, bien au contraire, car, dès cette période, on voit se mettre en place l'opposition entre ceux qui, comme Turgot, insistent sur la justice et l'équité qui découlent du

1. « Lors même qu'après une liberté plus ancienne et plus complète [que celle obtenue depuis 1764], mais qui n'aurait cependant pas encore assez enrichi le peuple, ni changé sa manière de vivre dans quelques provinces pauvres, lorsque dans ces provinces on verrait encore des disettes, il ne faudrait pas en faire une objection contre la liberté ; il faudrait seulement en conclure que la liberté n'est pas établie depuis assez longtemps pour avoir produit tous ses effets. Elle doit un jour assurer la subsistance des peuples, malgré les inégalités du sol et des saisons ; mais c'est une dette qu'il ne faut exiger d'elle qu'à l'échéance » (Turgot, 1770 *b*, p. 348).

fonctionnement autonome des marchés, et ceux qui, comme Necker, affirment que le fonctionnement de ces marchés appelle une régulation à même de satisfaire aux impératifs de justice sociale.

*
* *

DISCUSSION

Philippe Nemo. — Pourquoi employer l'expression d' « économie morale » pour désigner une économie administrée, ce qui semble impliquer que l'économie libérale serait immorale ?

Philippe Steiner. — L'expression d' « économie morale » ne s'oppose pas à une économie qui ne le serait pas. C'est simplement l'expression employée par E. P. Thomson. Je suis d'accord avec vous : il y a une moralité profonde, très fortement enracinée dans le point de vue des libéraux. Un bel exemple en est l'article « famine » rédigé par Jules Dupuis dans le *Dictionnaire d'économie politique* de Coquelin et Guillaumin (1853), où l'auteur, se basant sur un argument leibnizien, explique que c'est la liberté pleine et entière qui va produire le meilleur résultat économique, et que ceux qui veulent aller à l'encontre sont véritablement immoraux.

Jean Petitot. — Vous avez cité deux usages apparemment contradictoires de l'argument de l'opacité informationnelle du marché. Pour d'Argenson, nul ne peut connaître toutes les situations des agents économiques particuliers, donc le contrôle administratif de l'économie est un leurre. Mais le même argument est repris par Necker dans un sens tout différent : c'est le fait que personne ne possède l'information qui donne lieu à des spéculations, lesquelles créent un désordre qui justifie une régulation gouvernementale de l'économie. Comment donc le même argument peut-il être utilisé dans des intentions ainsi diamétralement opposées ?

Philippe Steiner. — Le texte attribué à d'Argenson, bien qu'assez isolé, est intéressant pour notre discussion, puisque très proche de ce qu'Hayek développera dans les années 1940-1945. Il conclut qu'il faut décentraliser les décisions économiques. Necker, qui intervient un quart de siècle après et ne fait aucune

allusion au texte de d'Argenson, utilise l'argument de l'information incomplète d'un tout autre point de vue : aucun acteur économique n'a d'information complète et suffisante ; mais il se trouve que certains acteurs ont le temps d'attendre, les autres non ; c'est pour éviter les effets de ces spéculations que le législateur, qui a pour mission de tempérer les différents points de vue existant dans la société, doit avoir le droit d'intervenir. Il évitera ainsi que les plus faibles soient les victimes des spéculations des plus forts. Vous avez donc raison : la même appréciation de fait donne lieu à deux politiques différentes.

Je voudrais ajouter que d'Argenson et Necker n'ont pas les mêmes adversaires. D'Argenson lutte contre des antilibéraux, à savoir les régulateurs de l'administration comme le marquis de Belloni, et il leur dit : votre science est fausse, puisque vous ne disposez pas des informations qui seraient nécessaires pour la constituer. Alors que Necker a pour adversaires, au contraire, les libéraux comme Turgot. Et il leur dit également que leur science est fausse, mais, cette fois, parce qu'elle suppose au niveau des agents une rationalité de comportement qui n'existe pas dès lors que leur information est incomplète. Pour le dire dans le langage de Boisguilbert, Turgot ne tient pas compte des anticipations déstabilisatrices de certains agents économiques, et ne prévoit pas les effets insupportables qui vont résulter de ces anticipations. Il faut se résoudre à conclure que, selon la nature des débats, le même argument peut être utilisé dans des intentions différentes, et cependant de manière également sensée rhétoriquement et même analytiquement...

Gilbert Faccarello. — Je voudrais faire deux remarques. La première concerne l'influence de Cantillon et Boisguilbert sur tous ces débats. Je pense qu'après 1750, elle est énorme, même si ces auteurs ne sont pas toujours explicitement cités. Par exemple, une des sources d'inspiration des physiocrates pour le « tableau économique » est sans doute Cantillon. Cantillon va d'ailleurs fournir également des armes aux anti-physiocrates dans tous les débats des années 1760 et 1770. Quant à Boisguilbert, il me semble que c'est sur ses analyses que Quesnay et Turgot se basent pour élaborer leurs propres théories. Les conceptions de Boisguilbert sur la dynamique des marchés ou le rôle de la

concurrence sont considérées comme une sorte d'acquis. Dupont de Nemours le reconnaît lui-même, puisqu'il place Boisguilbert au premier rang dans la liste des grands ancêtres qu'il convient d'honorer.

Ma deuxième remarque est que les débats de l'époque donnent souvent le sentiment d'un dialogue de sourds. Les participants se réfèrent à des notions qui ont changé de sens, moyennant quoi ils ne se comprennent plus. Par exemple, quand Mably critique les physiocrates, il leur attribue une théorie de la balance du commerce qui n'est pas la leur, et donc il ne comprend pas leur argument. Même chose en ce qui concerne le droit de propriété. Turgot ou Condorcet, qui raisonnent en termes de droits de l'homme, reconnaissent certes le droit de propriété, mais ils n'en sont pas fétichistes : ils admettent que, dans une économie de marché, les droits de propriété peuvent avoir des effets externes négatifs, auquel cas l'État a le droit de les limiter. En fait, les libéraux sont convaincus que dans un régime de concurrence établi et qui fonctionne bien, le droit de propriété n'aura plus d'effets externes négatifs ou n'en aura qu'à la marge. Donc, dans ce régime, on pourra faire confiance au marché qui satisfera les besoins de tous. Le problème – abordé notamment dans les lettres de Turgot au Contrôleur général Terray – est la période de transition. Comment passer de l'économie actuelle, qui est réglementée, à une économie de marché fluide et efficiente ? C'est tout le débat avec Galiani, qui se soucie de ce problème et qu'il ne faut pas croire socialiste parce qu'il entend limiter quelque peu le droit de propriété dans ces circonstances.

RÉFÉRENCES

Argenson René-Louis Voyer, marquis de (1751), « Lettres à l'auteur du *Journal œconomique,* au sujet de la dissertation sur le commerce du marquis de Belloni », *in* G. Klotz (dir.), *Politique et économie au temps des Lumières,* Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 42-54.

Charles Loïc (1999), *La liberté du commerce des grains et l'économie politique française (1750-1770),* thèse, Paris I.

Charles Loïc et Steiner Philippe (1999), « Entre Montesquieu et Rousseau. La physiocratie parmi les origines de la Révolution française », *Études Jean-Jacques Rousseau,* 11, 85-139.

Eltis Walter (1996), « The grand tableau of François Quesnay's economics », *European Journal of the History of Economic Thought*, 3 (1), 21-43.

Faccarello Gilbert (1998), « Turgot, Galiani and Necker », *in* G. Faccarello (dir.), *Studies in the History of French Political Economy. From Bodin to Walras*, London, Routledge, 120-195.

Kaplan Stephen L. (1976), *Le pain, le peuple et le roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, trad. franç., Paris, Perrin, 1986.

Necker Jacques (1775), *Sur la législation et le commerce des grains*, Roubais, Edires, 1986.

Quesnay François (1757), « Hommes », *in* F. Quesnay (1958), *François Quesnay et la physiocratie*, vol. 2, Paris, INED, 511-578.

Steiner Philippe (1994), « Demand, prices and net product in Quesnay's early writings », *European Journal of the History of Economic Thought*, 1 (2), 231-251.

Steiner Philippe (1998), *La « science nouvelle » de l'économie politique*, Paris, PUF.

Steiner Philippe (2002), « Wealth and power : Quesnay on the economic government of the agricultural kingdom », *Journal of the History of Economic Thought*, 22 (1), 91-110.

Théré Christine (1998), « Economic publishing and authors, 1566-1789 », *in* G. Faccarello (dir.), *Studies in the History of French Political Economy. From Bodin to Walras*, London, Routledge, 1-56.

Thompson Edward P. (1970), « The moral economy of the english crowd in the eighteenth century », *Past and Present*, 50, 76-136.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1757), « Foire », *in* A.-R.-J. Turgot, 1913-1923, I, 577-583.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1759), *Éloge de Vincent de Gournay*, *in* A.-R.-J. Turgot, 1913-1923, I, 595-623.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1766), *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, *in* A.-R.-J. Turgot, 1913-1923, II.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1770 *a*), *Lettres au contrôleur général*, *in* A.-R.-J. Turgot, 1913-1923, III, 130-154.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1770 *b*), *Lettres sur le commerce des grains*, *in* A.-R.-J. Turgot, 1913-1923, III.

Turgot Anne-Robert-Jacques (1913-1923), *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, Paris, Alcan.

3. L'économie politique française et le politique dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle

LOÏC CHARLES[1]

I – Introduction

Faire l' « histoire du libéralisme », comme nous y invite le titre de ce séminaire, c'est pour l'historien des idées prendre le risque de l'anachronisme. En effet, le « libéralisme » fait partie de ces mots que l'usage répété dans des contextes largement différents (politiques, économiques, philosophiques) a rendu si familiers qu'ils nous paraissent avoir traversé l'histoire sans avoir subi les stigmates du temps. Or ce n'est bien évidemment pas le cas. Pour mémoire, le terme même de « libéralisme » n'existe pas au siècle des Lumières, il apparaît entre 1815 et 1820[2]. La définition de ce terme reste vague au milieu du XIX[e] siècle, puisque le *Littré* indique simplement : « Opinion, principes des libéraux ». Aussi, délimiter les contours du libéralisme dans le demi-siècle précédant la Révolution française impose avant toute autre chose de définir notre objet historique avec un peu plus de précision.

L'usage du terme de « liberté » dans des contextes sémantiques économique et politique reste assez marginal à la fin du

1. L'orthographe des titres est conforme à l'original, celle des citations a été modernisée.

2. *Dictionnaire historique de la langue française,* sous la dir. d'Alain Rey, 1993, t. II, p. 2012. Voir aussi l'article de José Marin Marco, *infra,* p. 1309.

XVII[e] siècle[1]. Toutefois, la première moitié du XVIII[e] siècle va largement contribuer à modifier cet état de fait. Parallèlement au débat sur la liberté métaphysique renouvelé par l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke et les découvertes des physiologistes[2], la liberté devient un concept central dans les discours sur le politique et le commerce[3]. Deux ouvrages, publiés à quelques années d'intervalle, fixent les termes du débat sur la liberté en matière de politique et de commerce au milieu du XVIII[e] siècle : l'*Essai politique sur le commerce* de Jean-François Melon et *De l'Esprit des lois* de Montesquieu.

L'*Essai politique sur le commerce,* dont la première édition date de 1734, est l'ouvrage de référence pour les auteurs économiques français de la génération suivante[4]. Melon y consacre un chapitre à la « Liberté du commerce », chapitre qui débute par la définition suivante :

> « Le mot de liberté, qui a causé tant de disputes dans les religions, et tant de désordres dans les États, n'est pas mieux entendu dans le commerce. [...] La liberté, dans un gouvernement, ne consiste pas dans une licence à chacun de faire ce qu'il juge à propos, mais seulement de faire ce qui n'est pas contraire au bien général. De même, la liberté

1. Cf. *Dictionnaire de Trévoux,* éd. 1694, art. « Liberté ». En 1765, De Jaucourt, dans l'article « Liberté » de l'*Encyclopédie,* consacre encore son développement le plus important à la métaphysique.

2. Le chapitre sur la liberté de l'*Essai sur l'œconomie animale* (2[e] éd., 1747) de François Quesnay en donne une bonne illustration, voir Charles/Théré/Perrot (éd.), *Œuvres économiques complètes de François Quesnay et autres textes,* p. 41-53.

3. Nous utilisons dans cet exposé le mot « commerce » dans le sens qu'il avait au milieu du XVIII[e] siècle, c'est-à-dire, suivant la définition donnée par Forbonnais dans l'*Encyclopédie* qu' « [o]n entend par ce mot, dans le sens général, une *communication réciproque.* Il s'applique plus particulièrement à la communication que les hommes se font entre eux des productions de leurs terres et de leur industrie ».

4. « [...] j'estime le tour d'esprit de M. Melon père, malgré les erreurs de son ouvrage. Mais il faut avouer que ces erreurs sont telles qu'on peut en être très frappé, et plus que de tout ce qui parle en faveur de l'auteur. Quand j'ai lu l'ouvrage de celui-ci, il gagnait beaucoup dans mon esprit en ce que personne n'avait encore parlé en France de ces matières, du moins en style intelligible. Un homme qui est venu au monde après Montesquieu, Hume, Cantillon, Quesnay, M. de Gournay, etc., est moins frappé de ce mérite qu'a eu M. Melon de venir le premier, parce qu'il ne le sent pas ; ce n'est pour lui qu'un fait chronologique, et M. Melon n'est pas venu le premier pour lui, puisque, quand il l'a lu, il savait déjà mieux que son ouvrage » (lettre de Turgot à Caillard, 1[er] janvier 1771, *in* Schelle (éd.), *Œuvres de Turgot et documents le concernant,* Paris, t. III, p. 499-500).

dans le commerce ne doit pas consister dans une imprudente licence aux négociants d'envoyer et de recevoir librement toutes sortes de marchandises dont l'exportation ou l'importation peut procurer à chaque citoyen des facultés d'échanger son superflu pour le nécessaire qui lui manque, conformément à la définition du commerce. »

Cet extrait est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, Melon nous confirme la polysémie du terme de « liberté » dans cette période. Ensuite, la définition de Melon est construite sur des couples d'oppositions ou de réunions de mots et d'idées. Le premier de ces couples est l'opposition entre « liberté » et « licence », la licence étant le double négatif de la liberté[1]. Cette distinction est essentielle pour situer le contenu sémantique du terme « liberté » lorsqu'il est employé dans des contextes politiques et économiques. En effet, liberté n'est pas opposé au règlement – comme ce sera le cas avec les physiocrates ou les libéraux du XIX^e^ siècle – mais entretient avec lui une relation basée sur une tension.

La « licence », selon l'édition de 1762 du *Dictionnaire de l'Académie,* c'est en effet « une liberté trop grande, contraire au respect, à la retenue, à la modestie », ou encore, selon le *Furetière* (1693), « l'abus de ces permissions qu'on étend au-delà de leur intention, ou de la liberté qu'on prend de soi-même ». La définition donnée par Melon n'est qu'une variation par rapport à ce thème, puisque c'est le droit donné « à chacun de faire ce qu'il juge à propos » sans considération du bien général. La liberté n'est donc pas synonyme d'absence de contraintes ; au contraire, le comportement des individus doit généralement être circonscrit par les règlements pour que la liberté soit réelle. Melon illustre ce point à l'aide d'un second couple d'opposition avec, d'une part, la liberté définie par rapport au tout (dans l'extrait de Melon, le commerce) et, d'autre part, la liberté des parties (ici les négociants). La première n'est pas assimilée à la seconde, mais la subsume. Enfin dernier couple, de réunion cette fois-ci : Melon assimile liberté politique et liberté du commerce. Elles sont de même nature, elles procèdent du même mécanisme, la définition de la seconde émanant de la première.

1. C. Larrère a noté ce point dans *L'invention de l'économie politique,* Paris, 1992, p. 114-118. Elle limite toutefois son argumentation à la seule liberté du commerce.

Dans *De l'Esprit des loix,* Montesquieu, ami de Melon[1], définit la liberté en des termes très proches de ceux exposés dans l'*Essai politique sur le commerce.* Ainsi, Montesquieu débute sa discussion de la notion de liberté par un chapitre (livre XI, chap. II) sur les « [d]iverses significations données au mot de liberté ». Il construit ensuite sa définition de la liberté sur les trois couples repérés chez Melon. Il montre tout d'abord que, derrière l'apparente licence, la liberté politique suppose un cadre contraignant (livre XI, chap. III : « Ce que c'est que la liberté ») :

> « Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. »

Comme chez Melon, la liberté économique est définie selon les mêmes modalités que la liberté politique dont elle n'est qu'un sous-ensemble. Enfin, Montesquieu précise bien qu'il ne faut pas confondre la liberté du commerce avec l'absence de contrainte pour les commerçants et négociants :

> « La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent ; ce serait bien plutôt sa servitude. Ce qui gêne le commerçant, ne gêne pas pour cela le commerce. »

Ces définitions nous permettent de clarifier les termes dans lesquels le débat sur la liberté politique et économique se pose vers 1750. Premièrement, la liberté est au cœur d'une tension entre la contrainte des lois et des règlements et le désir d'autonomie sans limite des individus. Le législateur doit « gêner » habilement les individus par les lois afin que les actions qu'ils entreprennent en vue d'atteindre leurs buts personnels servent le bien général ou, tout au moins, lui soient indifférentes. Deuxièmement, liberté politique et liberté économique sont embrassées dans un même schéma théorique.

Dans cet exposé, je me propose de m'intéresser à la nature de cette tension chez les auteurs économiques du milieu du siècle. À partir des prémisses découvertes chez Melon et Montesquieu,

1. Tous deux originaires de la région bordelaise, ils se sont connus dans les années 1710 à l'Académie des sciences de Bordeaux.

toute une génération d'administrateurs et d'auteurs s'intéressant au « commerce » dans les années 1750, réunis autour de l'intendant de commerce Vincent de Gournay, vont élaborer un projet, embrassant la sphère politique et économique, qui reformule en profondeur les rapports entre gouvernement et individu. Au plan analytique, le cercle Gournay va emprunter son modèle au chapitre 27 du livre XIX *De l'Esprit des loix.* Dans ce long chapitre, Montesquieu explique de quelle manière les institutions anglaises transforment la licence de ses représentants en liberté politique. Il montre que l'existence d'un espace politique réservé à la licence et efficacement encadré par les lois lui permet de bénéficier des effets positifs de cette licence (dynamisme), nécessaires à la liberté, tout en protégeant la société contre ses effets pervers (anarchie). Les membres du cercle Gournay s'emparent de la théorie de Montesquieu et la généralisent. Ils l'appliquent, à la suite de ce dernier, au domaine de la politique intérieure française, mais également, et c'est un apport original par rapport à *L'Esprit des loix,* aux relations politiques internationales et au commerce.

Dans le cadre de cette présentation, je ne peux bien entendu évoquer en détail tous les aspects du projet théorique et politique qui se développe autour de Vincent de Gournay. Je me concentrerai principalement sur l'analyse du modèle de Montesquieu, avant d'évoquer quelques aspects du projet politique du groupe qui illustreront l'utilisation que les écrivains et administrateurs regroupés autour de Gournay en ont faite.

II – Le groupe Gournay et le modèle anglais de Montesquieu

La composition du groupe Gournay a longtemps posé problème aux divers commentateurs qui s'y sont intéressés. Je ne reviendrai pas ici sur cette question, mais il est néanmoins utile d'indiquer en quelques lignes l'histoire et la composition de ce groupe[1]. Jacques-Claude-Marie Vincent, marquis de Gournay

1. Pour une discussion plus développée sur ce point, voir ma thèse : *La liberté du commerce des grains et l'économie politique française (1750-1770),* Université Paris I, 1999, p. 148-156.

(1712-1759), est un négociant originaire de Saint-Malo qui, après avoir exercé avec succès à Cadix, a été employé comme agent de renseignement par le ministère des Affaires étrangères à la fin de la guerre de Succession autrichienne. C'est dans ce cadre que, de 1744 à 1748, il parcourt l'Europe (Angleterre, Espagne, Pays-Bas). La signature de la paix d'Aix-la-Chapelle (octobre 1748) signifie son retour en France. Il devient alors marquis de Gournay et quitte le négoce pour entrer au service du Roi : il achète un office d'intendant de commerce en 1751, qu'il conserve jusqu'en 1758 (il meurt l'année suivante). Au début des années 1750, Gournay devient intime avec les Trudaine père et fils, personnages essentiels de l'administration économique. Lamoignon de Malesherbes, directeur de la Librairie et président de la Cour des aides[1], se joint à ce groupe d'administrateurs éclairés qui s'est constitué autour de Gournay. Ces quatre administrateurs recrutent plusieurs auteurs qui, au cours des années 1750 et dans une moindre mesure 1760, publient de nombreux ouvrages sur le commerce[2].

Pour ces auteurs et administrateurs, Montesquieu constitue essentiellement un point de départ théorique. À la traditionnelle division tripartite des gouvernements, *L'Esprit des loix* substitue l'opposition entre gouvernement modéré / gouvernement non modéré dans son étude des gouvernements modernes, la liberté et le commerce ne se trouvant que dans les premiers (livre XI, chap. 4)[3]. Or, cette distinction entre les temps anciens, où les divi-

1. La librairie comprend tout ce qui touche l'administration du livre (législation, censure). La Cour des aides est une des cours souveraines. Son objet concerne essentiellement l'imposition – le Roi devant faire enregistrer tout nouvel impôt auprès d'elle. Elle est également habilitée à juger de la légalité et de la justice des procédures de fixation du montant des impôts, ainsi qu'à recueillir et statuer sur les plaintes des particuliers.

2. 15 auteurs en tout : Abeille, Buchet du Pavillon, Butel-Dumont, Carlier, Clicquot-Blervache, Coyer, Gua de Malves, Herbert, Le Blanc, Montaudoin de la Touche, Morellet, O'Heguerty, Plumard de Dangeul, Turgot, Véron de Forbonnais. À cette liste, on peut rajouter Vincent de Gournay lui-même, qui fut coauteur de certains des ouvrages publiés par le groupe, et Malesherbes, auteur des *Remontrances* de la Cour des aides de 1756 à 1775 – qui furent, pour la plupart, imprimées, et dont certaines furent très largement diffusées – et des *Mémoires sur la librairie,* publiés de manière posthume.

3. Dans un premier temps, Montesquieu propose une variante moderne (despotisme-monarchie-république au lieu de monarchie-aristocratie-république) de la division tripartite avant de progressivement l'abandonner dans le cours de l'ouvrage, cf. Catherine Larrère, Les typologies des gouvernements chez Montesquieu, *Revue Montesquieu,* n° 5, 2001, p. 157-171.

sions traditionnelles s'appliquaient, et les temps modernes qui ont succédé à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, pour lesquels elles ne sont plus pertinentes, est au fondement de leur analyse politique. Comme l'écrit Forbonnais dans son pamphlet sur la noblesse commerçante (*Lettre à M. F...*, p. 29) :

> « Ceux qui n'auront puisé d'idées politiques sur l'Europe, que dans les auteurs grecs et latins, pourront, avec d'excellentes intentions, n'entendre jamais les intérêts de leur pays, et n'auront même aucune espèce d'idée de notre gouvernement, dont les principes furent totalement inconnus à ces peuples. »

La notion de gouvernement ou d'État modéré de Montesquieu permet de conceptualiser la coexistence de la liberté politique – propre aux démocraties – avec le commerce et le luxe – propres aux monarchies. L'archétype du gouvernement modéré, l'Angleterre, asseoit sa puissance sur un grand commerce tout en conservant l'esprit de liberté et de patriotisme propre à la république de Rome. Or c'est précisément le fonctionnement de l'Angleterre que théorise le chapitre 27 du livre XIX, qui va particulièrement retenir l'attention du groupe Gournay et lui fournir un modèle politique pour analyser la monarchie française[1]. Aux yeux de Gournay et de ses compagnons, *L'Esprit des loix* offre la grille de lecture nécessaire pour comprendre le monde moderne.

1. Le modèle de la liberté politique de Montesquieu

Le cadre intellectuel général de la représentation théorique du fonctionnement des institutions politiques anglaises est donné dans les chapitres 3 et 4 du livre XI. Ces deux courts chapitres, déjà évoqués dans notre introduction, sont consacrés à la définition de la liberté politique. Tout d'abord, Montesquieu précise l'opposition entre liberté et licence en faisant intervenir la média-

1. Ainsi, dans le texte que Forbonnais consacre à la critique de *L'Esprit des loix*, c'est ce chapitre qui donne lieu à un essai critique développé. Dans le reste de son texte, Forbonnais donne des extraits de *L'Esprit des loix* qu'il entrecoupe de commentaires de quelques lignes.

tion de la loi[1]. La loi apparaît ici comme l'expression d'une volonté collective et le citoyen doit admettre qu'elle constitue la limite de son libre arbitre. Le lien entre liberté politique et gouvernement modéré n'a alors rien de nécessaire – Montesquieu indique immédiatement qu'on ne peut attendre d'aucun homme qu'il borne l'usage de son pouvoir personnel –, mais va dépendre de la disposition institutionnelle du gouvernement. Pour reprendre ses termes : « Il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (livre XI, chap. 4). Cette disposition des choses, Montesquieu la nomme « constitution ». Ainsi, la liberté politique se définit concrètement comme :

> « une constitution [...] telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et ne point faire celles que la loi lui permet ».

L'originalité et la force de la construction de Montesquieu réside dans la démonstration que la constitution anglaise est à l'origine d'un espace politique circonscrit par les lois où les passions licencieuses des individus regroupés en factions vont s'affronter sans pouvoir s'annihiler totalement.

Montesquieu caractérise la constitution politique de l'Angleterre par plusieurs conditions. Tout d'abord, il y a des conditions qui définissent l'équilibre général des pouvoirs politiques. Il faut des lois qui garantissent les droits des individus – notamment le droit de propriété – face à l'arbitraire, qu'il soit le fait d'autres individus ou de l'État lui-même[2]. Il est donc nécessaire que le pouvoir de juger soit séparé, d'une part, du pouvoir de légiférer et, d'autre part, du pouvoir de police intérieure et extérieure par lequel,

> « on fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Dans les gouvernements modérés, le premier est laissé au peuple ou à ses représentants, les deux autres appartiennent au Prince » (livre XI, chap. 6).

1. « Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir » (livre XI, chap. 3).

2. « La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen » (livre XI, chap. 6).

Un des points essentiels soulevés par Montesquieu est que le Prince n'ait pas le droit de fixer le montant de l'impôt sans le soumettre à l'avis de la nation ou de ses représentants. Ensuite, il y a des conditions qui se rapportent plus précisément à la définition de l'espace politique où les passions se déchaînent. Sur ce point, l'importance que Montesquieu donne à la publicité des débats a été souvent sous-estimée par rapport à d'autres caractéristiques (la division tripartite des pouvoirs) de sa description de l'Angleterre[1]. L'espace politique est déterminé par l'existence de la liberté d'expression et d'une opinion publique – définie ici comme une communauté de citoyens qui font connaître publiquement leurs opinions et idées politiques par la parole ou l'écrit, manuscrit ou imprimé. La première est indiquée ainsi :

> « Comme, pour jouir de la liberté, il faut que chacun puisse dire ce qu'il pense, et que pour la conserver, il faut encore que chacun puisse dire ce qu'il pense, un citoyen, dans un État, dirait et écrirait tout ce que les lois ne lui ont pas défendu expressément de dire ou d'écrire. »

La seconde se déduit des nombreux rappels que fait Montesquieu de la nécessité que les représentants soient « éclairés », qu'ils aient eu une « instruction générale » et que leurs réflexions soient rendues publiques par l'intermédiaire de l'imprimé. Ainsi, nous dit l'auteur :

> « Si le climat avait donné à bien des gens un esprit inquiet et des vues étendues, dans un pays où la constitution donnerait à tout le monde une part au gouvernement et des intérêts politiques, on parlerait beaucoup de politique ; on verrait des gens qui passeraient leur vie à calculer des événements qui, vu la nature des choses et le caprice de la fortune, c'est-à-dire, des hommes, ne sont guère soumis au calcul. »

Dans ce cadre, Montesquieu va expliquer l'apparition de la liberté politique comme le résultat non intentionnel des actions intéressées d'individus indépendants (livre XIX, chap. 27)[2]. Les

1. Voir toutefois l'article de K. M. Baker, « L'opinion publique comme invention politique », in *Au tribunal de l'opinion,* Paris, 1990, chap. 6.

2. L'importance de ce chapitre a été mise en évidence par K. M. Baker dans l'article cité plus haut et Ph. Steiner, *Sociologie de la connaissance économique,* chap. 3.1. Mon interprétation diffère de celle de Baker en ce que ce dernier pense que Montesquieu voit dans l'Angleterre un « phénomène politique bizarre », en dehors de toute catégorisation claire dans *L'Esprit des loix.* En fait, comme l'indique également

citoyens anglais sont divisés en deux factions qui luttent pour le pouvoir absolu. La première soutient la puissance exécutrice – c'est-à-dire la Couronne –, la seconde la puissance législative – le(s) parlement(s). Comme dans l'espace politique dans lequel cet affrontement s'effectue, les individus suivent leurs passions, c'est à ces mêmes passions que les partisans de chacun des deux camps s'adressent pour essayer de gagner les autres à leur cause[1]. Le parti du roi contrôle l'administration et la distribution des deniers publics, il cherche à corrompre les membres du parlement par la promesse d'emplois et de rentes. Toutefois, puisqu'il ne peut contrôler directement le montant de l'imposition totale, qui est soumis au vote des parlements, il dispose d'un fonds limité. Tant que les parlements contrôlent l'impôt, le pouvoir du parti royal reste insuffisant pour devenir absolu, puisqu'il n'a pas les moyens de corrompre l'ensemble des parlements[2]. De son côté, le parti des parlements contrôle l'opinion publique, il a la « confiance du peuple ». Ainsi, il dénonce par la voie du discours et de l'imprimé les entreprises du parti royal visant à prendre le pouvoir absolu. Les opposants les plus décidés à la Couronne, nous dit Montesquieu, sont ceux qui, privés des faveurs présentes du parti du roi, ont le désir le plus vif d'y accéder à l'avenir. La corruption royale génère donc son propre antidote, puisque les parlementaires ou leurs partisans agissent pour des motifs « intéressés » : l'espoir d'obtenir, à terme et grâce à la notoriété acquise dans l'autre camp, un emploi

Ph. Steiner, si l'on admet que la classification tripartite s'efface ici devant celle de gouvernement modéré/non modéré, cette difficulté disparaît – c'est précisément la lecture que font les écrivains proches de Gournay. De son côté, Ph. Steiner propose une lecture « économique » du modèle politique de Montesquieu, tandis que je propose ici, à partir du modèle de Montesquieu, une lecture « politique » du projet de réforme économique du groupe Gournay.

1. « Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtraient dans toutes leurs étendues [...]. Comme chaque particulier, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantaisies, on changerait souvent de parti ; on en abandonnerait un où l'on laisserait tous ses amis, pour se lier à un autre dans lequel on trouverait tous ses ennemis » (livre XIX, chap. 27).

2. « Si la puissance exécutrice statue la levée des deniers publics autrement que par son consentement, il n'y aura plus de liberté, parce qu'elle deviendra législative dans le point le plus important de la législation » (livre XI, chap. 6).

prestigieux et rémunérateur au service du roi ou tout autre avantage[1].

Un point important dans la présentation de Montesquieu est le caractère plutôt négatif du pouvoir politique du parti des parlements. Ainsi, dans les lois qui concernent la levée de l'argent, la Chambre des lords n'a « de part à la législation que par sa faculté d'empêcher, non par sa faculté de statuer ». Par ailleurs, pour l'économie générale du modèle, il est nécessaire que les parlementaires aient intérêt à la pérennité du système plutôt que de chercher à prendre le pouvoir absolu en se débarrassant du monarque. Il est donc essentiel qu'il y ait perméabilité entre le parti parlementaire et le parti royal, le premier étant, pour les parlementaires et leurs partisans, une sorte d'antichambre pour accéder au second. Ainsi, si les parlementaires alertent le peuple intempestivement, le tumulte s'apaiserait du fait même du corps législatif qui s'emploierait alors à « calmer ses mouvements ». Il n'en résulterait que de « vaines clameurs et injures ; et elles auraient même », nous dit l'auteur, « ce bon effet, qu'elles tendraient tous les ressorts du gouvernement, et rendraient tous les citoyens attentifs » (livre XIX, chap. 27). En effet, les parlementaires les plus en vue, persuadés que la stratégie de la compromission avec le pouvoir royal sert mieux leurs intérêts individuels, n'ont aucun avantage à poursuivre le parti du roi de leur vindicte sans motif suffisant : ils s'aliéneraient alors le parti du roi et surtout, l'opinion publique.

Dans ce modèle, c'est la tension entre les lois et les passions qui produit la liberté politique : le débat politique n'existe que parce que les citoyens y ont un intérêt personnel direct. Sans passions, nous dit Montesquieu,

> « l'État serait comme un homme abattu par la maladie, qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces » (livre XIX, chap. 27).

Aussi est-il arbitraire d'opposer deux formes de liberté politique qui seraient présentes chez Montesquieu : d'une part, une liberté passive basée sur le respect des droits individuels ; d'autre

1. « Le monarque [...] serait souvent obligé de donner sa confiance à ceux qui l'auraient le plus choqué et de disgrâcier ceux qui l'auraient le mieux servi » (livre XIX, chap. 27).

part, une liberté conflictuelle caractérisée par la lutte politique que je viens de décrire[1]. La liberté politique décrite par Montesquieu n'existe justement que par la nécessaire tension entre ces deux aspects. Sans respect des droits individuels, c'est l'anarchie de la lutte de tous contre tous ; sans passions politiques, c'est le despotisme, car personne ne s'opposerait au pouvoir royal par manque d'intérêts (et donc d'intérêt).

2. La lecture du cercle de Gournay

Loin de circonscrire la liberté politique à la seule Angleterre, *De l'Esprit des loix* invite à généraliser son modèle[2]. Si la prudence diplomatique avec laquelle Montesquieu s'exprime sur un sujet délicat à son époque peut parfois contribuer à évacuer cet aspect chez le lecteur actuel[3], il n'en allait pas de même dans l'entourage de Gournay. Il y a des raisons très concrètes à cela. Au moment même où *De l'Esprit des loix* est lu et discuté, les parlements « entrent en politique », s'opposant au premier vingtième (1749) – une nouvelle imposition créée pour rembourser les dettes contractées lors de la guerre de Succession d'Autriche –, puis en s'illustrant dans la querelle religieuse des sacrements (1749-1751)[4]. Parallèlement à cette montée en puissance qui semblait confirmer

1. C'est la lecture traditionnelle de la théorie politique de Montesquieu, voir par exemple Ph. Steiner, *op. cit.*

2. Au début du chapitre 6 du livre XI, l'auteur précise que « [d]ans la plupart des royaumes d'Europe, le gouvernement est modéré, parce que le Prince qui a les deux premiers pouvoirs [législatif et de police], laisse à ses sujets l'exercice du troisième ». À la fin de ce même chapitre, on trouve, dans un ordre d'idées similaire, la remarque suivante : « Ce n'est point à moi à examiner si les Anglais jouissent actuellement de cette liberté ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage. Je ne prétends point par là ravaler les autres gouvernements, ni dire que cette liberté politique extrême doive mortifier ceux qui n'en ont qu'une modérée. Comment dirais-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités ? »

3. Un exemple récent nous en est donné par R. Whatmore, in *Republicanism and the French Revolution,* Cambridge, 2001, p. 43-46.

4. J. Swann, Politics *Politics and the Parlement of Paris, 1754-1774,* Cambridge, 1995 ; J. Egret, *Louis XV et l'opposition parlementaire,* Paris, 1970.

les intuitions de Montesquieu, le groupe Gournay se constitue. Il entretient des liens privilégiés, par l'intermédiaire de Malesherbes, avec la Cour des aides[1]. Celle-ci ne cessera sous la présidence de Malesherbes et la plupart du temps par sa plume de revendiquer un droit de regard et de discussion sur la fixation et la levée des impôts royaux[2]. Aussi, il n'est pas surprenant de trouver chez Plumard de Dangeul, sous le pseudonyme de John Nickolls, une interprétation du modèle de Montesquieu qui affirme que la puissance commerciale et politique anglaise doit être attribuée à son système politique[3]. Le titre du long chapitre des *Remarques...* consacré aux institutions anglaises – « Avantages de la Grande-Bretagne par la constitution de son gouvernement, le premier et le plus fécond de tous les principes » – ne laisse guère de doute au lecteur quant aux opinions politiques de l'auteur[4]. La lecture que propose Dangeul est d'autant plus intéressante qu'elle constitue une réponse à certains critiques du modèle de Montesquieu qui arguaient de l'instabilité fondamentale du gouvernement anglais[5].

1. Ainsi, en 1753, Plumard de Dangeul – lui-même parlementaire à la Chambre des comptes – habite chez son beau-frère Bellanger, avocat général à la Cour des aides. La Cour des aides, comme les parlements, est une cour souveraine.

2. La compétence de la Cour des aides est limitée aux impôts, contrairement à celles du parlement de Paris et des parlements de province. Il est fascinant de relire les diverses remontrances de Malesherbes dans la perspective esquissée ici : on voit alors très clairement émerger un projet politique dont les *Mémoires sur la librairie* constituent le complément.

3. *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne* paraît en 1754. L'ouvrage connaît trois éditions la même année. Dans ses *Mémoires,* le marquis d'Argenson le qualifie de « livre des livres » et le déclare supérieur à *De l'Esprit des loix.*

4. Le chapitre commence ainsi (p. 150-151) : « Une population et une culture florissante, une marine puissante, un commerce étendu, ne peuvent s'établir et subsister que par le secours des lois les plus sages, et d'un gouvernement vigilant. Dans les autres États, ces lois et cette administration seront l'ouvrage de législateurs particuliers, de ministres différents, à qui les finances, la marine, le commerce, seront confiés séparément : en Angleterre ces intérêts si importants seront traités dans le conseil général de la nation, représentée par les députés de toutes les provinces, prises dans tous les ordres. Une pareille assemblée doit naturellement faire les lois les plus sages et les plus conformes à l'intérêt général de la nation, sur tous ces objets. »

5. K. M. Baker, dans l'article cité plus haut, montre que c'était là le principal reproche fait par les contemporains au modèle du gouvernement anglais présenté par Montesquieu.

Toutefois, le premier point discuté par Dangeul renvoie au contexte français, puisqu'il s'agit de l'impôt. Contrairement à ce qui se passe en France, l'exemption d'impôt d'une catégorie sociale particulière n'est pas possible en Angleterre, puisque « les citoyens sur lesquels on voudrait rejeter une partie du fardeau auront un crédit à opposer à l'entreprise des autres » (p. 152). D'un côté,

> « les propriétaires des terres [...] s'opposeront dans le parlement à ce que les terres soient chargées d'une taxe trop forte, qui renchérisse les denrées au point d'en arrêter la consommation ».

De l'autre,

> « les marchands et commerçants y veilleront, par intérêt, à ce que les taxes forcées sur les consommations ne portent point à un prix excessif les matières et moyens du commerce ».

Certes, l'une ou l'autre de ces catégories sont susceptibles d'être trompées, et « les jugements de la nation cependant ne sont point à l'abri de l'erreur », mais

> « un seul homme suffit pour ouvrir les yeux de la nation, et chacun de ces sept cents membres peut être cet homme »[1].

La seule véritable inquiétude de Dangeul est la corruption. Le roi peut

> « acheter des voix dans les élections, des suffrages dans le Parlement ; il s'attachera les seigneurs dont les terres ont le droit d'envoyer plusieurs membres au parlement ; des citoyens, qui dans la chambre des communes auront défendu avec vigueur les droits de la nation, appelés par le Roi à la chambre des Lords, s'y tairont pour prix de leur nouvelle dignité, ou prostitueront sans pudeur leur éloquence en faveur de la Cour » *(ibid.)*.

À cela, Dangeul oppose l'argument de Montesquieu selon lequel l'impôt étant décidé avec le consentement du Parlement, il est très improbable que ce dernier autorise le roi à l'augmenter

1. Dangeul évoque ici la séparation entre Chambre des lords, où les intérêts des propriétaires fonciers dominent, et la Chambre des communes, où ce sont les intérêts commerciaux. Dangeul insiste également sur le rôle de la publicité de l'information économique (impôt, balance commerciale), alors domaine traditionnel du secret d'État en France. Il est en effet primordial que les participants à la vie politique soient correctement informés pour pouvoir agir au mieux de leurs intérêts.

jusqu'à lui donner les moyens de contrôler définitivement le législatif. Il indique également une nouvelle possibilité basée, et cela nous semble particulièrement significatif, sur un argument économique : Dangeul souhaite augmenter le revenu minimal exigé pour être autorisé à siéger, ainsi

> « le citoyen se trouverait d'une condition et peut-être de mœurs moins susceptibles de corruption, *ou du moins il se vendrait plus cher, ce qui revient au même* » (p. 163-164, je souligne).

Ainsi, la vertu politique, par la seule disposition des institutions et des lois, naît au sein même d'une nation composée d'individus licencieux.

Dangeul peut alors conclure en faveur de la monarchie parlementaire :

> « Grands avantages de notre[1] constitution, où la nation veille elle-même, sur la monarchie absolue où le monarque s'est chargé de tout faire, où l'honneur de tout se rapporte au monarque, où tout bien, tout encouragement, ne peut venir que du monarque. On a dit que l'amour de la patrie, chez nous, était le désir ou peut-être l'amour-propre, naturel à une nation qui se gouverne elle-même, d'être heureuse et bien gouvernée. Que cet amour de la patrie soit ce que l'on voudra ; du moins les effets n'en sont pas douteux, et se multiplient sans nombre dans tous les pays qui ont le bonheur de vivre sous notre gouvernement » (p. 169-170).

L'argumentaire apparaît ici encore plus clairement que chez Montesquieu. La vertu n'est plus une qualité individuelle, mais politique. Le patriotisme des Anglais n'est pas lié à la vertu personnelle de chacun des citoyens de cette nation – Montesquieu et Dangeul montrent qu'elle n'existe pas –, mais à la constitution anglaise. Ainsi, la corruption n'est pas une menace réelle pour la liberté politique, puisque les parlementaires sont déjà, comme individus, au dernier stade de la corruption (ils n'agissent que d'après leurs passions). Au contraire, tant qu'ils seront corrompus, on peut attendre d'eux qu'ils protègent la liberté politique, puisque c'est elle qui sert le mieux leurs intérêts individuels.

Sur ce point, la pensée de Montesquieu se situe en rupture avec la tradition qui, de la Renaissance à Mandeville, tout en reconnaissant que les passions, en particulier la passion mercan-

1. Il dit « nous » puisqu'il écrit sous un pseudonyme anglais.

tile, étaient le moteur principal des actions individuelles dans la société, n'arrivait pas à penser l'équilibre politique sans l'existence d'un arbitre dépassionné, seul recours pour ordonner le tumulte des passions à une fin positive – ces auteurs se partageant entre les partisans d'un arbitrage intérieur à l'individu (la raison) et ceux d'un arbitre extérieur (le Prince ou l'État)[1]. Ainsi, chez Mandeville, la transformation des vices privés en vertus publiques ne peut s'effectuer sans l'action éclairée et vertueuse du Prince. Ce dernier venant à manquer de vertu, la société se corromprait sans autre issue possible que celle de sa chute. La question de la vertu politique est déplacée, puisque la vertu privée de tous les citoyens – ou tout au moins d'une partie importante – n'est plus nécessaire au bon fonctionnement de la société, mais elle ne disparaît pas, puisque celle du Prince ou du Léviathan en devient d'autant plus nécessaire. Chez tous ces penseurs, la corruption de la vertu individuelle – celle du Prince, des commis de l'État, ou des citoyens – est un sujet de préoccupations majeur : elle entraîne nécessairement la corruption du gouvernement. Or le chapitre 27 du livre XIX montre précisément qu'il n'en est rien en Angleterre ; l'équilibre est systémique, c'est-à-dire lié à l'économie générale du système, et non à la vertu de chacune des parties prises individuellement, y compris le Prince.

III – Doux commerce ? Le cercle Gournay et l'étranger

1. Gournay, Montesquieu et les rapports entre nations

Si l'apologie du gouvernement anglais s'efface rapidement pour des raisons assez simples à comprendre, le modèle politique légué par Montesquieu, lui, perdure[2]. Tout d'abord, on peut le

1. Cf. J.-A.-G. Pocock, *Le moment machiavelien*. Voir aussi l'article de Gilbert Faccarello (*supra*, p. 205-253).

2. Rappelons que la France et l'Angleterre sont en guerre à partir de 1756. Du côté français, une violente campagne anglophobe se développe dès 1755, cf. Edmond Dziembowski, *Un nouveau patriotisme français, 1750-1770. La France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre de Sept ans*, Oxford, 1998.

repérer dans des annotations très favorables aux cours souveraines françaises[1], mais également dans un discours nostalgique sur les États généraux où affleure la suggestion de les réunir à nouveau[2]. Toutefois, un des aspects les plus intéressants est l'utilisation du modèle de liberté politique de Montesquieu pour repenser les relations entre nations. Cet aspect de la pensée économique et politique du groupe Gournay illustre parfaitement le rapport que ces auteurs et administrateurs entretinrent avec les idées de Montesquieu. On ne peut dire que c'est du grand auteur qu'ils apprirent tout, puisqu'on trouve chez Gournay la trace écrite d'une réflexion élaborée sur la nature des relations internationales, antérieure à la publication de *L'Esprit des loix* (1748). Toutefois, ce n'est qu'à partir de la première moitié des années 1750 que cette pensée s'organise, chez Gournay lui-même ou ses compagnons, pour faire système.

Voyons tout d'abord ce que disait Gournay lorsqu'il évoquait au futur la paix d'Aix-la-Chapelle :

> « Quand cet heureux moment viendra, ce sera la nation qui saura procurer à la paix le plus d'avantages pour son commerce qui deviendra la plus riche et dès lors supérieure aux autres ; ce sera elle qui conservera dans l'Europe une plus grande supériorité, lorsque les conjonctures ou le bien des affaires l'y engageront. Nous aurons à disputer ces avantages du commerce avec deux nations [les Anglais et les Hollandais] qui ne connaissent point d'autre intérêt que celui-là, et qui ne le séparent jamais de celui de leur État. »[3]

L'Esprit des lois, quelques mois plus tard, émet un constat semblable :

> « D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques : celle-ci [l'Angleterre] a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce » (livre XX, chap. 7).

1. Malesherbes et Coyer sont les plus précis. Ce dernier oppose, à l'abus de l'autorité, qui ruine la liberté politique et le patriotisme, « deux ordres » de citoyens, « les dépositaires des lois, et les gens de lettres ». Significativement par rapport à la problématique défendue ici, le paragraphe s'achève par la mention de *L'Esprit des loix.* Cf. *Dissertations pour être lues : la première, sur le vieux mot de patrie : la seconde, sur la nature du peuple,* La Haye, 1755, p. 41-42.

2. Chez Malesherbes, Clicquot de Blervache et Forbonnais. Voir, par exemple, *Lettre à M. F***...,* p. 28 ; *Le Réformateur,* Paris, 1756, p. 35.

3. *Mémoires et Lettres de Vincent de Gournay,* Tokyo, 1993, p. 3. Le texte est daté de 1747-1748 par son éditeur, T. Tsuda.

Dans le même ordre d'idées, Gournay, qui passe quelques mois en Angleterre à la fin de 1746, note la capacité de ce pays à mobiliser des ressources insoupçonnées au moment où la crise semblait devoir ébranler sa constitution politique. D'après Gournay, cette mobilisation est le résultat du patriotisme des citoyens anglais, guidés par leur intérêt bien compris, et non de leur amour pour leur roi[1]. Il trouvera des remarques identiques chez Montesquieu, qui montre que derrière l'apparente instabilité de la constitution anglaise, il existe une machine politique des plus solides. Toutefois, les idées de Gournay, dans ces textes antérieurs à 1748, se présentent encore comme des listes de prescriptions, de faits politiques et économiques, desquels n'émergent pas de principes théoriques clairs structurant l'argumentation – si ce n'est la prééminence du commerce dans les facteurs de la puissance politique des nations. Or, c'est ce que *L'Esprit des lois,* à partir de constats factuels compatibles et souvent identiques à ceux de Gournay, propose.

Il s'ensuit une transposition du modèle dans un contexte – les relations entre nations – et selon des modalités quelque peu différents de ceux pour lesquels il avait été pensé par Montesquieu. Ainsi, *L'Esprit des lois* notait qu'

> « en Europe, le partage naturel forme plusieurs États d'une étendue médiocre [...]. C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce »,

sans vraiment développer cette nouvelle application du modèle de la liberté politique. Le cercle de Gournay s'empare de cette intuition pour mettre le commerce au cœur des rapports internationaux :

> « L'argent, ce tyran du monde, a bien étendu son empire depuis l'usage de la poudre à canon et des armes à feu. La guerre est devenue une dépense d'argent plutôt qu'une dépense d'hommes. [...] Pour peu

1. « Depuis la défaite des troupes du prince Édouard à Culloden, le crédit de la nation qui avait été prête à s'écrouler s'est raffermi avec encore plus de rapidité qu'il n'avait été ébranlé. Les particuliers, qui s'étaient crus à la veille de perdre leur bien dans le bouleversement de la constitution présente, à laquelle ils sont persuadés que leurs fortunes soient attachées, n'ont pas plutôt vu le péril, qu'ils se sont empressés d'employer ces mêmes fortunes à fournir au gouvernement tous les moyens de remplir ses vues pour la continuation de la guerre » (Lettre de Gournay à Maurepas [5 mars 1747], in *Mémoires et Lettres...*, p. 94).

qu'on réfléchisse sur le système actuel de l'Europe, on s'aperçoit aisément que le commerce est devenu l'âme des intérêts politiques, et de l'équilibre des puissances. Ce n'est plus une affaire de particuliers, c'est une science d'État. Il est bien anobli, puisqu'il est la base de la grandeur des Rois et du bonheur des peuples. Et on demande avec orgueil, s'il y a de la gloire dans le commerce ; et si la noblesse peut s'en occuper décemment ! »[1]

Cette simplification de l'argumentation de Montesquieu se résume dans une formule répétée à satiété dans les écrits du cercle de Gournay : « La balance du commerce est véritablement celle des pouvoirs. »[2] Dans le concert international, c'est la nation qui saura le mieux faire valoir ses intérêts – restreints aux seuls intérêts monétaires – qui prendra l'avantage sur les autres. Toutefois, l'affrontement direct, entendons militaire, ne semble plus, au milieu du XVIII[e] siècle, permettre de gains substantiels sur les concurrents politiques. Le système politique de l'Europe qui s'est constitué au moment du règne de Louis XIV aboutit à régler tous les conflits dans des négociations politiques où plusieurs États sont représentés. Les succès militaires ne sont plus désormais qu'un des déterminants de ces négociations où les accords commerciaux, la diplomatie, la capacité à financer la guerre, l'équilibre politique interne à chaque nation apparaissent au moins aussi importants. De ce point de vue, la métaphore du levier utilisée par Coyer est éclairante : le commerce est conçu comme un multiplicateur de puissance[3].

1. C'est l'abbé Coyer qui parle, cf. *Noblesse commerçante,* Amsterdam, 1756, p. 72-73.

2. Forbonnais, entre autres exemples, indique dans la préface du *Négociant anglais,* p. II (Paris, 1753) : « La nature du commerce est de varier sans cesse dans ses accidents ; mais ses principes sont permanents, comme toutes les vérités. Depuis que l'Europe a reconnu que la balance du commerce est véritablement celle des pouvoirs. »

3. « Le commerce est un levier du premier ordre qui multiplie les forces en proportion de sa grandeur. Nous connaissons des pays voisins où les taxes sont aussi lourdes et peut-être plus que celles que nous portons. Cependant elles ne surchargent pas leurs peuples parce que le commerce les a plus enrichis » (in *Développement et défense du système de la noblesse commerçante,* Amsterdam, 1757, p. 16).

2. Au-delà du « doux commerce »

On retrouve dans le cadre du commerce (et donc des rapports politiques) entre les nations la tension identifiée dans le cadre de la liberté politique : le commerce adoucit les mœurs parce qu'il nécessite des lois fixes, le respect des propriétés individuelles et de la liberté d'action des négociants, mais il est également une lutte, un affrontement où les passions – limitées aux seuls intérêts mercantiles, pour le cercle de Gournay – s'entrechoquent plus ou moins violemment. Pour que la balance des pouvoirs entre nations soit maintenue, il faut, comme dans la sphère politique, arrêter le pouvoir par le pouvoir, ou plutôt, comme le dit Gournay :

> « Il faut repousser le nombre par le nombre, la force par la force. Les Anglais et les autres nations de l'Europe attaquent notre commerce avec un nombre prodigieux de négociants, avec des fonds immenses, et un grand nombre de vaisseaux marchands. Nous n'avons d'autres moyens de résister qu'en recrutant de notre côté notre commerce en hommes, en argent, et en vaisseaux. Nous ne pouvons y parvenir qu'en rendant l'exercice du commerce et de la navigation marchande et aisé à tout le monde et agréable à ceux qui le font, alors nos hommes s'y porteront d'eux-mêmes. »[1]

De ce point de vue, la connaissance des lois et des faits économiques est primordiale pour Gournay. En effet, cette connaissance permet d'éclairer les gouvernants comme les commerçants nationaux sur leurs intérêts et, en leur en donnant les moyens par un cadre législatif approprié, on assurera leur collaboration à la restauration du pouvoir politique de la France dans l'arène internationale[2]. Comme dans le modèle de Montesquieu, il apparaît essentiel au groupe Gournay de rendre publiques les idées du groupe en matière de commerce, afin de créer un espace politique où elles puissent être débattues. C'est de la pluralité des opinions, exprimées librement et publiquement, qu'un esprit public émergera spontanément.

1. *Traité sur le commerce de Josiah Child avec les remarques inédites de Vincent de Gournay*, éd. T. Tsuda, Tokyo, 1983, p. 300.
2. *Ibid.*, p. 36-37, 43, 110, 301, 437.

Le plaidoyer des membres du groupe Gournay en faveur de commerce ne se limite donc pas à la substitution pouvoir politique / richesse et aux métaphores guerrières qu'il implique[1]. Depuis l'ouvrage de A. Hirshman, *Les passions et les intérêts,* publié il y déjà un quart de siècle, on sait que Montesquieu est le théoricien du « doux commerce ». Plus récemment, C. Larrère a montré que Gournay et ses disciples se situaient dans le prolongement du magistrat bordelais sur ce plan[2]. Le commerce n'est pas vraiment la guerre, même si, comme le groupe Gournay le reconnaît, il y amène parfois[3]. De la même manière que la liberté politique et l'apparition d'un espace public où elle s'exprime permet de transcender la lutte de tous contre tous et de circonscrire le déchaînement des passions à une sphère où elle contribuera au bonheur commun, le commerce entre les nations transcende les conflits militaires. En lieu et place des destructions militaires, la lutte entre les nations européennes contribue au bonheur de tous les citoyens du monde (entendons de l'Europe). Ce point de vue est parfaitement résumé par Forbonnais :

> « Depuis environ un siècle, l'esprit de calcul a plus contribué au bonheur de la terre, que ne l'avaient fait les leçons des philosophes dans les siècles précédents : il a en quelque sorte multiplié les liens de chaque société particulière en perfectionnant les arts ; les besoins introduits par les arts ont forcé ces sociétés à communiquer davantage entre elles. Si l'esprit de calcul n'a pas corrigé les passions des hommes, s'il n'a pas détruit l'ambition, il a réformé le plan de sa politique : ce ne sont plus les conquêtes, le carnage, et l'effroi qui décident de la supériorité d'un empire ; c'est le bonheur de ses sujets. [...] C'est au commerce, père de l'industrie, que le monde est redevable de ces heureux changements ; il peuple les États, lui seul les enrichit ; sa présence est toujours l'époque

1. Ce n'est pas l' « épée à la main » que Coyer veut bouter les Anglais hors de nos colonies américaines, mais bien l' « or à la main » : « On nous attaque avec des colonnes d'argent ; opposons les mêmes armes. Le fer, dans les premiers temps du monde, a soumis les nations ; aujourd'hui, c'est l'or. L'or à la main, on nous cherche des ennemis dans des climats où la nature ne nous en donna point : montrons une plus grande quantité de ce métal, et nous tournerons ces ennemis factices de notre côté » (*La noblesse commerçante, op. cit.,* p. 154).

2. Cf. *L'invention de l'économie,* Paris, 1992, chap. IV.

3. Notamment dans les pamphlets écrits au début de la guerre de Sept ans, comme *Le patriote anglois ou réflexions sur les hostilités que la France reproche à l'Angleterre, et sur la réponse de nos ministres au dernier mémoire de sa M. T. C.,* de l'abbé Le Blanc. On parle alors de la « jalousie » des Anglais pour le commerce français.

d'une grandeur qui passe avec lui. Ami de la paix et de la liberté, puisqu'il ne subsiste que par elles, il assure aux hommes les deux premiers biens dont ils puissent jouir. La politique nouvelle des nations n'a donc pour objet que de l'attirer à l'envi par des secours puissants, de le fixer par des faveurs constantes : et si cet intérêt divise quelquefois, l'équilibre et la paix sont le but nécessaire de la victoire. »[1]

L'esprit de calcul pousse les individus à rechercher leur intérêt politique (au sens large). C'est ce qui, selon Montesquieu, explique que les Anglais, qui ont « une part au gouvernement et des intérêts politiques », contribuent à la liberté politique en prenant part au débat public. Ce même esprit est ici évoqué par Forbonnais pour montrer que, dans le cadre des relations internationales, le commerce incite les nations à favoriser l'enrichissement de leurs citoyens, puisque le commerce force « ces sociétés à communiquer davantage entre elles » pour obtenir la suprématie mondiale. Dans le domaine de la politique intérieure, les tentatives de chaque parti pour obtenir le pouvoir absolu passent nécessairement par la sphère publique, lieu d'une violence désormais symbolique, puisque la constitution interdit la violence réelle. Dans le domaine international, de même, l'ambition de dominer l'Europe doit passer par le commerce, qui, par conséquent, adoucit les mœurs des nations.

Toutefois, le vide créé par l'absence d'une constitution internationale introduit une instabilité plus grande dans les relations entre nations. Les auteurs du groupe Gournay en sont parfaitement conscients et ils en mesurent les conséquences. Ainsi, l'abbé Le Blanc, dans un pamphlet écrit alors que la guerre de Sept ans est sur le point de se déclencher, écrit :

« Que dirions-nous d'un marchand qui voisin d'un autre dont l'application et l'industrie lui débaucheraient ses anciennes pratiques, et qui, au lieu de pratiquer l'économie et d'imiter le savoir-faire de son concurrent, pour arrêter son commerce, mettrait le feu à sa boutique ? Le cas ne serait pas embarrassant pour nos jurés. Si le procès entre deux nations est plus difficile à juger, c'est parce que les peuples de l'Europe n'ont pas, comme autrefois ceux de la Grèce, un tribunal d'amphictions pour prononcer la sentence. »[2]

1. La citation est extraite de la préface de Forbonnais à sa traduction de Géronimo Ustariz qui paraît dans les premiers jours de 1753. Le fait que cet écrit soit le premier publié de ceux auxquels on peut directement rattacher l'influence de Gournay donne à ces mots un caractère programmatique.

2. *Le patriote anglois..., op. cit.*, p. 121.

La comparaison entre le règlement du conflit lié à un débordement des passions hors du champ qui leur est laissé, dans les cadres respectifs de la politique intérieure de la politique internationale, nous renseigne clairement sur ce qui constitue, aux yeux du groupe Gournay, le modèle par lequel la vie politique doit être appréhendée. Les différences de constitution de ces champs expliquent également la passion, souvent alarmiste, avec laquelle ils exhortent les gouvernants à se hâter de donner aux particuliers français les lois et les institutions politiques et économiques (les deux domaines s'interpénètrent) nécessaires. Si la puissance judiciaire garantit la nation contre les tentations qu'ont les particuliers de concrétiser le déchaînement de leurs passions par la violence physique à l'égard de leurs concurrents, politiques et économiques, il n'existe rien de tel dans le cadre international. C'est ce que Buchet du Pavillon regrette à la fin de la guerre de Sept ans, dont l'agresseur anglais émerge victorieux :

> « L'intérêt général de la nation est la charge du corps politique ; cet intérêt est presque toujours contraire à l'intérêt général des autres nations ; comme l'intérêt particulier d'un citoyen est presque toujours contraire à l'intérêt particulier d'un autre citoyen. L'intérêt du citoyen dans chaque société est réglé par les lois civiles ; l'intérêt général des nations est réglé par le *droit des gens* ; on n'est peut-être pas encore bien convenu de ce *droit naturel* des hommes, toujours décidé par la force ; ce serait l'objet d'un beau traité entre les nations ; mais vraisemblablement, il aurait le sort des autres accords politiques. Cependant, il faut avouer que les nations pourraient convenir de bien des choses pour le bonheur de l'humanité ; mais jusqu'à ce qu'elles en conviennent, chaque nation laissera aux autres le soin de veiller à leur propre bonheur ; comme chaque citoyen occupé de la chose particulière, laissera au corps politique le soin de veiller au bonheur de ses concitoyens. »[1]

IV – Remarques pour conclure

L'émergence, au milieu du XVIII[e] siècle, d'une théorisation originale du politique et de l'économique autour de l'idée de liberté, qui prend ses racines dans l'œuvre de Montesquieu, ne fait donc

1. *Les finances considérées dans le droit naturel et politique des hommes, ou examen critique de la Théorie de l'impôt,* Amsterdam, 1762, p. X-XII.

pas de doutes. Le « modèle de Montesquieu », comme nous l'avons appelé, a permis un renouvellement très large de la réflexion politique, renouvellement attesté en maints endroits par les auteurs de la deuxième moitié du XVIII[e] siècle eux-mêmes[1].

Cette réflexion qui s'appuie sur l'exemple historique offert par l'Angleterre a toutefois peu de choses à voir avec le libéralisme classique du XIX[e] siècle, puisque la liberté n'est pas pensée comme absence de contraintes, politiques et économiques. La liberté politique définie par Montesquieu apparaît comme une tension entre deux ou plusieurs forces divergentes. Cette tension est une lutte symbolique qui ne doit pas devenir – et c'est le rôle des lois que d'empêcher cette issue mortelle pour la liberté – physique. Il faut ne combattre que l' « or à la main ». Ainsi la lutte est toujours indécise, toujours active, toujours créatrice de liberté, ce que Montesquieu résume par une formule saisissante de machiavélisme : « La haine qui serait entre les deux partis durerait, parce qu'elle serait toujours impuissante » (livre XIX, chap. 27).

Cette représentation est également remarquable par son absence de finalisme. Absence d'autant plus claire que, pour les physiocrates, qu'on présente généralement comme les continuateurs de l'œuvre libérale de Gournay, la liberté économique ou politique est pensée par rapport à une fin qui lui est extérieure, une norme naturelle qu'elle permet d'atteindre et qui lui donne sa raison d'être. Ainsi, la joute verbale entre les partis opposés doit se résoudre progressivement pour laisser la place à l'unicité de l'ordre naturel. Ainsi, lorsque Le Trosne affirme que

> « rien n'est plus utile au progrès de la science économique en général, que les disputes qui s'élèvent entre citoyens sur les différentes questions qu'elle présente. Les controverses publiques intéressent toute la nation et l'instruisent »,

1. Les physiocrates, quoique profondément opposés au « système des contre-pouvoirs », comme ils l'appellent, le reconnaissent tout autant que le cercle de Gournay. Par exemple, Du Pont de Nemours écrit, dans les *Éphémérides du citoyen* de janvier 1769 (p. XII-XIII) : « Les succès de *L'Esprit des lois,* si bien dus au mérite personnel de son auteur, persuadèrent néanmoins beaucoup de gens, qui n'avaient pas le même mérite, que la gloire n'était pas fort chère dans la carrière qu'il avait parcourue. Quelques autres entrevirent à combien d'égards elle était encore à parcourir ; et l'Europe fut inondée d'un déluge d'écrits sur la législation, sur l'agriculture, sur le commerce, sur les manufactures, sur la population, etc. »

c'est pour ajouter immédiatement :

> « Les matières, à force d'être discutées de part et d'autre, s'éclaircissent, les difficultés disparaissent. »[1]

Et lorsque son adversaire ne veut pas se rendre à la raison, le physiocrate de s'écrier : « Convenez, Monsieur, que le combat devient fastidieux ! » Dans le domaine économique, on trouve la même insistance sur la naturalité du bon prix qui s'établira automatiquement dès la suppression complète des contraintes réglementaires. Alors que, chez Quesnay et ses disciples, la libre concurrence garantit la réunion progressive des intérêts de toutes les classes à un seul intérêt, celui, « naturel et essentiel », de la nation, les disciples du groupe Gournay n'ont de cesse de réaffirmer la pluralité irréconciliable de ceux-ci.

*
* *

DISCUSSION

Philippe Nemo. — Je voudrais revenir sur le « choc des passions » qui vous a servi de fil conducteur. Je doute que la théorie du « choc des passions », suivi de leur conciliation dans un régime modéré, telle que la conçoit Montesquieu, fonde vraiment le libéralisme. Celui-ci implique une claire conscience du fait que la concurrence des idées, ou des projets politiques, ou la concurrence économique (notre Séminaire étudie en effet l'histoire du libéralisme dans ces trois dimensions), n'est féconde que lorsqu'elle se situe dans un cadre donné de règles. L'idée sous-jacente, parfaitement formulée, avant Montesquieu, par Locke ou Hume[2], est ici qu'un ordre social peut se mettre en place de lui-même, s'auto-organiser, quand les citoyens sont libres d'agir conformément à certaines « règles du jeu » fondamentales. Dans cette logique, la politique est l'art de faire régner la justice, c'est-à-dire de discerner et promulguer les bonnes règles et de les faire respecter. Les citoyens font usage de leur raison (ou, pour

1. *Journal de l'Agriculture, du Commerce, et des Finances*, septembre 1765, p. 102-103.
2. Les deux hommes ont été contemporains, mais le *Traité de la nature humaine* de Hume est sensiblement antérieur à *L'Esprit des lois*.

parler dans un langage moderne, de leurs facultés cognitives), non de leurs « passions ». Il y a certes des « chocs de passions », c'est-à-dire des violences et autres irrégularités, dans la société, mais elles sont marginales et relèvent de la délinquance.

Or le « choc des passions » de Montesquieu ne me paraît pas relever de cette logique. Montesquieu raisonne encore comme Machiavel (vous rapprochez vous-même les deux auteurs). Il n'y a dans la société que des rapports de force ; la modération politique ne peut consister qu'à limiter les forces des uns par celles des autres. D'où sa fameuse théorie de la séparation des pouvoirs, qui n'est en réalité, chez Montesquieu, qu'une théorie de l'*équilibre* des pouvoirs (il n'a donc pas compris la doctrine anglaise sur ce point), et sa théorie non moins fameuse des « corps intermédiaires », qui sont des moyens de diffracter, de limiter les pouvoirs, non de les forcer à s'exercer conformément à des règles de justice.

En tant que théoricien de ces équilibres statiques, Montesquieu a d'ailleurs pu être donné par certains comme un ancêtre de la *social-démocratie* qui, elle aussi, cherche à réaliser un « équilibre » et de permanentes « négociations » entre les forces sociales. Dans les deux cas, l'équilibre final enregistre des rapports donnés de forces, il n'est pas un jeu dynamique de coopération pacifique et efficiente entre les acteurs sociaux. Dans les deux cas, également, est congédiée la liberté individuelle, puisque les individus ne sont pas plus libres au sein des corporations de la social-démocratie qu'ils ne le sont au sein des ordres de la société féodale dont Montesquieu est nostalgique. Avec la théorie du « choc des passions » de Montesquieu, nous sommes donc loin du libéralisme.

Les formulations d'un Boisguilbert ou d'un Turgot sur la liberté économique en sont plus proches. Elles témoignent d'une idée nouvelle, à savoir que les forces sociales ne sont nullement condamnées à s'opposer frontalement et stérilement, comme dans un jeu à somme nulle, mais peuvent, si elles sont canalisées par de bonnes règles de coopération, s'entre-additionner et s'entre-féconder. La libre action individuelle, guidée par le guide cognitif du droit et des prix, est raison et non passion ; elle n'a pas vocation à heurter, dans un « choc » pugilistique, les libres actions d'autrui. La vue machiavélienne et, généralement parlant, absolu-

tiste, c'est, au contraire, que les hommes ne sont que passion et méchanceté, et que leurs actions ne peuvent, toujours et nécessairement, que se heurter. Dès lors, on ne peut empêcher le triomphe despotique d'une de ces forces sur les autres qu'en les brimant toutes, qu'en les faisant se surveiller et se limiter réciproquement. Le seul progrès qu'ait fait faire Montesquieu par rapport à l'absolutisme, c'est d'avoir préféré la seconde de ces solutions à la première. Mais, dans les deux cas, qu'il s'agisse de despotisme ou d'équilibre des forces à la Montesquieu (ou de « négociation » corporatiste à la mode social-démocrate), le secret de l'extraordinaire dynamisme social qui va caractériser le libéralisme de la révolution industrielle, n'est ni compris ni même soupçonné. En un mot, l'idée d'un « choc des passions » suivi de leur équilibrage par la contrainte me paraît se situer sur un autre registre intellectuel que celle de concurrence telle qu'éclairée par Boisguilbert, le groupe Gournay, les physiocrates ou Turgot. Vous les donnez presque tous comme des disciples de Montesquieu, mais ils me paraissent supérieurs à leur maître, et avoir levé un « obstacle épistémologique » devant lequel celui-ci butte encore.

Loïc Charles. — Pourtant, le groupe Gournay pense encore le monde comme régi par des rapports de force, et même Turgot... Ce dernier paraît plus libéral, c'est vrai, mais je voudrais signaler que ses écrits ont été publiés très tard, notamment au début du XX^e^ siècle par un libéral affirmé, Gustave Schelle, et qu'il est possible que l'œuvre non encore publiée de Turgot (conservée dans les archives de la famille Turgot au château de Lantheuil) comporte des textes plus « machiavéliques ». Certaines remarques de Turgot, en tout cas, montrent qu'il avait parfaitement conscience que le monde politique était basé sur des rapports de force. Mais il pensait qu'une harmonie était possible, parce qu'il croyait, comme Quesnay, en l'existence d'un ordre naturel (avec la précision importante, toutefois, que, pour Turgot, cet ordre naturel ne nécessite pas la médiation effective de Dieu ; le rapport de Dieu aux lois naturelles est du même ordre que celui de l'horloger à l'horloge qu'il a construite, pour reprendre un truisme de la philosophie des Lumières, et de Voltaire en particulier).

Pour le groupe Gournay, en tout cas, l'idée de concurrence est conçue de façon dynamique. La concurrence est une tension, comme le choc des passions chez Montesquieu. L'idée est que le système est voué à évoluer sans cesse. De nouveaux besoins apparaissent, et les prix ne peuvent que changer. C'est la concurrence qui va organiser ce nouvel équilibre. Elle sera mise en place par le législateur, et cela n'empêchera pas la liberté. C'est bien ce que vous dites, finalement, même si je l'ai présenté sous un autre angle. De mon point de vue, le « choc des passions » et les conséquences qu'en tirent Montesquieu ou le groupe Gournay ne sont pas incompatibles avec les principes du libéralisme tels que vous les avez exprimés. Toutefois, et j'insiste sur ce point, chez Gournay et ses compagnons (exception faite pour Turgot, pour les raisons que j'ai indiquées), la concurrence débouche sur un équilibre des pouvoirs qui n'est harmonieux qu'en vertu de la distribution de ces pouvoirs, et lorsque cette distribution est ou devient trop inégale, elle doit être corrigée. Il me semble que l'introduction de la notion d'harmonie (ou d'ordre naturel) permet d'évacuer cette tension, en posant que la liberté ne saurait engendrer une inégalité si forte qu'elle mette en péril l'existence même de la liberté.

Philippe Nemo. — Il y a un bon moyen de s'en assurer. Vous avez dit que vos auteurs voulaient « organiser la liberté ». Cela signifie-t-il qu'ils entendent la restreindre, ou qu'ils veulent mettre en place un cadre législatif qui, au contraire, la favorise, comme lorsque Turgot a supprimé les corporations ?

Loïc Charles. — L'idée que défendent Clicquot de Blervache ou Gournay de modifier les corporations, ou encore l'idée de Malesherbes de changer les règlements de la librairie, ne consistent pas à supprimer complètement la réglementation. Ce qu'ils veulent, en fait, c'est substituer une organisation administrative à l'organisation corporative. Il n'y aura plus de monopoles corporatifs, mais il y aura toujours un contrôle social. Il n'y aura plus de droits à payer, de privilèges à acheter, mais les travailleurs devront être enregistrés dans chaque métier, les entrepreneurs devront être dûment déclarés à l'administration.

Philippe Nemo. — Mais c'est cela même qu'on appelle du « libéralisme » ! Tout le monde convient qu'il n'y a plus aujourd'hui en France de régime corporatif, et cependant il y a

un registre du commerce, des formalités à accomplir pour créer une entreprise, des obligations précises faites aux entreprises en matière de publication des comptes, une surveillance des opérations de Bourse... Même dans les pays les plus libéraux comme les États-Unis, l'économie de marché ne va pas sans une administration. Le fait que vos administrateurs du groupe Gournay veuillent mettre celle-ci en place ne prouve donc nullement qu'ils ne soient pas libéraux.

Alain Laurent. — Il est clair en effet que, pour Turgot du moins, la politique de suppression des corporations est une application directe de ses théories libérales, et non l'effet d'une volonté quelconque de « contrôle social ». Dans l'*Éloge de M. de Gournay,* ou encore dans les attendus de l'édit de suppression des jurandes et corporations, il précise qu'à la suite de ces mesures, chaque individu, quel qu'il soit, un pauvre, un étranger, pourra s'établir dans n'importe quel corps de commerce et entrer en libre concurrence avec tout un chacun. Donc il y aura moins de contrôle et plus de liberté.

Cette mesure correspond à la théorie classique du libéralisme. Turgot pense réellement qu'il y a un droit naturel de chaque individu d'être propriétaire de sa force de travail et d'en disposer comme il l'entend pour la poursuite de ses intérêts, pourvu qu'il ne nuise pas aux droits équivalents d'autrui. Il est extrêmement attaché à ce qu'il appelle très souvent, dans les textes mêmes des édits royaux qu'il a rédigés, le droit naturel de propriété. Chacun est par nature bien meilleur juge que n'importe qui d'autre pour juger de son intérêt. Il est clair pour Turgot, par ailleurs, que les corporations, jurandes, etc., sont une entrave à la prospérité économique. Ainsi, aussi bien du point de vue de l'individu que de celui de la collectivité, il est nécessaire de supprimer les corporations. Il y a chez Turgot une radicalité qui explique d'ailleurs les oppositions auxquelles il a eu à faire face quand il est arrivé aux affaires.

Philippe Nemo. — La notion de « contrôle social » est ambiguë. On peut la prendre dans un sens colbertiste, mercantiliste, ou au contraire dans un sens nettement libéral. Pour Turgot, il est clair que c'est pour mieux protéger le droit de l'individu à utiliser ses propres connaissances et opportunités pour poursuivre ses propres

objectifs, et pour permettre à ce comportement polycentrique de produire les effets collectifs bénéfiques qu'on en attend, que l'on a besoin d'un « contrôle social ». Il faut s'assurer que l'agent économique a un nom, une adresse, des associés, un capital, qui puissent rendre fiables les engagements qu'il prend à l'égard d'autrui. C'est seulement ainsi que l'on peut escompter que les contrats, sur un marché anonyme où les gens ne se connaissent pas, se concluront rapidement et que les affaires se multiplieront. Le développement économique exige un cadre administratif et juridique. Il faut fixer le statut social des individus, précisément pour que la liberté individuelle se développe ! C'est grâce à cet appareil de droit – celui qui manque aux sociétés du Tiers Monde qu'a si bien étudiées l'économiste péruvien, Hernando de Soto, dans son livre *Le mystère du capital*[1] – que se développe l'économie de marché, dont la croissance est strictement parallèle, je pense, à celle de l' « État de droit » dans l'Europe de cette époque. On ne saurait donc présenter l'administration moderne souhaitée par Turgot comme exprimant une sorte de défiance antilibérale ou nostalgiquement dirigiste.

Loïc Charles. — Je vous le concède pour ce qui concerne Turgot, ou Morellet. Mais je pense que les choses sont moins claires chez les autres membres du groupe Gournay. Il est vrai qu'ils conçoivent la concurrence, en gros, de la même façon que Turgot. Si les agents économiques se comportent comme ils sont censés se comporter, c'est-à-dire rationnellement, le système se dirigera vers un optimum. Mais Forbonnais s'oppose à Turgot et aux physiocrates sur la question de la liberté du commerce des grains. Il pense en effet que les individus n'adoptent pas en réalité le comportement que Turgot et les physiocrates leur prêtent en théorie. Car il se trouve que, de leur point de vue, il est plus « rationnel » d'avoir le comportement même que la théorie estime « irrationnel ». Sachant cela, le Législateur devra les protéger. En ce sens, je dirai que si l'arrière-fond théorique du groupe Gournay peut être qualifié de « libéral », leurs préoccupations concrètes d'administrateurs les conduisent à une attitude différente[2].

1. Plon, 2005.

2. Voir aussi, sur ce sujet, ce que dit Philippe Steiner de la controverse Turgot-Necker, *supra*, p. 268-274. [Note des coord.]

Et cela est vrai de Turgot lui-même. Au moment de la « guerre des farines », il demandait aux Intendants et autres responsables de l'administration locale le nom des meneurs, qu'il faisait pendre sans jugement. Ce qui montre qu'il est nécessaire de séparer ce qui relève de la pratique gouvernementale quotidienne et ce qui relève de la théorie politique ou économique. Au niveau de la théorie, Turgot est incontestablement un libéral. Mais sa pratique n'est pas toujours cohérente avec sa théorie. Dans la France de Louis XV ou de Louis XVI, il n'est pas facile d'être libéral... Déjà, quand il était Intendant du Limousin, Turgot était obligé de demander de l'argent au roi pour acheter du grain pour éviter une hécatombe.

Alain Laurent. — Je ne vois pas en quoi il y aurait incohérence à vouloir défendre le droit par la force. Lorsque le droit est violé, il faut sévir. Les libéraux n'ont jamais dit qu'il ne fallait pas défendre le droit de façon « musclée » le cas échéant. Donc l'usage de la corde contre les fauteurs de la guerre des farines – qu'on l'approuve ou non – n'est pas, en soi, une réfutation du libéralisme de Turgot. D'autre part, quand il était Intendant du Limousin, Turgot bricolait comme il pouvait, comme le ferait aujourd'hui un préfet qui serait libéral, mais devrait appliquer la politique d'un gouvernement qui ne l'est pas. Sous Louis XV, Turgot n'est pas aux affaires, donc on ne peut tirer argument de ce qu'il demande un secours à Paris pour conclure qu'il n'est pas cohérent avec lui-même.

Loïc Charles. — Il est vrai qu'on peut être « préfet » et « libéral », même si cela implique une certaine souplesse intellectuelle. Parmi les inspecteurs des manufactures, trois au moins ont été des libéraux, ou du moins des membres du groupe Gournay : Abeille, très proche de Turgot, Clicquot de Blervache dont j'ai déjà parlé, et plus tard Dupont de Nemours. Philippe Minard, dans son livre sur l'administration du commerce en France, a montré que tous ces hommes ont essayé de concilier une pratique qui ne pouvait pas facilement s'écarter des vieilles habitudes dirigistes, et des réformes administratives allant dans un sens libéral, au prix d'une certaine tension.

Alain Laurent. — J'ai beaucoup apprécié ce que vous avez dit sur le fait que, dans ce milieu du XVIII[e] siècle, il n'y a

pas de dissociation entre liberté politique et liberté économique. Cela conforte ma thèse selon laquelle il est arbitraire de faire une césure entre un prétendu libéralisme économique et un prétendu libéralisme politique. Pourquoi, à ce compte, ne distinguerait-on pas aussi socialisme politique et socialisme économique, ou souverainisme politique et souverainisme économique ? Si l'on fait cette distinction pour le seul libéralisme, c'est que le libéralisme politique s'est imposé, et qu'on veut discréditer le libéralisme économique. Mais la vérité est qu'ils s'impliquent l'un l'autre ! Au XIX^e^ siècle en tout cas, il n'y a pas un auteur, un théoricien qui fasse une distinction de principe entre les deux libéralismes.

Philippe Nemo. — Pourrions-nous revenir sur un aspect de votre exposé qui m'a personnellement beaucoup intéressé, les réformes de la librairie ? C'est quelque chose qui devrait être étudié de manière approfondie. C'est un singulier paradoxe que ce soit l'homme même, Malesherbes, qui a occupé si longtemps la fonction officielle de censeur, qui ait fait les propositions les plus avancées sur la liberté du commerce des livres et des journaux. En Angleterre, au siècle précédent, la fécondité du pluralisme intellectuel avait été mise en valeur par des contributions théoriques remarquables comme l'*Aréopagitica* de Milton. Mais ce texte anticensure ne sera traduit par Mirabeau fils (d'ailleurs en étant sévèrement censuré de ses passages chrétiens) qu'à la fin du siècle. Jusqu'à la Régence, l'état d'esprit qui a rendu possible la Révocation de l'édit de Nantes et la répression contre les jansénistes ou les quiétistes prédomine encore. Sait-on exactement ce qui a modifié cet état d'esprit et commencé à acclimater en France l'idée que le pluralisme intellectuel doit être non seulement toléré, mais encouragé et même délibérément organisé par la législation ? Et Malesherbes a-t-il ici un rôle moteur ?

Loïc Charles. — Le rôle de Malesherbes n'est pas très étudié. Malesherbes n'a jamais été Contrôleur général comme Turgot, mais son action, plus discrète, s'étend sur un temps beaucoup plus long. Je pense que le point de vue de Malesherbes ne lui est pas personnel, mais reflète ce qu'on trouve chez d'autres membres du groupe Gournay. La première occurrence d'une discus-

sion des questions de la censure et de la librairie est un échange avec Forbonnais. Celui-ci voulait faire interdire un libelle de Fréron. Malesherbes satisfait à cette demande, mais explique à Forbonnais qu'il n'en approuve pas le principe. Forbonnais lui adresse alors un mémoire, sur lequel Malesherbes prend des notes. On peut conclure de cela que ces discussions sont d'abord appelées par l'actualité et la pratique de ces membres de la haute administration : or ils découvrent que laisser leur liberté aux citoyens est bien souvent le moins mauvais moyen de résoudre ces problèmes.

Yves Citton. — On sait que Malesherbes a interdit à Pierre Rousseau, l'éditeur du *Journal encyclopédique,* de publier ce journal en France. Son argument, selon Jacques Wagner, aurait été qu'il fallait garder une niche protégée pour chaque type de publications – qu'il s'agisse d'économie politique ou de critique littéraire – et ne pas autoriser de concurrence sur ces créneaux, afin de garder une base de lectorat suffisante pour que chaque publication puisse subsister économiquement. Ce serait donc un argument similaire à celui de Diderot dans sa *Lettre sur le commerce de librairie* : pour garantir la qualité des débats et l'émergence d'une véritable opinion publique, il faut contrôler et limiter la concurrence au niveau économique. Ce qui reviendrait, malgré ce que vous avez dit, à dissocier libéralisme économique et libéralisme politique. Qu'en pensez-vous ?

Loïc Charles. — Il est vrai que quand un journal détenait un privilège, qu'il avait souvent payé, il n'était plus possible à l'administration d'autoriser officiellement un journal concurrent : la publication concurrencée était fondée à porter plainte. En revanche, Malesherbes pouvait fermer les yeux sur le fait que des journaux publiés à l'étranger (ou supposés tels) soient distribués à Paris. Dans ce cas, il n'y avait pas de concurrence légale, les journaux en question n'étaient que tolérés de manière tacite, de sorte qu'en cas de problème, l'administration pouvait toujours dire qu'elle n'avait pas donné son autorisation. D'où l'attitude de Malesherbes dans l'affaire du *Journal encyclopédique.* Il interdit ce journal, paradoxalement, pour mieux protéger le mouvement encyclopédique contre ses adversaires, à savoir les parlements. Il pouvait en effet laisser entrer le journal autant

qu'il le voulait, les parlements étant impuissants à s'opposer à cette mesure de simple police. En revanche, s'il avait donné une autorisation officielle, les parlements auraient pu casser celle-ci. Cela étant, ce système un peu tordu ne satisfait pas vraiment Malesherbes, puisque, dans les *Mémoires sur la librairie,* il propose de supprimer le régime des privilèges.

4. Lumières et laissez-faire : Turgot, entre les Physiocrates et un « moment américain »

ALAIN LAURENT

En deux ans, de 1765 à 1767, paraissent en France, dans une sorte de « tir groupé », le *Droit naturel* de Quesnay, les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* de Turgot, les *Observations* de Forbonnais, *Physiocratie* (des textes de Quesnay édités par Dupont de Nemours) et *L'Ordre naturel et économique des sociétés politiques* de Mercier de La Rivière. Intervenant moins d'une décennie après la disparition de Gournay salué par l'*Éloge* qu'en fit aussitôt Turgot (1759) et la publication, entre 1756 et 1760, de *L'Ami des hommes* de Mirabeau (père), cette dense production éditoriale de l'économie politique représente un moment fort, quasi constitutif, de ce qu'on pourrait dénommer la « French connection » libérale de la seconde moitié du XVIII[e] siècle – très imprégnée de jusnaturalisme. Cela en contraste de ce qui, non moins libéral d'inspiration, mais déjà marqué au sceau de l'utilitarisme, se passe en même temps de l'autre côté de la Manche, mais qui a trop jusqu'alors retenu l'attention, jusqu'à accréditer l'idée que le libéralisme moderne serait principalement d'origine anglo-écossaise...

Cependant, dans un contexte d'intense fécondité intellectuelle émancipatrice (Voltaire, Diderot, l'*Encyclopédie*...), voisinent là des textes et des perspectives qu'il serait tout à fait erroné d'amalgamer au sein d'un paradigme unique caractérisant l'esprit du temps. Sans doute les Physiocrates et Turgot ont-ils en commun une hostilité résolue à l'intervention (« mercantiliste » en particulier) du gouvernement dans le cours d'une économie qu'ils

jugent spontanément réglée par des lois naturelles, dont il s'agit avant tout d'identifier et respecter les conditions pratiques d'autorégulation (plénitude du droit de propriété, liberté des échanges...). Mais, tandis que la pensée physiocratique se réfère à un « ordre naturel » statique privilégiant de manière presque exclusive une économie essentiellement agricole servant de base à un régime politique fortement hiérarchisé, déjà dépassé par le cours des choses, celle de Turgot, au contraire, prend en compte l'irruption des droits de l'homme tout autant que de l'industrie et de la finance. Dans le sillage des idées de Gournay, elle comprend ce qui fait la légitimité et l'efficience des processus de libéralisation et annonce l'ouverture à la modernité démocratique et capitaliste. Turgot est d'ailleurs le premier à être conscient de cette distance qui le sépare de l'approche réductrice, dogmatique et autoritaire de la Physiocratie, n'hésitant pas à critiquer son « esprit de secte » dans une lettre adressée à Dupont de Nemours en 1774, ni à parler à son sujet de la « secte économistique ». Alors que, comme l'indique leur nom (attribué justement par Dupont de Nemours), les Physiocrates s'en tiennent aux mécanismes d'une « nature » qui surplombe et régit les humains, Turgot prend appui avant tout sur le « système de la liberté » (une expression matricielle qui scande son célèbre texte, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*). Une liberté qui, pour être « naturelle », est d'abord celle des individus et qui s'avère porteuse de créativité et de responsabilité sous la règle du droit. C'est la liberté du libéralisme, dont Turgot apparaît bien être en France le premier véritable accoucheur théorique – mais aussi agissant...

I – Laisser faire les intérêts particuliers

Dans l'ordre de l'économie, l'avènement du « système de la liberté » se traduit par la célèbre et ferme injonction adressée aux gouvernements : laissez faire les particuliers qui entreprennent, créent, investissent, produisent, échangent ou consomment. Ce principe directeur de la liberté économique, Turgot n'en invente pas la formulation. Il l'emprunte à certains des économistes qui

l'ont précédé, d'Argenson puis surtout Gournay, mais en approfondissant et élargissant son sens et sa portée jusqu'à l'ériger en une maxime emblématique, par la suite reprise avec enthousiasme par les libéraux français et anglais du XIX[e] siècle.

Au fondement de la logique de l'activité économique se trouve pour lui l' « intérêt particulier » ou « intérêt propre » – moteur premier de l'action humaine en général : « Les hommes sont toujours éclairés par un intérêt prochain et évident » (1759). Cette puissante motivation des efforts individuels ne perd sa légitimité vitale que lorsqu'elle se mue en arbitraire recherche d'avantages (monopoles, privilèges...) interdisant à d'autres intérêts particuliers d'également trouver leur satisfaction. Seul à même (ou en tout cas le mieux placé pour le faire) de pouvoir intimement connaître ses besoins et aspirations personnels et tout autant à expérimenter concrètement la singularité du contexte dans lequel s'inscrit son action, l'individu a, selon Turgot, bien plus que n'importe qui d'autre, la compétence pour déterminer ce que sont ses véritables intérêts et prendre la responsabilité des moyens à utiliser pour les satisfaire :

> « Il est inutile de prouver que chaque particulier est le meilleur juge de l'emploi le plus avantageux de sa tête et de ses bras. Il a seul les connaissances locales sans lesquelles l'homme le plus éclairé ne raisonne qu'en aveugle. Il a seul une expérience d'autant plus sûre qu'elle est bornée à un seul objet. Il s'instruit par ses essais réitérés, par ses succès et par ses pertes, et acquiert un tact dont la finesse, aiguisée par le sentiment du besoin, passe de très loin toute la théorie du spéculateur indifférent » (1759).

Une des conséquences capitales de cette élection de l'intérêt particulier en guide et instituteur avisé est que l'attribution de la valeur des choses, dans l'activité productrice ou l'échange libre induit par la division du travail, en devient affaire essentiellement subjective. De fait, tant dans un projet d'article de 1769, « Valeur et monnaie », que dans les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses,* Turgot propose le premier une lumineuse *analyse subjectiviste de la valeur,* liée à la compréhension de la nature de l' « échange libre » qui « augmente la richesse » de chacun des partenaires :

> « La valeur de chacune des choses échangées n'a d'autre mesure que le besoin ou le désir des contractants balancé de part et d'autre, et n'est fixée que par l'accord de leur volonté » (*Réflexions...,* § 31).

Là encore, l'intérêt particulier et les préférences qu'il exprime jouent un rôle majeur.

À cette avancée théorique (allant de pair avec le recours à une sémantique porteuse de modernité : « entrepreneur », « consommateur », « capitaliste », « salarié », et... « [grand] marché »...) d'une portée considérable, qui anticipe l'approche « autrichienne », Turgot en joint une autre, évidemment connexe : la nécessité d'introduire et respecter la liberté de l'échange, c'est-à-dire de laisser faire les acteurs économiques et sociaux afin que les prix reflètent la réalité des interactions entre producteurs et consommateurs, mais aussi entre entrepreneurs et salariés. « Laissez-les faire, voilà le grand, l'unique principe » (1757). Dans ses *Réflexions sur un mémoire de Vergennes sur la guerre américaine* (1776), il précisera encore que « sage et heureuse (est) la nation » qui comprend qu'il n'y a rien de mieux pour elle qu'

> « employer tous ses bras de la manière la plus utile à l'individu qui travaille, c'est-à-dire de la manière dont chacun, guidé par son intérêt, les emploiera, si on le laisse faire... ».

Liberté du travail, liberté du commerce et donc liberté de la concurrence (dans une lettre à l'abbé Terray datée de 1770, il souligne l'efficience de « la seule action des intérêts des hommes animés et balancés par la concurrence libre ») sont donc les traductions pratiques du principe du laissez-faire et, surtout, de la mise en œuvre du « système de la liberté ». Ce à quoi, devenu Contrôleur général des finances en 1774, Turgot s'emploiera activement, tout particulièrement au sujet de la libéralisation du commerce des grains, car la prospérité de tous en dépend :

> « Les réflexions et l'expérience prouvent également que la voie du commerce libre est, pour fournir aux besoins du peuple, la plus sûre, la plus prompte, la moins dispendieuse et la moins sujette à inconvénients... Plus le commerce est libre, animé, étendu, plus le peuple est promptement, efficacement et abondamment pourvu... » (1774).

Laisser faire les acteurs de l'échange économique, cela implique d'autre part que soient démantelés l'appareil étatique de réglementation et de taxation, ainsi que des privilèges et monopoles dont bénéficient outrageusement les corporations. Ce à quoi Turgot s'emploiera avec une rude énergie pendant les deux années qu'il passera aux affaires, quitte à s'attirer la haine de toute une coalition d'ennemis jurés...

II – Lumières et droits naturels de l'homme individuel

À ces « lumières » libre-échangistes de l'économie politique, Turgot en adjoint d'autres, qui participent également aux Lumières libérales entendues dans leur acception humaniste plus générale de reconnaissance des droits imprescriptibles de l'individu. À vrai dire, ces deux types de « lumières » sont intimement liées et interactives. La liberté économique dont doit bénéficier l'individu de l'échange est, à la fois, la conséquence de la jouissance de ses droits naturels, et ce qui soutient concrètement l'exercice de ceux-ci. L'évidence de cette étroite connexion dément totalement la fable colportée par Michel Foucault qui, à propos des pionniers de l'économie politique à la française de cette époque (Turgot, donc, au premier chef), a prétendu, dans sa *Naissance de la biopolitique* (Gallimard, 2004), que

> « le sujet de droit (du droit naturel) et le sujet de l'intérêt n'obéissent pas à la même logique. [...] Le marché et le contrat fonctionnent exactement à l'inverse l'un de l'autre » (p. 278 ; leçon du 28 mars 1978 au Collège de France).

Tout au contraire et contre aussi la vulgate physiocratique, la pensée de Turgot se fonde sur l'affirmation d'une nécessaire réciprocité de perspective entre la logique de la liberté économique et celle, d'ordre juridico-politique, de la liberté de l'individu selon le jusnaturalisme moderne. C'est même le plus essentiel et original de sa contribution à l'économie politique des Lumières.

Non moins omniprésente dans son œuvre que les apologies du laissez-faire et de la libre concurrence, la référence au droit naturel des individus constitue même la prémisse matricielle de la liberté en économie. C'est parce que l'individu a d'abord par nature des droits – avant tout, celui de travailler et de librement disposer des fruits qui en résultent, soit le droit de propriété – qu'il faut le laisser faire. C'est d'abord parce que la liberté de produire, posséder, consommer, échanger et contracter est philosophiquement légitime qu'elle doit être soustraite à toute intrusion gouvernementale, ce dont elle tire son efficience.

Mais ce jusnaturalisme fondateur a une portée politique plus générale, qui excède l'économie :

> « Les citoyens ont des droits, et des droits sacrés pour le corps même de la société ; ils existent indépendamment d'elle » (1759).
>
> « L'individu a aussi ses droits, que la société ne peut lui ôter que par la violence et par un usage illégitime de la force générale » (1778).

Dans son *Mémoire sur les municipalités* rédigé alors que Turgot était au pouvoir, même insistance :

> « Les droits des hommes réunis en société ne sont point fondés sur leur histoire mais sur leur nature. »

Parce qu'ils détiennent par nature ces droits et qu'ils sont, chacun pour soi, les mieux en mesure de connaître leurs intérêts propres et d'agir en fonction d'eux, « les hommes n'ont pas besoin de tuteurs » (lettre à Dupont de Nemours, 1774). Cette aversion foncière au despotisme et à l'autorité tutélaire... que Turgot n'a d'ailleurs pas toujours intégralement respectée lorsqu'il était aux affaires, a pour conséquence de limiter fortement l'action de l'État. Celui-ci n'a ni à régenter, ni à réglementer arbitrairement la vie individuelle et les entreprises humaines. Il a cependant deux missions fondamentales, l'une concernant la poursuite des intérêts, l'autre l'emploi éventuel de la force pour faire respecter les droits. Comme le libre jeu des intérêts particuliers peut être enrayé par de multiples intrusions arbitraires, il revient à l'État d'en faciliter la satisfaction :

> « Ce que l'État doit à chacun de ses membres, c'est la destruction des obstacles qui les gêneraient dans leur industrie, ou qui les troubleraient dans la jouissance des produits qui en sont la conséquence [...]. L'administration doit se proposer, en outre, d'écarter les obstacles qui retardent les progrès de l'industrie en diminuant l'étendue ou la certitude de ses profits » (1759).

D'autre part, il lui incombe de faire régner l'état de droit (défini par le respect du droit naturel de chaque individu) :

> « La société (c'est-à-dire l'État) est faite pour les particuliers, pour protéger les droits de tous et en accomplir les devoirs mutuels » (*Lettre sur la tolérance adressée au Grand vicaire,* 1754).

Dans *L'Éloge de Mr. De Gournay,* il réitère ce principe. L'État est

> « le protecteur des particuliers qui le composent, il est intéressé à ce que personne ne puisse faire à un autre un tort considérable, et dont

celui-ci ne puisse se garantir... [Il est] le protecteur des particuliers auxquels il doit faciliter les moyens de se procurer par le travail une subsistance aisée ».

À l'État subsidiaire se bornant à des interventions « négatives » s'ajoute l'État de droit – qui, lui-même, respecte le droit et le fait respecter. Au-delà de ces limites, il doit s'abstenir en tous domaines :

« Aucune religion n'a droit à être protégée par l'État » (*Lettre...*, 1754).

Pour peu que s'impose cet état de droit garanti par un État limité à cette fonction, on peut donc laisser faire les individus. Du concours de leurs actions sous un régime de libre concurrence et de division du travail résulte alors tout simplement l'intérêt général. Toujours dans son commentaire apologétique des idées de Gournay, Turgot précise en effet :

« Il est clair que l'intérêt des particuliers, dégagé de toute gêne, remplit nécessairement toutes ces vues d'intérêt général [...]. L'intérêt particulier abandonné à lui-même produira toujours plus sûrement le bien général que les opérations du gouvernement. »

C'est là encore un trait remarquable du génie théorique de Turgot que d'avoir, le premier, discerné et exposé explicitement la nature de l'intérêt général. L'intérêt général bien compris n'est ni la plate addition des intérêts particuliers, ni l'affaire ou le monopole de l'État, ni une mystérieuse entité planant au-dessus des individus qui interdirait à ceux-ci de poursuivre leurs intérêts propres – mais le produit d'une complexe synergie réglée par le droit, qui en fait l'opérateur du lien social.

III – Les disciples de Turgot et l'autre « découverte de l'Amérique »...

En 1775-1776, alors que Turgot tente d'appliquer ses préceptes en libéralisant le commerce des grains et en supprimant corvées, monopoles et corporations, un nouveau temps fort de l'expression intellectuelle et de la diffusion des thèses libérales intervient. Juste avant que Condillac ne publie son très « libre-

marchéiste » *Du commerce et du gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776), deux de ses plus proches disciples sont à leur tour les auteurs de textes certes non pas d'importance majeure sur le plan théorique, mais hautement symboliques du cours que prend la vie des idées en France à cette époque. Il s'agit de la *Lettre sur le commerce des grains* de Condorcet, et de la *Table raisonnée de l'Économie politique* de Dupont de Nemours. L'un et l'autre de ces auteurs feront en outre paraître des éloges de Turgot après la disparition de celui-ci, âgé seulement de 54 ans, en 1781 (et tandis que l'essentiel de son œuvre économico-politique a été effacée par son successeur Necker...) : *Mémoire sur la vie de Turgot* par Dupont de Nemours en 1782-1786 et *Vie de Mr. Turgot* par Condorcet en 1786 – les meilleures introductions possibles aux valeurs et principes qui ont guidé l'action de leur mentor.

De même que Condillac, Condorcet incarne par excellence le « philosophe des Lumières ». Ce qu'on laisse trop souvent dans l'ombre, c'est que cet apôtre du progrès était lui aussi acquis, pour cette raison même, à la nouvelle théorie économique du laissez-faire. Dans son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1793), si vanté deux siècles plus tard par les adeptes du socialisme, n'écrit-il pas, par exemple :

> « On voit, par une loi générale du monde moral, que les efforts de chacun pour soi-même servent au bien de tous »,

ce qui est un explicite acquiescement à la métaphore de la « main invisible » guidant les égoïstes intérêts particuliers ? Le maître de ces auteurs, Turgot, est lui aussi, à beaucoup d'égards, un homme des Lumières « élargies », qui a compris que le principe du laissez-faire et la référence aux droits de l'homme procèdent d'une matrice individualiste commune, caractérisée par le primat du droit de propriété. Comme tant d'autres penseurs des Lumières françaises, Turgot érige la « droite raison » en guide privilégié de l'action humaine et adhère intellectuellement au processus de sécularisation qui, avec celui de l'individualisation, marque l'avènement des sociétés ouvertes d'Occident. Rien d'étonnant à ce que Voltaire – pleinement convaincu, lui aussi, soit dit en passant, du bien-fondé de la liberté économique... – ait été l'un des plus zélés admirateurs et un actif soutien de Turgot. Tous deux étaient familiers des salons où se pratiquait, entre Encyclopédistes, le libre commerce des idées.

Quant à Dupont de Nemours, il va peu à peu évoluer sous la ferme influence de Turgot. De l'orthodoxie physiocratique, il passe à une conception de l'économie politique plus accueillante à l'entrepreneur capitaliste – on sait qu'il sera lui-même entrepreneur lorsqu'il s'installera aux États-Unis. Cet aboutissement inattendu, quoique logique, de son itinéraire, rappelle opportunément que Turgot et sa mouvance libérale ont été des sympathisants déclarés et souvent très agissants de la cause de la Révolution américaine. D'une certaine façon, ils ont fait vivre à la France malade de l'Ancien Régime un « moment américain », tant il y avait d'affinité entre leurs conceptions et celles des libéraux de l'autre rive de l'Atlantique, tant pendant leur lutte qu'après leur accession au pouvoir. Les libéraux américains de l'*Enlightenment* et les libéraux français des Lumières ont tissé entre eux des liens étroits. Si Jefferson n'arrive en ambassadeur à Paris qu'en 1785, soit quatre ans après le décès de Turgot, il a eu tout le temps de se lier d'amitié avec Dupont de Nemours et de s'ouvrir à la « pensée Turgot » par l'intermédiaire de celui-ci. Mais son prédécesseur à l'ambassade, Benjamin Franklin, qui a séjourné en France de 1776 à 1783, est témoin de la fin du court passage de Turgot aux affaires – un Turgot que seules des raisons financières rendent réticent à une intervention militaire française outre-Atlantique. Dupont de Nemours corrigera le tir en 1783. Heureusement inspiré par l'ambiance intellectuelle libérale qu'il y trouve, Benjamin Franklin (connu pour être partisan du « pas trop gouverner » et d'un « gouvernement frugal ») met à profit ses années parisiennes pour rédiger quelques-uns des textes figurant dans ses *Essais de morale et d'économie politique,* textes que le grand libéral et connaisseur de la société américaine que fut Édouard Laboulaye traduira en français au siècle suivant. Nul doute que Turgot s'y serait senti en terrain ami...

Alors que, grâce en particulier à Jefferson, la Révolution américaine a constitutionnellement, mais aussi culturellement, donné naissance à une nation d'orientation foncièrement libérale, les premières années de la Révolution française auraient pu de même, sous l'influence de Turgot, de Condorcet, de Dupont de Nemours et, déjà, de Destutt de Tracy, engager la France dans un semblable destin. Mais on connaît la suite. Le social-fascisme jacobin puis le despotisme napoléonien ont tué dans l'œuf les ger-

mes déposés lors du « moment Turgot ». Reniant celui qui avait été l'un des plus lucides et courageux hommes d'État réformateurs, la République française a préféré peu à peu se murer dans son exception antilibérale et tronquer l'héritage des Lumières. Ainsi va l'Histoire : nul n'est prophète dans son pays. Deux siècles plus tard, le « laissez-faire » cher à Turgot est bien plus honoré (et bien orthographié !) au pays de Benjamin Franklin que sur les rives de la Seine.

BIBLIOGRAPHIE

1) Écrits de Turgot

1754 *Lettre sur la tolérance adressée au Grand vicaire.*
1757 Art. « Foire » et « Fondations », dans *L'Encyclopédie.*
1759 *Éloge de Vincent de Gournay.*
1766 *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.*
1770 *Lettre à l'abbé Terray sur le commerce des grains.*
1774 *Édit sur la liberté de circulation des grains.*
1776 *Édit sur la suppression de la corvée et des jurandes.*
Réflexions sur un mémoire de Vergennes sur la guerre américaine.
1778 *Lettre au Docteur Price.*

2) Ouvrages sur Turgot

Faure Edgar, *La disgrâce de Turgot,* Paris, Gallimard, 1961.
Laurent Alain, *Laissez faire !* (introduction à des textes choisis de Turgot), Paris, Les Belles Lettres, 1997.
Poirier Jean-Louis, *Turgot* (biographie), Paris, Perrin, 1999.
Ravix J.-Th. et Romani P.-M., « Le système économique de Turgot », introduction à la réédition des *Réflexions sur la formation* et *La distribution des richesses,* Paris, Garnier-Flammarion, 1997.
Rothbard Murray, « L'Éclat de Turgot », *Journal des économistes et des études humaines,* mars 1995.

5. Les Idéologues et le libéralisme

PHILIPPE NEMO

Les « Idéologues » sont un groupe d'intellectuels et de savants français de l'époque de la Révolution, de l'Empire et de la Restauration, qui assurent la continuité entre l'esprit des Lumières et le rationalisme et le républicanisme du XIX[e] siècle. Ils appartiennent essentiellement à l'histoire de la démocratie libérale, comme il est naturel pour les continuateurs de Turgot et des Physiocrates, les prédécesseurs de Dunoyer, Bastiat ou Laboulaye. Ils seront la référence intellectuelle obligée des fondateurs des II[e] et III[e] Républiques.

Quiconque fait l'histoire des sciences et l'histoire politique de la France de cette époque ne peut manquer de les croiser. Ils ont joué un rôle crucial dans le développement des sciences, notamment chimiques, biologiques et médicales, mais aussi dans l'apparition de ce qu'on appellera bientôt les « sciences humaines ». Il n'est pas de doctrine moderne de l'histoire sans leur doctrine de la « perfectibilité ». Ils sont à l'origine des études philologiques et grammaticales modernes. Sur le plan tant théorique que pratique, ils appartiennent à l'histoire des institutions scolaires et scientifiques du pays ; ils jouent le premier rôle dans les discussions théoriques à ce sujet sous la Révolution, puis dans les réalisations pratiques au moment où ils ont une part de pouvoir politique, c'est-à-dire sous la Convention thermidorienne, sous le Directoire et pendant les premiers mois du Consulat. Ils sont les créateurs des Écoles centrales, ancêtres des lycées modernes, de l'Institut (notamment de sa fameuse deuxième classe, celle des

sciences morales et politiques) et des « écoles spéciales », c'est-à-dire les futures Grandes Écoles.

Un groupe aussi important n'aurait jamais dû être oublié ni cesser d'être étudié, comme le sont, par exemple, les Philosophes du XVIII[e] siècle, les Encyclopédistes ou encore les représentants de l' « idéalisme allemand ». Les Idéologues ont cependant subi une singulière occultation de la part de l'historiographie française officielle, et il semble bien que ce soit du fait de leur libéralisme. D'une façon générale, on en parle peu ; quand on en parle, c'est pour célébrer leur rôle dans l'histoire des sciences, mais en passant sous silence leurs contributions à la science économique et le caractère libéral de ces contributions[1] ; ou pour citer leur action dans la construction des institutions scientifiques et scolaires du pays, mais sans mettre en relief le fait qu'ils étaient opposés à toute forme de monopole éducatif de l'État, projet qu'ils identifiaient avec le despotisme (celui des Jacobins d'abord, de Napoléon ensuite).

Il convient donc, aujourd'hui, de retrouver sous ce refoulement la vraie place des Idéologues dans l'histoire des idées.

La principale étude, jusqu'à ce jour, demeure la thèse de François Picavet, qui date de 1891[2]. Picavet s'inscrivait nettement dans la tradition évoquée ci-dessus. Il appartenait aux milieux universitaires soutenant la III[e] République et proches du personnel politique de ce régime. Le livre est dédié à Paul Janet et à Ernest Lavisse, il cite avec ferveur Louis Liard. Il est remarquable, également, que Picavet ait été un des grands traducteurs de Kant, une des références philosophiques majeures de la République libérale. En écrivant sur les Idéologues, Picavet avait déjà l'impression de réparer un oubli et une injustice. En son temps, se désolait-il, les amis de la science et des institutions libérales se croyaient obligés de s'inventer des ancêtres écossais et allemands, et oubliaient qu'ils étaient surtout les héritiers de leurs propres compatriotes, continuateurs directs des Lumières. C'est cette tra-

1. Cf., par ex., François Azouvi (dir.), *L'institution de la raison*, Paris, Vrin-EHESS, 1992.

2. Elle a été réimprimée : François Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, New York, Hidelsheim, Georg Olms Verlag, 1972.

dition spécifiquement française que Picavet entendait remettre à l'honneur.

Mon propos, évidemment plus modeste, est ici de mettre en évidence, à partir de textes aisément disponibles, deux aspects particuliers de la pensée des Idéologues où se manifeste de façon privilégiée leur orientation libérale. Après avoir rappelé succinctement ce qu'a été historiquement le groupe, je me concentrerai sur la doctrine de la *liberté économique* de Destutt de Tracy et sur celle de la *liberté scientifique et scolaire* chez Condorcet et Daunou.

I – Les Idéologues. Un tableau historique

On sait que ce qui soude le groupe et lui a valu son nom est la notion d' « idéologie » élaborée par Antoine Destutt de Tracy, auteur du volumineux ouvrage *Éléments d'idéologie.* « Idéologie », pour Destutt, signifie science des idées, c'est-à-dire physiologie, psychologie et logique de la connaissance. Cette science de l'instrument psychique de la science, ce nouvel *organon* faisant suite à ceux d'Aristote et de Bacon, est donc de nature à fonder l'épistémologie et la méthodologie scientifique, y compris l'enseignement des sciences, y compris même les institutions politiques favorables à l'épanouissement de celles-ci.

Pour Destutt, « la connaissance de la génération de nos idées est le fondement de la grammaire, de la logique, de l'instruction et de l'éducation, de la morale et de la politique » (Picavet, p. 21). Plusieurs fois il est dit que l'*idéologie* doit remplacer la *métaphysique,* ce qui est une idée prépositiviste. L'idéologie sera une science générique et, en ce sens, universelle : l'unité de l'esprit et de ses méthodes, malgré la diversité des connaissances humaines, sera d'ailleurs la justification de la création d'un Institut unique. Il n'est pas sûr que tous les membres du groupe se soient reconnus à tous égards dans l'analyse et le programme de Destutt. Mais tous en ont admis l'idée de base, à savoir qu'il convient de fonder solidement en France les études scientifiques et les institutions libérales qui les rendent possibles.

1. Qui sont-ils ?[1]

Qui sont les membres du groupe ? Picavet en propose la liste suivante, structurée en trois « générations », où l'on voit apparaître à peu près tous les grands savants et intellectuels du temps.

1re génération, ceux qui ont connu leur première célébrité ou sont morts avant la fin du XVIIIe siècle : Condorcet (1743-1793)[2] ; Mme de Condorcet (Sophie)[3] ; Sieyès (1748-1836)[4] ; Pierre-Louis Rœderer[5] ; Lakanal[6] ; Volney (1757-1820)[7] ; Dupuis ;

1. D'après Picavet, *op. cit.*

2. Rappelons les étapes de la vie de Condorcet et ses œuvres : *Essai sur le calcul intégral* (1764) ; *Mémoire sur le problème des trois corps* (1767) ; *Essais d'analyse* (1768). Il entre à l'Académie des sciences. Puis il écrit *Lettres d'un théologien* (1772) ; *Éloge de quelques académiciens morts depuis 1666 jusqu'à 1669* (1773) ; *Éloge de Pascal* (1776) ; *Théorie des comètes* (1777). Il entre alors à l'Académie française. Ayant été très proche de D'Alembert, il est son exécuteur testamentaire. *Vie de Turgot* (1786) ; *Vie de Voltaire* (1787). Il annote une traduction d'Adam Smith. Il est élu à l'Assemblée législative à Paris. *Projet sur l'Instruction publique.* Lors du procès de Louis XVI, Condorcet demande l'appel au peuple, refuse la mort, demande le sursis à exécution. Lui-même est décrété d'arrestation. Réfugié chez Mme Vernet, il écrit l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* puis se donne la mort pour échapper à la guillotine.

3. Elle fut la traductrice de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith.

4. Grand vicaire de l'évêque de Chartres, mais proche des idées des Lumières, il écrit, fin 1788 et début 1789, l'*Essai sur les privilèges,* puis *Qu'est-ce que le tiers état ?* Il participe au « club de Valois » fondé par le duc d'Orléans, où il rencontre notamment La Fayette, Talleyrand, Chamfort, Condorcet et sa femme. Il fréquente aussi Dupont de Nemours, Mirabeau (fils), et le salon de Mme Necker (où il a dû rencontrer la jeune Mme de Staël). Député aux états généraux, il participe activement au serment du Jeu de paume, à la « nuit du 4 août », à la rédaction de la Déclaration des droits de l'homme. Il proteste contre la suppression sans indemnité de la dîme ecclésiastique et contre la constitution civile du clergé, qui lui paraît contraire aux libertés religieuses. Il défend la liberté de la presse, vote l'intégration des protestants. Élu à la Convention, il y est proche des Girondins sans faire formellement partie de leur groupe. Il vote contre le procès du roi, mais, celui-ci ayant eu lieu, il vote pour « la mort, sans phrase » (alors que Daunou, Lanjuinais, Condorcet, la majorité des Girondins, ont voté contre). Il « vit » sous la Terreur et ne refait surface qu'après Thermidor. Il participe au Directoire et joue un rôle essentiel dans le 18 brumaire. Il sera très vite éliminé de la vie politique. Exilé sous la Restauration, il meurt, complètement oublié, en 1836.

5. Un disciple de Turgot et des physiocrates.

6. Ancien professeur de philosophie dans un collège d'Oratoriens (Castelnaudary, puis Moulins). Membre du Comité de l'Instruction publique sous la Convention thermidorienne, il occupera diverses fonctions sous le Directoire, le Consulat et l'Empire.

7. Constantin François de Chassebœuf, comte de Volney. Auteur de : *Voyage en Égypte et en Syrie* (1787) ; *Ruines* ou *Méditations sur les révolutions et les empires* (1791) ; *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne* (1814) ; *Discours sur l'étude philosophique des langues* (1819).

Maréchal ; Naigeon ; Saint-Lambert ; Joseph Dominique Garat (1749-1833)[1] ; Pierre Simon, marquis de Laplace (1749-1827)[2] ; Philippe Pinel (1745-1826)[3].

2e génération, qui fleurit sous le Directoire et le Consulat : Destutt de Tracy (Antoine Louis Claude, comte de) (1754-1836)[4] ; Cabanis[5] ; François Daunou (1761-1839)[6] ; Marie-Joseph Chénier (frère d'André, le poète), mort en 1811 ; Andrieux ; Benjamin Constant[7] ; Jean-Baptiste Say[8] ; Brillat-Savarin[9] ; Lancelin (1769)[10] ; Bichat (1771-1802)[11] ; Lamark (1744-1829)[12] ; Drapparnaud ; Broussais[13] ; Droz (1773-1850)[14] ; François Thurot (1768-

1. C'est lui qui aurait rédigé le discours prononcé par Lakanal à la Convention présentant le projet des Écoles normales.

2. Le célèbre astronome, mathématicien et physicien auteur de l'*Exposition du système du monde* (1796). Laplace entre au Sénat en 1799 et en devient président en 1803. Il sera fait comte d'Empire, puis se ralliera à Louis XVIII qui le fera marquis et pair de France.

3. Médecin à Bicêtre, puis à la Salpêtrière. « Il tenta pour la médecine ce que Lavoisier avait fait pour la chimie » (Picavet, p. 172). Auteur de *Nosographie* [description et classification méthodique des maladies] *philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (1798), « charte de la médecine française jusqu'à Broussais » (Picavet), et du *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1800).

4. Auteur de : *Éléments d'idéologie* (*Idéologie,* 1801 ; *Grammaire générale,* 1803 ; *Logique,* 1805 ; *Traité sur la volonté,* 1815). Destutt de Tracy a par ailleurs une maison à Auteuil, où il sera arrêté le 2 novembre 1793 (condamné à mort, il devait être exécuté le 11 thermidor (29 juillet 1794) ; il fut « sauvé par le gong »). Il se rallie un temps à Bonaparte. Il votera la déchéance de l'empereur en avril 1814.

5. Œuvres : *Rapport du physique et du moral, Lettre sur les causes premières, Observations sur les hôpitaux, Le degré de certitude de la médecine.*

6. Sur Daunou, voir détails biographiques plus loin (III, 4), et l'article de Gérard Minart, *infra,* p. 369-380.

7. Sur Constant, voir ci-dessous notre article, p. 419-428.

8. Sur Say, voir ci-dessous l'article de Philippe Steiner, p. 381-404.

9. Auteur de *Physiologie du goût.*

10. Auteur de *Introduction à l'analyse des sciences.*

11. Auteur de *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort.*

12. Le fondateur du transformisme, auteur de *Flore française,* articles de l'*Encyclopédie méthodique* (toutes les plantes de A à P) ; *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (7 vol.) ; *Considérations ou recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802) ; *Philosophie zoologique.*

13. Le grand médecin, ami de Bichat et disciple de Pinel. Influencé par le *Traité des dispositions innées de l'âme et de l'esprit* de Gall. Médecin militaire sous l'Empire. Auteur du *Traité de l'irritation et de la folie* (paru après sa mort en 1839).

14. Auteur de *Essai sur l'art oratoire, Essai sur l'art d'être heureux, Éloge de Montaigne, De la Philosophie morale, ou des différents systèmes sur la science de la vie* (1823), *Pensées sur le christianisme, Aveux d'un philosophe chrétien.*

1832) ; Ampère (mort en 1836)[1] ; Maine de Biran[2] ; Villemain ; Fauriel[3] ; Augustin Thierry ; Victor Jacquemont ; Stendhal ; Sainte-Beuve ; John Stuart Mill[4].

3e génération, qui monte sur le devant de la scène à partir de la Restauration (« L'Idéologie spiritualiste et chrétienne ») : Portalis ; Sicard ; Dégérando ; Laromiguière ; les « Laromiguiéristes », Daube, Perrard, Armand Marrast, Roques, Cardaillac, Valette, De Chabrier, Gibon, Saphary ; Taine ; Renan ; Littré ; Ribot[5].

2. Les institutions auxquelles ils ont pris part

a) Les « salons »

Auteuil. — Après la mort de son mari, Mme Helvétius réunit dans sa maison d'Auteuil D'Alembert, Thomas, Condillac, Turgot, Franklin, Malesherbes, Condorcet, d'Holbach, Chamfort, Morellet[6], Cabanis, Destutt de Tracy, Thurot, Volney, Garat, Chénier, Ginguené, Daunou. En mourant, en 1800, elle laisse sa maison à Cabanis. Alors continuent à s'y réunir Destutt de Tracy, Volney, Garat, Sieyès, Laromiguière, Daunou, Dégé-

1. *Essai sur la philosophie des sciences* (1838 et 1843, posth.)

2. Le célèbre philosophe, auteur du *Mémoire sur l'habitude.* Il fut disciple de Cabanis et de Destutt de Tracy.

3. Auteur de *Histoire des stoïciens* (inachevé) (machine de guerre contre le *Génie du christianisme* de Chateaubriand). « Admirateur de Volney, ami de Mme de Condorcet, de Cabanis, lié avec Mme de Staël, B. Constant, Manzoni et Schlegel, confident ou conseiller d'Augustin Thierry, d'Ampère, de Mérimée et de Beyle [Stendhal], connaissant l'allemand, l'italien, l'espagnol, le basque, le celtique, les dialectes du Midi, l'arabe, le sanscrit, le grec ancien et moderne » (Picavet, p. 481).

4. Avec l'ajout de ces trois derniers noms, on comprend l'ampleur que Picavet entend donner à la notion d' « Idéologues » : c'est plus qu'un groupe travaillant ensemble, c'est une famille d'intellectuels et d'artistes qui, même sans toujours se connaître ni exécuter un programme concerté, participent du même esprit fondamental et confèrent à une époque son sens philosophique.

5. On voit à nouveau que Picavet étend la notion d'Idéologie et le groupe des Idéologues à toute une postérité d'amis de la science, sinon de scientistes et de positivistes, qui ont illustré la France du XIXe siècle. À ce compte, il aurait pu inclure de nombreux autres membres de l'Académie des sciences morales et politiques, qu'il exclut pourtant (en raison, je suppose, de leurs attaches orléanistes).

6. L'abbé Morellet, le condisciple de Turgot au séminaire de Saint-Sulpice.

rando, Thurot, Andrieux, Ginguené, Fauriel, ainsi que Maine de Biran, Droz, Ampère, Manzoni (petit-fils de Beccaria et futur grand écrivain italien romantique). Destutt de Tracy, on l'a dit, a par ailleurs, lui aussi, une maison à Auteuil.

La rue du Bac. — Sous le Directoire, un groupe d'Idéologues se réunit dans un restaurant de la rue du Bac tous les *tridis*. Les habitués sont Garat, Cabanis, Destutt de Tracy, Thurot, Gallois, Jacquemont, Le Breton, Laromiguière, Chénier, Andrieux, Benjamin Constant, Daunou. C'est en ce lieu que se noue un complot contre le Premier Consul. Le complot ayant été éventé par Fouché, les dîners cessent et les amis ne se retrouvent plus qu'à Auteuil.

L'existence de ces différents salons n'est nullement anecdotique. C'est la preuve qu'il y a bien un groupe, des échanges constants d'idées, une identité commune perçue et revendiquée face aux autres familles idéologiques, soit de « droite » (les gens à « préjugés », c'est-à-dire les partisans de l'Ancien Régime), soit de « gauche » (les coupeurs de tête, les Jacobins).

b) Les assemblées révolutionnaires

Le même groupe est très présent dans les assemblées révolutionnaires successives, où il joue un rôle capital dans l'orientation de la législation et même, à partir de la chute de Robespierre, dans les organes exécutifs.

L'Assemblée constituante. — En sont membres Sieyès, Volney, Garat, Talleyrand, Rœderer, Destutt de Tracy, Grégoire, Dupont de Nemours, Brillat-Savarin, Cabanis, Daunou, etc. Ils font partie, plus particulièrement, du Comité de Constitution. Ils participent donc à la mise au point de la Déclaration des droits de l'homme, ils établissent la liberté du travail (qui avait été au programme du ministère Turgot) comme la liberté religieuse (qui résulte de toute la doctrine de la tolérance des deux siècles passés, de Bayle et de Locke aux Lumières et aux milieux encyclopédistes).

L'Assemblée législative. — On y trouve François de Neufchâteau, Condorcet.

Les Conventions girondine et montagnarde. — En sont membres Condorcet, Sieyès, Chénier, Lakanal, Daunou, Dupuis.

Par ailleurs, Garat est ministre de la Justice ; c'est lui qui lit à Louis XVI l'arrêt qui le condamne à mort. Mais Volney, Daunou, Destutt de Tracy, Ginguené sont emprisonnés ; Sieyès, Condorcet doivent se cacher.

La Convention thermidorienne. — Daunou, Chénier, Lakanal, Sieyès en font partie. Lakanal et Sieyès siègent au Comité d'instruction publique, qui crée les écoles primaires, les Écoles normales et centrales, l'École des langues orientales vivantes, le Bureau des Longitudes et l'Institut (cf. *infra*). Baudin, Boissy d'Anglas, Creuzé-Latouche, Daunou, Lanjuinais, La Réveillière-Lépeaux sont au comité qui révise la Constitution de 1793 et va élaborer la « Constitution de l'an III ».

Le Directoire. — La Réveillière-Lépeaux, François de Neufchâteau, Sieyès sont Directeurs. Sieyès, Garat, Ginguené, Daunou, Lakanal, sont envoyés en mission. Au gouvernement (les deux Conseils) siègent Daunou, Chénier, Cabanis, Camille Jordan, Portalis, Maine de Biran, Ginguené, Dupuis, Lakanal.

Le Consulat. — Non seulement Sieyès, mais aussi Benjamin Constant, Rœderer, Volney, Chénier et les autres « républicains d'Auteuil » participent à l'aventure du 18 Brumaire. Daunou, Chénier, Cabanis, Garat entrent aux commissions législatives. Dans les institutions sorties du 18 Brumaire, on trouve au Sénat : Garat, Sieyès, Volney, Destutt de Tracy, Cabanis, Grégoire, plus tard Rœderer ; au Corps législatif : Maine de Biran, Dupuis, Gallois ; au Tribunat : Benjamin Constant, Daunou, Laromiguière, Chénier, Ginguené, Desrenaudes, Jacquemont, Gallois, Jean-Baptiste Say. Portalis est ministre des Cultes, Rœderer de l'Instruction publique. Certains entreront au Conseil de l'Université.

3. « La Décade philosophique »

La principale revue des Idéologues a pour titre *La Décade philosophique.* Elle est le reflet fidèle de leurs activités et de leurs réflexions. Le rédacteur en chef en est Jean-Baptiste Say.

La revue signale tous les grands et moins grands écrits du groupe. Celui-ci est en communication constante avec les Écoles centrales, dont la *Décade* est presque l'organe de liaison officiel. Elle est très renseignée sur l'Allemagne, sur Kant. La plupart des rédacteurs, en 1801, sont membres de l'Institut.

Les Idéologues sont et se veulent les adversaires, dès l'époque du *Génie du christianisme* de Chateaubriand (1802), de tous les « réactionnaires » qu'ils soupçonnent de vouloir restaurer l'esprit dogmatique et antiscientifique de l'Ancien Régime. Sous la Restauration et la monarchie de Juillet, ils polémiquent contre les « théocrates » Maistre ou Bonald, et même contre les éclectiques comme Victor Cousin. Ils sont compagnons de route, en ce sens, des comtiens, mais aussi – de ce seul point de vue, certes – des premiers socialistes, c'est-à-dire des saint-simoniens, de Pierre Leroux ou de Fourier. D'où la confusion – intéressée – de l'historiographie de gauche : puisque les Idéologues sont antithéocrates, ils sont de gauche, et donc partisans, au moins implicites, du socialisme. C'est manquer, comme c'est la règle pour cette historiographie, l'essentiel, à savoir qu'il a toujours existé en France depuis les Lumières une famille de pensée favorable à la fois à la science et à la démocratie libérale, et favorable à l'une parce qu'elle l'est à l'autre. Cette famille est aussi radicalement hostile à la barbarie jacobine et à ses continuateurs socialistes qu'elle l'est à l'irrationalisme des théocrates et de leurs continuateurs romantiques.

4. Les écoles et l'Institut

L'histoire des projets successifs et des réalisations scolaires de la Révolution est capitale pour une histoire des idées politiques, puisqu'on y voit s'opposer les conceptions du monde et les idéologies selon des lignes de fracture qui ont persisté quasiment à l'identique dans notre pays jusqu'à aujourd'hui. Mais je ne peux retracer ici cette histoire[1]. Je rappellerai seulement que la Révolu-

1. Un des exposés les plus vivants et les plus approfondis est constitué par le recueil de Bronislaw Baczko, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire,* Paris, Garnier, 1982.

tion a commencé par supprimer tous les anciens collèges et universités, censés incarner l'esprit de l'Ancien Régime et des « préjugés ». Il en a résulté un vide scolaire sévère : pendant cinq ans environ, il y a eu une véritable solution de continuité dans l'enseignement, la jeunesse n'étant formée nulle part. Des projets furent certes élaborés pour remplacer ce que l'on détruisait (nous en évoquerons certains ci-après), mais aucun ne suscita de consensus durable et, jusqu'à Thermidor, aucun ne reçut de réalisation concrète.

Dans les réalisations qui commencent après Thermidor, les Idéologues jouent le rôle essentiel.

Des *Écoles normales* (au pluriel) sont établies par un décret du 29 octobre 1794 et fonctionnent de janvier à mai 1795 (30 floréal an III). Elles ont peu à voir, dans l'esprit comme dans la lettre, avec la future École normale supérieure (malgré l'inscription qui figure encore aujourd'hui au frontispice du bâtiment principal de la rue d'Ulm). Celle-ci sera en réalité créée par Napoléon Ier reprenant une idée de Louis XV : il s'agit de donner un « séminaire » à la nouvelle congrégation monopolistique qu'il crée en 1806, l'Université, future Éducation nationale. Les Écoles normales des Idéologues et de la Convention n'ont pas l'esprit de monopole du séminaire napoléonien.

Des écoles primaires sont également fondées (rapport de Lakanal du 16 novembre 1794), ainsi que les « Écoles centrales », écoles secondaires destinées à remplacer les anciens collèges : nous avons vu que la *Décade philosophique* des Idéologues est le bulletin de liaison quasi officiel de ces écoles, tout à la fois reflétant et nourrissant leur projet scientifique, pédagogique et politique moderniste.

Au niveau de l'enseignement supérieur, sont instaurées les écoles « spéciales », c'est-à-dire axées sur un domaine technique ou scientifique particulier *(École polytechnique*[1], *Museum d'histoire naturelle*[2], *Conservatoire des arts et métiers, École des langues orientales*

1. Y enseignèrent Lagrange, Prony, Monge, Berthollet, Fourcroy...

2. Il prenait la suite de l'ancien Jardin des herbes médicinales, créé sous Louis XIII, devenu Jardin des Plantes, puis Jardin du Roi. Y étaient rassemblées des collections minéralogiques, botaniques, surtout zoologiques (d'où l'adjonction de la « Ménagerie nationale » au Jardin des Plantes), des débris de collection confis-

vivantes, Écoles de santé (Paris, Montpellier, Strasbourg)[1], *Bureau des Longitudes*[2]*).*

Enfin l'*Institut de France,* dont l'idée première revient à Condorcet (cf. *infra*), est établi, sur un rapport de Daunou, par la loi du 3 brumaire an IV (novembre 1795). La première séance a lieu le 4 avril 1796 sous la présidence de Daunou et en présence des cinq Directeurs. L'Institut compte 144 membres se réunissant à Paris, plus 144 membres associés en province et 24 membres associés étrangers. Il est structuré en trois « classes », sciences physiques et mathématiques (10 sections), sciences morales et politiques (6 sections), littérature et beaux-arts (8 sections).

Les Idéologues sont particulièrement présents dans la deuxième classe, notamment ses quatre premières sections :

— *Analyse des sensations et des idées :* Volney, Garat, Ginguené, Le Breton, Cabanis, Deleyre, Toulongeon ; associés Destutt de Tracy, de Sèze, Laromiguière, Jacquemont, Sicard, Dégérando.
— *Morale :* Bernardin de Saint-Pierre, Rœderer, Grégoire, La Réveillère-Lépeaux, Lakanal.

qués aux châteaux (Versailles), augmentés par de nouveaux afflux de collections d'origines diverses, butins des guerres révolutionnaires. Dans les mains des hommes de l'Ancien Régime, soutenait-on, ces collections étaient uniquement destinées à l'amusement des foules, voire à leur mystification ; désormais, elles seront l'objet d'études sérieuses. On crée, de fait, 23 chaires d'enseignement et de recherche. Les professeurs sont élus par les professeurs eux-mêmes et par dix étudiants élus. L'accumulation des collections en un même lieu forçait à la classification et, d'autre part, incitait à faire l'hypothèse du transformisme. Enfin, on songea à des applications industrielles (le café sera introduit à la Martinique à partir de plants recueillis et étudiés au Muséum). Directeur : Daubenton (1716-1800), qui avait été le collaborateur de Buffon (Histoire naturelle). Professeurs célèbres : Lamark, d'abord « gardien des herbiers », puis voué à l' « histoire naturelle des insectes et des vers », Lacépède, Geoffroy-Saint-Hilaire, Cuvier...

1. Y enseignent Bichat, Pinel, Cabanis. L'École de santé de Paris est créée par le décret du 14 frimaire an III, d'après le rapport de Fourcroy au nom des comités de salut public et d'instruction publique. Douze chaires d'enseignement y sont créées. Mais il faut citer aussi les chaires du Collège de France (Portal, Salmade, Corvisart, Jean-Noël Hallé). À l'hôpital militaire d'instruction du Val-de-Grâce, il y a des cours privés annoncés dans la *Décade philosophique* et dans le *Magasin encyclopédique* (Sabatier, Bichat).

2. Créé à la suite d'un rapport de Lakanal du 24 juin 1795.

— *Science sociale et législation :* Daunou, Cambacérès, Merlin de Douai[1], Bigot de Préameneu[2].
— *Économie politique :* Sieyès, Dupont de Nemours, Talleyrand, Rœderer, Forbonnais [un Physiocrate], Roume, Garnier[3].

La seconde classe fonctionnera sept années, jusqu'à ce qu'elle soit supprimée, en même temps que les Écoles centrales, par Bonaparte devenu Consul à vie. Le futur Empereur ne pouvait plus supporter une opposition politique libérale et républicaine, qu'il élimina donc comme il avait éliminé les oppositions royaliste et jacobine.

Tel est le groupe, héritier – et héritier exclusif, doit-on dire, pendant la tourmente révolutionnaire, puis sous le Consulat et l'Empire – de l'esprit des Lumières. Ses membres sont républicains au sens philosophique, kantien, du terme, même si la plupart d'entre eux le sont aussi au sens partisan et antimonarchique (pas tous, ni tous durablement, comme on le voit par les ralliés de l'Empire et surtout par l'adhésion d'un très grand nombre à la monarchie constitutionnelle sous la Restauration et le régime de Juillet). Sur le plan de la politique concrète, ils prolongent Turgot, son programme et ce qu'on pourrait appeler son école.

Que pensent-ils, plus précisément, en matière économique, et comment justifient-ils les mesures authentiquement libérales qu'ils vont prendre ou soutenir (établissement de la liberté du commerce, à la fois contre les corporations de l'Ancien Régime et contre le dirigisme économique des Jacobins) ? Que pensent-ils de la liberté intellectuelle, de la tolérance religieuse, de la nécessité du pluralisme critique dans une société moderne ? Nous serons éclairés sur ces questions par l'examen détaillé de deux séries de textes.

1. Un ancien théoricien de l'absolutisme, devenu jacobin radical, membre du Comité de Salut public. Picavet le cite ici comme faisant équipe avec les Idéologues : il est vrai qu'il fut un des instigateurs du mouvement thermidorien.

2. Un des rédacteurs du Code civil, collaborateur de Portalis.

3. Les deux dernières sections de la Deuxième classe de l'Institut sont les sections d'*Histoire* et de *Géographie.*

II – Le libéralisme économique des Idéologues : le *Commentaire sur « L'Esprit des lois »* de Destutt de Tracy[1]

L'inspiration économique libérale de Turgot et des Physiocrates se prolonge chez Jean-Baptiste Say, mais elle s'incarne également chez Antoine Destutt de Tracy, de manière d'autant plus significative que Destutt n'est pas un économiste spécialisé. Pour lui, la liberté économique n'est qu'une dimension de la philosophie politique générale essentiellement libérale qu'il expose dans son *Commentaire sur « L'Esprit des lois » de Montesquieu.*

Destutt de Tracy ne peut, comme Condorcet dans ses *Observations sur le XXIX^e livre de « L'Esprit des lois »*[2], manquer de voir que Montesquieu, célébré comme libéral par le parti philosophique parce qu'il a été, un temps, compagnon de route des Encyclopédistes, est en réalité un partisan de la réaction nobiliaire. C'est un anti-absolutiste, certes, mais non pas au nom d'un État de droit démocratique et libéral, mais au nom de l'ancienne société féodale[3]. Il aime la liberté, mais celle des aristocrates, non la liberté de tous, ni l'égalité devant la loi, ni en général le « règne du droit ». Le *Commentaire* de Destutt est donc essentiellement une condamnation, polie mais sans appel, de la philosophie politique de Montesquieu.

La structure du livre est d'ailleurs paradoxale. Il se présente comme un « commentaire » de *L'Esprit des lois,* alors que Destutt, à tout moment, entame, en puisant dans sa propre réflexion qui ne doit rien aux analyses de Montesquieu, des exposés en forme d'une doctrine libérale. L'auteur est conscient de cette faiblesse de construction. Il se rend compte qu'il aurait dû, pour bien

1. Cf. Antoine Destutt de Tracy, *Commentaire sur « L'Esprit des lois » de Montesquieu, reprint* de l'édition de 1819, avant-propos de Simone Goyard-Fabre, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1992.

2. Réimpr. dans *Cahiers de philosophie politique et juridique,* n° 7, *« La pensée politique de Montesquieu »,* Centre de publications de l'Université de Caen, 1985.

3. Sur cette remise de Montesquieu à sa vraie place, qui est parmi les philosophies politiques de « droite », cf. notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains,* Paris, PUF, 2002, p. 1018-1049.

faire, reprendre à zéro toutes les questions abordées par Montesquieu – l'État, la monarchie, les lois, la monnaie, le commerce, la famille, les associations... – et rédiger lui-même un « traité complet de politique ou science sociale ». Cependant, il s'en tient à la forme du commentaire, en attendant que d'autres penseurs puissent composer, plus tard, un « véritable Traité des lois ».

Ajoutons que, même sous cette forme inachevée, le livre aura un destin singulier et jouera un rôle idéologique important. Il sera traduit en anglais par Jefferson, qui voulait, semble-t-il, en faire un manuel à l'usage des étudiants de l'Université de Virginie qu'il venait de créer. Cette version anglaise est publiée à Philadelphie en 1811. C'est seulement plus tard, en 1817, et à Liège, que paraît la première édition française, suivie d'une seconde édition en France en 1819. Le livre est traduit en italien en 1820.

Dans les ébauches doctrinales que Destutt oppose aux idées de Montesquieu, l'économie occupe une place de choix. Montesquieu a été particulièrement faible sur ce registre, malgré la réputation flatteuse inexplicablement faite aux chapitres de *L'Esprit des lois* concernant le commerce et la monnaie, qui ne sont que des propos mondains, astucieux, si l'on veut, mais creux sur le fond. Destutt, renonçant à critiquer ces chapitres dans le détail, voit bien que Montesquieu n'a pas réfléchi aux principes de base de l'économie, et c'est l'occasion pour lui de remettre à plat ces principes. Vient alors sous sa plume une remarquable analyse. Elle doit beaucoup sans doute à Turgot, aux Physiocrates, à Smith, et surtout, semble-t-il, à Jean-Baptiste Say, avec qui nous savons que Destutt a pu avoir, au long des années, de fréquents entretiens – il conviendrait d'ailleurs d'étudier les sources de la pensée économique de Destutt. Mais cet exposé a son originalité propre.

1. L'échange

Destutt propose d'abord une élaboration conceptuelle de l'activité économique comme *échange*[1]. Montesquieu a parlé du

1. Où, me semble-t-il, sont identifiés à peu près tous les traits essentiels de ce qu'Hayek analysera plus tard sous le nom de *catallaxie*. Cette analyse avait déjà été poussée fort loin par Turgot, cf. *supra*, p. 235-236.

« commerce », comme s'il s'agissait d'une activité spécialisée, réservée aux commerçants, alors que le commerce n'est qu'un aspect particulier d'une situation sociale absolument générale.

> « On se fait, en général, du commerce une idée très fausse, parce qu'elle n'est pas assez étendue [...]. Nous ne reconnaissons communément le commerce que chez les négociants qui en font une espèce de science occulte et un métier particulier [...] et nous ne faisons pas attention que nous commerçons tous incessamment et continuellement [...]. Le commerce consiste essentiellement dans l'*échange*. Tout échange est un acte de commerce, et notre vie tout entière est une suite perpétuelle d'échanges et de services réciproques. Nous serions tous très malheureux qu'il n'en fût pas ainsi ; car nous serions réduits chacun à nos propres forces, sans pouvoir nous aider jamais de celle des autres » (p. 342 *sq.*)

Le commerce est ainsi *le lien social par excellence* :

> « [Le commerce] n'est pas seulement le fondement et la base de la société, il en est pour ainsi dire l'essence, il est la société elle-même ; car la société n'est autre chose qu'un échange continuel de secours mutuels, et cet échange produit le concours des forces de tous pour la plus grande satisfaction des besoins de chacun » (p. 343-344)[1].

Les récriminations que l'on adresse au commerce, au motif qu'il servirait systématiquement aux profits de l'une des parties de l'échange et nuirait à l'autre, sont dénuées de fondement.

> « Il est toujours utile à un homme de pouvoir se procurer ce dont il a besoin, au moyen de ce dont il n'a que faire. Cette faculté ne peut jamais être un mal en elle-même ; et quand deux hommes se donnent réciproquement et librement une chose qu'ils estiment moins, pour recevoir une chose qu'ils estiment plus, puisqu'ils la désirent, il est impossible qu'ils n'y trouvent pas tous deux leur avantage » (p. 344).

Dès lors que l'échange a été fait en pleine liberté de part et d'autre, le fait même que l'échange se fasse prouve qu'il est profitable aux deux parties.

> « [Les cas où l'on fait de mauvaises affaires] sont rares ; ils ne font pas l'essence du commerce, ils en sont des accidents [...]. Dans tout acte

1. Destutt prolonge ainsi la ligne philosophique inaugurée par Boisguilbert et la tradition libérale française du XVIII[e] siècle, cf. *supra*, l'article de Gilbert Faccarello, p. 205-254.

de commerce, dans tout échange libre, les deux contractants se sont satisfaits, sans quoi ils n'auraient pas contracté ; et par conséquent, cet échange est en soi un bien pour tous deux » (p. 345).

D'autre part, la spécialisation augmente la production :

« La richesse s'accroît d'une manière incalculable par l'effet de la *division du travail* », puisqu' « à mesure que chacun de nous s'applique plus exclusivement à un seul genre de travail, ce travail devient incomparablement plus rapide, plus parfait, plus productif. »

Or il ne peut y avoir spécialisation que s'il y a échange (Destutt attribue cette idée à A. Smith) :

« Smith [...] a observé que cette distribution du travail, si importante et si désirable, *ne devenait possible que par les échanges et à proportion de leur nombre et de leur facilité* ; car, tant que chacun ne peut profiter en rien du travail d'un autre, il faut qu'il pourvoie lui-même à tous ses besoins, et par conséquent qu'il fasse tous les métiers. Quand ensuite les échanges commencent, un seul métier ne suffirait pas pour faire vivre un homme, il faut encore qu'il en fasse plusieurs. C'est le cas de bien des ouvriers dans les campagnes. Mais quand enfin le commerce s'anime et se perfectionne, non seulement un seul métier, mais souvent la moindre partie d'un métier suffit pour occuper un homme tout entier, parce qu'il trouve toujours à placer le produit de son travail, quoique très considérable et d'une seule espèce » (p. 547-548).

Les profits des « échangistes » sont fondamentalement légitimes, et il ne dépend que de la concurrence de les diminuer.

« Quand les négociants sont rares, ils font des profits énormes ; quand ils sont nombreux, ils se contentent de moins, afin d'avoir la préférence. En cela ils sont comme les autres travailleurs. Quel que soit leur salaire, il est certain qu'il est pris sur les échangistes ; mais il est pour ces échangistes d'une moindre valeur que les peines qu'il leur épargne. [...] L'existence de ces entremetteurs est donc utile » (p. 550-551).

La monnaie a pour rôle de faciliter l'échange de manière décisive.

« Cette marchandise a ceci de particulier qu'elle est inaltérable, en sorte qu'on peut la garder sans craindre ni déchet ni avaries ; qu'elle est toute de même qualité, quand elle est pure, en sorte qu'on peut toujours la comparer à elle-même sans incertitude de valeur ; qu'elle est susceptible de divisions très multipliées, très justes, très constantes. [...] Voilà bien des avantages pour devenir le terme commun de comparaison de toutes les valeurs. [...] Ainsi, quiconque possède une

chose dont il n'a pas besoin, n'est plus obligé d'attendre, pour s'en défaire, qu'il trouve à la troquer précisément contre celle qui lui est nécessaire » (p. 351-352).

2. L'essence vraie de la production

On ne comprend pas habituellement ce qu'est la production. En réalité, aucun homme ne « produit » rien *stricto sensu,* il ne fait que transformer les choses. Il leur confère un *degré supérieur d'utilité.* Moyennant quoi les commerçants sont producteurs aussi bien que les autres acteurs de l'économie (malgré l'opinion que défendront les saint-simoniens et de nombreuses générations d'économistes formés à l'École Polytechnique, tous ingénieurs pour qui il n'est de production que matérielle). La raison en a été mise en évidence par Jean-Baptiste Say :

> « [Que le commerce ne soit pas productif] est une erreur où l'on tombe uniquement parce que l'on ne sait pas soi-même ce que l'on veut dire par le mot de *production.* M. Say [...] a fait disparaître toute cette logomachie par une seule observation bien juste : c'est que nous ne créons jamais un seul atome de matière, que nous n'opérons que des transformations, et que *ce que nous appelons produire n'est jamais que donner un degré d'utilité de plus,* par rapport à nous, à ce qui existait déjà. [...] Le métal vaut mieux pour nous que le minerai, une riche moisson mieux que la semence et le fumier dont elle provient. Un animal pris ou tué est plus près de nous servir, qu'un animal qui s'enfuit, et un animal apprivoisé plus qu'un animal farouche. [Les] premiers travailleurs [chasseurs, pêcheurs, cultivateurs, mineurs] ont donc été utiles, ils ont été producteurs d'utilité, et c'est la seule manière d'être producteur » (p. 354-355, n.s.).

C'est en suivant le même raisonnement qu'on doit dire que le commerce est productif :

> « Il ne suffit pas que les matières aient reçu leurs dernières façons pour que je puisse m'en servir ; il faut encore qu'elles soient près de moi. Peu m'importe qu'il y ait du sucre aux Indes, de la porcelaine en Chine, du café en Arabie ; il faut qu'on me l'apporte. C'est ce que font les négociants ; ils sont donc aussi producteurs d'utilité. Cette utilité est si grande que, sans celle-là, les autres s'évanouissent. Elle est si palpable que, dans les endroits où une chose surabonde, elle n'a aucune valeur, et qu'elle en prend une très grande quand elle est transportée

dans ceux où elle manque : il faut donc, ou renoncer à savoir ce qu'on veut dire, ou confesser que les négociants sont des producteurs comme tous les autres, et convenir que tout travail est productif, lorsqu'il produit des richesses supérieures à celles que consomment ceux qui s'y livrent. C'est la seule manière raisonnable d'entendre le mot *production.* [...] Il est vrai que, par l'effet de l'industrie, que l'on nomme assez mal *agricole,* les matières changent le plus souvent de *nature* ; que l'industrie *manufacturière* n'en change ordinairement que la *forme* [...] ; et que l'industrie *commerçante* ne fait que les changer de *lieu.* Mais qu'est-ce que cela fait, si ce dernier changement est utile comme les autres ? si c'est une dernière façon nécessaire pour faire valoir toutes les autres ? et si cette dernière façon est si fructueuse, qu'elle produit un accroissement de valeur très supérieur aux frais qu'elle coûte ? » (p. 357-358).

Il est clair que Montesquieu n'a rien compris de tout ceci. Il n'a pas eu « les premières notions de la manière dont se forment et se distribuent les richesses des nations » (p. 368). Il n'est conscient que du commerce extérieur, et il l'interprète comme « un moyen d'attraper quelques écus aux nations étrangères ». Il distingue commerce de luxe et commerce d'économie, attribue le premier aux monarchies, le second aux républiques, ce qui implique qu'il n'est pas dans la « nature » de la France qu'on y pratique le commerce d'économie, activité indigne d'un grand pays. Montesquieu ne comprend pas que ce sont justement les Hollandais qui rapportent en France de la porcelaine de Chine, des châles du Cachemire, des diamants de Golconde ; que c'est l'« économie » qui rend possible le « luxe ».

3. Le messianisme industrialiste

Avant de s'interroger sur les effets particuliers du commerce extérieur, Montesquieu aurait dû élucider l'essence du commerce en général. On comprend déjà fort bien celle-ci en se penchant sur le cas du commerce intérieur d'un grand pays comme la France.

« Prenons pour exemple la France, parce que c'est une contrée très vaste et très connue. Supposons la nation française seule dans le monde, ou environnée de déserts impossibles à traverser. Elle a des portions de

son territoire très fertiles en grains, d'autres plus humides qui ne sont bonnes qu'aux pâturages, d'autres formées de coteaux arides qui ne sont bons qu'à la culture des vignes, d'autres enfin plus montagneuses qui ne peuvent guère produire que des bois. Si chacun de ces pays est réduit à lui-même, qu'arrive-t-il ? il est clair que, dans le pays à blé, il peut encore subsister un peuple assez nombreux, parce que du moins il a le moyen de satisfaire largement au premier de tous les besoins, la nourriture. Cependant ce besoin n'est pas le seul ; il faut le vêtement, le couvert, etc. Ce peuple sera donc obligé de sacrifier en bois, en pâturages, en mauvaises vignes, beaucoup de ces bonnes terres, dont une bien moindre quantité aurait suffi pour lui procurer, par voie d'échange, ce qui lui manque, et dont le reste aurait encore nourri beaucoup d'autres hommes... »

Ceux qui vivent sur les pays de pâturages, ou de vignes, devront s'épuiser à faire pousser un peu de blé ; ceux qui vivent dans les bois s'épuiseront à chasser, sans d'ailleurs pouvoir vendre les peaux, car à qui les vendraient-ils ? Et ces pays sont vides d'hommes.

« Voilà pourtant l'état de la France, si vous supprimez toute correspondance entre ses parties. Une moitié est sauvage, et l'autre mal pourvue.

« Supposez au contraire cette correspondance active et facile, quoique toujours sans relation extérieure. [...] Le pays de bonne terre produira du blé autant que possible, et en enverra au pays de vignobles, qui produira des vins tout autant qu'il en trouvera à vendre. Tous deux approvisionneront le pays de pâturages, où les animaux se multiplieront à proportion du débit, et les hommes à proportion des subsistances que leur procurera ce débit ; et ces trois pays réunis alimenteront, jusque dans les montagnes les plus âpres, des habitants industrieux qui leur fourniront des bois et des métaux. On multipliera les lins et les chanvres dans le nord, pour envoyer des toiles dans le midi. »

Une sorte de miracle se produira alors. Destutt trouve des accents quasi messianiques pour décrire cet effet essentiellement créateur, mais aussi pacificateur, de ce que lui-même et ses compagnons Idéologues appellent, avec Jean-Baptiste Say, l'*industrialisme*. Le miracle consiste en ce que l'industrie est capable de transformer en source inépuisable de richesses ce qui paraissait irrémédiablement stérile :

« Les moindres coins de terre seront mis à profit. Une commune toute en cailloux fournira des pierres à fusil à toutes les autres qui n'en ont pas et qui en ont besoin ; et ses habitants vivront du produit de ces

échanges. Une autre tout en rochers enverra des meules de moulin dans plusieurs provinces. Un petit pays de sable va produire de la garance pour toutes les teintures. Quelques champs d'une certaine argile donneront de la terre pour toutes les poteries. Les habitants des côtes, pouvant envoyer dans l'intérieur leurs poissons salés, s'occuperont sans cesse de la pêche. Il en sera de même du sel marin, des alcalis, des plantes marines, des gommes, des arbres résineux. [...] Voilà donc cette même France, tout à l'heure si indigente, remplie d'une population nombreuse et bien approvisionnée, et par conséquent devenue heureuse et riche, sans qu'elle ait fait le moindre profit sur aucun étranger » (p. 364-365).

Le marché est donc le contraire de la prédation. Il enrichit les uns sans que ce soit par l'appauvrissement des autres. Comme on le dira plus tard, il n'est pas un « jeu à somme nulle », mais un jeu à somme positive.

Destutt enchaîne en formulant le principe d'une théorie quantitative de la monnaie :

« Et remarquez que, pour cela, il est indifférent que ce pays soit riche ou pauvre en or et en argent ; car, si ces métaux précieux y sont rares, il en faudra une très petite quantité pour payer une grande quantité de marchandises ; s'il y en a beaucoup, il en faudra davantage. Voilà toute la différence. Dans les deux cas, la circulation se fera de même. Tels sont les miracles du commerce intérieur » (p. 365).

Longtemps avant que Hayek ne mette ces points si bien en lumière, Destutt voit encore que le phénomène de la division du travail repose plus profondément sur celui de la division du savoir, et celui-ci sur l'échange (il anticipe même l'idée du marché comme « procédure de découverte »).

« On verra naître partout de nouvelles industries, non seulement par l'échange des marchandises, mais encore par la communication des Lumières ; car, si nul pays ne produit tout, nul pays n'invente tout. Quand des communications sont établies, ce qui est connu dans un endroit l'est partout ; et on a bien plutôt fait d'apprendre ou même de perfectionner que d'inventer. D'ailleurs, *c'est le commerce lui-même qui inspire l'envie d'inventer* ; c'est même sa grande étendue qui seule rend possibles bien des industries » (n.s.).

4. La croissance

Destutt formule enfin des vues sur le phénomène qu'on appellera plus tard la *croissance,* et qui avait déjà été analysé par Turgot. Il peut y avoir une croissance indéfinie des richesses, puisque la production n'est plus liée à une richesse naturelle donnée, mais qu'elle est susceptible d'être continuellement réalimentée par le savoir qui, en se spécialisant, s'augmente :

> « Imaginons vingt hommes travaillant séparément et sans s'aider : ils feront de l'ouvrage comme *vingt* ; et, si nous les supposons tous égaux en capacité, ils auront des jouissances chacun comme *un.* S'ils se réunissent et s'entraident, par cela seul ils feront de l'ouvrage comme *quarante* et peut-être comme *quatre-vingts* ; et par conséquent, ils jouiront chacun comme *deux* ou comme *quatre.* S'ils profitent de cet avantage, du loisir qu'il leur procure, de l'esprit qu'il leur donne, pour découvrir de nouvelles ressources, pour inventer de nouveaux moyens, pour se procurer de nouvelles matières premières, ils pourront produire comme *cent soixante,* comme *trois cent vingt,* et jouir comme *huit* ou comme *seize* : enfin leur industrie se perfectionnant indéfiniment, car il est impossible d'en assigner le terme, ils arriveront peut-être, s'ils sont très intelligents ou très favorisés de la nature, jusqu'à produire comme *mille* et même comme *deux mille* ; et par suite à jouir chacun comme *cinquante* ou comme *cent,* si l'égalité subsiste entre eux, ou à vivre cent ou deux cents sur le même terrain où ils n'étaient que vingt, et à avoir encore des jouissances comme *dix* au lieu d'*un*[1], le tout sans avoir gagné la moindre chose sur aucun étranger » (p. 372-373).

La même logique joue pour le commerce extérieur, qui « donne un nouvel essor » au commerce (Destutt détaille cinq aspects de ce nouvel essor, cf. p. 374-378).

Ainsi, l'esprit général de la pensée économique des Idéologues ne fait aucun doute. Héritiers des Physiocrates, disciples directs de Turgot (Condorcet, Rœderer...), ayant Jean-Baptiste Say parmi leurs principaux *leaders,* nous les voyons défendre les prin-

1. Car on peut arbitrer entre augmentation du niveau de vie et augmentation démographique. C'est une réfutation formelle des thèses de Malthus (dont l'*Essai sur le principe de population* date de 1798).

cipes de l'économie de marché, montrer la supériorité de celle-ci en termes d'organisation sociale, arguer de son caractère éminemment moral. Destutt met ces idées en forme de doctrine à l'usage de l'élite de la nouvelle nation née en Amérique, mais les Idéologues les ont appliquées en France même chaque fois qu'ils l'ont pu, sous la Constituante, la Législative, le Directoire et le Consulat, en attendant de les faire triompher à nouveau sous les régimes libéraux de la France du XIX[e] siècle.

Le malheur a voulu qu'un autre *industrialisme,* celui des saint-simoniens, vienne bientôt concurrencer celui des Idéologues.

Idéologues et saint-simoniens (et aussi comtiens) auront eu en commun une même intuition profonde, à savoir que la croissance de la *production* est la vraie solution aux problèmes politiques, la véritable alternative aux guerres de prédation – qu'elles soient intérieures, comme celles qui ont fait rage sous la Révolution entre robespierristes, sans-culottes et défenseurs des privilèges, ou extérieures, comme celles des anciens rois ou celles de leur terrible émule napoléonien. Mais ils diffèrent sur un point capital.

Parce que les saint-simoniens et les comtiens ne voient dans la production qu'un processus technique – la transformation d'une matière première ou déjà ouvrée par la main humaine ou les machines –, l'accroissement de production tient essentiellement aux progrès de la technologie. En outre, cet emploi des technologies est optimisé lorsqu'il est l'œuvre d'une organisation centralisée, de nature à mettre fin à l'anarchie du marché.

Au contraire, pour l'école de Say et de Destutt, bientôt suivis par les Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Benjamin Constant, etc., jusqu'à Bastiat, c'est le marché lui-même qui est source d'ordre, principe d'organisation, cause nécessaire et suffisante du développement économique et social. La croissance vient de la liberté des initiatives économiques, laquelle suppose à son tour la démocratie libérale et un État cantonné à un rôle d'arbitre et de producteur d'ordre public.

Cette scission profonde de l'école industrialiste est d'autant plus désolante qu'il semble qu'elle ait été en partie contingente. Au début, il s'agit d'une seule et même école, nourrie de la pensée des « économistes », c'est-à-dire des Physiocrates et Encyclopédistes du XVIII[e] siècle. Il s'agit même d'un même groupe, dont les membres sont très proches et se connaissent. Les deux

Comte sont cousins. Les deux Blanqui, Auguste le communiste et Adolphe le libéral, sont frères. Mais il se trouve que Saint-Simon a recruté ses premiers disciples à l'École Polytechnique, école d'ingénieurs où, par formation et par métier, on est porté à n'envisager la production que comme processus technique et, par suite, à privilégier la rationalité technique, le « rationalisme constructiviste ». Celui-ci ne peut être mis en œuvre que dans le cadre d'une organisation sociale hiérarchique, hostile à tout ordre spontané et, partant (les saint-simoniens en sont parfaitement conscients) à toute liberté sociale[1]. Mentalité qui ne peut convenir à l'autre partie du groupe, plus proche des entrepreneurs et qui comprend mieux la rationalité spécifique de ceux-ci. Jean-Baptiste Say, éloigné des institutions politiques par le Premier Consul, devient réellement entrepreneur dans le Nord.

La première école nourrira spirituellement, d'abord le socialisme (saint-simonisme, fouriérisme), ensuite la technocratie française d'État (que les saint-simoniens investissent, ou plutôt créent, sous le Second Empire). L'autre école, elle aussi, rayonnera. Elle inspirera des générations d'entrepreneurs, surtout à partir de la Restauration et de la monarchie de Juillet. Jean-Baptiste Say participe, avec l'industriel lyonnais Vital-Roux et son jeune élève, futur grand économiste libéral et membre de l'Institut, Adolphe Blanqui, à la fondation, en 1819, d'un « séminaire » des cadres de l'industrialisme libéral et entrepreneurial, l'École spéciale de commerce, future École supérieure de commerce de Paris (ESCP-EAP). Mais les deux écoles se feront une guerre séculaire, tantôt ouverte, tantôt cachée, qui scindera les élites françaises, intellectuelles et politiques, jusqu'à aujourd'hui.

Penchons-nous maintenant sur un autre aspect de la pensée des Idéologues, apparemment sans lien avec celui que nous venons d'évoquer, mais dont nous allons voir qu'il lui est au contraire intimement lié, puisqu'il est à l'œuvre, dans les deux cas, du même paradigme libéral : l'idée que le pluralisme est créateur et non destructeur de l'ordre social.

1. Cf. les analyses de Hayek à ce sujet dans *The Counter-Revolution of Science*, et notre exposé dans *La Société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988, p. 422-432.

III – Le libéralisme intellectuel des Idéologues : Condorcet et Daunou adversaires du monopole étatique de l'éducation

Dans les assemblées révolutionnaires successives, un débat nourri s'est instauré sur le statut des institutions d'enseignement et de recherche scientifique à créer en remplacement des institutions d'Ancien Régime que l'on vient d'abolir. Il y a eu tout d'abord les contributions de Mirabeau et de Talleyrand. Toutes deux ont une logique libérale. Les révolutionnaires viennent de mettre à bas l'absolutisme, ils se sont attaqués au dogmatisme de l'Église catholique ; ce n'est pas pour rétablir derechef un nouveau dogmatisme d'État, matrice d'un nouveau genre d'absolutisme. Il faut un système éducatif pluraliste et concurrentiel, tel que l'émulation et la critique puissent jouer tout leur rôle, assurer le maintien de l'esprit de science, prévenir tout accaparement de la jeunesse par une caste. Les Idéologues Condorcet et Daunou sont les auteurs de deux autres contributions substantielles au débat[1].

1. Condorcet

Condorcet avait publié, dès 1790, cinq *Mémoires sur l'instruction publique.* Élu à l'Assemblée législative, il devient membre de son Comité d'Instruction publique, et c'est au nom de ce Comité qu'il présente, en février 1792 un plan reprenant à peu près les idées des *Mémoires.* La discussion sur ce plan, qui avait commencé à l'Assemblée fin avril, est interrompue par la guerre. Plus tard, lorsque Lanthenas et Romme rédigeront pour la Convention girondine de nouveaux rapports sur l'instruction publique, ils prendront pour base le texte de Condorcet, qui sera réimprimé pour l'occasion et demeurera ensuite une référence prestigieuse dans les débats scolaires des périodes thermidorienne et directoriale.

1. Voir tous ces textes dans Baczko, *op. cit.*

On retrouve dans le plan de Condorcet et dans son « exposé des motifs » toute la philosophie des Lumières et tous les arguments déjà élaborés, depuis Milton, Bayle et Locke et tout au long du XVIII[e] siècle, en faveur de la liberté intellectuelle. Bien plus, on trouve beaucoup de formules et de raisonnements qu'on ne rencontre, parmi ses contemporains, que chez Daunou (cf. *infra*) ou chez le jeune Wilhelm von Humboldt, familier des Idéologues, d'où elles passeront à John Stuart Mill.

1. Perfectibilité de l'espèce humaine et liberté de la recherche scientifique

Pour Condorcet,

> « le perfectionnement général et graduel de l'espèce humaine [est] le dernier but vers lequel toute institution sociale doit être dirigée » (Baczko, p. 182).

Le progrès indéfini de l'humanité est la doctrine que Condorcet développera plus longuement, peu après son rapport sur l'instruction publique, dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* tragiquement écrite dans la clandestinité, entre sa mise en accusation et sa mort. On a parfois fait de cette dernière œuvre un texte historiciste, précomtien, mais c'est mal le lire. Autre chose en effet est de constater la réalité du *progrès,* autre chose de poser qu'il existe des *lois* du progrès. Au contraire, Condorcet dit que le progrès est indéfini, c'est-à-dire imprévu ; ce que le temps apporte, ce sont des *connaissances* nouvelles, et par conséquent le progrès ne peut être enfermé dans des lois que l'on concevrait à un moment donné de l'histoire, conformément à l'état des connaissances à ce moment. Condorcet formule déjà l'essentiel de l'argument que Popper développera, dans *Misère de l'historicisme* et dans *Conjectures et réfutations,* contre la tradition qui va de Comte à Hegel et à Marx ; mais cet argument était en réalité déjà présent, sous des formes de plus en plus précises, chez les grands théoriciens de la tolérance, Pierre Bayle, John Locke, et avant eux, même, chez John Milton[1].

1. Cf. notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains,* Paris, PUF, 2002, p. 283-290, 414-422, et *supra,* les articles de Pierre Magnard (p. 127-152) et Albert de Lange (p. 175-201).

Non seulement il y a eu des progrès dans le passé, non seulement il y en aura dans un proche avenir, mais l'humanité est pour ainsi dire condamnée au progrès. Le changement appelle le changement ; si, à un certain moment, celui-ci était bloqué, il n'en résulterait pas une stagnation, mais une régression.

> « La liberté, l'égalité, les bonnes lois ont pour effet nécessaire d'augmenter la prospérité publique en augmentant les moyens d'agir. De cette prospérité naissent l'*habitude de nouveaux besoins* et un *accroissement de population.* Si donc la prospérité n'augmente point sans cesse, la société tombe dans un état de souffrance. Cependant, les premiers moyens de la prospérité ont des bornes ; et si de nouvelles lumières ne viennent en offrir de plus puissants, les progrès mêmes de la société deviennent la cause de sa ruine. Supposons que ces moyens soient trouvés et employés, il en résulte dans la société des *combinaisons nouvelles* que ni les lois, ni les institutions n'ont pu prévoir. Il faut donc que les lumières se trouvent toujours *au-delà* de celles qui ont dirigé l'établissement du système social » (p. 256, n.s.)

La science doit toujours aller de l'avant, mais cette marche ne peut être planifiée. Les techniques progressent grâce aux sciences ; mais on ne peut savoir à l'avance ce qui, dans les résultats obtenus par les sciences, se révélera utile aux techniques. Par conséquent, on ne peut borner la recherche scientifique à ce qui est perçu actuellement comme étant de nature à servir les techniques.

> « Les ennemis des théories auraient-ils deviné que l'étude des gaz nous révélerait l'art de blanchir les toiles ; que l'examen des phénomènes que présente un morceau de verre frotté avec la main, nous apprendrait à nous préserver de la foudre ? » (p. 244).
>
> « Lorsque des géomètres grecs découvrirent dans l'école de Platon les courbes connues sous le nom de *sections coniques,* pouvait-on deviner qu'un jour elles serviraient à calculer les mouvements des astres, à en faire connaître le cours, et par conséquent à rendre la marche des navigateurs plus certaine et moins périlleuse ? L'horlogerie a dû ses progrès aux recherches sur la cycloïde, dont les singulières propriétés avaient piqué la curiosité de tous les géomètres » (p. 258).

Ainsi, l'avenir est *ouvert,* nous l'*ignorons,* et c'est pourquoi on ne peut empêcher une recherche sous prétexte qu'elle ne *sert* apparemment à rien. La science ne peut être elle-même que libre et désintéressée ; non qu'elle soit irresponsable, mais parce que les conditions épistémologiques mêmes de la recherche le veulent ainsi.

Conséquence : la seule attitude rationnelle par laquelle nous puissions préparer l'avenir est de mettre en place des institutions

où les savants soient en mesure de travailler dans les directions qui leur semblent, à eux, fécondes. La *liberté* est le vrai remède contre notre *ignorance*.

> « Si, par des vues étroites, on voulait exclure les sciences qui paraissent de pure curiosité, ou séparer dans chacune ce qui est utile de ce qui ne l'est pas, *on nuirait à cette utilité même, pour laquelle on aurait voulu tout sacrifier* ; et on verrait bientôt qu'au lieu d'avoir écarté des spéculations, on n'a fait que consacrer des erreurs et des routines imparfaites » (p. 244).

Condorcet réfute donc, un siècle et demi à l'avance, Lyssenko et toute prétention de subordonner la vie intellectuelle aux besoins sociaux relayés par un pouvoir politique, même si ces besoins sont pressants et légitimes.

Ainsi, toute entrave apportée, par quelque autorité que ce soit, à la liberté intellectuelle, serait fatale aux progrès des sciences, des techniques, de l'économie et de la société elle-même. La condition de la poursuite du progrès est la liberté de l'esprit. La *perfectibilité de l'espèce humaine* fonde en raison et légitime politiquement la *liberté intellectuelle*, que ce soit la liberté des savants par rapport à l'Église ou leur liberté par rapport à toute autre institution coercitive comme l'État.

2. La liberté de l'instruction

Le même argument s'étend à l'éducation.

> « L'indépendance de l'instruction fait en quelque sorte une partie des droits de l'espèce humaine. Puisque l'homme a reçu de la nature une perfectibilité dont les bornes inconnues s'étendent, si même elles existent, bien au-delà de ce que nous pouvons concevoir encore, puisque la connaissance des vérités nouvelles est pour lui le seul moyen de développer cette heureuse faculté, source de son bonheur et de sa gloire, quelle puissance pourrait avoir le droit de lui dire : voilà ce qu'il faut que vous sachiez ; voilà le terme où vous devez vous arrêter ? Puisque la vérité seule est utile, puisque toute erreur est un mal, de quel droit un pouvoir, quel qu'il fût, oserait-il déterminer où est la vérité, où se trouve l'erreur ? » (p. 216)[1].

1. Condorcet paraît connaître la tradition de la réflexion des XVII[e] et XVIII[e] siècles sur la tolérance, en particulier les arguments de Bayle ou ceux de Milton. L'*Areopagitica* venait d'être traduite en français par Mirabeau. Cf. notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, op. cit.*, p. 283-290.

Par suite,

> « il serait coupable de s'emparer [de l'imagination des enfants], même en faveur de ce qu'au fond de notre conscience nous croyons être la vérité » (p. 250).

Condorcet, anticipant Popper, disjoint la notion de *vérité* de celle de *certitude*. Même « ce qu'au fond de notre conscience nous croyons être la vérité » peut se révéler, dans l'avenir, n'être pas vrai, et c'est pourquoi il est essentiel, si l'on veut respecter l'avenir, de ne pas saturer l'esprit des enfants d'une unique vérité dogmatique.

Condorcet, en accord avec l'idéal des Lumières tel qu'exprimé par Kant dans ses célèbres opuscules, affine le raisonnement. Les vérités, dit-il, celles portant sur la société autant que celles concernant la nature, sont connues par la raison seule ; toute autorité, tout préjugé les vicient.

> « Ni la constitution française, ni même la déclaration des droits, ne seront présentées à aucune classe des citoyens, comme des tables descendues du ciel, qu'il faut adorer et croire. [...] Tant qu'il y aura des hommes qui n'obéiront pas à leur raison seule, qui recevront leurs opinions d'une opinion étrangère, en vain toutes les chaînes auraient été brisées, en vain ces opinions de commande seraient d'utiles vérités ; le genre humain n'en resterait pas moins partagé en deux classes : celle des hommes qui raisonnent et celle des hommes qui croient, celle des maîtres et celle des esclaves » (p. 185).

Le pouvoir est *par nature* ennemi de la vérité et réciproquement.

> « En général, tout pouvoir, de quelque nature qu'il soit, en quelques mains qu'il ait été remis, de quelque manière qu'il ait été conféré, est naturellement ennemi des Lumières. On le verra flatter quelquefois les talents, s'ils s'abaissent à devenir les instruments de ses projets et de ses vanités ; mais tout homme qui fera profession de chercher la vérité et de la dire, sera toujours odieux à celui qui exercera l'autorité. [...] Il n'est pas nécessaire de fouiller dans les archives de l'histoire pour être convaincu de cette triste vérité ; dans chaque pays, à chaque époque, il suffit de regarder autour de soi. Tel doit être, en effet, l'ordre de la nature ; plus les hommes seront éclairés, moins ceux qui ont l'autorité pourront en abuser, et moins aussi il sera nécessaire de donner aux pouvoirs sociaux d'étendue et d'énergie. La vérité est l'ennemi du pouvoir comme de ceux qui l'exercent ; plus elle se répand, moins ceux-ci peu-

vent espérer de tromper les hommes ; plus elle acquiert de force, moins les sociétés ont besoin d'être gouvernées » (p. 259)[1].

« Le gouvernement, quel qu'il soit, dans toutes ses divisions comme dans tous ses degrés, cherchera toujours à conserver, et par conséquent à favoriser, la perpétuité des opinions, de manière que *son influence sur l'enseignement tendra naturellement à suspendre les progrès de la raison* » (p. 255, n.s.).

Condorcet redit ceci d'une autre façon :

« La première condition de toute instruction étant de n'enseigner que des *vérités,* les établissements que la puissance publique y consacre doivent être aussi indépendants qu'il est possible de toute autorité *politique* » (p. 182).

Ce n'est pas que Condorcet doute de la bonne foi de ses compagnons révolutionnaires : ils croient que leurs vérités sont la vérité, qu'elles sont fondamentalement bonnes et qu'ils feront le bien du peuple en les lui imposant. Or, si leur *volonté* n'est pas en cause, leur *connaissance* l'est : les vérités actuelles peuvent toujours être démenties par de nouvelles vérités, qu'un dogme intangible empêchera d'éclore. La vérité, nous allons le voir, s'impose d'elle-même, elle est *index sui.* Elle n'a strictement rien à gagner, et tout à perdre, à être imposée par l'État.

« Si vous appelez une école un *temple national,* si votre instituteur est un *magistrat,* vous ajoutez aux propositions énoncées dans ce lieu, présentées par cet homme, une autorité étrangère, non seulement aux preuves qui doivent établir la vérité, mais à cette espèce d'autorité qui peut, sans nuire aux progrès des connaissances, influer sur notre croyance provisoire, celle que donne la supériorité connue des Lumières. J'ai raison de croire à une expérience de physique sur le nom d'un savant dont j'ai vérifié la science ou l'exactitude ; je serais un sot d'y croire sur l'autorité d'un pontife ou d'un consul. Ou il faut désespérer de la raison humaine, ou il faut appliquer cette même règle à la morale et à la politique » (p. 250).

Et Condorcet d'aller tout à fait au bout de l'idée :

« Aucun pouvoir public ne doit avoir l'autorité, ni même le crédit, d'empêcher le développement des vérités nouvelles, *l'enseignement des théories contraires à sa politique particulière ou à ses intérêts momentanés* » (p. 183, n.s.).

1. Ce dernier passage n'est pas extrait du rapport, mais des *Mémoires sur l'instruction publique.*

3. La science, pouvoir spirituel autonome

Si la vérité appartient à la science seule, l'éducation appartient aux seules institutions qui permettent l'épanouissement de celle-ci. Il faut commencer à considérer les institutions scientifiques et l'école comme un *pouvoir spirituel autonome,* d'une nature nouvelle, appelé à se substituer à tout autre pouvoir spirituel, que ce soit celui des « pontifes », c'est-à-dire l'Église, ou celui des « consuls », c'est-à-dire l'État qui essaie de prendre la place de l'Église.

Ce pouvoir spirituel de la science et de l'école est concevable parce qu'il y a une *convergence spontanée des esprits vers la vérité.* La vérité se prouvant par elle-même et étant objective, des esprits différents, sans lien entre eux, du seul fait qu'ils cherchent et trouvent la vérité, ne peuvent que se rejoindre. La preuve en est que les sciences et les techniques sont partout les mêmes dans une Europe politiquement diverse.

> « Si j'examine l'état actuel des Lumières en Europe, [...] je vois, malgré la diversité des gouvernements, des institutions, des usages, des préjugés, les hommes éclairés de l'Europe entière s'accorder sur les vérités qui peuvent former les éléments de ces sciences, comme sur la méthode de les enseigner. [...] Tous les arts, dont les procédés varient dans les divers pays, ont cependant des principes généraux et reconnus, que les hommes instruits ont su démêler au milieu de toutes ces variétés, nées, dans chaque contrée, de la routine ou de sa position géographique » (p. 253).

Il y a ainsi une « république des savants »[1] capable d'exercer une magistrature sur la vie scientifique et sur l'éducation, mais une magistrature purement intellectuelle, dont l'organe n'est pas la coercition, moyen propre de l'État, mais la critique.

4. Réfutation de l'égalitarisme

Certains révolutionnaires, pour justifier le contrôle politique de la science et de l'instruction, avancent l'argument que ce contrôle seul peut assurer l'égalité des citoyens devant le savoir. Con-

1. La formule répond à la « république des lettres » de Bayle, cf. *supra,* p. 147.

dorcet refuse cet argument. Même de ce point de vue, la liberté intellectuelle s'impose. Car l'égalité véritable n'est pas créée par l'égalitarisme, mais par la diffusion des Lumières.

> « Il n'existe que deux moyens de détruire la distance [entre les facultés intellectuelles des hommes] : arrêter partout, si même on le pouvait, la marche de l'esprit humain ; réduire les hommes à une éternelle ignorance, source de tous les maux ; ou laisser à l'esprit toute son activité, et rétablir l'égalité en répandant les Lumières. Tel est le principe fondamental de notre travail ; et ce n'est pas dans le XVIII[e] siècle que nous avons à craindre le reproche d'avoir mieux aimé tout élever et tout affranchir, que de tout niveler par l'abaissement et la contrainte » (p. 208).

Pourquoi la diffusion, même inégale, de l'instruction produit-elle de l'égalité ? Parce qu'alors que les inégalités sociales actuelles, qui sont surtout de force et d'adresse, s'autorenforcent sans cesse, puisque le plus habile utilise son habileté à tromper et dominer autrui, l'instruction diminue l'importance relative de la force et de l'adresse ; donc sa diffusion réduit les inégalités sociales, et – Condorcet soutient également cette thèse – même une diffusion inégale de l'instruction les réduit : en effet, l'homme supérieur aux autres par l'instruction et la raison leur sert de « guide » et d' « appui ».

> « Les inconvénients de la supériorité [de ceux qui bénéficieront de l'enseignement secondaire] deviennent moindres à mesure qu'elle se partage entre un plus grand nombre d'individus ; plus ceux qui en jouissent sont éclairés, moins elle est dangereuse, et alors elle est le véritable, l'unique remède contre cette supériorité d'adresse qui, au lieu de donner à l'ignorance des appuis et des guides, n'est féconde qu'en moyens de la séduire » (p. 195).
>
> « Nous avons pensé que, dans ce plan d'organisation générale, notre premier soin devait être de rendre, d'un côté, l'éducation aussi égale, aussi universelle, de l'autre, aussi complète, que les circonstances pouvaient le permettre ; qu'il fallait donner à tous également l'instruction qu'il est possible d'étendre sur tous, mais *ne refuser à aucune portion des citoyens l'instruction plus élevée qu'il est impossible de faire partager à la masse entière des individus* ; établir l'une, parce qu'elle est utile à ceux qui la reçoivent ; *et l'autre, parce qu'elle l'est à ceux même qui ne la reçoivent pas* » (p. 182, n.s.)

5. Nécessité conjoncturelle d'un service public d'éducation

Or, et ceci apparaît comme un paradoxe après ce qui vient d'être dit, Condorcet admet la nécessité d'un service public d'éducation.

L'enseignement public, nous venons de le voir, n'est pas une nécessité permanente qui tiendrait à la nature des choses. Mais Condorcet l'admet au titre d'un besoin *conjoncturel*, à savoir une action de nature à faire sortir le pays de l'état de « superstition » où il est en ce moment parce que l'Ancien Régime a voulu l'y enfermer et l'y maintenir. Mais on peut prévoir qu'un jour viendra où toute instruction publique deviendra inutile : ce sera quand les superstitions auront suffisamment régressé et que

> « chaque homme trouvera dans ses propres connaissances, dans la rectitude de son esprit, des armes suffisantes pour repousser toutes les ruses de la charlatanerie » (p. 218)[1].

Mais ce temps est encore éloigné, et il faut travailler à le faire advenir. Il faut donner des lumières aux « citoyens pauvres » pour que les « talents » que la nature leur a donnés ne soient perdus « ni pour eux, ni pour la patrie ». Il faut aussi lutter contre les inégalités régionales :

> « En examinant la France géographiquement, on verra que si l'instruction est abandonnée à elle-même, elle ne pourra se répandre qu'avec une funeste inégalité » (p. 252).

Qu'elles soient régionales ou sociales, les inégalités, pour Condorcet, semblent ne pouvoir se corriger d'elles-mêmes. Le libre jeu des initiatives privées aboutirait au renforcement des différences, non à une convergence. Or une « grande inégalité

1. Condorcet ne peut certes anticiper l'étape historique où ce seront les institutions d'État elles-mêmes qui, peuplées de charlatans et d'illettrés, enseigneront la superstition. Quand l'État se sera laissé déposséder de l'éducation publique par des corporations qui feront prévaloir à l'école, sur l'objectif d'instruction, d'abord un objectif politique de transformation sociale radicale, puis le seul objectif égoïste de protéger leurs intérêts économiques et leur monopole, les Lumières seront d'abord oubliées, puis activement exclues de l'enseignement. C'est à ce point qu'en est arrivée, croyons-nous, l'éducation d'État en France. Nous constaterons tout à l'heure que Daunou eut plus de circonspection que Condorcet quant aux dangers potentiels du monopole éducatif de l'État.

d'instruction en détruit presque toute l'utilité » ; tant qu'elle subsistera, on aura toujours « deux peuples », différents par l'esprit et par les mœurs.

C'est par ces motifs que se justifient les institutions publiques dont Condorcet va dresser le plan. Il faudra considérer différemment les divers degrés d'instruction. La puissance publique a spécialement pour vocation d'intervenir en matière d'instruction *élémentaire,* afin de créer cet « esprit » commun nécessaire pour « établir sur une base inébranlable l'unité nationale » (p. 253) ; elle le peut sans nuire à la liberté de l'esprit, parce qu'il existe, pense Condorcet, une instruction de base aussi sûre que la physique ou la chimie et dont on peut séparer l'enseignement de la religion ou des principes politiques. Lorsqu'on dispensera cette instruction solide établie « sur l'opinion universelle des hommes éclairés », on ne pourra corrompre les opinions des enfants ; bien plus, si c'est l'État qui dispense cette instruction de base sûre et scientifique, il évitera par là même aux enfants le danger d'être instruits soit par des tenants des « préjugés », soit par ceux qui haïssent les préjugés avec un excès « puéril ». En revanche, dès qu'on s'élève dans les sciences, la certitude n'existe plus, sauf pour les mathématiques ; par conséquent la puissance publique ne doit plus déterminer les contenus et les méthodes dans les enseignements secondaire et supérieur ; son intervention doit se limiter à établir des procédures garantissant le niveau des professeurs (p. 253)[1].

Au-delà des considérations sur la justice sociale et l'unité nationale, Condorcet avance encore, en faveur de l'existence d'un enseignement public, un argument tout autre, portant sur le développement scientifique lui-même. Si enseignement et recherche sont entièrement privés, dit-il, il y aura une concurrence entre les professeurs. Or cette concurrence risque d'être dommageable à la vie intellectuelle.

> « L'émulation que ferait naître, entre les professeurs, le désir de multiplier des élèves, dont le nombre augmenterait leur revenu, ne tient pas à des sentiments assez élevés pour qu'on puisse se permettre de la regretter. Ne serait-il pas à craindre qu'il ne résultât plutôt de cette

1. Distinction fragile, toutefois ; car comment apprécier le « niveau », sinon d'après la possession d'un certain savoir et la capacité à utiliser certaines méthodes ?

émulation des rivalités entre les établissements d'instruction ; que les maîtres ne cherchassent à briller plutôt qu'à instruire ; que leurs méthodes, leurs opinions mêmes ne fussent calculées d'après le désir d'attirer à eux un plus grand nombre d'élèves ; qu'ils ne cédassent à la crainte de les éloigner en combattant certains préjugés, en s'élevant contre certains intérêts ? » (p. 202).

D'autre part, la concurrence ferait que le revenu des professeurs serait proportionnel à l'intérêt que les élèves éprouvent pour leurs savoirs respectifs. Or les savoirs qui attirent moins « ne sont pas toujours les moins utiles ».

« Il faudrait [donc], ou établir des différences dans la manière de payer les professeurs, ou laisser entre eux une excessive inégalité qui nuirait à cette espèce d'équilibre entre les diverses branches des connaissances humaines si nécessaire à leurs progrès réels » *(ibid.)*.

Il faut donc une séparation, une protection ; il faut que les enseignants ne soient pas – ou qu'il y ait des enseignants qui ne soient pas – « payés à la tâche », mais qu'ils aient une sorte de mandat global, de telle manière que chaque enseignant ou chaque chercheur ne soit pas obligé de justifier à tout moment de ce qu'il fait et puisse faire même quelque chose pour quoi il n'aurait actuellement aucun « client ».

Argument très fort, mais dont on peut remarquer qu'il plaide plus en faveur de corps d'enseignement indivis, responsables solidairement devant leur commanditaire, qu'en faveur du fait que ce commanditaire soit l'État et lui seul. D'autres *corps* enseignants, pourvu qu'ils aient une taille suffisante, peuvent jouer ce rôle protecteur de la vérité désintéressée ; inversement, il n'y a aucune raison, ni morale ni sociologique, de croire que l'État employeur soit par principe désintéressé. Dans d'autres passages, Condorcet fait d'ailleurs l'éloge des « sociétés savantes » des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles qui, sans disposer d'un monopole, avaient pu jouer un rôle protecteur à l'égard des individus. C'est grâce à elles, dit-il, que des hommes comme Newton ont été protégés contre la tyrannie de leur famille qui voulait qu'il embrasse un état plus rémunérateur que celui de savant.

Les arguments qui fondent l'*existence* du service public d'enseignement ne justifient en tout cas, pour Condorcet, aucun *monopole* ; ce service sera une simple « *portion* du système général de l'instruction » (p. 182). Condorcet non seulement admet la

liberté d'enseignement, mais pose qu'il ne peut exister un secteur public d'enseignement que s'il existe *aussi* un secteur privé qui le concurrence et l'équilibre.

Condorcet propose donc la création d'un enseignement public. Il l'imagine comportant cinq degrés : écoles « primaires », écoles « secondaires », « instituts », « lycées », enfin une « Société nationale des sciences et des arts » (le futur Institut de France) qui chapeautera l'ensemble. Mais il n'est pas dans notre propos d'étudier ici le détail de ce plan.

2. Daunou

Après les rapports de Condorcet, Romme et Lanthenas, la Révolution se radicalise. L'heure est venue des projets scolaires franchement liberticides[1]. Mais il y a encore, en juillet 1793, une contribution témoignant du même esprit libéral que celle de Condorcet : l'*Essai sur l'instruction publique* de Daunou.

Pierre-Claude-François Daunou (1761-1840)[2] est un Oratorien, prêtre jureur, conventionnel, républicain mais non régicide. Il écrit déjà sur l'organisation de l'enseignement avant la Révolution, à l'occasion de ses fonctions à l'Oratoire, le premier ordre enseignant du pays après l'expulsion des Jésuites (Daunou fut directeur du séminaire diocésain de Paris). Outre les textes doctrinaux sur l'éducation évoqués ci-après, il écrit, pendant les événements révolutionnaires, l'*Essai sur la Constitution* et les *Vues rapides sur l'organisation de la République française.* Bien qu'emprisonné, il survit à la Terreur. Il est l'un des principaux auteurs de la Constitution du 5 fructidor an III (août 1795), organisatrice du Directoire. Cette Constitution accorde aux citoyens « le droit de former des établissements d'éducation et d'instruction ». Daunou est ensuite le

1. Par exemple, celui de Lepeletier de Saint-Fargeau, soutenu par Danton, Saint-Just et Robespierre et effectivement voté par la Convention montagnarde, qui prévoit d'enfermer toute la jeunesse française de cinq à douze ans dans des camps de travail dont on aura banni toute forme d'instruction intellectuelle (on y décernera, non des prix d'éloquence comme dans les anciens collèges, mais des « prix de laconisme », récompensant les enfants les plus misologues et ignorants...), plan véritablement préfasciste, préfigurant les Jeunesses hitlériennes et autres organisations communistes de jeunesse.

2. Sur Daunou, cf. Gérard Minart, *Pierre Daunou, l'anti-Robespierre,* Paris, Privat, 2001, et l'article du même auteur *infra,* p. 369-380.

rédacteur de la loi du 3 brumaire an IV organisant les Écoles centrales, les Écoles spéciales et l'Institut de France. Il sera ensuite lui-même membre de l'Institut, membre des assemblées du Directoire et du Consulat, responsable des archives sous l'Empire, député sous la Restauration et la monarchie de Juillet, professeur au Collège de France, membre et Secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences morales et politiques jusqu'à sa mort en 1840.

Daunou ne figure ni au Panthéon réel ni au Panthéon symbolique constitués par les organisateurs de la religion révolutionnaire sous les diverses Républiques. Moyennant quoi il est peu connu. Il n'existait pas de biographie moderne de lui jusqu'à celle, remarquable, publiée en 2001 par Gérard Minart. Il conviendrait que l'on connaisse mieux la formation de Daunou, ses fréquentations, l'évolution de sa pensée, les jugements des contemporains sur lui, d'éventuels disciples.

Daunou, député de la Plaine, n'a pas été « épuré » avec les Girondins, non plus que Sieyès. C'est ce qui leur permet à tous deux, membres du Comité d'Instruction publique de la Convention, d'élaborer un plan qui sera présenté par Lakanal le 26 juin 1793. Sieyès a rédigé la partie du plan qui prévoit 40 fêtes annuelles où les instituteurs feront l' « éducation morale et patriotique » des citoyens. Un autre volet traite de l'enseignement proprement dit, et il est l'œuvre de Daunou. L'intervention de l'État dans l'éducation est limitée au primaire. Le secondaire et le supérieur sont confiés « à l'action de l'industrie particulière ». Naturellement, le plan est violemment attaqué par les Jacobins. C'est pourquoi Daunou publie en juillet, à titre privé, son *Essai sur l'instruction publique,* où il reprend et développe son projet. L'auteur sera décrété d'arrestation trois mois après la parution de cet opuscule.

Tout l'esprit des Lumières s'exprime dans le texte de Daunou. Sa « vision du monde » est proche de celle de Mirabeau. Il voit la société comme un ordre spontané : ce qu'il reproche aux projets éducatifs des Montagnards, c'est précisément de substituer des « habitudes factices » aux « mouvements de la nature » (cf. p. 316). Il a également le sens du polycentrisme : il défend le principe d' « émulation » auquel Condorcet avait opposé les arguments que l'on sait.

> « Quelques philosophes ont accusé l'émulation ; ils ont invité à la proscrire loin des écoles nationales ; ils en ont presque voté l'extinction dans le cœur des hommes. Cette opinion [est] démentie par l'expérience et par l'analyse de l'activité humaine » (Baczko, *op. cit.,* p. 320).

1. Le principe de la liberté d'enseignement

Le premier principe qu'affirme Daunou en matière éducative est que l'État doit s'occuper des conditions matérielles de l'éducation et de ses buts les plus généraux, non de ses contenus ni de ses méthodes. Corollaire : la liberté d'enseignement est nécessaire. Il doit être « libre à chacun de former des établissements particuliers d'éducation » (p. 317), et d'ailleurs « nul ne doit être contraint, en aucune manière, d'envoyer ses enfants aux écoles publiques » *(ibid.)* (Daunou aura la satisfaction de pouvoir faire inscrire ce principe dans la Constitution de l'an III, en attendant que Napoléon le supprime). Le pluralisme doit régner au sein même des seules écoles publiques que Daunou souhaite, les écoles primaires. Il devra exister plusieurs manuels et l'instituteur devra être libre de choisir celui qu'il juge le meilleur :

> « Je ne connais point les avantages de cette *uniformité tyrannique* qui, ne laissant aucune latitude à l'instruction, aucun essor à la pensée, comprime depuis si longtemps l'esprit humain et tient tous ses progrès en retard » (p. 324).

Mais ce qu'il y a de plus original dans la pensée de Daunou est sa dénonciation des dangers d'un « corps enseignant » national.

2. Les dangers d'une cléricature nationale

Les Anciens n'ont rien connu de tel qu'un enseignement public assuré par une corporation monopolistique.

> « Ceux qui ont réclamé [une éducation nationale] ne devraient pas, ce me semble, citer Rome et la Grèce à l'appui de leur système. À Rome et dans la Grèce, je crois qu'il n'existait, aux plus beaux jours de la philosophie et des arts, rien de pareil à cette organisation. On croyait avoir assez fait pour les arts et pour la philosophie, quand on les avait environnés de liberté, de vertus, d'encouragements et d'honneurs. Si nous imitions ces peuples libres, nous n'empêcherions point Platon d'avoir des disciples, mais nous ne lui donnerions pas un caractère public, de peur de l'investir d'une puissance dangereuse... » (p. 330-331).

C'est le despotisme qui a uni éducation et politique en faisant exercer l'enseignement par un clergé gardien de la religion d'État. La République doit rompre avec cette formule d'une cléricature d'État, sinon elle n'est qu'une nouvelle figure du même despotisme.

> « Osons dire que la plupart des [établissements publics d'instruction] ont été imaginés en des siècles d'esclavage, et qu'ils ont eu en général une origine plus ou moins ecclésiastique. Un clergé dominateur et un long système d'enseignement national, la politique a souvent uni ces deux créations funestes : vous les retrouverez ensemble dans l'ancienne Égypte et chez plusieurs peuples européens. Ainsi, *comme il est bien certain que nous ne voulons pas être les fondateurs d'un nouveau clergé,* il conviendra d'examiner si cette hiérarchie de professeurs que l'on nous propose ne deviendrait pas bientôt, avec d'autres opinions, sans doute, et avec d'autres habitudes, un clergé trop semblable à l'ancien par son organisation politique, par ses fonctions et par sa puissance » (p. 331, n.s.).

Le danger est à la fois d'ordre politique et d'un ordre plus large, civilisationnel, puisqu'il affecte le développement des connaissances et le progrès des mœurs. Une « éducation nationale » permettrait à une corporation de diriger l'opinion ; il n'y aurait donc plus de peuple jugeant souverainement, c'en serait fini de la logique même de la démocratie.

> « La liberté publique est menacée par le système que je combats. En effet, qui calculera l'influence qu'une telle corporation exercerait dans la République sur la confection des lois, sur leur exécution, sur l'élection des mandataires du peuple, sur toutes les parties du gouvernement ? Certes, elle dicterait la pensée publique, elle administrerait l'opinion » (p. 334).

On objectera que l'influence des savants et professeurs nationaux est celle même de la raison et qu'elle n'est donc pas à craindre. Erreur, dit Daunou (reprenant exactement sur ce point l'argument de Condorcet). L'influence des hommes de savoir est due à l'autorité naturelle de la vérité. Pourquoi, à cette autorité naturelle, ajouter celle de la loi ? C'est inutile, si ces hommes sont véritablement savants ; odieux, s'ils ne le sont pas. Bien plus, ils risquent de cesser de l'être du fait même qu'ils reçoivent de l'État un statut officiel.

> « Je crains ce pouvoir factice qui résulte des institutions et des agrégations que l'on vous conseille ; car voilà ce qui déprave le talent, ce qui

corrompt son influence ; voilà ce qui l'aristocratise[1] et ce qui l'a trop souvent armé contre la liberté publique, dont il eût été l'ornement et le défenseur. Que le talent soit libre, indépendant, isolé, il sera laborieux et modeste, sociable et républicain : c'est au milieu des corporations privilégiées qu'il devient altier, paresseux, intolérant » (p. 335).

Mais il y a plus grave encore : c'est qu'une « éducation nationale » va tout simplement *arrêter les progrès des connaissances* (nous retrouvons Condorcet encore une fois). Je crois devoir citer ici *in extenso* un texte d'une étonnante modernité :

« Laisser aux arts, aux lettres, aux sciences une indéfinie liberté, ne les comprimer ni par des usages, ni par des méthodes, ni surtout par des lois ; assurer à toutes les connaissances humaines la pleine faculté de faire au sein de l'empire tous les progrès qu'elles voudront y faire : voilà ce que vous n'obtiendrez [pas], ce me semble, en créant une corporation de lettrés [...].

« Ce corps qu'il s'agit d'établir, vous le rendrez, je le suppose, dépositaire de toutes les connaissances actuelles de l'esprit humain ; et par conséquent, l'instruction publique, franchissant d'un seul pas l'intervalle d'un demi-siècle, va s'élever assez rapidement presque au niveau de la philosophie nationale. Je sais combien ce premier effet du plan qu'on propose peut paraître infaillible et séduisant. Mais si j'accordais à ces nouveaux professeurs l'avantage d'enseigner toutes les vérités connues, vous avoueriez sans doute aussi qu'ils n'enseigneront pas toutes les vérités connaissables, et vous ne prétendriez point que nulle erreur ne peut se mêler à leur doctrine [...]. Or je dis que lorsque vous aurez adopté, créé ce que l'on vous conseille, vous aurez, pour ainsi dire, scellé et paraphé les idées publiques, et décrété les opinions contemporaines de vos lois. Calculez combien il sera difficile, dangereux peut-être, d'y faire un jour les changements que le temps et l'expérience auront indiqués. Pour moi, je vous invite à n'environner l'erreur d'aucun rempart, et à ne point préparer, si j'ose m'exprimer ainsi, une mauvaise réception aux vérités qui doivent apparaître.

« On vous a parlé de révisions périodiques auxquelles on soumettrait cet enseignement national. Je crois que de telles révisions se projettent et ne se font jamais. Je crois que l'esprit humain n'ajourne point ainsi le triomphe d'une vérité ou l'extirpation d'une erreur. [...] La philosophie ne tient pas de conciles et ne prononce point d'anathèmes ; elle

1. Il est intéressant que Daunou voie un principe *aristocratique* dans un corps qu'on présente comme démocratique à cause de ses modes de recrutement (concours ouverts à tous). S'il y a monopole, il y a aristocratie. C'est d'ailleurs ce que dit explicitement le discours de Lakanal (écrit par Garat) justifiant, devant la Convention, la création des écoles normales supérieures. Ces écoles recruteront les « âmes d'or » prévues dans l'aristocratique éducation platonicienne.

est étrangère à cet impérieux dogmatisme toujours empressé à faire le triage des vérités et des erreurs et à s'emparer des opinions diverses, soit pour les frapper par des condamnations authentiques, soit pour les revêtir d'une sanction officielle. Voilà pourtant ce que la philosophie serait appelée à faire [si vous créiez un dogmatisme d'État].

« Mais combien surtout, lorsque vous aurez organisé toutes les branches de cette instruction et constitué dans tous ses degrés cette longue hiérarchie de professeurs et de savants ; combien n'aurez-vous pas élevé de barrières et préparé de résistances contre les vérités salutaires, contre les bienfaisantes inventions dont le talent et le génie lui-même voudraient enrichir un jour les sciences, les lettres et les arts ? Comment le talent, comment le génie, qui ne serait attaché à aucun institut, à aucun lycée[1], oserait-il lutter avec une corporation imposante à qui vous auriez donné, pour ainsi dire, le privilège exclusif de la pensée, la régie des progrès de l'esprit humain, l'entreprise du perfectionnement de la raison nationale ; avec une corporation que vous auriez munie de tous les moyens de correspondance, de tous les ressorts d'influence, et dont le nom seul deviendrait un éternel et presque un invincible préjugé contre les principes qu'elle n'aurait point connus, contre les méthodes qu'elle n'aurait point découvertes ou employées ? Mais comment surtout le citoyen qui sera membre de cette vaste agrégation de lettrés, aura-t-il jamais ou la volonté ou le pouvoir de sortir en quelque sorte hors de sa ligne, par des doctrines singulières, par des procédés non reçus ? Comment s'exposera-t-il aux intolérants et infaillibles reproches d'innovation, d'insubordination, d'indocilité ? Combien d'habitudes, de relations, d'intérêts, vont se réunir pour empêcher ses opinions, pour lui en commander le sacrifice ? Et, s'il pouvait être moins timide, par combien de persécutions lui et sa vérité ne seraient-ils point attendus ? Vous direz que je parle d'une agrégation de philosophes, et que je leur attribue cependant tout ce que la philosophie a dû proscrire à jamais de travers, de faiblesses et de tyrannies. J'attribue à une corporation les vices qui sont essentiels à toutes les corporations : je lui attribue cet esprit de corps, sans lequel son existence serait inactive, flasque et languissante, inutile au bien comme au mal. Despotisme ou inertie, intolérance ou relâchement, c'est, en deux mots, l'histoire de toutes les corporations qui ont existé et la destinée de toutes les corporations futures. [...] Vous n'êtes pas envoyés pour arrêter les comptes de l'esprit humain, pour proclamer une métaphysique constitutionnelle, pour décréter une géométrie nationale » (p. 333-334).

1. C'est encore le vocabulaire de Condorcet, et non celui de l'Université napoléonienne. Pour Daunou, en 1793, un « institut » est une école secondaire, et un « lycée » est un établissement d'enseignement supérieur, puisque le Lycée était l'école péripatéticienne antique, c'est-à-dire, de pair avec l'Académie et le Portique, une des universités de l'Antiquité. Ainsi le premier Lycée français sera-t-il Louis-le-Grand, établissement d'enseignement supérieur.

La cléricature nationale qu'on s'apprête à créer « arrêtera les comptes de l'esprit humain », elle sera donc un pouvoir anti-spirituel[1].

3. Le pluralisme scolaire

La vérité est que la connaissance ne se développe que là où existent liberté et pluralisme.

> « Au lieu de ces brillantes institutions, je vous demanderai la liberté, l'égalité et l'abolition des privilèges. Donnez une circulation libre aux arts et aux sciences, qui sont aussi des subsistances publiques. Que ce genre d'instruction soit, comme le commerce, honoré et non pas entrepris par l'État. Alors, sous les auspices de la liberté et sous la commune protection des lois, vous verrez s'ouvrir en effet des écoles secondaires, des instituts, des cours, des lycées, des académies, et d'un seul mot vous aurez appelé à une grande concurrence, à l'activité la plus féconde, toutes les sciences, tous les arts, toutes les opinions, toutes les méthodes, toutes les industries, tous les talents. Alors l'instruction se distribuera d'elle-même dans toutes les parties de la République, selon la variété des circonstances et selon les divers besoins des citoyens. Alors les maîtres et les élèves, réciproquement choisis les uns par les autres, auront, pour se diriger dans leurs travaux, les guides les plus sûrs qui puissent être donnés à l'homme, les goûts et les intérêts. Croyez que ce système, simple comme la nature, productif comme la pensée, promet des résultats bien plus purs que ceux qui peuvent naître des institutions pénibles que l'on nous propose. L'un des premiers secrets de l'art politique, c'est peut-être d'étudier les propensions naturelles des éléments de la société, d'avoir dans ces propensions une grande confiance, d'écarter loin d'elles tout obstacle, de les environner de leurs objets, et de les abandonner ensuite à elles-mêmes, c'est-à-dire à leurs forces et à leurs besoins. La main du législateur ne doit pas toucher à toutes choses, et elle n'a jamais touché impunément ce qui n'avait pas besoin d'elle » (p. 335).

1. Daunou cite en passant un autre argument. Si l'éducation est faite par des fonctionnaires, dit-il, il n'y aura pas d'émulation ; si l'on supplée à l'émulation par la surveillance constante de l'autorité, ce sera pire, parce que cette tyrannie de l'autorité ne sera acceptée que par des esprits médiocres. « Les professeurs publics, toujours assurés de leurs salaires, [seront] en général moins zélés que des professeurs particuliers et libres. [...] Il n'est peut-être qu'un moyen de gouverner le talent et de l'appeler, en quelque sorte, au maximum de ses forces et de son activité : c'est que, dans une liberté intacte, dans une pleine indépendance, il soit environné pourtant de tous les motifs naturels qui provoquent les efforts de l'homme et peuvent garantir la constance de ses travaux. [...] Il est bon de payer tout le monde *à la tâche,* même les philosophes et les précepteurs du genre humain » (p. 331-332).

Il faut du moins, objecte-t-on, que l'État contrôle et garantisse certaines études et certains diplômes, sans quoi le public pourrait être trompé sur la qualité professionnelle ou l'honnêteté des prestataires de certains services sensibles. Cela, répond Daunou, se justifiait dans un état passé de la société, celui où les citoyens n'étaient pas assez éclairés, mais ne se justifie pas dans la société qui se profile maintenant.

> « Ce préjugé [que seul l'État peut garantir les compétences et l'honnêteté] a dû naître sous un mauvais régime social, lorsque les fonctions militaires étaient réservées à une caste, lorsque la législation était un dédale obscur, inaccessible à la plupart des citoyens, lorsque enfin l'éducation ne nous apprenait ni à pourvoir à nos besoins, ni à traiter nos intérêts personnels, ni à discerner les hommes les plus dignes de notre confiance. Alors nous avons dû supposer que l'État faisait pour notre sûreté propre ce qu'il ne nous laissait pas le moyen de faire par nous-mêmes : nous lui avons su gré de préparer par des institutions, de nous désigner par certains caractères ceux dont nous pourrions réclamer les services avec quelque sécurité ; et sans des établissements de cette nature, notre santé, nos propriétés, nos droits naturels et civils ne nous eussent point paru garantis.
>
> « Une assez longue expérience a pu nous détromper de ces préjugés d'esclaves, et nous ramener à l'idée si simple et si pure du libre exercice de toutes les professions. Laisser à chaque industrie le soin de se former et de s'accréditer d'elle-même, n'établir en aucun genre ni entraves ni privilèges : voilà, non seulement ce qui résulte du principe de l'égalité des droits civils, mais ce qui est conseillé encore par les plus sages considérations d'utilité sociale, puisque c'est le moyen suprême d'émulation » (p. 336).

L'État ne doit donc exercer aucune sorte de monopole ni conférer aucun privilège à aucun corps enseignant.

4. Le rôle résiduel de l'État

En revanche, Daunou admet que l'État « recrée un petit nombre d'écoles publiques » dans les domaines suivants : santé, « art social », « art militaire », « arts mécaniques », « beaux-arts » et « art d'enseigner ». La justification de cette intervention n'est certes pas que l'État est seul à pouvoir enseigner ces matières, mais qu'il convient de répondre à des « demandes » du public dont on constate que l'initiative privée ne peut les satisfaire assez

bien ou assez vite[1]. Mais toutes les objections antérieurement formulées contre l'enseignement d'État restent valides. Ces écoles d'État ne devront jamais être liées entre elles, afin qu'elles ne puissent d'aucune manière constituer une corporation. Le mandat des citoyens chargés de ces enseignements sera circonscrit aux différents services demandés, et au temps pendant lequel ils sont demandés ; or ce temps est limité, car les initiatives privées se multiplieront à mesure que les Lumières de la nation s'accroîtront. L'État ne doit pas prendre prétexte des demandes actuellement non satisfaites pour former une caste qui ne voudrait plus se dissoudre et définirait elle-même les services qu'elle peut et doit rendre à la société.

> « Il ne convient [...] ni de donner à ces institutions des fondements assez profonds dans l'édifice social pour qu'il soit un jour difficile de les en retrancher, ni surtout de les rendre assez nombreuses pour que les entreprises particulières d'instruction en deviennent inutiles ou découragées » (p. 338).

L'État a encore un autre rôle, que Daunou admet comme l'admettaient Mirabeau ou Talleyrand. En matière d'enseignement, la liberté est indissociable d'inégalités, éventuellement autocumulatives : l'instruction va à l'instruction, il faut avoir de l'instruction pour connaître son prix. Ces déséquilibres nuisent à l'intérêt général, y compris à celui des catégories instruites.

La solution au problème est double. D'abord, c'est le progrès général de l'économie qui donnera aux pauvres des moyens nouveaux de s'instruire et diminuera les inégalités ; c'est en répandant les richesses qu'on éteindra l'aristocratie des richesses, et Daunou attend ce progrès économique de lois de liberté (il partage évidemment la doctrine économique générale de Say et de Destutt). D'autre part, Daunou admet que l'argent public puisse

1. Daunou fait donc sienne la doctrine selon laquelle l'État, outre son rôle « régalien », a un second rôle légitime, celui de fournir les services collectifs que les citoyens ne peuvent se procurer eux-mêmes, parce que les « externalités » que ces services comportent les rendent non rentables pour des entrepreneurs privés. L'idée, à ma connaissance, figure, sous une forme encore fruste, dans le *Traité de la nature humaine* de Hume. J'ignore si elle a été explicitement développée par un économiste que Daunou aurait pu lire (cf. cependant l'article de Philippe Steiner, *infra*, p. 387-392). En tout cas, elle était spontanément pratiquée par Turgot et ses émules hauts fonctionnaires amis du progrès, dans un esprit sensiblement différent du colbertisme, et plus encore du dirigisme jacobin.

servir à instruire ceux qui ne peuvent financer eux-mêmes leur instruction. Mais il ne veut pas, on le sait déjà, un service public d'éducation. Ce qu'il veut, c'est disjoindre, en matière d'éducation, le problème du financement et celui de la prestation : le *financement* peut parfaitement être public sans que la *prestation* le soit aussi. Ce principe se dédouble en l'octroi de bourses (aux familles) et de subventions (à des organismes privés de formation et de recherche) ; dans les deux cas, l'argent public rémunérera les services de prestataires privés et concurrentiels.

> « Tout ce que vous feriez, dans le système que je combats, pour des élèves sans fortune, vous le pouvez également faire dans le système que je propose. Les mêmes genres de secours et d'encouragements demeurent ; et si les professeurs ne sont pas aux gages de la patrie, la patrie du moins peut toujours avoir des élèves, les distribuer, les placer, les entretenir à son gré auprès des différents maîtres librement établis en son sein » (p. 340).

Concrètement, cela signifie que l'État : 1 / offrira des bourses individuelles aux élèves méritants qui n'auraient pas les moyens de financer leurs études ; 2 / subventionnera des écoles et des organismes de recherche privés (« La République [...] contribue avec discernement aux dépenses des *sociétés libres de savants et d'artistes* ; elle contribue aux *grandes entreprises d'instruction* »).

Daunou conclut :

> « Législateurs, voilà tout ce que l'on peut faire sans une organisation publique de lycées, d'instituts et d'académies. Accoutumés que nous sommes à des corporations et à des privilèges, nous n'osons pas croire que le bien puisse exister hors de ces institutions *monarchiques* : nous les prenons pour les seules matrices de la science et de la sagesse, et il s'en faut bien que nous ayons encore assez de confiance dans la liberté » (p. 340, n.s.).

Les Idéologues héritiers de l'esprit critique des Lumières vont être politiquement vaincus après la loi de brumaire an IV. Leur œuvre pourra apparaître comme n'ayant été qu'une « fenêtre libérale » vite fermée entre l'absolutisme de l'Ancien Régime et celui de Napoléon. Mais je pense que cette apparence est trompeuse, même si l'historiographie officielle française tend à présenter aujourd'hui la défaite des Idéologues comme définitive. Car d'abord, les thèses des Idéologues vont se diffuser à l'étranger, où elles rencontreront le terrain favorable créé partout en Europe

par l'esprit des Lumières. Par Wilhelm von Humboldt présent à Paris et aux réunions d'Auteuil, et auteur des *Limites de l'action de l'État,* elles passeront en Allemagne[1]. Par John Stuart Mill, lecteur de Humboldt et lui-même auteur du remarquable *On Liberty,* elles passeront à tout le monde anglo-saxon où elles fructifieront dans l'humus créé depuis longtemps dans ces pays, de toute façon, par les doctrines de la tolérance. En France même, elles ne cesseront d'être présentes dans l'esprit des savants et des milieux éclairés tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Elles inspireront les démarches antimonopolistiques de Guizot sous la monarchie de Juillet, de Montalembert, de Falloux sous la monarchie de Juillet et la II^e^ République, de Jules Simon, Laboulaye et d'autres à la fin du second Empire et au début de la III^e^ République. Celle-ci, il est vrai, gardera le monopole universitaire, arme absolue contre son ennemie, l'Église ; mais elle l'appliquera dans un esprit largement libéral, en établissant une certaine distance, en posant des frontières et des garanties, entre les pouvoirs académiques et le pouvoir politique. La situation ne changera vraiment, donnant raison aux sombres prédictions de Condorcet et de Daunou, que lorsque l'Éducation nationale française tombera aux mains des marxistes, pour lesquels la liberté de l'esprit est une fiction relevant de l'idéalisme bourgeois, à laquelle il convient de substituer la dictature du prolétariat et des « forces de progrès ».

1. Cf. *infra,* l'article de Detmar Doering, p. 859-880.

6. Pierre Daunou (1761-1840). Libertés politiques, économiques, scolaires sous la Révolution, l'Empire, les Restaurations

Gérard Minart

Pierre Claude François Daunou appartient à cette catégorie de personnages historiques qui furent très connus et très respectés à leur époque mais qui sont très méconnus dans la nôtre.

Il est né à Boulogne-sur-Mer en 1761, mort à Paris en 1840. Sa vie couvre donc une période historique considérable : à sa naissance, Louis XV gouverne encore, et il meurt sous Louis-Philippe. C'est dire qu'il a connu tout Louis XVI, toute la Révolution, tout Napoléon, les deux Restaurations et une partie de la monarchie de Juillet.

Daunou est un libéral dans l'âme, mais d'un libéralisme qui s'est exprimé dans l'exercice de ses nombreuses responsabilités politiques plutôt que dans une grande œuvre théorique. Son principal livre, *L'Essai sur les garanties individuelles*[1], peut être considéré comme une sorte de bréviaire du libéralisme pratique. Son libéralisme pratique s'est d'ailleurs appliqué dans de nombreux domaines : la politique, l'instruction publique (ce sont là ses deux grands centres d'intérêt), la religion, la presse, l'économie.

1. *L'Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (c'est le titre exact) a été réédité en 2000 par les Éditions Belin, précédé d'une préface étoffée de Jean-Paul Clément.

I – Une vie vouée à défendre les libertés

La pensée et les écrits de Daunou sont indissociables de sa vie. Cette dernière peut être découpée en quelques grandes séquences qui expliquent et soulignent son libéralisme :

Première séquence : l'Oratoire de France. — Daunou est l'oratorien type. Il a parcouru tout le cycle de l'Oratoire : élève, novice, professeur, prêtre, directeur de séminaire. Jusqu'à l'âge de 31 ans, l'Oratoire résume toute son existence. Nul doute qu'il a puisé là les principaux éléments constitutifs de son libéralisme. L'Oratoire était largement ouvert sur le monde et sur les idées nouvelles de l'époque, et son organisation interne reposait sur l'élection. « La congrégation, écrit Sainte-Beuve, avait trop de fenêtres ouvertes sur le monde pour que l'air extérieur n'y entrât pas très aisément. »[1] L'Oratoire de France peut être considéré comme l'une des ondes porteuses de l'idée libérale sous l'Ancien régime.

Deuxième séquence : la Révolution. — Dès 1789, Daunou entre dans le combat intellectuel en faveur de la Révolution et publie, le 23 juillet, son premier texte politique : *Le Contrat social des Français en 1789.* Il s'y réclame de Montesquieu (« Les vrais principes d'un pacte social se trouvent dans *L'Esprit des lois* »), plaide pour la séparation des pouvoirs *(« Il faut que le gouvernement, assez fort pour procurer l'exécution de la loi, ne soit pas assez puissant pour oser la faire »)*, se prononce pour la théorie du droit naturel *(« Les lois civiles ne doivent être que les lois naturelles interprétées et sagement adaptées aux circonstances : d'abord, ce que la raison prescrit universellement, ensuite ce qui est relativement utile : voilà les deux bases essentielles d'une législation »)*, proclame que, désormais, la souveraineté émane de la nation *(« La raison prouve clairement la Souveraineté nationale »)*, demande la disparition des trois ordres, car ils sont un obstacle à l'émergence d'un pouvoir législatif, donc d'une volonté nationale, considère

1. Sainte-Beuve, *Portraits contemporains,* t. 4, Michel Lévy frères, 1870, p. 281.

enfin que la sûreté, la liberté, la propriété sont des droits sacrés de l'individu.

À l'époque – il a 28 ans – il est déjà libéral, mais n'est pas encore républicain ; il adhère à l'idée d'une monarchie constitutionnelle. La conclusion de son opuscule est révélatrice : *« Vive la Nation ! Vive la Liberté ! Vive Louis le citoyen. »* En septembre 1789, il prononce, à l'église de l'Oratoire à Paris, l'éloge des « patriotes » morts le 14 juillet. Fin 1789 et début 1790, il publie, dans *Le Journal encyclopédique,* des *Lettres sur l'Éducation* que l'Oratoire reprend à son compte pour en faire un *Plan d'Éducation* présenté à l'Assemblée constituante. Enfin, en janvier 1791, il prend position en faveur de la Constitution civile du clergé, au nom du retour de l'Église à la pureté évangélique de ses origines, et prête serment.

À travers ces deux premières séquences, on voit déjà se dessiner une personnalité cultivée dont le libéralisme va s'exercer dans deux domaines de prédilection : le droit constitutionnel et l'instruction publique.

Troisième séquence : la Convention nationale. — En septembre 1792, à l'âge de 31 ans, Daunou est élu à la Convention nationale pour y représenter le Pas-de-Calais. Seront élus en même temps que lui dans le même département : Robespierre, Carnot, Thomas Paine.

Lors du procès de Louis XVI, il défend la société de droit. Il demande que les formes judiciaires issues de la Déclaration des droits de l'homme et des lois qui ont suivi, lesquelles ont mis en place un nouveau système pénal, soient appliquées à Louis XVI comme à tout autre citoyen. D'autant qu'au moment du procès, Louis XVI n'est plus roi, puisque la Convention, dans les premiers jours de ses travaux, a aboli la royauté et proclamé la République.

Il dénie à la Convention le droit de s'ériger en tribunal car, dit-il, elle sera alors juge et partie.

> « J'observe d'abord, que vous exercez l'autorité législative, et je crois pouvoir ajouter, avec Montesquieu, qu'en général la puissance de juger ne doit point être unie à aucune partie du pouvoir de faire les lois ; qu'un corps législatif ne peut pas juger ; qu'il le peut beaucoup moins encore lorsqu'il s'agit d'un crime public, d'une violation des droits du peuple, parce que, dans ce cas particulier, le corps législatif représente

la partie intéressée, qui est le peuple lui-même, et que suivant une vérité vulgaire, mais à jamais incontestable, nul ne peut être juge et partie. [...] Législateurs, livrez donc Louis XVI à l'action commune des lois, au cours naturel de l'équité publique. Citoyens, ce jugement sera assez solennel, s'il est assez juste ; et il sera assez juste s'il est environné des formes légales, protectrices des droits naturels de tout accusé. Si vous pouviez avoir un devoir à remplir envers les rois, ce devoir sera bien généreusement acquitté, quand vous ferez juger leur confrère comme l'on jugerait l'un d'entre vous ; et si les nations vous contemplent, législateurs, ne donnez donc pas un grand scandale aux nations. »[1]

Il s'oppose aussi avec vigueur à Robespierre et à Saint-Just qui veulent que le roi soit exécuté sans jugement sous le prétexte que « le peuple » a jugé Louis XVI lors de la journée insurrectionnelle du 10 août 1792. Robespierre avait proclamé :

« Les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires, ils ne rendent point de sentences, ils lancent la foudre ; ils ne condamnent pas les rois, ils les replongent dans le néant ; et cette justice vaut bien celle des tribunaux. »

Daunou s'élève contre de tels principes qui sont la négation de la société de droit :

« La sévérité d'un républicain, dit-il, n'est pas la barbarie d'un cannibale fanatique et ce n'est pas de ce fanatisme que je puis espérer le rétablissement du bonheur social. Il ne faut point appeler hauteur de la révolution ce qui ne serait que la région des vautours. Restons dans l'atmosphère de l'humanité et de la justice. Ce sont là les seuls éléments qui conviennent à un peuple libre : c'est là seulement qu'il croît et se fortifie ; au-delà sont les fléaux qui tuent la liberté publique ; au-delà sont les factions, l'anarchie et les tyrans. Quant aux agrégations partielles qui agitent, qui divisent, qui assassinent, et que l'on s'obstine à nommer le peuple, elles ne sont pas plus le peuple que les marais ne sont la nature, et que les reptiles ne sont l'univers. »[2]

Cette défense de la société de droit incarnée par Daunou face à la société totalitaire personnifiée par Robespierre et Saint-Just sera, écrit Sainte-Beuve, « le plus beau moment de la vie de Dau-

1. Les positions de Daunou sur le procès de Louis XVI sont contenues dans trois textes imprimés sur ordre de la Convention : *Opinion de P. C. F. Daunou sur le jugement de Louis Capet* ; *Considérations sur le procès de Louis XVI, par P. C. F. Daunou* ; *Complément de l'opinion de P. C. F. Daunou sur l'affaire du ci-devant roi.*

2. *Ibid.*

nou ». Hostile, comme Condorcet, dont il est très proche, à la peine de mort, Daunou vote contre l'exécution de Louis XVI et se prononce pour son bannissement.

Quelque temps après, il publie un texte capital : *L'Essai sur l'instruction publique,* où il combat de nouveau Robespierre, lequel veut étatiser l'enseignement. Daunou, au contraire, se prononce en faveur du libéralisme scolaire.

En juin 1793, il proteste publiquement contre la proscription des Girondins. Cela lui vaut d'être arrêté et emprisonné. Ayant échappé à l'échafaud, il ne sera libéré qu'après la chute de Robespierre. Il sort de prison en octobre 1794 et retrouve son poste de représentant à la Convention nationale en décembre de la même année. L'une de ses premières démarches après sa réintégration est de faire acheter par la Convention nationale 3 000 exemplaires du livre que Condorcet, proscrit par les amis de Robespierre, a écrit avant de mourir, *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

> « C'est un livre classique offert à vos écoles républicaines par un philosophe infortuné, proclame-t-il, et vos élèves, en y étudiant l'histoire des sciences et des arts, y apprendront surtout à chérir la liberté, à détester et à vaincre toutes les tyrannies. Puisse ce déplorable exemple des plus rares talents perdus pour la patrie, pour la cause de la liberté, pour les progrès des Lumières, pour leurs applications bienfaisantes aux besoins de l'homme civilisé, exciter des regrets utiles à la chose publique ! Puisse cette mort, qui ne servira pas peu, dans l'histoire, à caractériser l'époque où elle est arrivée, inspirer un attachement inébranlable aux droits dont elle fut la violation ! »[1]

Quatrième séquence : le Directoire. — Avant que la Convention ne se sépare définitivement, Daunou lui fait voter deux textes importants :

— Le premier, en août 1795; est la Constitution de l'an III, encore appelée par les historiens *Constitution Daunou.* Elle fonde un nouveau régime : le Directoire. C'est le premier modèle, en France, de constitution pour une république libérale. On pourrait la qualifier de constitution « brise-lames », dans la mesure où elle vise à briser la déferlante jacobine qui a été responsable de la Terreur. Pour la première fois, elle scinde le pouvoir législatif en

1. *Convention nationale,* séance du 2 avril 1795.

deux Chambres et fractionne le pouvoir exécutif entre cinq Directeurs. Mais elle ne prévoit rien pour arbitrer les conflits entre le législatif et l'exécutif, ce qui sera source de blocages et de coups d'État.

— Le deuxième texte, voté en octobre 1795, est une loi globale sur l'instruction publique qui vise à mettre de l'ordre dans les mesures diverses prises sous la Révolution. Elle proclame le libéralisme scolaire et crée l'Institut de France[1].

Lors de l'installation officielle du Directoire, Daunou, le 28 octobre 1795, est élu président du Conseil des Cinq-Cents, l'une des Assemblées de la nouvelle Constitution. Il vient d'avoir 34 ans. Pendant toute la durée du Directoire, de 1795 à 1799, il accomplira de nombreuses missions officielles. À cette époque, il est l'un des membres éminents d'un groupe d'intellectuels libéraux et républicains très influents qui se veulent la conscience de la Révolution : le groupe des Idéologues[2]. Ce sont les héritiers du siècle des Lumières et de l'*Encyclopédie.* Ils ont noms : Destutt de Tracy, Cabanis, Jean-Baptiste Say, Volney, Marie-Joseph Chénier. Ils possèdent une revue : *La Décade.* Ils se retrouvent dans les salons libéraux de Mme Helvétius, de Mme de Staël, de Mme de Condorcet. Ils siègent en nombre à l'Institut. Benjamin Constant est leur ami. Leur groupe est fréquenté par un général qui fera parler de lui : Bonaparte.

Cinquième séquence : le Consulat et l'Empire. — En 1799, les Idéologues soutiennent le coup d'État du 18 Brumaire car ils pensent que Bonaparte peut devenir un « Washington français » et clore définitivement la Révolution. Dans un premier temps, Daunou reste à l'écart, mais il se rallie vite. Il participe à la rédaction de la Constitution qui fonde le Consulat, mais, au cours des travaux, il se heurte souvent à l'autoritarisme de Bonaparte. Avec de nombreux Idéologues, il entre au Tribunat, l'une des Assemblées du Consulat, après avoir refusé à plusieurs reprises un poste de Con-

1. *Rapport et loi sur l'organisation de l'instruction publique,* présentés par Daunou à la Convention nationale. Texte dans *Une éducation pour la Démocratie,* textes et projets de l'époque révolutionnaire, présentés par Bronislaw Baczko, Droz, rééd. 2000.

2. Sur les Idéologues, cf. *supra,* l'article de Philippe Nemo, p. 323-368. [Note des coord.]

seiller d'État pour ne pas aliéner sa liberté de parole. Dès les premiers travaux, les Idéologues, Daunou et Benjamin Constant en tête, dénoncent les dérives autoritaires du Premier consul. Ils refusent, entre autres, de voter le règlement intérieur du Tribunat qu'impose Bonaparte et qui limite le droit d'expression des Tribuns, ils repoussent les textes sur la centralisation administrative et sur la centralisation judiciaire et s'opposent à l'instauration de tribunaux spéciaux après l'attentat de la rue Saint-Nicaise qui a failli coûter la vie à Bonaparte. Mais, lors de ces divers scrutins, les Idéologues sont constamment minoritaires. Bonaparte, qui ne supporte pas cet embryon d'opposition parlementaire, les exclut du Tribunat en janvier 1802.

Daunou, qui a 41 ans, se rapatrie alors dans sa bibliothèque du Panthéon (aujourd'hui bibliothèque Sainte-Geneviève), dont il était administrateur depuis plusieurs années. En décembre 1804, ses relations s'étant un peu améliorées avec Napoléon, il est nommé Archiviste de l'Empire. Il conservera ce poste jusqu'à la chute de l'empereur.

Sixième séquence : derniers combats pour la liberté. — Daunou est exclu des Archives en février 1816 par le gouvernement de Louis XVIII (il y sera réintégré après la Révolution de 1830 par Louis-Philippe et, cette fois, définitivement, puisqu'il dirigera les Archives nationales jusqu'à sa mort).

En 1818 paraît son livre principal, *L'Essai sur les garanties individuelles* et, en 1819, il devient professeur au Collège de France. Ses cours, qui ont été publiés, représentent une « somme » de 20 volumes.

En mars 1819, il est élu député de Brest. Il siège dans l'opposition libérale où il retrouve Benjamin Constant. Il soutient la Révolution de 1830 – il a 69 ans – et, l'année suivante, il mène son dernier combat en faveur de la liberté de l'enseignement en s'opposant, au Parlement, au projet de Montalivet qui veut garder la centralisation du système éducatif héritée de l'Empire.

Il meurt en juin 1840, à 79 ans, à l'hôtel de Soubise, siège des Archives nationales.

II – Au cœur du libéralisme de Daunou, les garanties individuelles

La personnalité de Daunou peut se résumer en deux mots : *érudition, probité.* Daunou est un véritable savant qui a mené une vie austère, partagée entre l'action politique, l'enseignement, l'organisation des Archives nationales, hors de toute corruption dans l'une des époques les plus troublées de notre histoire. Sa démarche peut s'exprimer en trois mots : *praticien, militant, pédagogue* d'un libéralisme actif qui lui a valu les foudres et la prison des Jacobins robespierristes. Enfin sa philosophie politique libérale tient en quatre mots : l'*individu,* les *garanties,* l'*instruction,* la *responsabilité.*

— Daunou considère que l'*individu* est à la fois le moteur et la finalité de toute l'organisation sociale. S'il fallait résumer son libéralisme d'une phrase, on pourrait dire : le plus possible pour l'individu, le moins possible pour l'État.

> « La liberté personnelle, la sécurité domestique, le développement de l'industrie privée, l'indépendance des affaires particulières, sont les seuls intérêts réels et il n'y a rien à demander au gouvernement, sinon qu'il les garantisse. »[1]

Daunou cantonne donc l'État dans ses trois fonctions régaliennes de Justice, Police et Défense. Car, selon lui, l'addition de ces trois fonctions fournit la sécurité et « une sécurité parfaite est le premier besoin d'un peuple industrieux et cultivé ».

— Les *garanties* ont précisément pour objet de protéger les droits sacrés de l'individu.

> « La sûreté, les libertés d'opinion et de religion, etc. sont autant de droits qu'aucun pouvoir, fût-il fondé sur la souveraineté de la Nation, ne peut violer ou méconnaître. La compétence sociale doit s'arrêter où commencent les droits sacrés de l'individu. »

Pour Daunou, chaque homme a besoin de rester propriétaire de lui-même, et il ajoute :

> « L'homme civilisé, maître de sa personne, entend l'être aussi des fruits de son travail, c'est-à-dire des produits que par sa force ou son art il a obtenus de la nature. Il les consomme pour soutenir ou améliorer son existence. »

1. Toutes les citations, à partir de celle-ci, sont extraites de *L'Essai sur les garanties individuelles.*

C'est là très précisément, et presque mot pour mot, la théorie de Locke, pour qui l'homme est le maître et le propriétaire de sa personne et de tous les prolongements de sa personne. On se trouve ici à la racine même du droit de propriété. Et Daunou continue :

> « La propriété fonde l'indépendance. C'est à mesure qu'un homme accumule et féconde les fruits de son travail, qu'il dispose davantage de ses facultés personnelles, physiques et morales, se dégage du joug des volontés particulières des autres hommes, et se met en état de ne plus obéir qu'aux lois générales de la société. »

Le droit de propriété entraîne donc l'émergence de tous les autres droits et des libertés attenantes : la propriété sur les fruits du travail induit la liberté des échanges et toutes les autres libertés économiques. De même, la propriété sur les facultés personnelles induit les libertés d'initiative, d'entreprise, de penser, d'expression, de croyance, etc.

Sous le vocable de « garanties », voilà, selon Daunou, tout ce que la puissance publique doit protéger. Les garanties doivent constituer autour de l'individu, de ses droits de propriété et des libertés qui en découlent, une sphère protectrice à l'intérieur de laquelle le souverain, quelle que soit son origine, s'interdit de pénétrer par effraction.

> « Les garanties ont pour but d'empêcher les pouvoirs qui nous protègent contre les malfaiteurs, de devenir malfaiteurs eux-mêmes. »

Il faut donc que les garanties soient reconnues, déclarées inviolables et consacrées dans un texte : c'est la finalité de la Constitution. Il faut qu'elles soient mises en œuvre : c'est le rôle des institutions, des lois et des procédures (les formes judiciaires). Ici, Daunou rejoint son ami Benjamin Constant qui avait déclaré : « Ce qui préserve de l'arbitraire, c'est l'observance des formes. Les formes sont les divinités tutélaires des associations humaines. »

Il faut enfin que les garanties soient défendues : c'est la mission de l'opinion publique. Daunou fonde beaucoup d'espoir sur celle-ci pour défendre les garanties :

> « C'est peu, écrit-il, qu'un gouvernement loyal et sage ait proclamé les garanties individuelles ; il faut que la nation sente assez le prix d'un bienfait si rare, qu'elle en soit assez reconnaissante pour le recueillir, le saisir tout entier, et proclamer à son tour qu'elle n'en veut rien perdre. »

Mais cette opinion publique doit être formée pour être éclairée, d'où le rôle capital de l'instruction.

— L'*instruction* doit s'appliquer à tous les âges et à tous les sexes. C'est déjà, avec deux cents ans d'avance, l'idée de formation continue tout au long de la vie. Pour être efficace, l'instruction doit être placée sous la double loi de la liberté et de l'émulation. Ici Daunou rejoint Condorcet qui avait écrit : « Tout citoyen pouvant former librement des établissements d'instruction, il en résulte encore pour les écoles nationales l'invincible nécessité de se tenir au moins au niveau de ces institutions privées. » En conséquence :

— Oui au libéralisme scolaire qui met en concurrence établissements publics et établissements particuliers d'instruction.
— Oui au rôle des parents dans l'éducation : c'est un droit sacré qui vient s'ajouter aux bienfaits de l'éducation commune, et l'enrichir. À de nombreuses reprises Daunou insiste sur le rôle éducateur des parents. Il va même jusqu'à envisager que le sommet suprême de l'état social serait situé à cette époque où tous les parents seraient devenus de bons instituteurs.
— Non (et un non catégorique) à l'étatisation complète de l'enseignement et à toute démarche qui aurait pour conséquence de créer dans la République un corps de lettrés conduisant à un corporatisme enseignant « avec sa religion, ses conciles, son clergé ». Daunou avance même l'idée d'une rémunération au mérite pour les enseignants.

Certes, l'État doit intervenir, mais sur des points précis – le primaire, la formation des cadres dans les écoles spéciales – et à des moments déterminés du processus éducatif, donc de façon limitée. Et d'ailleurs pas seulement l'État, mais aussi les municipalités et les départements. Pour Daunou l'enseignement doit être « honoré », plutôt « qu'entrepris » par l'État. Honoré, autrement dit encouragé par des secours et soutenu par des bourses. En matière de formation – aussi bien pour les enfants et les adolescents que pour les adultes – la grande recommandation de Daunou est de suivre la nature, de respecter les rapports que la nature elle-même a institués (par exemple, entre parents et enfants). Pour lui, il ne faut jamais contraindre les élèves à subvertir les méthodes de la nature, car c'est elle qui conduit l'esprit humain, depuis la simple sensation jusqu'aux conceptions les plus complexes et les plus actives. En

vérité, dans ce domaine, comme en économie, comme en politique, comme en tout, Daunou se méfie extrêmement des interventions intempestives de l'État. Selon lui, la main du législateur ne doit pas toucher à toutes choses :

> « C'est la nature qui fait l'ordre, écrit-il, c'est le despotisme qui le dérange ; et le dérèglement le plus monstrueux est celui qu'engendrent les règlements arbitraires et superflus. »

Couronnant tout le système éducatif, l'Institut de France, que Daunou crée dans sa loi d'octobre 1795, doit rassembler tous les savants de toutes les disciplines et de toutes les connaissances. Il sera chargé de recueillir les découvertes et de perfectionner les arts et les sciences. Toutefois, cette véritable « encyclopédie vivante » ne disposera d'aucune autorité administrative ou autre sur l'enseignement scolaire qui doit rester totalement libre. Pas question que cet Institut devienne une sorte d'église académique.

Enfin la *responsabilité* personnelle de l'individu dans un système libéral est une préoccupation constante chez Daunou. Un individu qui ne serait pas responsable dans l'exercice de ses droits et qui ne serait pas conscient de ses devoirs retomberait inévitablement soit sous le joug du despotisme, soit dans les convulsions de l'anarchie. Pas de liberté sans responsabilité. La République n'est point le désordre, mais l'organisation et l'harmonie des libertés. C'est pourquoi, dans l'œuvre de Daunou, on trouve toujours la notion de devoirs associée à celle de droits. C'est ainsi que la Constitution de l'an III (1795) dont Daunou est le père sera la seule Constitution française à comporter, après la Déclaration des droits, une déclaration des devoirs. Les droits, ce sont les obligations des législateurs ; les devoirs, ce sont les obligations des citoyens. C'est ainsi encore que les fêtes nationales, que Daunou veut développer, devront entretenir dans toute la population le sentiment de ses droits mais aussi de ses devoirs. C'est ainsi enfin que, pour Daunou, l'école doit être « un abrégé de la Cité » où se réfléchit la Constitution de la République. C'est dire qu'il faut enseigner dès l'école les valeurs et les devoirs de la vie en société, entre autres le respect d'autrui, car « il importe à l'homme que, de bonne heure, il reconnaisse qu'il n'est point né tout-puissant ».

Mais s'il est un domaine où la responsabilité des acteurs est particulièrement importante c'est celui de la presse. En la

matière, Daunou relève quatre cas où le langage prend quelquefois le caractère d'une action : l'injure, qui est une agression, une attaque contre une personne ; la calomnie, qui est un acte nuisible à la sûreté des individus et même à la tranquillité publique ; la sédition, qui est une provocation à la désobéissance aux lois et constitue aussi une agression contre l'ordre public ; la complicité verbale, qui consiste à conseiller un délit ou un crime ou à en indiquer les moyens.

> « Voilà, dit-il, des espèces d'opinions qu'il n'est jamais permis d'exprimer. Mais aussi, à mon avis, ce sont les seules qu'il soit juste et utile d'interdire : la liberté de toutes les autres doit rester intacte. »

En clair, il faut interdire sévèrement ces dérives pour mieux promouvoir toutes les autres libertés. Et il demande des peines extrêmement lourdes pour ces quatre infractions, surtout la calomnie et l'injure :

> « En ce qui concerne la calomnie et l'injure, ni la loi ni les jurés ne sauraient être trop sévères. [...] Je ne sais aucun motif d'indulgence pour l'auteur d'un écrit calomnieux ou injurieux. Qui l'obligeait à parler des personnes ? Quel droit avait-il sur la réputation morale d'un homme vivant ? »

Phrase qui, de nos jours, conserve toute sa valeur quant à la responsabilité personnelle des journalistes. Et Daunou de conclure :

> « En un mot, poursuite et jugement, s'il y a lieu, des écrits publiés ; mais nul examen préalable de ceux qui ne le sont pas encore : répression des ACTIONS criminelles, mais liberté illimitée de manifester ses opinions de vive voix, par écrit, et par la presse. »

Tout cela a été écrit une soixantaine d'années avant la loi sur la liberté de la presse de 1881.

L'historien Jean-Paul Clément, dans sa préface à la réédition de *L'Essai sur les garanties individuelles,* a résumé la pensée libérale de Daunou d'une formule : c'est l'individu tout-puissant dans l'État. Cela a du vrai. Mais peut-être pourrait-on ajouter ceci : c'est d'abord l'individu tout-puissant sur lui-même, par un sens élevé de ses devoirs face à ses droits, et de ses responsabilités face à ses actes. Devoirs et responsabilités étant, dans le libéralisme de Daunou, les conditions pratiques de l'émergence puis du développement des libertés.

7. Say et le libéralisme économique

PHILIPPE STEINER

Il est assez commun de faire de Jean-Baptiste Say le père de l'économie politique libérale en France (Rothbard, 1995 ; Minart, 2005). Cette affirmation trouve amplement sa justification dans le *Traité d'économie politique,* même si d'autres auteurs, en France ou en Écosse, avaient largement défriché le terrain ; mais il est vrai que Say a fixé un canon à partir duquel les économistes français et continentaux ont avancé leurs propres réflexions.

Cette affirmation demande néanmoins quelques qualifications dès lors que l'on s'intéresse au contexte historique auquel on l'applique. En effet, s'il est exact de dire que Say est un économiste méfiant devant l'emprise du gouvernement et de l'administration en matière de commerce et d'industrie, on peut remarquer qu'il n'emploie jamais la formule « libéralisme économique » pour qualifier son œuvre, pas plus d'ailleurs que les commentateurs du XIX[e] siècle (Clément, 1852 ; Dubois de l'Estang, 1892). Cette remarque a pour fin de faire apparaître un problème qui vaut examen : comment expliquer qu'un auteur issu du républicanisme a pu formuler ce qui sera appelé par la suite le libéralisme économique ? Y a-t-il des traces de ce cheminement dans les prises de position de Say en matière de politique économique ?

Ce chapitre va d'abord rappeler les arguments du *Traité* qui, montrant les avantages de la liberté du commerce et de l'industrie, font de Say un économiste libéral, ce qui ne l'empêche pas de tracer certaines des limites au-delà desquelles l'intérêt par-

ticulier ne permet pas d'aboutir à des résultats économiques socialement satisfaisants (§ I). Ensuite, la position de Say est caractérisée par l'évolution qui l'a amené du républicanisme à l'utilitarisme, d'où une différence marquée entre lui et les membres du groupe de Coppet (§ II). Enfin, la dernière partie considère la manière de contenir l'emprise du gouvernement sur la vie sociale dans la société industrielle (§ III).

I – L'économie politique et la liberté des échanges

Say n'est certainement pas le premier économiste français à avoir défendu la liberté du commerce comme doctrine générale s'imposant aux gouvernements : des auteurs comme Pierre de Boisguilbert, François Quesnay et Anne-Robert-Jacques Turgot l'ont précédé dans cette carrière[1]. Néanmoins, s'appuyant sur Adam Smith et non sur la tradition française, Say donne un tour systématique à cette proposition, comme on peut le voir dans la première édition du *Traité* (Say, 1803).

1. La production et le marché

Quelle que soit l'édition considérée, le *Traité d'économie politique* met en avant la place de la production dans l'économie des sociétés (Steiner, 2003 *b*, p. 326-327), production qui signifie qu'aidée des fonds de terre et des capitaux accumulés, l'industrie humaine « produit de l'utilité » (Say, 1803, I, p. 24). L'industrie repose sur les connaissances qui permettent de comprendre les lois de la nature, sur l'activité des entrepreneurs et sur le travail des ouvriers (*ibid.*, p. 6). L'industrie et la production reposent finalement sur les fondements indispensables que sont la pro-

1. Voir, ci-dessus, les articles de Gilbert Faccarello, Philippe Steiner, Loïc Charles, Alain Laurent. [Note des coord.]

priété et la liberté de faire valoir son intérêt personnel[1]. Say n'innove guère et il en a conscience, puisque l'introduction de ces deux éléments est faite dans le *Traité* en référence aux Physiocrates, dont

> « [...] les écrits ont tous été favorables à la plus sévère morale et à la liberté que doivent avoir les hommes de disposer de leurs personnes et de leurs biens ; liberté sans laquelle le bonheur social et la propriété sont de vains mots » (*ibid.*, p. XVIII).

Bref, l'argumentaire de Say est fondé sur l'idée que le meilleur guide de l'action productive est l'intérêt particulier ; en conséquence, la partie que le *Traité* consacre à la production peut être lue comme un plaidoyer pour que l'activité des individus soit débarrassée des entraves et autres « attentions » du gouvernement déterminant ce qu'il convient de produire, comment le produire et comment le commercialiser. Cette thèse traverse tout le *Traité,* comme on peut le constater à propos des machines (*ibid.*, p. 53), de la division du travail (*ibid.*, p. 60), des compagnies de commerce (*ibid.*, p. 195), de l'orientation de la production (*ibid.*, p. 241, 244), etc. Mais elle est aussi explicitement élevée au rang d'un principe général dans un petit ouvrage de morale que Say fait paraître au début de la Restauration :

> « Vous vous plaignez que chacun n'écoute que ses intérêts ; je m'afflige du contraire. Connaître ses vrais intérêts, c'est le commencement de la sagesse ; avoir le courage de les suivre, en est le complément » (Say 1817, p. 84).

Cet énoncé recèle toutefois un monde de difficultés qui affleurent avec le fait que Say, qui vient de distinguer entre l' « amour de soi » ou recherche de l'intérêt personnel, et l' « amour propre » ou vanité, distingue entre l'intérêt et l'intérêt vrai. Mais avant d'examiner ces difficultés, voyons la face la plus massive de l'édifice : la défense de l'autonomie des individus guidés par leurs intérêts particuliers en matière d'activité économique.

Say concentre ses efforts sur deux domaines en particulier : le commerce extérieur et la réglementation de l'industrie. À propos

1. Dans la première édition du *Traité,* le chapitre sur la propriété ouvre la partie traitant des revenus ; ce n'est qu'avec la deuxième édition qu'il est placé dans la partie consacrée à la production.

du commerce extérieur, la cible est la doctrine de la balance du commerce, qui a entraîné une multitude de pratiques réglementaires en matière de commerce à favoriser (compagnie à privilège, entreprise d'État) ou à défavoriser, et dont l'exemple par excellence concerne les sorties de métal précieux. Cette cible est aussi visée au travers de la critique des errements liés à l'expansion coloniale et au commerce exclusif entre la métropole et les colonies. À propos de l'industrie, Say examine la portée de la réglementation en matière d'apprentissage, de primes d'encouragement, et de ce que le gouvernement peut entreprendre en matière d'activité productrice. Le résultat de cet examen des pratiques réglementaires est, sans équivoque, en faveur de la liberté pour les acteurs de suivre ce que leur indique leur intérêt particulier.

Premièrement, Say fait valoir l'idée que l'intérêt particulier est une force supérieure à la réglementation. Il développe son argument à propos des sorties de métal précieux :

> « Nous avons vu, en traitant des capitaux, que plus un pays est riche et plus la portion de son capital, qui est en or ou en argent, est petite relativement au reste. Lorsqu'un pays a de cette façon la quantité de métaux précieux qu'il peut employer, il n'y a pas de lois ni de surveillance, si sévères qu'elles soient, qui empêchent le surplus de sortir, parce que les métaux précieux sont une des marchandises les plus aisées à passer en fraude, et que l'intérêt personnel excite puissamment à les porter du lieu où ils valent relativement *moins,* au lieu où ils valent relativement *plus.* Il est défendu de sortir de l'argent d'Espagne, et l'Espagne fournit de l'argent à toute l'Europe » (*ibid.,* p. 177-178).

En d'autres termes, il existe des lois en économie politique (ici, une relation entre le volume de l'activité et la quantité de monnaie) qui fait que le règlement édicté (interdiction d'exporter du métal précieux) échoue devant l'intérêt particulier, aidé ici par la nature matérielle de la richesse. La même argumentation est à l'œuvre lorsqu'il s'agit de critiquer les « maximums » décrétés pour le prix des aliments de base en cas de disette (*ibid.,* II, p. 99-100) : ces règlements sont inefficaces devant l'intérêt particulier.

À cela se rajoute le fait que le règlement inefficace, et donc inutile, est coûteux. Doit-on réglementer le commerce avec les pays d'Asie ? Non, répond Say, car certains pays ont su développer un tel commerce sans compagnie à privilèges, comme cela a été un moment le cas du Portugal (*ibid.,* I, p. 193). On peut donc

se reposer sur la division du travail spontanée qui s'établira en lieu et place d'une organisation des commerçants au travers d'une compagnie à privilèges, pour peu que ce commerce convienne « à la situation actuelle, aux circonstances politiques, aux capitaux de la nation et des particuliers » (*ibid.*, p. 194). Le règlement, inutile, est coûteux et Say se montre soucieux de ce que l'on pourrait appeler la « gestion du règlement ». Dans le cas des primes d'encouragement, Say commence par rappeler que, s'il y a intérêt à faire le commerce, il n'a pas besoin d'être encouragé, et que, s'il n'y a pas intérêt à le faire, il ne mérite pas d'être encouragé ; puis il soulève le cas d'une prime rapportant au gouvernement plus qu'elle ne coûte. La réponse est alors très simple :

> « Que [le gouvernement] diminue l'impôt de tout le montant de la prime, l'effet sera le même pour la production, et l'on épargnera les frais de l'administration des primes et partie ceux de l'administration des impôts » (*ibid.*, p. 255-256).

La même chose ressort lorsque Say examine les règlements destinés à assurer la qualité des produits. Sauf cas particuliers sur lesquels nous reviendrons plus bas, de tels règlements ont des avantages incertains, mais des inconvénients certains (*ibid.*, p. 314) et il vaut mieux se reposer sur l'intérêt personnel du fabricant pour obtenir la qualité désirée, car « l'intérêt privé est le plus habile des maîtres » (*ibid.*, p. 321). Lors même que l'avantage est certain (assurer la qualité contre les fabricants qui pourraient vouloir jouer une stratégie de « cavalier seul »), Say insiste sur le coût de gestion de cette procédure :

> « Je voudrais même qu'on ne perdît pas de vue que cette intervention, même utile, est un mal, d'abord parce qu'elle vexe et tourmente les particuliers, et ensuite parce qu'elle est coûteuse, soit pour le peuple quand l'intervention du gouvernement est gratuite, c'est-à-dire qu'elle a lieu aux frais du trésor public ; soit pour le consommateur, quand on prélève les frais en une taxe sur la marchandise » (*ibid.*, p. 327-328).

Plus fondamentalement encore, Say dégage l'idée que la réglementation pose un problème qui est celui de l'intérêt à faire appliquer un règlement :

> « Il n'est pas de mon sujet de rechercher les causes du défaut d'exécution des actes de l'autorité publique. Je me bornerai à dire, en passant, qu'aucune mesure n'est bien exécutée, qu'autant qu'il se trouve quelqu'un qui soit directement intéressé à son exécution » (*ibid.*, p. 332).

Bref, la réglementation visant à contraindre les intérêts des particuliers suppose quelques intérêts particuliers à ce que les règlements soient appliqués.

L'argumentation concernant la réglementation est poursuivie, car Say est soucieux de généraliser son argument au cas où le règlement produit un gain apparent : une rentrée fiscale dans le cas du *fair trade*[1] ou une diminution des importations suite à une mesure prohibitive. Ici, l'argumentation repose sur l'interrelation existant entre les divers secteurs de l'activité économique : ce qui apparaît comme un gain net n'en est pas un si l'on tient compte des coûts liés à l'obtention de ce « gain ». Say prend l'exemple d'une mesure édictée par la Convention nationale pour restreindre l'importation de cuir brut en provenance d'Espagne de manière à ne pas faire concurrence aux cuirs produits dans le pays. Ce « gain » est payé au prix fort, puisqu'on n'a pas fait attention au fait que la France réexportait ces cuirs en Espagne sous forme de cuirs tannés, et donc que l'on a perdu les profits liés à cette opération industrielle, sans compter que l'on a perdu aussi une partie des tanneurs qui sont allés exercer leur activité en Espagne (*ibid.*, p. 245-246). En d'autres termes, la réglementation intervient dans un ensemble complexe d'activités fortement liées les unes aux autres – un système d'interdépendance –, de telle manière que ce qui apparaît localement comme un gain peut entraîner une perte pour l'ensemble de l'économie.

Finalement, Say considère l'intervention directe du gouvernement dans la production lors même que les intérêts particuliers et l'intérêt du gouvernement convergent (*ibid.*, p. 243). La première raison invoquée pour écarter l'intervention du gouvernement est que celui-ci ne peut intervenir que par l'intermédiaire de ses agents, lesquels ne sont pas animés par l'intérêt personnel comme peuvent l'être des particuliers. En conséquence, ces agents sont moins efficaces, parce que moins intéressés au succès de l'affaire et moins bien informés de ce qu'il convient de faire (*ibid.*, p. 241-

1. Par ce terme, on désigne les pratiques qui, à défaut du libre-échange, proposent une égalité dans les réglementations : par exemple, on peut justifier un droit de douane à l'entrée pour équilibrer la concurrence entre les producteurs étrangers et les producteurs nationaux si ces derniers sont frappés par une fiscalité qui n'existe pas à l'étranger.

242, 244, 335). La deuxième raison est que le gouvernement a une taille démesurée par rapport à celle d'un particulier ou d'un groupe de particuliers, ce qui introduit une asymétrie dans les pouvoirs respectifs des agents, ou même ce que l'on appelle maintenant une situation de « hasard moral »[1]. En conséquence, on n'accepte de traiter avec le gouvernement qu'à des conditions coûteuses pour lui :

> « Si un gouvernement manque à ses engagements, le traduirez-vous devant un tribunal ? Si vous l'y traduisez, le tribunal osera-t-il le condamner ? S'il l'ose, par qui la sentence sera-t-elle exécutée ? Il n'est pas d'homme assez simple pour ne pas faire toutes ces réflexions, et même d'autres encore, quand il traite avec le gouvernement. Il prend donc ses avantages et conclut des marchés de telle manière qu'indépendamment du profit qu'il en attend, il s'en ménage un autre, pour couvrir les risques qu'il court. Le gouvernement est donc nécessairement dupe dans tous ses marchés » (*ibid.*, p. 333).

Bref, l'incapacité du gouvernement apparaît totale en matière d'intervention sur la production : il ne peut, par nature, agir en raison de sa taille, de son statut, de son incapacité ; ses règlements sont inutiles ou ne fonctionnent que par la force qu'il s'agit de contraindre. On ne sera donc pas surpris de voir que, dans la dernière phrase du *Traité,* Say affirme :

> « Il ne faut jamais perdre de vue que les richesses d'un État ne sont jamais mieux placées qu'entre les mains des particuliers, car c'est là qu'elles fructifient » (*ibid.*, II, p. 534).

Cependant, cela n'est qu'une facette de la position de Say qui est aussi attentif à définir les limites de l'intérêt particulier dans le domaine économique.

2. Limites de l'intérêt particulier

Say introduit régulièrement des exceptions dans les raisonnements présentés à propos des avantages de la relation marchande libre. Ces exceptions touchent un point important, puisqu'il s'agit

1. Un acteur peut se départir de la rationalité économique lorsqu'il sait que ses écarts ne seront pas sanctionnés : par exemple, lorsqu'il est assuré, il prend des risques qu'il ne courrait pas autrement car, en cas d'échec, l'assurance couvrira ses pertes.

de cas dans lesquels le gouvernement peut agir plus rationnellement que le particulier, ou bien de cas dans lesquels les intérêts particuliers ne permettent pas d'aboutir à une situation désirable socialement. Prenons-en quelques exemples significatifs.

Alors que Say rejette l'idée d'une « police des grains » pour marquer les avantages du libre-échange en matière de subsistance, il accepte cependant l'idée d'une politique active (prime à l'importation et droit à l'exportation) sur ce marché lorsque les prix sont trop hauts en raison de la nature du produit (*ibid.*, I, p. 311). Il ajoute seulement que le seuil doit être fixé très haut :

> « Car quand un remède est lui-même un mal, il faut ne l'employer qu'au moment de l'indispensable nécessité » *(ibid).*

De même, Say, qui rejette la politique de *fair trade,* n'en explique pas moins que des mesures de rétorsion contre l'Angleterre et son *Navigation Act* seraient fondées de manière à limiter l'emprise que ce pays exerce sur les mers, car cet encouragement à la marine marchande permet de former les marins nécessaires en temps de guerre à la marine militaire (*ibid.*, p. 171-172). Il y revient une nouvelle fois à propos des primes, lesquelles, quoique coûteuses, peuvent être utiles dans ce cas (*ibid.*, p. 256). On pourrait objecter que ces considérations sont expliquées par l'apparition d'un objet propre au gouvernement – la sécurité de la nation –, mais l'argument de Say va au-delà lorsqu'il fait état des avantages de certaines primes qui permettent à un acteur mieux informé que les autres (le gouvernement) d'orienter judicieusement les ressources économiques des particuliers. Après avoir cité Smith sur l'inutilité des primes d'encouragement, il explique qu'il existe des

> « circonstances qui peuvent modifier cette proposition, généralement vraie, que chacun est le meilleur juge de l'emploi de son industrie et de ses capitaux » (*ibid.*, p. 258).

L'argument a donc une portée générale explicite. Say a en vue le comportement routinier dans les campagnes françaises et la difficulté qu'il y a à innover économiquement, y compris lorsque les capitaux sont disponibles et les chances de profits futurs élevées. Il va jusqu'à louer Colbert d'avoir accordé un subside aux manufacturiers pour chaque métier à filer actif. La raison en est la suivante : dans ce cas, les impôts sont utilisés comme

un capital productif pour faire ce que les particuliers eux-mêmes n'auraient su faire. Et si Say en profite pour marquer son désaccord avec d'autres mesures prises par Colbert, comme celle ayant créé la manufacture des Gobelins, il n'indique pas moins que, dans le cas des primes pour les métiers à filer, l'allocation des ressources était judicieuse, telle qu'

> « à peine aurait-on pu espérer autant de la sagesse et de l'intérêt des particuliers eux-mêmes » (*ibid.*, p. 260).

Dans tous ces cas, Say considère que le gouvernement peut agir dans le sens de l'intérêt des particuliers mieux que ne le feraient les particuliers eux-mêmes en raison de sa meilleure appréciation de la situation, dans le long terme ou en ce qui concerne les relations internationales. Le fait que Say encadre cette approche du gouvernement par une définition très précise de la rationalité gouvernementale, n'enlève rien à cette forme de suprématie qu'il lui accorde à l'occasion :

> « Dans ces cas-là, le gouvernement ne doit ordonner que ce que feraient les particuliers, s'ils avaient les connaissances que lui seul possède » (*ibid.*, p. 251).

Il y a une deuxième classe de situations dans lesquelles l'intérêt des particuliers ne correspond pas à ce qui est souhaitable selon Say : ce sont les cas où un individu peut jouer une stratégie de cavalier seul ou adopter un comportement opportuniste. L'exemple pris par Say est celui de producteurs qui, tout en bénéficiant de la réputation de qualité liée à la production en provenance de telle ville ou de telle région, ne mettraient pas en œuvre les éléments permettant d'atteindre cette qualité. De même, l'intérêt particulier peut être défaillant pour assurer le bon fonctionnement du commerce lorsqu'il s'agit d'un commerçant opportuniste au moment de quitter la profession. Là, l'intervention du gouvernement est utile pour certifier la qualité du produit (*ibid.*, p. 327). Le même argument peut intervenir aussi pour ce qui concerne les professions de santé, dans lesquelles les praticiens sont assujettis à faire la preuve de leur habileté pour ne pas mettre en danger la vie de leurs concitoyens (*ibid.*, p. 323).

Au total, Say accorde une importance décisive au comportement intéressé, tout en traçant des limites à ce ressort de l'activité humaine. La règle essentielle est que l'intérêt particulier d'un

acteur soit balancé par ceux d'autres acteurs, c'est-à-dire qu'il y ait concurrence. Say développe ce point à propos du droit que pourrait avoir un héritier de retirer les œuvres d'un grand auteur :

> « L'intérêt personnel serait sans doute pour eux un puissant motif d'en faire jouir le public ; mais le public doit-il courir le risque d'être la victime de la stupidité, de la folie, ou des caprices d'un héritier de La Fontaine ? L'intérêt personnel offre une garantie suffisante toutes les fois qu'il s'agit d'une production soumise à une libre concurrence. Alors la démence et l'imbécillité sont des exceptions dont les faibles conséquences peuvent être négligées sans beaucoup d'inconvénients » (*ibid.*, II, p. 155-156).

L'idée est reprise et généralisée à partir de la deuxième édition, sans changement jusqu'à la cinquième :

> « L'intérêt personnel est toujours le meilleur juge de l'étendue du dédommagement qu'on peut s'en promettre [de la production] ; et quoique l'intérêt personnel se trompe quelque fois, c'est, au demeurant, le juge le moins dangereux, et celui dont les jugements coûtent le moins. Mais l'intérêt personnel n'offre plus aucune indication, lorsque les intérêts particuliers ne servent pas de contre-poids les uns les autres » (Say, 1826, I, p. 213-214).

Au-delà de cette règle essentielle, il y a le fait que, dans certaines configurations dont nous avons rappelé les plus notables, l'intérêt particulier peut être socialement inefficace, d'où l'existence de fonctions positives du gouvernement lorsque ce dernier est éclairé et que l'administration chargée de traduire en pratique les décisions du gouvernement est elle-même éclairée[1].

Ces fonctions correspondent, bien sûr, aux fonctions régaliennes habituelles : justice, défense, éducation et bienfaisance sous certaines conditions (Say, 1803, II, p. 408-448) ; par ailleurs, Say a aussi insisté sur le rôle du gouvernement dans la construction

1. Cette dernière condition est avancée dès le discours préliminaire : « Et quand même un monarque et ses principaux ministres seraient familiarisés avec les principes sur lesquels se fonde la prospérité des nations, que feraient-ils de leur savoir s'ils n'étaient secondés dans tous les degrés de l'administration par des hommes capables d'entrer dans leurs vues et de réaliser leurs conceptions ? La prospérité d'une ville, d'une province dépend quelques fois d'un travail de bureau, et le chef d'une très petite administration en province en provoquant une décision importante, exerce bien souvent une influence supérieure à celle du législateur lui-même » (Say, 1803, I, p. XXVIII-XXIX).

des voies de communication (*ibid.*, I, p. 343)[1]. Mais on trouve aussi chez Say un ensemble de prises de positions plus surprenantes débouchant sur ce que l'on pourrait appeler une « politique sociale » visant à éviter à certaines classes défavorisées certaines des difficultés inhérentes au développement de l'activité économique. Prenons deux exemples importants d'une telle vision de l'activité du gouvernement selon Say.

Le premier se rapporte à la situation de la classe ouvrière confrontée aux changements technologiques – le fameux problème posé par les machines. Say est, bien sûr, favorable au développement du machinisme, tout en considérant le problème posé par les transitions d'un état de la technologie à un autre ; c'est ici qu'il laisse ouverte la porte à une politique sociale d'accompagnement de ces transitions :

> « Remarquons qu'une administration habile trouve encore des moyens d'adoucir ce mal momentané et local. Elle peut restreindre, dans les commencements, l'emploi d'une nouvelle machine à certains cantons où les bras sont rares et réclamés par d'autres branches d'industrie. Elle peut préparer d'avance l'emploi pour les bras inoccupés, en formant à ses propres frais des entreprises d'utilité publique, comme celle d'un canal, d'une route, d'un grand édifice. Elle peut enfin provoquer une colonisation, une translation de population d'un lieu dans un autre » (*ibid.*, p. 47-48).

Il revient sur ce thème à la fin de ce même chapitre :

> « [...] c'est aux chefs de l'administration des États à atténuer leurs inconvénients [ceux apportés par les machines] et à laisser à l'intérêt personnel, le soin de tirer parti de leurs avantages » (*ibid.*, p. 53).

Soulignons le fait que, si ce dernier passage est supprimé à partir de la deuxième édition, le premier passage, de loin le plus important quant au fond, est maintenu dans les éditions ultérieures (Say, 1826, I, p. 67, n. 1).

Le deuxième exemple se rapporte aux salaires des ouvriers déqualifiés. Dès la première édition, à l'instar de Smith, Say s'inquiète de la différence de traitement entre les maîtres et les ouvriers et il décide que si l'on devait prendre des mesures de

1. Cet argument est développé dans un petit écrit (Say, 1818) dans lequel Say plaide en faveur d'une coopération entre le gouvernement et les particuliers pour construire des canaux moins coûteux, mais plus nombreux.

rigueur, elles devraient s'appliquer aux maîtres plutôt qu'aux ouvriers, bien plus mal placés que les premiers pour obtenir un revenu disproportionné par rapport à leur contribution[1]. Les éditions suivantes, y compris la dernière parue de son vivant, maintiennent une telle appréciation, alors même que Say polémique avec Sismondi sur la nature des secours que le gouvernement peut ou doit apporter aux classes ouvrières dans la société industrielle (Say, 1826, II, p. 291-293 ; Steiner, 2003 *a*). Avec prudence, car il est méfiant devant les errements des gouvernements, Say concède que :

> « Sans doute le gouvernement, lorsqu'il le peut sans provoquer aucun désordre, sans blesser la liberté des transactions, doit protéger les intérêts des ouvriers, parce qu'ils sont moins que ceux des maîtres protégés par la nature des choses » (*ibid.*, p. 293).

Il faut ici être attentif au fait que, si Say explique qu'il préfère que le gouvernement intervienne le moins possible, il ne s'oppose pas à une telle intervention en principe ; il se contente de marquer la difficulté à intervenir d'une manière judicieuse, ce qui demande de décider si le problème pour lequel la « politique sociale » est mise en œuvre est passager ou durable. En d'autres termes, il ne faut pas agir par charité ou bienfaisance, mais en connaissance des causes de la détresse (*ibid.*, p. 285), d'où l'importance, soulignée plus haut, d'avoir un gouvernement et une administration éclairés.

Ces deux prises de position ne viennent ni par inadvertance ni par erreur sous la plume de Say. Pour comprendre ce point un peu surprenant, il faut considérer l'influence exercée sur Say par le courant du républicanisme à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution ; influence qui va demeurer forte chez l'économiste français, alors même qu'il délaisse par la suite des pans entiers de ce républicanisme en devenant un utilitariste convaincu.

1. « Cette rigueur, qui serait cependant blâmable, serait bien moins injuste que l'autre, car il est moins invraisemblable que le maître, dont la position est la plus favorable, s'assure une partie des profits attribués à l'ouvrier par la nature des choses, qu'il ne l'est que l'ouvrier s'attribue une partie des profits du maître. Les jouissances superflues de celui-ci sont trop souvent prises sur l'absolu nécessaire de l'autre » (*ibid.*, II, p. 244-245). Le terme de profit de l'ouvrier ne doit pas surprendre ; Say emploie ce terme pour parler des gains, quelle que soit la classe considérée.

II – Du républicanisme à l'utilitarisme

Dans un travail récent, Richard Whatmore (2002) a mis en évidence l'importance de la référence au républicanisme dans la formation de la pensée de Say, tout en donnant quelques pistes sur la manière dont ce républicanisme a évolué chez lui, comme chez les Idéologues (Welch, 1984 ; Staum, 1996), pour se combiner avec l'utilitarisme de Jeremy Bentham.

Le républicanisme, au XVIII[e] siècle en France, est associé à des penseurs politiques comme l'abbé de Mably, et il se caractérise par la primauté accordée aux vertus dans le comportement des individus et la manière de les gouverner. Une autre forme de républicanisme intéresse de plus près notre sujet, avec la vision développée dans les cercles genevois actifs à Paris avant la Révolution et jusqu'à la période de la Gironde. Cette autre forme est notamment portée par Étienne Clavière, avec lequel Say est lié par ses origines familiales, son travail et son activité de publiciste. Dans ce cadre, l'économie politique prend place dans une vision de régénération morale d'un grand État corrompu grâce au développement de l'activité économique fondée sur le travail et une égalisation des conditions ; elle est donc étroitement liée à une vision politique. Si une telle position affleure encore dans le premier ouvrage de Say – *Olbie, ou essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation* (Say, 1800)[1], notamment avec la proposition d'instaurer un impôt progressif – elle est rejetée dès les premières lignes du *Traité* lorsque Say déclare que, jusqu'à Smith, on a confondu politique et économie politique, alors que

> « les richesses sont indépendantes de la nature du gouvernement. Sous toutes les formes de gouvernement, un État peut prospérer s'il est

1. Say explique que la république est une « belle institution » pour régénérer les mœurs d'une nation (Say, 1800, p. 201) et il se prononce en faveur d'un impôt progressif, le seul équitable, selon lui, car le superflu augmente géométriquement et qu'il est plus difficile de gagner lorsque le revenu est faible que lorsque l'on est déjà fortuné (*ibid.*, 228, n. G). Cette dimension valorisant une plus grande égalité des conditions se trouve dans le *Traité* (Say, 1803, I, p. XXVII-XXVIII et XLIII-XLVI) et elle est développée dans le *Cours complet* au travers d'une représentation pyramidale de la société (Say, 1828-1829, II, p. 334-335).

> bien administré. On a vu des monarques absolus enrichir leur pays, et des conseils populaires ruiner le leur. Les formes mêmes de l'administration publique n'influent qu'indirectement, accidentellement, sur la formation des richesses, qui est presque entièrement l'ouvrage des individus » (Say, 1803, I, p. II).

Cette dernière position sera maintenue par Say dans un des appendices du *Cours complet,* lorsqu'il range le gouvernement dans la catégorie des phénomènes non essentiels, accidentels, des sociétés en raison de la variété des formes que peuvent prendre les gouvernements d'une part, de la variété des rapports entre ces derniers et la société de l'autre (Say, 1828-1829, VI, p. 332).

Or cette évolution va de pair avec une emprise de plus en plus nette de l'utilitarisme sur la réflexion de Say. L'utilitarisme est un courant auquel Say est confronté en raison de l'impact de cette pensée au travers d'Helvétius et d'Holbach, deux auteurs importants des Lumières françaises, présents parmi les références mobilisées par les rédacteurs de *La décade philosophique, littéraire et politique, par une société de républicains,* revue dont Say est le rédacteur en chef de 1794 à 1800[1]. Say rencontre aussi l'utilitarisme par l'intermédiaire d'Étienne Dumont, un Genevois qu'il a connu au *Courrier de Provence* du comte de Mirabeau et avec qui il est resté en contact, visiblement étroit, même si la correspondance que l'on connaît est peu nourrie. Principal introducteur de la pensée de Bentham sur le continent, Dumont envoie des volumes de Bentham à Say au fur et à mesure de son travail de mise en forme et de traduction ; aussi, fin 1814, alors que Say voyage en Angleterre, Francis Place avertit James Mill que Say est un ami de Dumont et « qu'il a lu sa traduction de l'ouvrage de Bentham dont il parle comme d'un grand livre » (Place à Mill, lettre du 17 octobre 1814, dans Halévy, 1901, II, p. 247).

L'évolution de la pensée de Say est retracée par lui-même dans une lettre à Pierre-Samuel Dupont de Nemours :

> « J'ai eu pendant un temps l'opinion que les hommes, en se mettant en société, renonçaient à une partie de leurs droits pour assurer l'autre ; ensuite, j'ai été d'avis que l'état social leur procurait des droits plus éten-

1. Cf. *supra,* p. 330-331. [Note des coord.]

dus ; et maintenant je ne suis plus bien certain qu'ils aient des droits et je ne reconnais que le fait, tellement que je ne sais voir de droits que là où il y a une *jouissance reconnue* » (Say à Dupont, 23 juin 1814)[1].

Ce faisant, Say éclaire la logique qui pousse les Idéologues vers l'utilitarisme à la suite des errements de la Révolution liés, ou supposés liés, aux théories jusnaturalistes.

L'utilité devient alors le fondement des sciences morales et politiques adaptées à la situation présente, c'est-à-dire à la constitution d'un état social organisé autour de l'industrie[2]. Dans la logique des Idéologues, Say insiste sur l'utilité éclairée, car le principe d'utilité engage une capacité à juger de toutes les circonstances qui influent sur le résultat final. Aussi, Say critique-t-il Mme de Staël, qu'il cite à plusieurs reprises en puisant dans *Corinne* pour rejeter la logique du sentiment qu'elle oppose à la logique de l'utilité :

> « En prêchant l'utilité, j'ai le malheur de ne point me rencontrer avec une dame dont le talent, disons mieux, le génie, a brillé de nos jours d'un bien vif éclat. Jamais Mme de Staël n'a prêté les puissances de son esprit qu'à des sentiments nobles et généreux, mais il fallait que ce fussent des sentiments » (Say, 1819, p. 143).

Say est opposé à la démarche des principaux membres du groupe de Coppet, Benjamin Constant et Mme de Staël. Son utilitarisme l'isole d'un courant fondateur du libéralisme politique. Toutefois, il ne s'inscrit pas pleinement dans la dynamique de

1. Nous citons d'après l'original déposé à la Eleutherian Mills Historical Library (Wilmington, Delaware). Les lettres publiées dans les éditions posthumes ont été remaniées, parfois assez profondément, sans doute par Say lui-même. On trouve par ailleurs d'autres fragments allant dans le même sens dans la *Politique pratique*, par exemple : « Après avoir lu plusieurs centaines de volumes où il est question de *droit de souveraineté* et avoir vu une suite de révolutions où durant un quart de siècle j'ai entendu parlé de ce droit, je n'ai encore pu découvrir ce que c'est » (Say, 2003, p. 333).

2. « Faire un petit ouvrage intitulé *Du principe d'utilité* ou seulement *De l'utilité*. J'y définirai d'abord l'utilité dans sa plus grande extension, cette aptitude à pouvoir servir l'homme. Je montrerai que dans les soins que se donnent les hommes tout ce qui n'a pas l'utilité pour but, est ignorance, intérêt mal entendu, démence. Que ramener les hommes au principe de l'utilité est les ramener au sain usage de leur raison et à leur plus grand bonheur. Applications à la politique, à l'économie politique, à toutes les sciences et aux arts. Ne faire paraître cela qu'après mes autres ouvrages. Cela en sera la clé » (Say, mss G385 ; cité dans Steiner, 2003, p. 337).

l'Idéologie. Sa vision conséquentialiste de la doctrine de l'utilité aurait pu l'amener à adopter la position caractéristique de ceux qui, comme les Idéologues, attribuent aux experts une place particulière dans la conduite de la vie politique (Staum, 1996 ; Forget, 1999). En effet, seul l'expert est en mesure d' « embrasser la totalité des questions » pour s'assurer de la validité d'une décision en termes d'utilité. Say n'en fait rien car il insiste sur deux autres dimensions de l'action humaine. Premièrement, comme on l'a vu plus haut, sur le marché, les intérêts privés en concurrence assurent, sauf cas d'exception, un résultat social favorable sans intervention d'aucun expert. Say y voit d'ailleurs la marque de la solidarité profonde existant entre les membres de la société industrielle, pourvu qu'ils exercent une profession utile[1]. Deuxièmement, Say ne conçoit pas la société comme un monde irénique, car ce n'est pas l'intérêt ou amour de soi qui fait agir, mais, trop souvent, c'est l'amour-propre ou vanité[2]. Pour contrer les effets de cette dernière et pour assurer le bon fonctionnement de conduites guidées sur l'utilité, Say souhaite faire de tous les agents des agents éclairés ; c'est à cette seule condition que les avis d'experts peuvent être entendus et mis en œuvre. Cette affirmation importante liant structure sociale et Lumières, justifie le travail d'enseignement embrassé par Say de 1815 à 1832 (Jacoud et Steiner, 2003).

On voit donc deux courants de pensée se mêler dans la réflexion de Say. L'utilitarisme est un puissant outil pour distin-

1. « L'intérêt d'un homme n'est pas toujours, et même n'est pas souvent, en opposition avec l'intérêt d'un autre homme. Toutes les professions utiles sont profitables à ceux qui les exercent et à ceux pour qui elles sont exercées » (Say, 1817, p. 89-90).

2. « Les philosophes moralistes paraissent croire que l'amour de soi, l'intérêt, dirige les actions des hommes plus que ne le fait l'amour propre, la vanité. Je pense au contraire que la vanité exerce sur eux plus d'empire, généralement parlant, que l'amour de soi. Il suffit d'observer dans combien de cas les hommes agissent par vanité d'une manière opposée à leurs intérêts, depuis l'enfant qui blessé d'une mortification qu'on lui a fait essuyer, boude contre son ventre, jusqu'au potentat à qui l'on fait faire tant de sottises en le flattant, et qui détruit son pays, c'est-à-dire le fondement de sa puissance, pour se venger d'une insulte de gazette » (Say, 1817, p. 83-84). Un peu plus loin, il ajoute quant aux effets de la vanité : « La vanité d'un homme est nécessairement en opposition avec la vanité d'un autre, parce que l'un ne peut dominer, que l'autre ne se soumette » (*ibid.*, p. 90).

guer ce qu'il vaut la peine de faire ou de ne pas faire dans la société et cet outil peut s'appliquer au gouvernement comme aux particuliers. Mais l'utilitarisme de Say reste marqué par une vision morale, car, en s'opposant à ce qui n'est pas utile, Say continue à mener son combat contre la vanité ou « intérêt funeste », puisqu'il entend faire valoir un gouvernement honnête, éclairé et modeste autant qu'un gouvernement limité. La lutte contre la vanité consonne avec le républicanisme, dès lors que l'on considère le comportement intéressé *éclairé* comme une vertu sociale adaptée à la société industrielle.

III – Comment contenir le gouvernement ?

Puisque Say soutient sans fléchir que dans la nation, la force, l'activité se trouvent dans les citoyens et leurs intérêts particuliers, et non dans le gouvernement et ses règlements, il n'est pas surprenant de trouver sous sa plume de vibrants plaidoyers en faveur de ce que l'on qualifierait maintenant d'État minimal[1]. Les dépenses du gouvernement et de l'administration sont considérées par lui comme des dépenses improductives et, donc, plus on peut les restreindre, plus la société peut accumuler et produire de la richesse. On trouve donc, comme une antienne, des évaluations des dépenses de police, de justice, etc., qui désolent Say parce qu'il les trouve trop élevées (Say, 1819, p. 107-108 ; 2003, p. 469, 483, etc.). La première expression publique de cette idée se trouve dans les cours à l'Athénée, institution privée d'enseignement dans laquelle il est appelé à présenter, à partir de 1815, un cours d'économie politique (Say, 1819). Dans la troisième leçon du cours, Say traite du gouvernement pour expliquer qu'une société sans gouvernement est possible, comme on a pu s'en rendre compte en France pendant la Révolution à plusieurs reprises et comme on le constate aux États-Unis dans les lieux où

1. D'une manière générale, Say réserve le mot « État » pour désigner la nation ; l'opposition chez lui est donc entre la nation ou l'État, d'une part, et le « gouvernement » d'autre part (Say, 1819, p. 146-149 ; 1828-1829, VI, p. 349-350 ; 2003, p. 324, 634-635). Le concept de « société » est encore neuf et il arrive à Say d'en justifier le sens (Say, 1828-1829, VI, p. 283).

se forment les nouveaux territoires appelés à devenir, ensuite, des membres de l'Union (Say, 1819, p. 101-102). Cette thèse est reprise dans un article qu'il fait paraître dans *L'Encyclopédie progressive* en 1826 et, finalement, dans le dernier volume du *Cours complet* (Say, 1828-1829, VI, p. 331-350). Il existe aussi des versions radicalisées de cette thèse dans les manuscrits formant l'ébauche du volume projeté sur *La politique pratique* (Say, 2003), mais ils n'ont jamais été publiés par l'auteur ; dans ces versions, Say envisage une situation dans laquelle le maintien de l'ordre et la sûreté des propriétés seraient assurés par les citoyens eux-mêmes, ou bien seraient confiés à des entreprises (*ibid.*, p. 325, 327-328, 484).

Selon Say, le problème majeur posé par le gouvernement a pour origine la vanité des gouvernants et des membres de l'administration. Dès lors que la vanité des gouvernants et des administrateurs se mesure au volume de l'activité administrative ou au nombre de personnes en sous-ordre sur lesquelles on exerce son pouvoir[1], et non sur l'utilité rendue à la société, elle peut se résumer à un problème de coût, lequel retient toute l'attention de l'économiste utilitariste. En effet, les coûts ont pour l'administration une autre signification que pour les particuliers : pour ces derniers les avantages que l'on se promet d'une dépense sont balancés par les coûts, alors que pour les premiers les coûts sont moins ressentis puisqu'ils sont acquittés avec la richesse d'autrui (Say, 1803, II, p. 403 ; 1828-1829, V, p. 125-128). La vanité fait courir un risque plus spécifique, mais plus dangereux dans le cadre de la société industrielle : le gouvernement et l'administration peuvent donner à l'intérêt particulier le moyen de s'affranchir de la concurrence. C'est notamment le cas des entrepreneurs qui cherchent à se prémunir de la concurrence étrangère au moyen de droits de douane et autres prohibitions :

> « Du moment qu'un particulier ou une classe de particuliers peuvent s'étayer de l'autorité pour s'affranchir d'une concurrence, ils acquièrent un privilège au dépend de la société ; ils peuvent s'assurer de

1. « [...] il faut observer comment s'étend la gangrène administrative. Tout homme qui exerce un emploi tend à augmenter l'importance de ses fonctions, soit pour faire preuve d'un zèle qui lui procure de l'avancement, soit pour rendre son emploi plus nécessaire et mieux payé, soit pour exercer plus de pouvoir, augmenter le nombre de personnes obligées d'avoir recours à lui et de solder sa bienveillance » (Say, 1819, p. 117 ; 2003, p. 450).

> profits qui ne dérivent pas entièrement des services productifs qu'ils ont rendus, mais dont une partie est un véritable impôt mis à leur profit sur les consommateurs ; impôt dont ils partagent presque toujours quelque portion avec l'autorité, qui lui a prêté son injuste appui. Le législateur a d'autant plus de peine à se défendre d'accorder ces sortes de privilèges, qu'ils sont vivement sollicités par les producteurs qui doivent en profiter, et qui peuvent représenter d'une manière assez plausible, leurs gains comme un gain pour la classe industrielle et pour la nation, puisque leurs ouvriers et eux-mêmes font partie de la classe industrieuse et de la nation » (Say, 1826, I, p. 214-215).

Le gouvernement fonctionne donc comme un piège dans lequel la vanité et l'ignorance s'allient pour peser sur l'activité industrielle et détourner les richesses produites par l'intérêt éclairé. On en trouve un exemple particulièrement parlant dans le fameux chapitre sur les débouchés à partir de la deuxième édition du *Traité.* Il ne faut pas négliger le fait que Say prend pour point de départ les représentations erronées des entrepreneurs sur les conditions d'écoulement de leurs produits, représentations erronées qu'il rattache ensuite aux errements des gouvernements en matière de restrictions au commerce international ou de fausses mesures de soutien à la consommation (Say, 1826, I, p. 175, 189-193).

Si Say explique que le gouvernement n'est pas une partie essentielle de la nation, il n'en est pas moins une partie utile, tant que les services que l'on en obtient correspondent au prix que l'on paie pour cela (Say, 1819, p. 101 ; 1828-1829, VI, p. 339-341). Il s'agit certes d'être gouverné le moins possible, mais il s'agit d'être bien gouverné, car

> « un gouvernement peut coûter trop cher à proportion des services qu'il rend à une nation, soit par des dépenses trop fortes, soit par son incapacité et ses fausses mesures » (Say, 1828-1829, VI, p. 339).

D'ailleurs, dans la première édition du *Traité,* Say développe l'idée selon laquelle il vaut mieux payer pour un montant élevé les personnes employées dans l'administration, car un bon service demande des personnes compétentes, tandis qu'une personne incompétente qui accepte un moindre salaire rend un service de moindre qualité, ce qui fait que celui-ci est payé trop cher (Say, 1803, II, p. 411-412). Sur ce point, Say n'arrive pas à trouver une solution qui le satisfasse pleinement. La mise en concurrence

lui paraît un moment une bonne solution, mais il ne la croit pas possible dans l'administration, car une personne pourrait accepter un salaire faible et ensuite tirer profit du pouvoir que lui donne sa fonction (*ibid.*, p. 413 ; 1828-1829, IV, p. 183). Le *Cours complet* se clôt sans que la solution à ce problème ait été trouvée et *La politique pratique* ne contient rien de décisif sur ce point.

Si l'économie politique peut désigner le problème sans trouver la solution, n'existe-t-elle pas ? Tel n'est pas le sentiment de Say qui juge important que les citoyens ne se désengagent pas de la chose publique. On l'a vu plus haut, l'absence de gouvernement ne renverse pas la société qui *va da sé,* écrit Say en reprenant à son compte une formule de Ferdinando Galiani (Say, 2003, p. 324-327) ; mais cela suppose une implication des particuliers dans la chose publique, du moins celle qui se trouve à leur portée dans une société pratiquant la décentralisation administrative. De plus, Say pense que les citoyens ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes s'ils sont mal gouvernés : le citoyen éclairé de la nation à laquelle il pense ne s'arrête pas à l'idée que c'est perdre son temps et son argent que de participer à la vie politique pour contrôler les actes de l'administration et du gouvernement (Say, 2003, p. 648). Le « Discours préliminaire » de la troisième édition du *Traité* en est une marque tout à fait exemplaire puisque, dans ce texte, Say explique que le système moderne de financement du gouvernement par l'emprunt donne au citoyen éclairé le moyen de peser sur le gouvernement qui est obligé de donner de la publicité à son budget et donc de mettre au jour l'utilisation faite des ressources prélevées sur le public. Cette association entre le financement par l'emprunt et la publicité du budget donne, selon Say, un avantage marqué aux gouvernements représentatifs et produit « une révolution morale » dans le rapport entre le citoyen et le gouvernement (Steiner, 2003 *a,* p. 348). En ce sens, Say reste un républicain, au sens où le républicain défend l'idée d'un gouvernement à peu de frais, car c'est là qu'il voit l'intérêt du citoyen, pour autant que celui-ci ne se désintéresse pas de la vie publique et du rôle qu'il peut jouer grâce à sa connaissance du fonctionnement de la société que lui apporte l'économie politique (Jacoud et Steiner, 2003).

Sur ce point, l'appréciation que l'on peut porter sur la pensée de Say rejoint celle que l'on formule à propos de Constant (Hol-

mes, 1984). La liberté des Modernes est certes profondément différente de la liberté des Anciens, en étant tournée vers la sphère des intérêts particuliers plutôt que vers la participation à la vie publique. La liberté des Modernes est certes entendue comme non-interférence, mais, chez Say et Constant, elle s'allie toujours avec une forme de participation à la vie démocratique (Pettit, 1997).

Conclusion

Dans son rapport à l'action économique des individus et au gouvernement, l'économie politique de Say met l'accent sur les premiers au détriment du second. Néanmoins, son plaidoyer en faveur du libéralisme économique n'est pas exempt de restrictions lorsque la convergence entre l'intérêt particulier et l'intérêt général n'est pas assurée par la concurrence, ou lorsque les actions que mènent le gouvernement et l'administration sont plus avisées que celles des particuliers en raison des informations qu'eux seuls détiennent.

L'existence de ce double aspect dans l'économie politique de Say ne vient pas par hasard. Ce chapitre a souligné le fait, bien connu, que Say était et se considérait comme un républicain. Cela signifie que la qualité morale des individus est un point qui retient toujours son attention, que ces individus soient des particuliers ou des membres de l'administration et du gouvernement. Et cette qualité morale demeure essentielle, car elle est liée, notamment par l'intermédiaire des Lumières, à la capacité à procéder à des choix judicieux dans la vie économique et politique, capacité liée à une égalisation des conditions sociales au travers d'une surreprésentation de la classe moyenne. Le républicanisme reste donc présent dans l'utilitarisme de Say et dans son libéralisme économique : c'est ce qui explique que Say puisse être revendiqué aussi bien par Adolphe Blanqui, dont l'intérêt pour le sort de la classe ouvrière est bien connu (Arena, 1992), que par Charles Dunoyer, qui annonce directement certains des développements de la pensée de Friedrich Hayek (Steiner, 2005).

RÉFÉRENCES

Arena Richard (1992), « Adolphe Jérôme Blanqui 1798-1854. Un historien de l'économie aux préoccupations sociales », dans Y. Breton et M. Lutfalla (dir.), *L'économie politique en France au XIX^e siècle,* Paris, Economica, 163-183.

Clément Ambroise (1852), « Jean-Baptiste Say », dans C. Coquelin et G.-U. Guillaumin (dir.), *Dictionnaire de l'économie politique,* Paris, Guillaumin, vol. 2, 591-596.

Dubois de l'Estang Étienne (1892), « Jean-Baptiste Say », dans J. Chailley et L. Say (dir.), *Nouveau dictionnaire de l'économie politique,* Paris, Guillaumin, vol. 2, 783-791.

Forget Evelyn (1999), *The Social Economics of Jean-Baptiste Say. Market and Virtue,* London, Routledge.

Halévy Élie (1901), *La formation du radicalisme philosophique,* Paris, PUF, 1995.

Hollander Samuel (2005), *Jean-Baptiste Say and the Classical Canon in Economics. The British Connection in French Classicism,* London, Routledge.

Holmes Stephen (1984), *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne,* trad. franç., Paris, PUF, 1994.

Jardin André (1985), *Histoire du libéralisme politique. De la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875,* Paris, Hachette.

Jacoud Gilles et Steiner Philippe (2003), *De l'importance de l'enseignement pour Jean-Baptiste Say,* dans *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say,* Paris, Economica, vol. 4, 9-47.

Jaume Lucien (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français,* Paris, Fayard.

Minart Gérard (2005), *Jean-Baptiste Say (1767-1832). Maître et pédagogue de l'École française d'économie politique libérale,* Paris, Institut Charles-Coquelin.

Pettit Philip (1997), *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement,* trad. franç., Paris, Gallimard, 2004.

Rothbard Murray (1995), *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic thought,* Cheltenham, Edward Elgar.

Say Jean-Baptiste (1800), *Olbie, ou essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation,* dans *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say,* vol. 5 (2003), Paris, Economica, 181-236.

Say Jean-Baptiste (1803), *Traité d'économie politique,* 1^re éd., Paris, Déterville.

Say Jean-Baptiste (1817), *Petit volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société,* Paris, Déterville.

Say Jean-Baptiste (1818), *Des canaux de navigation dans l'état actuel de la France,* dans *Œuvres diverses de Jean-Baptiste Say* (1848), Paris, Guillaumin, 231-249.

Say Jean-Baptiste (1819), *Cours à l'Athénée,* dans *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say,* vol. 4 (2003), Paris, Economica.

Say Jean-Baptiste (1826), *Traité d'économie politique,* 5e éd., Paris, Rapilly.
Say Jean-Baptiste (1828-1829), *Cours complet d'économie politique pratique,* Paris, Rapilly.
Say Jean-Baptiste (2003), *Politique pratique,* dans *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say,* vol. 5 (2003), Paris, Economica.
Say Jean-Baptiste (2006), *Traité d'économie politique,* édition *variorum,* dans *Œuvres complètes de Jean-Baptiste Say,* vol. 1, Paris, Economica (à paraître)
Staum Martin S. (1996), *Minerva's Message. Stabilizing the French Revolution,* Montréal, McGill's-Queen's University Press.
Steiner Philippe (1996), « L'économie politique comme science de la modernité », dans J.-B. Say (1996), *Cours d'économie politique et autres essais,* Paris, Flammarion, 9-46.
Steiner Philippe (1997), « Politique et économie politique chez Jean-Baptiste Say », *Revue française d'histoire des idées politiques,* 5, 23-58.
Steiner Philippe (2003 *a*), « Say, les Idéologues et le groupe de Coppet », *Revue française d'histoire des idées politiques,* 18, 331-353.
Steiner Philippe (2003 *b*), « La théorie de la production de Jean-Baptiste Say », dans J.-P. Potier et A. Tiran (dir.), *Jean-Baptiste Say : nouveaux regards sur son œuvre,* Paris, Economica, 325-360.
Steiner Philippe (2005), « French political economy, industrialism and social change (1815-1830) », dans Y. Stathakis et G. Vaggi (dir.), *Economic Development and Social Change : A Historical Approach,* London, Routledge.
Whatmore Richard (2001), *Republicanism and the French Revolution. An Intellectual History of Say's Political Economy,* Oxford, Oxford University Press.
Welch Cheryl B. (1984), *Liberty and Utility. The French Idéologues and the Transformation of Liberalism,* New York, Columbia University Press.

8. Le Groupe de Coppet. Mythe et réalité. Staël, Constant, Sismondi

ALAIN LAURENT

Lieu des « états généraux de l'opinion européenne » avec lequel « aucune autre académie n'aurait pu rivaliser » selon Stendhal (*Rome, Naples et Florence,* 1817), « maison mère du libéralisme » et « lieu où souffle l'esprit libéral européen » pour Albert Thibaudet (*Les idées politiques de la France,* 1932) et « creuset de l'esprit libéral » si l'on en croit le titre d'un ouvrage récent publié sous la direction de L. Jaume[1] : quelle exceptionnelle institution a donc pu s'attirer et mériter un aussi flatteur concert d'éloges échappant au passage du temps ? L'étonnant est qu'il ne s'agit justement pas d'une institution au sens académique du terme, mais... d'une simple petite localité suisse – Coppet – sise sur les bords du Léman.

Autre étonnement : s'y sont retrouvés seulement quelques-uns des meilleurs esprits libéraux de l'époque, et cela pendant peu d'années au bout du compte – et, de plus, de manière pour le moins intermittente. Pourquoi, dans ces conditions, accorder tant d'importance à ces rencontres privées en petit comité ? Est-on vraiment fondé à leur attribuer un rôle si décisif et exclusif dans l'éclosion du libéralisme européen ? Est-il légitime de faire état, comme c'est souvent le cas, d'un « groupe de Coppet », ce qui impliquerait une continuité et une cohésion idéologiques relativement compactes, au risque de minorer la singularité de chacun

1. Sur le « Groupe de Coppet », on lira avec profit *Coppet, creuset de l'esprit libéral,* sous la dir. de L. Jaume, Economica, 2000.

des participants et les éventuelles dissonances entre eux ? Notre propos sera en conséquence de chercher dans quelle mesure la réalité historique correspond à ces évocations et s'il n'y aurait pas là une sorte de mythe. Et à entreprendre de restituer à chacun des principaux protagonistes ce qui lui revient en propre dans l'histoire des idées libérales.

I – Germaine de Staël, « l'âme du Groupe de Coppet »

Donc, il était une fois... « Minette » (*alias* « Biondetta »), Benjamin, Sismonde et August-Wilhelm, c'est-à-dire Germaine de Staël (ci-avant désignée par les charmants petits noms dont Benjamin, son amant à temps partiel, usait à son endroit dans l'intimité et son *Journal*), Benjamin Constant, Sismonde de Sismondi et August-Wilhelm Schlegel. De ce dernier, à ne pas confondre avec son frère Friedrich, on ne reparlera plus ici s'agissant de l'histoire des idées libérales. Venu d'Allemagne avec Mme de Staël en 1804 pour être précepteur de ses enfants, cet écrivain et poète n'y a joué aucun rôle notable.

Entre 1805 et 1807, Constant et Sismondi aiment à se trouver en compagnie de Germaine de Staël dans les salons du château de Coppet, d'abord propriété de Necker, père de Germaine devenue, en 1786, l'épouse du baron de Staël-Holstein, ambassadeur de Suède en France. Auparavant et jusqu'en 1804, année de la mort de son père, Mme de Staël ne réside que très épisodiquement à Coppet près de Necker. Elle s'y rend en fonction des aléas de la situation politique française, comme réfugiée ou exilée. En fait, la préhistoire de « Coppet » remonte aux années 1786-1792, lorsque Germaine fait son « apprentissage » dans le salon de sa mère et commence déjà à ouvrir le sien, rue du Bac à Paris, y recevant des figures de l'intelligentsia (c'est là qu'en août 1798, elle reçoit Humboldt...). En septembre 1792, après s'être d'abord réfugiée en Suède, elle s'établit pour la première fois un temps à Coppet. De retour à Paris en 1794, elle fait la connaissance de Benjamin Constant, avec lequel va bientôt commencer une célèbre et tumultueuse liaison sentimentale et qui

devient dès lors un familier du salon itinérant de Germaine. C'est seulement en 1800 que Sismondi vient à son tour se joindre aux réunions, et ce n'est qu'à partir de ce moment-là qu'on peut voir poindre quelque chose qui, plus tard, prendra à certains égards l'allure d'un « groupe ». Ce sera vers 1803, lorsque G. de Staël s'exilera plus longtemps à Coppet après avoir été expulsée de France par Napoléon. Encore faut-il noter que ce séjour, comme le plus long qui lui succédera après 1804-1805, s'entrecoupe de fréquents voyages dans le reste de l'Europe : « Coppet » ne se trouve pas si souvent que cela à... Coppet.

C'est donc à compter de 1804 et surtout de 1805 que se déroulent les beaux jours du cercle de Coppet, dont Germaine de Staël est la fougueuse animatrice et inspiratrice. Constant, Sismondi et elle-même deviennent alors le noyau dur d'une nébuleuse intellectuelle volontiers nomade, où surgissent jusqu'aux noms de Chateaubriand, Byron, Goethe – sans oublier Mme Récamier. Ce qui rapproche tant ces esprits ouverts et cosmopolites (du moins ceux du « noyau dur ») et signe l' « esprit de Coppet », c'est, outre et d'abord un intérêt prononcé pour la littérature (G. de Staël et B. Constant sont, l'un et l'autre, auteurs de romans), un commun ancrage dans une sensibilité religieuse protestante qui a une importance primordiale dans la maturation de la pensée libérale, une filiation hautement revendiquée avec les Lumières, et, sur un plan plus directement politique, une critique farouche des dérives tyranniques de l'épisode révolutionnaire français de 1792-1794 puis une franche opposition au despotisme de Bonaparte-Napoléon (bien plus déterminée d'ailleurs chez Staël que chez Constant, où elle a finalement été sujette à fluctuations...). Mais c'est peut-être plus encore, dans l'ordre de la philosophie politique, un intense souci de promouvoir simultanément le développement de la libre individualité humaine et l'édification, pour protéger celle-ci, de fortes garanties constitutionnelles – le tout sur fond d'un viscéral rejet philosophique de la conception utilitariste de l'individu.

Pour autant et du point de vue de l'histoire des idées libérales, les trois figures dominantes des échanges de « Coppet » se révèlent intellectuellement peu réductibles les unes aux autres. Et leurs apports respectifs au libéralisme sont de tonalité, d'importance et même, à certains égards, d'orientation si distinctes qu'il

convient maintenant d'en préciser la teneur de manière personnalisée. En commençant par celle en qui on a vu la « mère de la doctrine » (Thibaudet) ou « l'âme du groupe de Coppet » (L. Jaume) : Germaine de Staël.

Ni ses fréquentes transhumances obligées de Paris à Coppet (et *vice versa*) ni ses non moins nombreuses escapades européennes, ni non plus les mondanités de son salon itinérant, n'ont empêché Mme de Staël (1766-1817) de trouver le temps et la disponibilité d'esprit pour déployer une fort remarquable activité d'écrivain. Auteur de romans (*Delphine,* 1802 ; *Corinne,* 1807), elle l'est également – surtout ? – d'essais consacrés à la compréhension de la nature humaine (*De l'influence des passions,* 1798), à la chose littéraire (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales,* 1800) ou à l'analyse comparée de l'évolution philosophico-politique récente des nations européennes (*De l'Allemagne,* 1813 ; *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française,* 1814-1818, parues à titre posthume comme *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France,* rédigé en 1798...).

Mais il faut bien observer que, pourtant tôt placée à bonne école (paternelle), la fille de Necker ne se distingue pas par des contributions théoriques puissantes et originales à la philosophie ou à l'économie politiques libérales de son temps. Si, dans *De la littérature,* se profile le thème de l'opposition entre les Anciens et les Modernes, ce n'est qu'allusivement, et la réflexion de Mme de Staël sur ce thème est loin d'avoir la profondeur principielle et la vigueur discriminante qu'aura plus tard celle de Constant. Quand ses *Considérations* invoquent l'exemple des libertés constitutionnelles anglaises en modèle à opposer à la dérive despotique de la Révolution française, Staël s'en tient à d'éparses et cursives remarques :

> « Le gouvernement ne se mêle jamais de ce que les particuliers peuvent faire aussi bien que lui : le respect pour la liberté individuelle s'étend à l'exercice des facultés de chacun »,
>
> « La première base de toute liberté, c'est la garantie individuelle »,
>
> « (Il convient que) les institutions sociales soient combinées de manière que les intérêts particuliers et les vertus publiques soient d'accord. »

Elle ignore d'ailleurs pratiquement tout ce qui relève peu ou prou de l'économie, à la différence de Constant. C'est bien plu-

tôt, d'une part, dans une réflexion sur ce qui doit philosophiquement fonder et inspirer une pensée politique de la liberté, et, d'autre part, dans un permanent et courageux engagement dans le combat politique, que l'on doit pointer l'essentiel de son apport au développement (mais certes pas à l'éclosion !) du libéralisme européen. Dans le premier ordre d'idées, sa farouche opposition à l'utilitarisme anglo-saxon et au primat de l'intérêt (renforcée par sa découverte émerveillée de la philosophie kantienne en 1800, avec pour conséquence sa prise de distance croissante avec les Idéologues) et, partant, sa pétition en faveur du libre arbitre et de l'indépendance intérieure, métaphysique, de l'âme, l'amènent à placer la libre individualité et sa protection au cœur de ce que doivent être les préoccupations en vue de définir de justes institutions. Quant au second, il s'exprime avant tout dans son autre farouche opposition : aux désastreuses séquelles léguées en France par le jacobinisme puis le bonapartisme.

Ne se pourrait-il finalement pas que l'exceptionnelle personnalité de Germaine de Staël et donc son talent à faire émerger puis passer les idées, à mettre en relation les meilleurs esprits et à les stimuler, représente l'essentiel de l'incontestable part qu'elle a prise dans la maturation du libéralisme dans l'Europe à l'orée du XIX[e] siècle[1] ?

II – Benjamin Constant : figure canonique de l'individualisme libéral

Né en 1767 à Lausanne (non loin de... Coppet !) et issu d'une famille protestante de petite noblesse aux ancêtres expulsés de France lors des persécutions religieuses du XVII[e] siècle, Benjamin Constant de Rebecque ne deviendra Français qu'en 1798. Ses années de formation se passent à l'Université d'Erlingen en Allemagne, puis à celle d'Édimbourg (1783-1785). Ce nomadisme précoce et le contact des Lumières écossaises impriment en lui un cosmopolitisme et donc une distance foncière à l'État, un scepti-

1. Sur la contribution théorique de Mme de Staël en relation avec le « groupe de Coppet », voir de L. Jaume, *L'individu effacé,* Paris, Fayard, 1997.

cisme et une ouverture au libre marché orientant sa trajectoire de penseur dans le sens d'un libéralisme « en tout ».

C'est en 1794 qu'il fait la connaissance (décisive) de Germaine-Minette-Biondetta avec laquelle il entretiendra une relation amoureuse animée et... intermittente jusqu'en 1807 (peu après leur rupture, il épouse Charlotte de Hardenberg, qu'il vient de retrouver). Et c'est donc en étroite connivence intellectuelle avec Mme de Staël – qu'il influence lorsqu'elle écrit *Des circonstances actuelles* – qu'il élabore ses premiers ouvrages : *De la forme du gouvernement actuel de la France* (1796) et *Des réactions politiques* (1797). Un peu plus tard, en 1806, c'est à Coppet qu'il achève de rédiger la première version (et la plus riche) de sa grande œuvre de philosophie politique, les *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* – non publiée alors. Incontestablement, le libre commerce des idées et la disponibilité d'esprit dispensés par le séjour à Coppet ont été une condition de possibilité de la formulation de cette matrice de la pensée de Constant. Mais c'est sa pensée propre qu'il y expose, et non le résultat d'une alchimie intellectuelle groupale...

Même si la maturation de ses autres grands textes philosophico-politiques s'ébauche alors, ceux-ci ne prennent leur véritable sens et leur forme achevée que dans l'après « Coppet », période également ponctuée par la publication de ses quelques œuvres de fiction littéraire : *Le cahier rouge* et *Cécile* en 1811, et surtout *Adolphe* en 1814 (adapté au cinéma fin... 2002). L'approfondissement de son indéfectible engagement libéral s'exprimera ainsi successivement en 1814 (décidément année faste et féconde !) avec la publication de *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* – où il est le premier en date à stigmatiser l'esprit de ce que Spencer nommera ultérieurement les « sociétés militaires », et des *Réflexions sur les constitutions et les garanties* ; puis, en 1815, de la version remaniée, et seule alors divulguée, des *Principes de politique,* et, en 1819, du texte de sa célébrissime conférence prononcée à l'Athénée royal de Paris sous le titre *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes.* Les années 1822-1824 verront paraître d'abord le *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri,* celui des livres de Constant qui reste paradoxalement le plus méconnu, au point de n'avoir été réédité que tout récemment[1] ;

1. Paris, Les Belles Lettres, 2004.

or c'est là que le libéralisme intégral de l'auteur prend sa tournure la plus explicite, puisqu'il y prône une totale liberté de l'économie. Dans les mêmes années paraît aussi *De la religion,* son autre grand œuvre, commencée depuis longtemps, où sa prédilection pour la religion intérieure s'accompagne d'un très libéral anticléricalisme. Enfin, presque à titre de testament intellectuel, puisque Constant disparaît l'année suivante, les *Mélanges de littérature et de politique* de 1829, qui rassemblent des textes variés, introduits par une éclatante profession de foi libérale :

> « J'ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique : et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. »

On retiendra aussi que cette forte production théorique est allée de pair (sauf empêchement majeur pour cause d'exil...) avec un goût prononcé pour une active participation à la vie politique, sinon aux jouissances du pouvoir : Constant est membre du Tribunat de 1799 à 1802, il se rallie brièvement à Napoléon pendant les « Cent-Jours » en 1815 après avoir recherché les faveurs de... Metternich, et devient plusieurs fois parlementaire d'opposition sous la Restauration.

Depuis qu'à partir de 1980 (date des premières rééditions d'importance et récentes de son œuvre) il est heureusement devenu l'objet d'un intérêt intellectuel significatif, Constant a été malencontreusement décrit comme le penseur inspiré de l' « autonomisation du social » (M. Gauchet) ou réduit à l'état de père fondateur de la démocratie (T. Todorov). Contre ces lectures biaisées ou réductrices qui minorent ou ignorent et son approche foncièrement individualiste et son rôle capital de penseur du libéralisme, il convient maintenant de pointer ce qui, sur le plan théorique, fait de lui le plus parfait, précoce et original interprète de l'individualisme libéral qu'on puisse imaginer. Celui qui a su intégrer « libéralisme politique » et « libéralisme économique » (si tant est qu'on puisse valablement les séparer !), jouissance privée et esprit public.

S'il est un concept cardinal qui ordonne toute sa pensée et lui donne son sens fort, c'est bien celui d' « indépendance individuelle », qui renvoie à la fois à un fait nouveau et à la valeur suprême de la modernité : une expression récurrente qui scande

aussi bien *De la liberté des Anciens* que de nombreux passages de *De l'esprit de conquête* et des *Principes de politique* – ou surgit même dans son *Journal* en tant qu'idéal personnel. Ce primat s'inscrit au cœur de l'antithèse paradigmatique qui lui fait opposer l'individualiste liberté des Modernes à celle des Anciens (modèle Sparte), fondée sur la participation obligatoire au collectif de la Cité, et que les révolutionnaires jacobins (héritiers de Rousseau) ont artificiellement tenté de restaurer et d'imposer par la violence en la baptisant « souveraineté du peuple ».

En la jouissance privée comme politique de cette indépendance individuelle s'exprime de manière privilégiée le droit naturel de l'individu. Benjamin Constant se situe en effet dans la tradition du jusnaturalisme moderne ouverte par Locke puis précisée par Turgot et Paine. La protection de ce droit naturel décliné en droits individuels égaux implique une priorité absolue du juste sur l'utile. Commentant un ouvrage de Charles Dunoyer, Constant réaffirme avec force (écho de Coppet...) que la recherche d'utilité ou la poursuite pure de l'intérêt particulier ne sauraient en aucune façon constituer des principes régulateurs pour une société de liberté. Seul, leur encadrement par le respect du droit naturel d'autrui peut leur conférer de la légitimité.

Assez étrangement, cependant, il place le droit de propriété hors du champ des droits naturels, pour n'y voir que le fruit d'une « convention utile ». Cette exclusion assez peu compréhensible et qui frôle l'incohérence est, d'un point de vue libéral, compensée par une remarquable clairvoyance au sujet des menaces qui peuvent peser sur les vrais droits individuels. Car l'auteur des *Principes de politique* et du *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* est sans doute historiquement le premier penseur (forcément libéral...) à avoir anticipé la future perversion de ces droits en certains « droits sociaux » qui les contredisent totalement par leur caractère redistributeur/spoliateur. Une dérive provoquée par l'intrusion croissante d'une étatiste législation omnipotente visant, au nom d'un soi-disant « intérêt général », à étroitement contrôler et réglementer l'activité économique des individus. Ainsi dénonce-t-il, dans les *Principes,*

> « ces droits sociaux, opposés aux droits individuels, ces axiomes de souveraineté illimitée, ce despotisme de la volonté prétendument générale, enfin ce pouvoir populaire sans borne... » (XVII, chap. 2),

tandis que, dans le *Commentaire,* il souligne qu'

> « étendre sur tous les objets la compétence de la loi, c'est organiser la tyrannie [...]. Si c'est la législation qui fixe les droits de chaque individu, les individus n'ont plus que les droits que la législation veut bien leur laisser... ».

Contre la définition despotique de l'intérêt général qui s'est ultérieurement imposée en France, Constant en propose une autre, lumineuse et éminemment libérale :

> « Qu'est-ce que l'intérêt général, sinon la transaction qui s'opère entre tous les intérêts particuliers ? [...] L'intérêt général est distinct sans doute des intérêts particuliers, mais il ne leur est pas contraire » (*Principes,* XV).

L'actuelle vulgate tendant à présenter B. Constant exclusivement en libéral « politique » relève en conséquence d'une pure et simple falsification de sa pensée et de la fable mystificatrice. Dans tous ses ouvrages théoriques, il se prononce explicitement, fréquemment et vigoureusement en faveur de « la liberté de l'économie », « la liberté du commerce » ou « la liberté de l'industrie », c'est-à-dire du libre marché. Et il n'hésite pas à se rallier au principe du « laissez-faire ». Insistons-y :

> « Il suffit de laisser chaque individu parfaitement libre dans l'usage de ses capitaux et de son travail. Il distinguera mieux qu'aucun gouvernement le meilleur emploi qu'il peut en faire. [...] Laisser faire est tout ce qu'il faut pour porter le commerce au plus haut point de prospérité. [...] Il existe une cause éternelle d'équilibre entre le prix et la valeur du travail, une cause qui agit sans contrainte, de manière à ce que tous les calculs soient raisonnables, et les intérêts contents. Cette cause est la concurrence. Mais on la repousse. On met obstacle à la concurrence par des règlements injustes... »,

écrit-il dans les *Principes* ; tandis que, dans le *Commentaire,* il soutient que

> « lorsqu'il n'y a pas, de la part du gouvernement, d'action vicieuse, les productions sont toujours dans une proportion parfaite avec les demandes. [...] Les richesses se distribuent et se répartissent d'elles-mêmes dans un parfait équilibre quand la division des propriétés n'est pas gênée et que l'exercice de l'industrie ne connaît pas d'entraves. [...] Toutes les fois qu'il n'y a pas nécessité absolue, que la législation ne peut pas intervenir sans que la société soit bouleversée... il faut que la loi s'abstienne, laisse faire et se taise ».

On trouverait bien d'autres occurrences allant dans le même sens – y compris dans *De l'esprit de conquête* et les *Mélanges...*

Constant pourrait paraître ne pas proposer là d'analyse originale. Écrivain et certes pas « économiste », il se limiterait à faire écho aux thèses de son contemporain J.-B. Say en condensant ses thèses et en les énonçant avec plus de limpidité. Mais à y bien regarder, on s'aperçoit qu'il y a dans ses propos économiques une réelle innovation théorique, à laquelle il a été déjà fait allusion plus haut : un précoce (bien avant Bastiat !) et prémonitoire repérage de la menace destructrice que fait (et fera) peser sur la prospérité toute intervention de l'État tendant à soumettre la liberté d'entreprendre, d'échanger et de concurrencer à un carcan de réglementations et de taxations (une préoccupation bien étrangère à l' « esprit de Coppet » !).

Libéral pleinement acquis au libre-échange et au laissez-faire économique ainsi qu'à la légitimité des « jouissances privées », Constant n'en dénie pas pour autant l'importance capitale de la participation des libres individus à la vie publique ni la nécessité politique d'un État exclusivement voué à protéger la liberté individuelle. Que ce soit dans les *Principes* :

> « En éducation comme en tout, que le gouvernement veille et qu'il préserve. Qu'il écarte les obstacles, qu'il aplanisse les chemins »

ou dans *La liberté des Anciens...* :

> « Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans les jouissances de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique. [...] Pourrions-nous être [heureux] par des jouissances, si ces jouissances étaient séparées des garanties ? Où trouverions-nous ces garanties si nous renoncions à la liberté politique ? »,

il précise clairement que le primat de l'indépendance individuelle ne relègue pas mais, au contraire, appelle un intérêt actif pour la chose publique (le choix du gouvernement représentatif, expression même de la démocratie) et la liberté politique constitutionnellement garantie. Bonheur privé et prospérité économique exigent, pour être assurés, des individus-citoyens qui soient en même temps attentifs à ne pas se laisser passivement absorber dans la jouissance de leurs droits (anticipation de Tocqueville, cette fois-

ci !), donc à préserver, contrôler et vivifier les instances politiques qui peuvent seules en régler l'usage responsable.

Benjamin Constant s'avère bien ainsi être un libéral « en tout », un libéral économique *et* politique, conscient que tout passe d'abord par le respect et le développement des droits de la libre individualité responsable d'elle-même. Il est sans doute l'homme qui, dès le début du XIX[e] siècle, a le plus contribué à fonder les soubassements et l'armature théorique de l'édifice du libéralisme classique[1].

III – Le « cas » Sismondi

Dernière des grandes figures intellectuelles des familiers de « Coppet », Jean-Charles Sismonde de Sismondi (1773-1842) pose un épineux problème aux historiens du libéralisme. Né à Genève, réfugié en Angleterre puis en Italie en raison de l'occupation de la Suisse par les armées révolutionnaires françaises, il arrive en France et commence à fréquenter les salons de Mme de Staël en 1800 : comme Schlegel, il en sera un fidèle jusqu'à la fin. Peu de temps après son irruption, il publie deux ouvrages d'économie (*Tableaux de l'agriculture toscane,* 1801 ; *De la richesse commerciale ou principes d'économie politique appliqués à la législation du commerce,* 1803) d'inspiration « smithienne » – donc libérale – expressément revendiquée, qui lui assurent d'emblée une certaine renommée. Il ne cessera d'ailleurs jamais d'invoquer le patronage d'Adam Smith (qu'il admire) – même lorsqu'il fera paraître, en 1819, ses *Nouveaux principes d'Économie politique* (« Les principes d'A. Smith m'ont constamment servi de guides », écrit-il dans l'Avertissement de la première édition...).

Le problème de l'inclusion de Sismondi dans le panthéon libéral ne se pose qu'à compter de cette publication décisive, postérieure à « Coppet ». Dans cet ouvrage, en effet, il déve-

1. Le meilleur ouvrage paru au sujet du libéralisme de B. Constant est sans conteste celui de Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne,* Paris, PUF, 1994.

loppe des thèses qui sont en franche rupture avec plusieurs des postulats définissant l'orthodoxie des libéraux « économiques », soit l' « Économie politique » d'orientation laissez-fairiste (Turgot, Say, Constant...). Non content d'y contester l'idée d'une harmonie naturelle émergeant spontanément du libre jeu des intérêts particuliers (pour lui, ce n'est là qu'un conte de fées qui transfigure abusivement une réalité beaucoup plus complexe et ambiguë, voire tragique), il constate et déplore qu'en fait, sous le règne du laissez-faire, il n'y a pas vraiment de liberté économique pour tous. Le libre marché n'harmonise nullement des intérêts qui s'y révèlent au contraire en conflit, dans un contexte d'asymétrie des forces en présence. Selon lui, le jeu de la concurrence illimitée se fait au détriment des salariés, qui sont réduits, même en dehors des crises (celle dont il est le contemporain joue pour lui le rôle d'un véritable révélateur qui le tire de son « sommeil dogmatique »), à survivre dans l'insécurité et à se résigner à des salaires spoliateurs. Cette atteinte à la liberté économique des « prolétaires » (il est le premier à utiliser ce terme dans son sens moderne), il l'attribue aux motivations de nature chrématistique qui se donnent libre cours chez les plus riches et les plus forts économiquement (rien d'étonnant, du coup, à ce que Marx, qui qualifie Sismondi de... « socialiste petit-bourgeois », se soit volontiers inspiré et recommandé de lui !). Dans l'avant-propos de la seconde édition des *Nouveaux Principes,* il se refuse donc à « réduire l'Économie politique à la maxime la plus simple et en apparence la plus libérale du "laissez-faire, laissez-passer" » – ce qui peut suggérer qu'il pense défendre une autre conception de ce qui est « libéral »...

Mais il ne s'agit pas pour lui de résoudre cette question sociale, pour la première fois formulée avec autant d'acuité, en renonçant aux principes du libre-échange et du droit de propriété privée. Et il écarte toute intervention directe de l'État dans l'économie. Son propos est d'assurer concrètement la liberté et la prospérité de *tous* en étendant l'idée libérale de garantie au-delà du seul champ politique : aux conditions sociales de vie des plus modestes. Cela par le biais d'une législation garantissant à tous l'accès à la meilleure éducation possible et favorisant la participation des salariés aux résultats des entreprises (avec, à la clé, de meilleurs salaires), tout en leur permettant de pouvoir devenir

plus facilement, à leur tour, des entrepreneurs. Dans cette perspective, écrit-il,

> « nous regardons le gouvernement comme le protecteur du faible contre le fort, le défenseur de celui qui ne peut se défendre lui-même et le représentant de l'intérêt permanent, mais calme, de tous contre l'intérêt temporaire mais passionné de chacun ».

Cette volonté de faire intervenir la puissance publique pour réduire une trop criante inégale distribution des richesses et garantir les bénéfices du progrès à tous expulse-t-elle Sismondi hors de la tradition libérale ? Assurément oui, si l'on identifie totalement le libéralisme au pur laissez-faire économique. Mais, malgré la lourde responsabilité qu'il a prise d'ouvrir la porte à des interventions étatiques en expansion continue (ce que précisément redoutait et dénonçait son ami Benjamin...), ce n'est pas complètement vrai, si l'on tient compte du fait que Sismondi, à l'inverse des socialistes, préconise le maintien du libre-échange et du droit de propriété privée, et si l'on se souvient que, dans ses *Recherches sur la constitution des peuples libres* (1836), il récuse la tyrannie des majorités au nom du respect du pluralisme. Pour lui comme pour Staël et Constant, les garanties constitutionnelles de la liberté individuelle sont autant d'impératifs politiques catégoriques : il demeure une dose certaine de libéralisme chez un tel homme...

Depuis 1804, et surtout de 1805 à 1807 (année de la rupture entre Germaine et Benjamin), pendant donc trois années au grand maximum, entrecoupées, de plus, d'escapades individuelles ou collectives, Mme de Staël, Benjamin Constant et Sismonde de Sismondi ont, à Coppet et dans le souvenir très vivant des enseignements de Necker, dialogué, débattu et échangé des idées – muant ce lieu inspiré en un « bouillon de culture » libérale. Mais chacun avec une forte originalité qui les a engagés dans des trajectoires intellectuelles assez dissemblables. Des trois, c'est Constant qui s'impose de loin comme ayant été celui qui a le plus contribué à faire prendre sa consistance idéologique au libéralisme en fin de gestation. Cette disparité rend difficile de parler d'un « groupe », ici tellement à géométrie variable et à cohésion floue. Comme, par ailleurs, d'autres non moins éminents esprits européens et contemporains ayant beaucoup compté dans

l'histoire du libéralisme – J.-B. Say, Daunou, Destutt de Tracy, Humboldt... – n'ont pas pris part aux réunions de Coppet, il est non moins difficile d'y voir *la* matrice de toute la pensée libérale européenne. Celle-ci avait en outre largement commencé sa montée en puissance théorique à la fin du siècle précédent avec Smith, Turgot, Dupont de Nemours, Paine, etc.

Le cercle de Coppet aura donc plutôt été, un temps, l'un des multiples foyers et relais par le biais desquels la philosophie libérale s'est affirmée comme une force intellectuelle de premier plan. Ainsi relativisé et démythifié, on lui reconnaîtra d'avoir exercé une féconde influence dans la diffusion de certaines idées libérales (avant tout le constitutionnalisme). Et l'on retiendra que c'est probablement à l' « esprit de Coppet » que B. Constant doit pour une bonne part d'être devenu ce qu'il a été.

9. Benjamin Constant, le grand architecte humaniste de la démocratie libérale

PHILIPPE NEMO[1]

Les théoriciens libéraux et démocrates sont légion, mais les philosophes de la démocratie libérale sont rares. Entre Locke et Hayek, il n'en est qu'un petit nombre, parmi lesquels Benjamin Constant occupe le premier rang.

Constant est un *philosophe* du libéralisme, par différence avec les économistes comme Adam Smith ou Jean-Baptiste Say, ou les sociologues politiques comme Tocqueville, ou les polémistes comme John Milton ou Thomas Paine. En fait, il a un esprit remarquablement architectonique, qui fait songer, toutes choses égales d'ailleurs, à celui de Hayek (il n'est presque pas une thèse présente chez Hayek qui ne soit préfigurée chez Constant). Il est donc de la famille des grands architectes de systèmes politiques et sociaux, famille très peu nombreuse à laquelle appartiennent les Grotius, les Pufendorf ou, dans un autre genre, les Karl Marx ou les Herbert Spencer. Ce sont ces « grands architectes » qui ont en général la plus grande influence idéologique, précisément parce qu'ils offrent à l'opinion un système suffisamment complet de repères. Ils campent un paysage et installent une vision du monde.

Constant a d'ailleurs mis beaucoup de temps à construire sa doctrine. Les premières esquisses datent de la période 1795-1802, lorsqu'il suit attentivement, à Paris, les développements de la Révolution française, de Thermidor au Consulat. La maturité de la doctrine est atteinte dans les *Principes de politique* de 1806, qui

1. Ce texte est paru en allemand comme préface à Karen Isle Horn (Herausgeberin), *Die liberale Demokratie. Ein Benjamin-Constant Brevier*, Thun, Ott Verlag, 2004.

seront réédités sans grands changements en 1815, et dans les autres œuvres majeures de cette période : *De l'esprit de conquête et d'usurpation, De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes...* C'est alors que le système est entièrement échaffaudé. Constant dispose d'une réponse complète à ce que lord Acton appellera les deux grandes questions de la politique : celle des pouvoirs *de* l'État, et celle des pouvoirs *dans* l'État. Ces réponses synthétisent les grands apports de la tradition libérale antérieure, notamment en Angleterre et aux États-Unis, mais pas seulement : elles tirent aussi la leçon des terribles expériences, inédites jusque-là, de la Révolution et de la Terreur. Constant dispose aussi d'une philosophie du progrès humain, de la fameuse « perfectibilité » de l'espèce humaine, qui implique un choix en faveur du développement économique et une condamnation absolue du bellicisme.

S'agissant des pouvoirs *de* l'État, Constant affirme que la souveraineté, même celle du peuple, est limitée. République ou monarchie, rien n'y change : même au nom de la majorité, un État ne doit jamais violer les droits individuels, les libertés de conscience, de pensée et d'expression, la propriété, les libertés économiques. Constant réfute avec une clarté exemplaire les leçons liberticides de Rousseau et des Jacobins (au point qu'on peut désespérer de l'esprit humain quand on sait que Rousseau, malgré cette critique, continuera à être présenté comme un grand penseur politique par des générations d'universitaires). Notons au passage que Constant a également été parmi les premiers en Europe – avant les Anglais, avant Victor Schœlcher – à condamner sans appel la traite des Noirs.

S'agissant des pouvoirs *dans* l'État, Constant met définitivement au point beaucoup de formules constitutionnelles qui nous paraissent naturelles aujourd'hui, mais qui ne l'étaient nullement à son époque (et ne l'étaient pas, en particulier, contrairement à ce qu'on croit, ni en Angleterre ni aux États-Unis). Il définit clairement ce qu'est le « régime représentatif », et ce que doit être une représentation fidèle des collectivités locales et nationales. Il discute des avantages respectifs des divers modes de scrutin, du suffrage censitaire. Il situe le rôle exact du bicamérisme. Il met au net la notion, alors encore confuse, de responsabilité collégiale d'un gouvernement devant un parlement élu, ainsi que celle de responsabilité politique : un ministre ayant fait une politique

jugée mauvaise doit-il être simplement renvoyé à ses foyers ou peut-il être traduit en justice ? Le chef de l'État lui-même peut-il être responsable ? (il répond par la négative, d'où sa préférence pour la monarchie constitutionnelle, et son abandon de la formule républicaine à laquelle il avait d'abord adhéré). Par quels mécanismes précis garantir l'indépendance de la justice ? La neutralité de l'administration ? Comment distinguer délit de presse et délit d'opinion ? Comment contenir dans de justes limites la pression fiscale, et comment éviter le vol qui résulte des manipulations monétaires, de la gestion du crédit d'État ?

S'agissant enfin de la nécessaire conformité des institutions politiques à une philosophie du progrès humain, Constant restera dans l'histoire des idées politiques comme le grand idéologue de la paix, à cet égard le parfait continuateur de Kant. Il comprend la supériorité morale et civilisationnelle de ce qu'il appelle le « commerce », entendons l'économie de marché, sur la logique de la prédation. C'est lui qui a dit, au moment où toute l'Europe trouvait normale et même bénéfique la guerre, que l'humanité ne progresserait que par l' « industrialisme » (idée qu'il reprend à Turgot et à Jean-Baptiste Say), et non par le bellicisme, que ce soit celui de Napoléon ou les bellicismes à venir, qu'il pressentait.

La synthèse de Constant aura joué un rôle idéologique éminent dans l'avènement définitif du régime représentatif en France. Précisément parce que, vers 1814, sa pensée politique est entièrement mûre, il peut agir en politique de façon cohérente et continue, qui n'a plus rien à voir avec le velléitarisme qui avait caractérisé son action sous le Directoire. Il a une activité inlassable de publiciste et de député de 1815 à 1830. Il répète à l'Assemblée, jour après jour et dossier après dossier, les analyses libérales. Il réfute presque quotidiennement les thèses des « ultras » de droite comme celles des « rouges » (le socialisme n'est pas encore, à cette date, une doctrine construite – le mot lui-même n'existe pas –, mais l'essentiel de ses thèses a déjà été énoncé par les Jacobins et les babouvistes).

Par cette activité intense de publiciste adossée à une doctrine pleinement architecturée, Constant a pu éduquer les esprits. La monarchie de Juillet est largement son œuvre. La famille politique qu'on appelle les « orléanistes » est constituée, pour l'essentiel, de ses disciples et de ses lecteurs (même si certains orléanistes comme Guizot, et plus tard le duc de Broglie, l'ont détesté, se méfiant du

libéral radical qui est en lui). Or c'est cette famille politique qui animera, que ce soit sur le devant de la scène ou en coulisses, la II^e^ République, le second Empire libéral, la III^e^ et la IV^e^ Républiques, c'est-à-dire tous les régimes authentiquement démocratiques que connaîtra la France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles ! Il faut savoir, par exemple, qu'Édouard Laboulaye, l'auteur orléaniste de la Constitution de la III^e^ République, a été le premier éditeur des œuvres complètes de Benjamin Constant.

À l'origine de cette pensée si originale et si féconde, il y a des faits et des particularités sur lesquels il vaut la peine de se pencher.

L'œuvre constantienne comporte quatre parties : l'œuvre littéraire, celle du publiciste, celle du philosophe politique, celle de l'historien des religions.

La première me paraît remarquable et, en même temps, je pense qu'elle n'a joué d'autre rôle que de préparer les trois autres. C'est elle, pourtant, qui a été longtemps privilégiée par la critique. Pour certains milieux académiques de gauche, en effet, mettre en relief l'œuvre littéraire de Constant était une façon de faire passer au second plan son œuvre de théoricien politique et social. Lorsque j'étais étudiant en philosophie, en France, dans les années 1970, je n'entendis parler de Constant que comme l'auteur du *Cahier rouge* et d'*Adolphe.* Constant était, prétendait-on, une espèce de préromantique à demi raté, intéressant à lire peut-être pour les curieux d'histoire littéraire, mais court d'inspiration, un pâle imitateur de *Souffrances et mort du jeune Werther,* très inférieur à son modèle. Si l'on entendait dire, malgré tout, qu'il existait en Suisse une copieuse érudition constantienne, on déclarait qu'il ne s'agissait là que de la consolation qu'un petit pays se donne avec un écrivain du terroir. Circulez, nous disait-on, il n'y a rien à voir du côté du « groupe de Coppet », ni chez Mme de Staël, ni chez Benjamin Constant. La seule chose qui ait quelque valeur chez ce dernier, c'est *Adolphe,* et cela ne vaut pour ainsi dire rien.

Mes maîtres avaient certes tort de dénigrer *Adolphe,* mais ils n'étaient pas tout à fait dans l'erreur en prétendant que, si Constant ne devait passer à la postérité que par la littérature, il n'occuperait dans l'histoire de celle-ci qu'une place secondaire.

Constant n'est pas principalement un écrivain. En atteste la maigreur de son œuvre littéraire. Or ce n'est pas un auteur dénué de souffle. Si la littérature eût été son registre d'excellence, il eût écrit autant de romans que Stendhal, ou du moins il y eût eu entre ses œuvres littéraires et ses œuvres politiques le même genre d'équilibre qu'on trouve, par exemple, chez un Chateaubriand. Par contraste, l'ampleur de ses écrits politiques, historiques et philosophiques montre qu'il était essentiellement un homme de pensée et de théorie. C'est dans ces dernières œuvres, et singulièrement dans la plus considérable, *De la Religion,* à laquelle il a travaillé toute sa vie, qu'il a montré ce dont il était capable et ce pour quoi il était fait.

Dans ces conditions, pourquoi a-t-il publié quand même une œuvre littéraire ? A-t-il simplement sacrifié à la coutume, si fréquente dans son milieu et en son temps, de s'essayer à quelque exercice de style ? Sans doute, mais je crois qu'il y a une raison plus profonde. Constant est un libéral. Or les thèses libérales reposent sur la conscience ou la prescience d'une essentielle *faillibilité* de l'homme, en particulier sur le plan intellectuel. Comme l'a dit Hayek,

> « toutes les institutions de liberté sont des adaptations à ce fait fondamental de l'ignorance ; elles sont forgées pour permettre d'affronter les hasards et les probabilités, non la certitude »[1].

Or je pense que la personnalité de Constant le prédisposait particulièrement à admettre cette dimension de la condition humaine. Pour autant qu'on s'y retrouve dans une biographie particulièrement agitée et complexe, on retiendra que, psychologiquement parlant, Constant fut le contraire d'un homme arrogant et dominateur. Il tombait souvent amoureux et s'engageait dans de longues liaisons ombrageuses – là aussi, c'était une manie de son milieu social – mais, au lieu de prendre la chose à la légère, comme tous ces libertins des salons du XVIII[e] siècle, surtout en France, il n'arrivait pas à se résoudre à faire du mal aux femmes qu'il délaissait, ni même à rompre définitivement avec elles. Il y a d'autres traits de son caractère, bien connus parce que

1. Friedrich August Hayek, *The Constitution of Liberty,* London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 30.

lui-même et des témoins en ont parlé, qui suggèrent la même délicatesse et la même fragilité : il était moqueur, extrêmement timide, incorrigiblement joueur. Ce sont précisément ces *failles* de l'être humain que son œuvre littéraire lui a donné l'occasion d'analyser et de « confesser », en dépensant les trésors d'esprit de finesse que l'on sait.

Je pense que cela l'aura prédisposé à aborder l'étude des sociétés et de l'histoire avec le regard critique et l'indulgence d'un libéral. Plus que d'autres, il sera sensible à la contingence, à l'instabilité, à la complexité des créations humaines. Il sera toujours défiant à l'égard des manifestations irréparables de la force, qu'elles émanent des gouvernements despotiques ou des foules excitées et persécutrices. De l'œuvre littéraire de Constant à son œuvre philosophique, nous croyons donc qu'il y a une indéniable, quoique secrète, continuité. Mais précisément, il abandonnera ces exercices de style lorsqu'il sentira qu'il est en pleine possession de sa doctrine politique et philosophique. *Adolphe,* publié en 1816, avait été écrit vers 1807. Entre 1816 et 1830, il n'y a plus que des œuvres de politique concrète et, surtout, de théorie.

Pour qu'une pensée aussi originale que la sienne mûrît, il fallait encore d'autres circonstances particulièrement favorables. Nous les trouvons dans sa formation.

Constant est un Européen. Certes, né dans le canton de Vaud, il est Suisse. Mais sa famille est d'origine française (sa mère descend de Huguenots partis à la fin du XVII[e] siècle après la révocation de l'édit de Nantes ; la famille de son père est également d'ascendance française, plus ancienne) ; il se battra d'ailleurs pour être naturalisé français et pouvoir ainsi jouer un rôle dans la vie politique de son pays d'origine. Son père, alors qu'il est très jeune encore, l'emmène vivre en Allemagne, à Bruxelles, en Hollande, en Angleterre. Toute sa vie, il voyagera. Il aura successivement deux épouses allemandes, et il vivra de longues années outre-Rhin, à Erlangen, Brunswick, Göttinguen, Kassel. Il fera donc partie de ces fortunés Européens trilingues français-allemand-anglais à qui est directement accessible le grand patrimoine de la civilisation européenne (il maîtrisait évidemment aussi le latin et le grec). De sorte que, parvenu à l'âge d'homme au XVIII[e] siècle, il aura été spirituellement forgé, si l'on peut dire, non pas seule-

ment par l'*Aufklärung,* par l'*Enlightenment* ou par les Lumières, comme d'autres intellectuels allemands, anglais ou français, mais par ces trois grands mouvements de pensée simultanément et synthétiquement

À l'âge de 17 ans, à Édimbourg, membre de la *Speculative Society,* il entend débattre des questions intellectuelles qui ont été agitées, quelques années auparavant, par Hume, Smith ou Ferguson. Il traduira plus tard Godwin, et connaîtra parfaitement la tradition politique anglo-américaine. Lors de ses séjours parisiens, il fréquente des salons, par exemple celui de Suard, où il croise d'Holbach, Marmontel et Condorcet, en attendant celui de Mme d'Helvétius à Auteuil où il rencontre le groupe entier des « Idéologues »[1]. Certes, il ne tire pas tout de suite, de ces fréquentations privilégiées des grands hommes des Lumières françaises, des leçons intellectuelles claires. Au contraire, il retire d'abord, du contact avec ces esprits brillants, mais dont beaucoup sont essentiellement caustiques et spirituellement vides, des leçons de cynisme et même de désespoir. Mais il retiendra au moins la leçon, tout à la fois critique et positive, de la grande tradition libérale française du XVIII[e] siècle, des Physiocrates, de Turgot et de leurs disciples, les Condorcet, les Roederer, les Destutt de Tracy, les Sieyès, tous ces Idéologues et grands savants qui peuplent l'Institut. Enfin, il connaîtra en Allemagne – notamment à l'occasion de ses voyages avec Mme de Staël dans ce pays – un bon nombre des meilleurs esprits de l'époque, de Jakob Mauvillon[2] aux frères Schlegel, à Schiller et à Goethe, sans oublier Kant qu'il a lu (ou dont il a lu du moins les œuvres politiques) avant qu'il fût traduit et connu à Paris.

Je répète que toutes ces influences, pendant des années, ne donneront rien directement. Il hésitera, s'enthousiasmera, se tournera de différents côtés, en une très longue période de chaos intellectuel – son seul intérêt constant étant son grand livre sur l'histoire des religions, pour lequel, précisément, il changera dix fois de perspective et de plans. Il ne commencera à trouver sa voie que lorsqu'il rédigera ses premières brochures politiques, vers 1796-1800. Mais alors la forme universelle que prendra sa

1. Sur les cénacles où se réunissent les Idéologues, cf. ci-dessus, p. 328-329.
2. Sur Mauvillon, cf. *infra,* p. 886-887.

doctrine portera trace, incontestablement, de la formation cosmopolitique qui a été la sienne, si rare à l'époque, et qui le met à l'abri des modes liées à l'un ou l'autre milieu national.

Je soulignerai à cet égard un trait essentiel pour son libéralisme. Constant est resté acquis toute sa vie à l'idéal de la science critique. Il a su se tenir à distance égale de la Réaction et de la Révolution, de l'antirationalisme théocratique (auquel succombe, au même moment, un homme à l'esprit pourtant aussi distingué que le sien, Joseph de Maistre, et qui a autant que lui le culte du « sentiment religieux ») et, inversement, du rationalisme naïf des Jacobins. Il est donc à la fois un homme des Lumières et un homme de la Critique. Sous le Condorcet qu'il y a en lui est toujours présent un Kant. Il n'est pas un « constructiviste » comme Saint-Simon ou Auguste Comte, ces esprits qui ont cru qu'on ne pouvait faire triompher la science qu'en supprimant la contingence et la liberté.

C'est le fruit de toute cette *Bildung* que nous voyons dans les œuvres de la maturité. S'il est vrai que, comme je l'ai dit en commençant, il présente dans ces œuvres une version architectonique de la doctrine de la démocratie libérale synthétisant les acquis antérieurs de la longue tradition européenne de la liberté, il ajoute à ces acquis une touche philosophique absolument originale, qui s'explique par les particularités de son caractère et de sa formation que je viens d'évoquer. Tentons de la définir.

Les doctrines libérales se différencient par leur profondeur, je veux dire par la profondeur du socle sur lequel elles fondent en définitive la liberté humaine. Les plus superficielles pensent que la liberté vaut par elle-même, qu'elle est une valeur en soi. Pour d'autres, elle se justifie en tant que moyen du progrès intellectuel, politique et économique de l'humanité. Pour d'autres enfin, le progrès n'est lui-même qu'un moyen au service de fins éthiques et spirituelles supérieures. Il y a donc trois niveaux de profondeur des doctrines libérales[1].

1. J'ai développé plus longuement cette idée qu'il existe trois niveaux de libéralismes dans *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme,* références ci-dessus p. 85, n. 1.

Le libéralisme de Constant appartient à la famille des libéralismes les plus profonds. Grande différence, donc, avec Tocqueville, qui croit à la liberté pour elle-même et lui sacrifie allègrement le progrès. Différence aussi avec les libéraux de la deuxième famille comme John-Stuart Mill, Herbert Spencer et sans doute aussi, de nos jours, Hayek, qui font du progrès (ou, en ce qui concerne Spencer et Hayek, de l'Évolution) une sorte de Souverain Bien auquel il est permis de sacrifier, le cas échéant, les dieux et les hommes.

Constant, lui – c'est le thème abondamment développé dans *De la Religion* – subordonne la défense de la liberté dans l'Histoire au sentiment religieux. C'est parce que les hommes ont en eux un sentiment du divin, une exigence éthique infinie, qu'ils aspirent au progrès qui secourra les misères humaines, et derechef à la liberté qui, seule, permet ce progrès. Cette vision spirituelle fait de Constant un proche de Wilhelm von Humboldt (qu'il a peut-être connu à Paris, et qu'il a de toute façon sans doute lu), et elle le fait toucher de près, je pense, les grands chrétiens de la tradition libérale, de saint Thomas d'Aquin à Grotius, à Bayle, à Kant, à Montalembert, à Bastiat ou à lord Acton. Elle le place à une distance singulièrement décalée de Jeremy Bentham et de la tradition utilitariste, les chantres de l'*homo œconomicus* et de ce qu'il appelle, dans *De la Religion,* « la morale de l'intérêt bien entendu ».

Il est vrai que la foi religieuse de Constant est tellement hétérodoxe qu'on peut hésiter à la qualifier de chrétienne, malgré certains épisodes de sa vie comme son expérience piétiste, qui le rapproche bizarrement de Kant. Mais cette foi elle-même ne fait pas de doute, *De la Religion* est un monument construit en son honneur, et qui nous autorise à classer Constant parmi les croyants les plus authentiques et les plus brûlants. Il n'a dit tant de bien du polythéisme grec, dénué de clergé oppresseur, que pour pouvoir dire du mal d'un christianisme dogmatique contre lequel il était prévenu par ses origines vaudoises (et dont il redouta la résurgence lors du triomphe de la Sainte-Alliance de 1815). Mais dire du mal des Églises et des hypocrites qui assoient sur elles un pouvoir mondain diamétralement ennemi de la charité, n'est-ce pas dire du bien de l'Évangile ?

Il a écrit en toutes lettres que, sans le « sentiment religieux », il fallait « renoncer à la liberté »[1]. Il parlait ici d'intuition, mais aussi d'expérience. Il avait pu constater que la « morale de l'intérêt bien entendu », celle des hommes des Lumières agnostiques qu'il avait connus dans les salons parisiens, si raisonnable et équilibrée qu'elle se voulût, n'avait pas tenu le choc lors de la tourmente révolutionnaire. Quel rationaliste pondéré, sous la Terreur, prit la défense des victimes ? Pour défendre des victimes, dit Constant, il faut être « fou ». Seuls des « fous » ont défendu les victimes, tel Malesherbes défenseur de Louis XVI, ou ces carmélites dont Bernanos a écrit le dialogue, ou tant d'autres héros connus ou anonymes de cette guerre civile atroce. Or la « folie » dont parle Constant est la folie de la Croix. Pour oser braver les tenants de l'ordre au péril de la vie, il faut placer plus haut que la vie un certain idéal que, selon Constant, seul le sentiment religieux éveille en nous.

C'est cette dimension spirituelle donnée au libéralisme qui fait, selon moi, la densité spéciale de la pensée sociale de Benjamin Constant. Le libéralisme de Constant est un humanisme et une sagesse, c'est donc – à la différence des doctrines libérales qui ne sont qu'économistes – une véritable alternative aux « visions du monde » propagées par la vieille droite comme par la vieille gauche. Mais il faut ajouter que cet humanisme constantien est encore largement à redécouvrir : Combien *De la Religion* a-t-il eu de lecteurs au XX^e^ siècle ?

1. Benjamin Constant, *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Arles, Éditions Actes Sud, 1999, p. 51.

10. Éléments pour une étude de l'école de Paris (1803-1852)

MICHEL LETER

Introduction

Cet article entend souligner l'importance dans l'histoire du libéralisme français de ce que je propose d'appeler l' « École de Paris ». Cette famille intellectuelle s'inscrit dans l'héritage révolutionnaire du parti constitutionnel incarné par Benjamin Constant, « libéral en tout », et dont l'un des principaux précurseurs fut Jean-Baptiste Say.

L'étude de la genèse du libéralisme français est difficile, car on a l'habitude d'y occulter le rôle qu'y joua sa pierre d'angle, à savoir cette école de Paris. On pose que la première moitié du XIX[e] siècle aurait été dominée par Guizot et son école doctrinaire[1], que l'on intègre sans nuance au courant libéral. Après la

1. Le groupe des « doctrinaires » fut fondé par Royer-Collard, dont l'élève Guizot domina la vie politique dans les dernières années de la monarchie de Juillet. Comme le note pertinemment Pierre Larousse, « le doctrinarisme est né du besoin qu'éprouvèrent sous la Restauration quelques esprits distingués de justifier devant la raison, et d'élever à la hauteur d'une théorie, un système philosophique, la politique du "juste milieu" qu'ils avaient embrassée et qu'ils opposaient tout à la fois aux principes et aux traditions de la Révolution, aux principes et aux traditions de la monarchie d'Ancien Régime, à la souveraineté du peuple et au droit divin. Deux hommes surtout représentent et personnifient la philosophie politique désignée sous le nom de doctrinarisme, Royer-Collard et M. Guizot » (cf. P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX[e] siècle*, t. 6, p. 1015, Paris, 1870). On rattache également au groupe des doctrinaires Barante, Cousin, de Broglie, Camille Jordan, Jouffroy, Kératry, Rémusat et Villemain.

mort de Benjamin Constant, une seule grande figure se détacherait dans les années 1840, celle de Tocqueville. Quant au courant défini comme celui du « libéralisme économique » ou « ultra-libéralisme », l'idée admise est qu'il fut animé par des marginaux, parmi lesquels on ne retient guère que Frédéric Bastiat. Ce faisant, au lieu d'étudier la véritable genèse du libéralisme français « textes en main », on introduit *a priori* une distorsion dans l'histoire des idées en accordant une importance démesurée au courant doctrinaire de Royer-Collard et de Guizot qui ne compte pourtant que quelques représentants, et l'on en marginalise un autre qui, non seulement a laissé un corpus de texte beaucoup plus important, mais encore a exercé une influence considérable sur le renouveau du libéralisme à la fin du XX^e^ siècle.

Une des raisons de cette distorsion est la réduction du développement historique du libéralisme au mouvement de sécularisation. Selon Bastiat et Laboulaye, l'erreur historique de nombre de libéraux sous la Restauration et la monarchie de Juillet est d'avoir sacrifié la philosophie libérale à l'anticléricalisme en ratifiant l'héritage monopolistique et protectionniste de l'Empire. Nombre de chercheurs procèdent encore aujourd'hui à cette réduction. Mais réduire le libéralisme à un seul de ses moteurs, la sécularisation, aussi puissant soit-il, en minimisant le rôle cardinal joué par l'économie politique, c'est oublier le second pilier, ou plutôt la condition *sine qua non* d'une véritable sécularisation, l'autonomie de l'individu.

Certes, la poursuite du mouvement de sécularisation de l'État français apparaît comme impérative en 1815 face à l'offensive des ultra-royalistes qui réclament, entre autres signes de retour à l'Ancien Régime, la restitution des biens nationaux à l'Église et le rétablissement de la mainmorte. Mais, comme l'observeront Guizot et Thiers, le combat pour la sécularisation des institutions est déjà gagné par la concession aux Français des Chartes de 1814 et de 1830, qu'il suffit, dès lors, d'interpréter libéralement pour garantir l'évolution constitutionnelle du régime.

Une réintégration dans notre horizon historique de l'école de Paris montre bien qu'en adoptant ce point de vue, on restreint singulièrement la portée du libéralisme, dans la mesure où, sans liberté de circulation des biens et des idées, la sécularisation libérale perd son *modus operandi,* qu'il convient au contraire d'éclairer.

Dans cette perspective, nous développerons les trois propositions suivantes :

1 / Le libéralisme est la philosophie politique qui a pour premier principe la liberté individuelle.
2 / La liberté individuelle est garantie par la responsabilité, qui suppose la libre disposition de son corps et de ses extensions (la propriété et le capital) et la liberté d'échanger toute production matérielle et immatérielle.
3 / Ces principes heuristiques précèdent toute théorie libérale du droit et de la justice.

L'idée que l'on pourrait souscrire au libéralisme politique tout en écartant le libéralisme économique, à l'instar d'un Guizot ou d'un Tocqueville, compromet la cohérence intime du libéralisme.

L'école de Paris, nous le verrons, incarne au contraire, entre 1842 et 1928, le monisme de la philosophie et de l'économie libérales. Partant, on peut légitimement supposer qu'une des raisons de son occultation réside dans le fait que la recherche française sur le libéralisme est au fond dualiste, c'est-à-dire fondée sur la thèse du divorce qui aurait opposé en France, entre le XVIII[e] et le XIX[e] siècle, le libéralisme politique et le libéralisme économique. Mais cette thèse n'est guère convaincante. En effet, l'école de Paris prospère sur le terreau laissé par la dernière école philosophique du XVIII[e] siècle, celle des Idéologues[1], dont l'organe – qui reste comme la seule revue philosophique d'envergure de la période révolutionnaire –, *La Décade,* eut comme secrétaire un certain Jean-Baptiste Say, principal précurseur de l'école de Paris.

Dans le même esprit, Mignet dit de Charles Comte, un autre précurseur de l'école de Paris,

> « qu'à la philosophie du XVIII[e], il a ajouté la science du XIX[e], et [qu']il lie en quelque sorte la génération qui a opéré la conquête révolutionnaire des droits sociaux de notre pays, à la génération qui a procédé à l'établissement régulier de ses libertés légales »[2].

1. Sur les Idéologues, cf. *supra,* p. 323-368. [Note des coord.]

2. F. A. Mignet, « Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Comte, ancien secrétaire perpétuel de l'académie, lue dans la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques du 30 mai 1846 », *Journal des économistes,* juin 1846, p. 269.

C'est pourquoi Montesquieu, Guizot ou Tocqueville, dès lors qu'ils ne combattent pas résolument pour toutes les libertés et contre tous les monopoles, dans les domaines économique et politique, ne sont pas « libéraux en tout » et ne peuvent être classés dans le même ensemble que Constant et Bastiat.

On ne peut considérer que le libéralisme économique relève d'une tradition anglaise, car ce sont des Français, ceux de « la secte des économistes »[1], qui en sont à l'origine. Aussi les économistes de l'école de Paris, tout en reconnaissant Smith comme le premier fédérateur de doctrines qui étaient éparses chez les « économistes », sont parfaitement conscients des sources françaises de la tradition économique et donc de l'héritage qu'ils recueillent, comme en témoignera le concours de 1847 ouvert par l'Institut sur l'école des Physiocrates. Hyppolite Passy rappellera à cette occasion que

> « l'école dite *physiocratique* est d'origine toute française. Le docteur Quesnay et ses sectateurs sont les premiers écrivains qui aient étudié, de haut et dans leur ensemble, les faits et les lois de l'ordre économique. Leurs recherches, à la fois méthodiques et générales, ont abouti à des conceptions systématiques, émanées d'une même pensée fondamentale, et, grâce à leur travaux, l'économie politique, réglée dans sa marche et poursuivant un but clairement défini, vint, à bon droit, réclamer sa place parmi les sciences sociales »[2].

Certes, nul n'ignore que Smith dénoncera les erreurs des « physiocrates » sur la source exclusivement agricole des richesses matérielles, mais cela ne signifie pas qu'il s'appuie sur une « école anglaise », laquelle ne verra le jour qu'au XIX^e^ siècle avec Malthus, Senior, Ricardo et John Stuart Mill.

C'est essentiellement sur la question de la liberté du travail et des échanges, décisive dans les années 1840 où écrit Passy, que les physiocrates furent les instituteurs de Smith :

> « Aux physiocrates revint l'honneur d'avoir les premiers frappé le système [mercantile] dans ses fondements. Avant qu'Adam Smith eût publié ses savantes et lumineuses dissertations, ils soutinrent que rien

1. C'est ainsi que Quesnay avait baptisé son cercle, celui des « physiocrates », sans connotation péjorative.

2. H. Passy, « De l'école des physiocrates, rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques », *Journal des économistes*, juin 1847, p. 229.

n'était plus contraire à l'intérêt général, à l'accroissement ainsi qu'à la bonne distribution des richesses, que les restrictions imposées à la liberté du travail et des échanges. »[1]

Qui plus est, la synthèse des libéralismes économique et politique est essentielle chez nombre des publicistes de l'école de Paris. Parmi les 13 publicistes[2] que nous classons parmi les précurseurs de l'école (nés sous l'Ancien Régime) et les 24 qui composent sa première génération (nés sous la Révolution et l'Empire), on compte 3 ministres (Victor Destutt de Tracy, Léon Faucher et Hippolyte Passy), 5 pairs de France (Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, François d'Harcourt, Hippolyte Passy, Charles Renouard, Pellegrino Rossi), 17 députés (Alexandre Annisson-Dupéron, Frédéric Bastiat, Adolphe Blanqui, Charles Comte, Condorcet, Benjamin Constant, Daunou, Antoine-Louis Destutt de Tracy, Victor Destutt de Tracy, Léon Faucher, Henri Fonfrède, François d'Harcourt, Édouard Laboulaye, Hippolyte Passy, Charles Renouard, Louis Reybaud et Louis Wolowski), 4 conseillers généraux (Alexandre Annisson-Dupéron, Frédéric Bastiat, Michel Chevalier, Horace Say), 6 conseillers d'État (Benjamin Constant, Michel Chevalier, Jean-Gustave Courcelle-Seneuil, Hyppolite Dussard, Charles Renouard et Horace Say), 2 préfets (Charles Dunoyer et Hyppolite Dussard) et 2 ambassadeurs (François d'Harcourt et Pellegrino Rossi). Cet engagement témoigne de la place centrale qu'occupe la théorie du gouvernement tant dans la vie que dans les œuvres des « publicistes » de l'école de Paris.

Le *Journal des économistes,* qui deviendra l'organe de l'école, brillera autant par son autorité scientifique que par son influence

1. *Op. cit.,* p. 239.

2. La figure intellectuelle du « publiciste », tombée en désuétude aujourd'hui, domina la scène parisienne à la fin du XVIII[e] siècle et au XIX[e] siècle jusqu'à ce que les nouvelles universités, sous la III[e] République, absorbent l'essentiel des talents littéraires qui s'illustraient auparavant dans les journaux. Par « publiciste », on entend alors « écrivain politique », comme l'attestent Littré et Larousse. Le publiciste se situerait aujourd'hui entre le chercheur qui place ses écrits sous l'égide de la science et l'intellectuel qui entend intervenir dans le débat public. Certains des membres de l'école de Paris ont pu se présenter ou être définis comme économistes, juristes, philosophes, sociologues ou hommes d'État, mais aucune de ces catégories, hormis celle de publiciste, ne rend compte de la large culture de ce type d'homme.

sur l'évolution du libéralisme parlementaire, comme l'atteste le coup d'œil rétrospectif lancé dans l'introduction à sa troisième année :

> « Le *Journal des économistes* vient d'accomplir sa deuxième année. Le rang qu'à son début il espérait prendre dans la presse périodique sérieuse lui est désormais assigné. Il a tenu les promesses de l'introduction adressée à ses lecteurs dans le premier cahier. Il s'est mêlé à toutes les discussions qui ont agité le pays et les Chambres. Il a le droit de réclamer sa part d'influence dans la solution des grandes questions économiques. Sa récompense est dans l'autorité qu'il a acquise. »[1]

Lorsque Horace Say y inaugure, dans le numéro d'août 1843, sa série d'articles sur l'administration de la ville de Paris[2], c'est autant l'élu que l'économiste qui tient la plume, puisque le fils de Jean-Baptiste siège au Conseil de Paris. Cette rencontre de la théorie économique et de la pratique politique est la marque de l'école de Paris. Et s'il y a eu des ruptures du politique et de l'économique, elles furent les fruits non pas de la rigueur scientifique mais du refus de transiger sur la morale politique. Chacun connaît les raisons de l'éloignement de Say, qui fut, comme Benjamin Constant, sous le Consulat, membre du Tribunat avant que l'aigle ne déploie ses ailes :

> « Le Premier consul, toujours attentif à rechercher et à attirer les talents, eut l'idée d'associer l'auteur aux vues de sa politique. Ce qu'il voulait, c'était, comme il l'a dit un jour à Fontanes, du positif, et non ce qu'il appelait des billevesées métaphysiques. À la suite d'un dîner à la Malmaison, entraînant Jean-Baptiste Say dans les allées du parc, il essaya de le convertir à ses idées. Il devait faire une seconde édition du *Traité,* mais en le transformant et en le faisant servir à la justification des mesures financières dont le gouvernement avait reconnu la nécessité : il obtiendrait ainsi le succès pratique qu'il fallait avant tout rechercher et accomplirait une œuvre vraiment utile et patriotique. Cette proposition, développée avec chaleur, n'était pas faite pour séduire le jeune économiste qui venait d'établir avec tant de netteté la distinction entre les faits *particuliers* et les faits *généraux.* Ce qu'on lui demandait, c'était de sacrifier

1. « Introduction à la troisième année », *Journal des économistes,* décembre 1843, p. 1.

2. Publiée en 12 articles d'août 1843 à novembre 1845.

ses idées, et d'abandonner le terrain de la science pour entrer dans le domaine de la politique pratique. Toutes les séductions déployées par son puissant interlocuteur le laissèrent inflexible. »[1]

Il va sans dire que choisir un tel exil, pour Say, revenait à hisser très haut l'étendard du libéralisme politique.

Quant à Bastiat, il passa sa courte vie à briguer des mandats. Après avoir été élu conseiller général, il entra à l'Assemblée lorsque le vote du « plus grand nombre » eut enfin été pris en compte, et on lui confia la fonction de vice-président de la commission des Finances. Ainsi, il ne faut pas s'étonner que la stèle de l'église Saint-Louis-des-Français à Rome, où il repose, porte la mention « Frédéric Bastiat, représentant du peuple » plutôt qu' « économiste ». C'est comme élu que Frédéric Bastiat a été honoré par la République avant de passer à la postérité comme économiste.

Dès lors qu'il n'est plus conçu comme un simple label désignant un fragment d'hémicycle, mais comme une philosophie politique, le libéralisme est un monisme. Ce qui est grave, c'est qu'en ne reconnaissant pas ce fait et en dissociant conceptuellement le libéralisme économique et le libéralisme politique au nom d'une prétendue spécificité française, on maintient dans le champ du libéralisme des penseurs qui développent un discours contraire, en réalité, à ses principes fondamentaux. Cette opération conduit fatalement à placer au pinacle du libéralisme français deux figures qui incarnent ce dualisme, Guizot et Tocqueville.

Notre propos consiste à montrer que ce libéralisme « anti-individualiste » à la Guizot au service de l'État ne saurait être tenu pour représentatif du libéralisme français et que c'est le libéralisme « individualiste » et républicain de Jean-Baptiste Say et de Benjamin Constant qui en est la matrice. Cet authentique libéralisme français n'est pas *a priori* contre l'État, car il s'appuie justement sur une doctrine de l'État (ou du moins du gouvernement), contrairement aux conservateurs et aux socialistes qui entendent instrumentaliser le gouvernement au profit soit de l'Église, soit

1. E. Dubois de L'Estang, art. « Jean-Baptiste Say », dans le *Nouveau dictionnaire d'économie politique* de Léon Say et Joseph Chailley, Paris, Guillaumin, 2e éd., 1900, t. 2, p. 786.

des groupes ou catégories professionnelles qui se sont substitués, après 1791, aux corporations. Par exemple, contrairement à Royer-Collard, les libéraux français défendent la liberté de la presse car, pour eux, la liberté d'expression est un droit naturel indivisible qui doit être garanti par les constitutions.

Si l'on veut situer précisément Guizot et son groupe sur la scène libérale, il convient de revenir sur la genèse du parti libéral dans les années 1817-1819. On observe que Guizot et les doctrinaires n'y participent pas. Barante et Royer-Collard, Camille Jordan et Guizot appartiennent, à l'époque, au parti dit « ministériel ». Ce sont des circonstances historiques et non une conversion soudaine qui les conduiront à se rallier au parti libéral à partir de 1820. Leur chef ira même jusqu'à l'incarner, quand les libéraux seront devenus majoritaires à la Chambre (en 1827). C'est en tant que président de la Chambre des députés que Royer-Collard portera au roi la fameuse « Adresse des 221 » qui prélude à la Révolution de 1830. Mais, avant de parvenir à cette belle unanimité qui ne survivra pas à l'épreuve du pouvoir, force est de constater que les itinéraires des uns et des autres n'ont pas toujours suivi les voies du libéralisme.

On se souvient que la Charte de 1814, en limitant l'autorité royale, ménageait les libéraux, mais l'esprit de concorde dont témoignait Louis XVIII s'était vu bafoué par ses compagnons d'exil qui encourageaient et laissaient se développer les exactions de la « Terreur blanche ». Bien qu'ayant favorisé le retour des Bourbons, après avoir tenté en vain de faire subir à l'Empire un impensable virage libéral – Benjamin Constant, figure de proue du républicanisme libéral, avait accepté de rédiger l'Acte additionnel aux constitutions de l'Empire – les libéraux, c'est-à-dire alors les défenseurs des acquis de la Révolution, furent entièrement absents de la « chambre ardente » ultra-royaliste élue en 1815.

Le budget de 1816 est d'inspiration ultra-royaliste. Sous l'influence occulte de la « congrégation », sont à l'ordre du jour le rétablissement de la vénalité des offices, un plan pour la reconstitution de la fortune et de la puissance du clergé, la suppression des pensions allouées aux prêtres mariés et l'abolition du divorce. Au terme de cette session, le clergé sera autorisé à recevoir par donation ou testament toute espèce de biens ; les propriétés de

mainmorte seront rétablies. La Chambre des députés donne à l'Église tous les biens de l'État ayant appartenu aux anciens couvents et au clergé. C'est également au cours de cette session que les ultras proposent de donner aux évêques la direction de l'Université.

Or les doctrinaires n'ont pu s'opposer à ces mesures. Ils se sont inscrits en effet dans le « parti ministériel », qui fait face à deux oppositions, l'une « ultra-libérale » et l'autre « ultra-royaliste ». La chance de l'opposition, que l'on n'appelait pas encore libérale, est que cette Chambre allait être bientôt dissoute. En effet, le roi lui-même l'avait appelée une « chambre introuvable ». En l'absence de loi électorale valable, le ministère avait réuni, par défaut, un électorat composé des collèges électoraux de l'Empire, en y adjoignant des notables royalistes. Sur 400 députés élus, il y avait eu ainsi 350 ultra-royalistes, ce qui ne permettait pas à cette assemblée de prétendre représenter le pays.

Il n'est pas encore question de libéralisme, mais tout simplement du sursaut national face à une caste qui entend rayer d'un trait de plume vingt-cinq années d'histoire. Louis XVIII tranche en promulguant les ordonnances du 5 septembre 1816 qui dissolvent la chambre ultra-royaliste de 1815, mettant fin à la Terreur blanche et redonnant espoir « à cette foule de citoyens qui, voués à la prison, à l'exil, à la ruine, à la mort apercevaient enfin dans ces dispositions le terme de leurs maux »[1]. Elles vont également permettre la constitution, dans les années 1817-1819, d'un noyau de parti libéral.

Les ordonnances du 5 septembre sont en effet suivies d'une nouvelle loi électorale qui ouvre la porte plus large à l'opposition. Les bannis sont rappelés, la terreur diurne laisse place aux conspirations nocturnes, d'un côté la « congrégation » et, de l'autre, les fameux « charbonniers » qui s'inspirent des *carbonari* italiens.

Comme le précise l'article 37 de la Charte : « Les députés seront élus pour cinq ans, et de manière que la Chambre soit renouvelée chaque année par cinquième. » Dans la mesure où la Charte ne prévoit aucun répit électoral, elle a pour effet premier de jeter le pays dans une campagne permanente, et sachant qu'à

1. A. de Valaubelle, *Histoire des deux restaurations*, t. 4, Paris, Perrotin, 1860, p. 381.

chaque renouvellement de la Chambre les libéraux gagnent du terrain en dépit des manœuvres dilatoires des ultra-royalistes, la seule inconnue de ce processus inéluctable est la date de prise de pouvoir par les libéraux.

Un premier déplacement du corps politique se produit, qui se traduit par un glissement sémantique généralisé. Les partisans royalistes du régime de 1815 prennent le nom d'*ultra-royalistes*. Les ministériels empruntent aux libéraux du Consulat le nom de *constitutionnels*. Enfin les libéraux avancent encore couverts sous le nom d'*indépendants*. Ce dernier label apparaît à la faveur des élections de 1817, alors que le territoire est encore occupé. Comme le précise Vaulabelle :

> « Voyer d'Argenson, Comte, Dunoyer et Gévaudan, entre autres, s'étaient réunis chez La Fayette pendant la dernière session. D'autres opposants, qui avaient franchement soutenu le gouvernement des Cent-Jours, comme le général Thiard et Benjamin Constant, ne tardèrent pas à grossir ce premier groupe. La réunion devint bientôt assez nombreuse ; l'approche des élections, vers le mois d'août, multiplia les entrevues. La police pouvait en prendre ombrage et invoquer contre eux les dispositions de l'article 291 du Code pénal ; on convint de se rencontrer alternativement chez La Fayette, Benjamin Constant et le général Thiard, qui, tous les trois, habitaient rue d'Anjou, faubourg Saint-Honoré. Décidés à appeler au mouvement et à la vie politique les opinions et les intérêts attachés aux conquêtes matérielles et morales de la Révolution ; adversaires tout à la fois des ministres et des ultras, obligés, dès lors, d'arborer un drapeau qui marquât leur place en dehors des hommes de 1815 et des royalistes ministériels, les nouveaux opposants firent revivre ce titre d'*indépendants* qui devait disparaître, deux ans plus tard, sous la dénomination plus précise de *libéraux*. »[1]

Le groupe des indépendants matérialise le rapprochement des bonapartistes et des libéraux philosophiques, unis par le même souci de préserver les acquis révolutionnaires face aux tendances contre-révolutionnaires de la Restauration. Les élections du premier cinquième de la Chambre en 1817 donneront une chambre composée de 155 députés ministériels, de 75 députés royalistes et de 25 opposants indépendants. En 1819, les électeurs de la Sarthe envoient Benjamin Constant à la Chambre, et c'est à ce moment

1. A de Vaulabelle, *Histoire des deux restaurations*, t. 4, p. 449 et 450.

que l'on abandonne l'appellation d'*indépendants* pour celle de *libéraux*. Cette substitution, rappelle Vaulabelle,

> « devint immédiatement l'objet des jeux de mots les plus injurieux. Ce n'était pas seulement dans l'intimité de leurs salons que les ultra-royalistes, ne voyant sérieusement qu'en eux seuls les honnêtes gens, traitaient leurs adversaires d'esprits dépravés ou d'anarchistes voués à tous les châtiments, et transformaient par plaisanterie chaque libéral en un condamné libéré. Leurs journaux publiaient deux vers qui restèrent un mot d'ordre pour le parti. On y supposait que deux anciens forçats se rencontrent ; l'un d'eux dit à l'autre :
>
> « Quoi ! je te vois, ami, loin du bagne fatal ?
> Es-tu donc libéré ? – Non, je suis libéral. »[1]

En fait, entre 1820 et 1830, les libéraux ne forment plus un parti, mais un front. En effet, la « voie royale » que les ordonnances du 5 septembre 1816 avaient ouverte aux libéraux allait brutalement, comme artificiellement, être refermée par l'assassinat du duc de Berry en février 1820. Signe de la prégnance de ce déplacement de nombre des animateurs du parti ministériel vers la gauche de l'échiquier politique, les libéraux et les doctrinaires, que nous avions vu s'opposer sur la question de la liberté d'expression, vont se fédérer face à la censure blanche.

Les courants étaient encore séparés durant la relative liberté qui régnait encore de 1818 à 1820, sous Decazes. Les mesures de censure qui suivirent l'assassinat du duc de Berry vont avoir raison de *La Renommée,* la revue de Constant (elle avait succédé à *La Minerve française).* Tous ces journaux d'opposition libérale vont trouver refuge auprès du *Courrier français* qui les absorbera, respectivement, en décembre 1819 et en juin 1820. Or *Le Courrier français* n'est autre que la voix du courant doctrinaire[2]. C'est du glissement vers la gauche de l'ensemble des forces opposées à l'ultra-royalisme, forces tellement considérables qu'elles s'identifient à la nation, que vient l'illusion du libéralisme des doctrinaires Guizot et Royer-Collard. Tel est l'espace occupé par ce « libéralisme ». Il rassembla pour la circonstance, sous la Restau-

1. A. de Vaulabelle, *Histoire des deux restaurations,* t. 5, p. 53.

2. À sa création, le 21 juin 1819, ses principaux rédacteurs sont de Broglie et Kératry.

ration, tout ce qui n'était pas légitimiste. Comme l'observera le républicain Pierre Larousse, à partir de ce moment,

> « le libéralisme fut une armée et sa vie un combat. À la tribune, dans la presse et jusque dans les sociétés secrètes, il reprit la lutte engagée depuis trente ans entre la Révolution française et l'Ancien Régime, lutte qu'avait suspendue le sanglant intermède du premier Empire »[1].

Le seul ferment d'unité incontestable de ce front est le rejet de l'Ancien Régime. Ce rejet étant unanime aujourd'hui, on ne saurait donc faire correspondre l'extension sémantique des mots « libéral » et « libéralisme » dans les années 1820 à leur acception actuelle sans s'exposer à de lourds malentendus.

L'exemple de Royer-Collard et de Camille Jordan est emblématique. Comme l'observe Vaulabelle, « ces deux derniers avaient servi d'abord la Restauration dans les temps difficiles, et ils avaient conservé pour elle un attachement sincère. » Royer-Collard avait fait partie de « la dernière agence royaliste » de Paris en 1804, en compagnie de ce même abbé Montesquiou, Ferrand et Hyde de Neuville, organisation dissoute en 1804 à la suite de l'arrestation de Georges Cadoudal. Royer-Collard retrouvera Montesquiou à la Restauration. Lors du retour de Louis XVIII, Royer-Collard ira présenter ses hommages au roi à Compiègne. On le nommera directeur de la librairie, et il choisira immédiatement Guizot comme secrétaire général. Royer-Collard deviendra le bras droit de M. de Montesquiou, membre de la Commission de gouvernement nommée provisoirement par Louis XVIII. Il faudra donc, insistons-y, la réaction ultra-royaliste qui suivit l'assassinat du duc de Berry, pour que les doctrinaires soient définitivement, et à leur corps défendant, jetés dans l'opposition libérale.

À cela il faut ajouter l'émergence paradoxale d'un « libéral-bonapartisme » qui est un courant fabriqué, dépourvu de fondement philosophique. Mais les réflexes du personnel administratif montrent qu'il reste le courant ministériel par excellence sous la Restauration. Les Bourbons, sous l'égide de la pensée doctrinaire, acceptent de conserver les conquêtes napoléoniennes qui ont le

1. P. Larousse, art. « Libéralisme », du *Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 10, p. 465.

plus de prix aux yeux des « gens à places et des gens à pensions »[1]. À côté de ces corps créés par Napoléon, l'esprit même de reconquête légitimiste paraît marginal... Il était impératif en tout cas, pour la préservation des intérêts des nouveaux corps issus de l'Empire, que le protectionnisme national continuât à s'exercer dans les domaines cardinaux que sont le commerce, la justice et l'enseignement, fût-ce au prix de certains assouplissements. La conservation des privilèges de l'Empire, de fait, est superbement résumée par l'article 71 de la Charte : « La noblesse ancienne reprend ses titres. La nouvelle conserve les siens. Le roi fait des nobles à volonté ; mais il ne leur accorde que des rangs et des honneurs, sans aucune exemption des charges et des devoirs de la société. » Toute la doctrine guizotiste du « juste milieu » est là. Il ne s'agit pas tant de trouver un moyen terme entre l'Ancien Régime et la Révolution qu'entre cette frange de la bourgeoisie promue par la vente des biens nationaux et les deux aristocraties impériale et royale.

L'article 67 de l'Acte additionnel aux constitutions de l'Empire avait légitimé le libéral-bonapartisme en liant la prohibition du rétablissement des Bourbons en cas d'extinction de la dynastie impériale à l'interdiction de

> « rétablir soit l'ancienne noblesse féodale, soit les droits féodaux et seigneuriaux, soit les dîmes, soit aucun culte privilégié et dominant, ni la faculté de porter aucune atteinte à l'irrévocabilité de la vente des domaines nationaux ».

De surcroît, la brutalité de la réaction ultra-royaliste avait érigé au rang de martyrs nombre des fidèles de l'Empereur, ce qui les classait de fait dans le camp des libéraux, bien que ces derniers eussent été les combattants les plus résolus des doctrines impériales. En relisant Stendhal et notamment *Lucien Leuwen* et *La Chartreuse de Parme,* on peut se faire une idée assez juste de ce nouveau climat[2].

On voit que le vote libéral est à la fois largement majoritaire dans le pays, en termes d'espace politique occupé, et insaisissable au

1. Selon l'expression de Charles Dunoyer. Cf. « De la multiplication des pauvres, des gens à places, et des gens à pensions », in *Le Censeur européen,* t. 7, 1818.

2. Stendhal lui-même fut à la fois un admirateur de Destutt de Tracy et un fidèle de l'Empereur.

plan des idées, car, comme on le dirait aujourd'hui, c'est un vote-sanction. Le libéralisme s'identifie, non à un corps de doctrine politique et économique, mais à un sentiment national. Cette orientation explique le caractère ambivalent du triomphe de Juillet 1830. Comme le résume Pierre Larousse, le libéralisme, une fois

> « monté au pouvoir, y donna un spectacle trop fréquent en politique : il renia une partie de ses principes, et le patriotisme dut ajourner à une autre époque ses vœux et ses espérances. En réalité, le libéralisme était mort au sein de sa victoire, et ce nom disparaît de nos annales à dater du 29 juillet 1830. Les vrais partisans de la liberté ne se contentèrent plus de ce nom, qui prit dès lors une signification neutre, et bâtarde »[1].

Dès 1830, le jeune Bastiat va l'apprendre à ses dépens, puisqu'il a la maladresse de soutenir un candidat, Faurie, libéral de conviction, mais qui a le défaut rédhibitoire de ne pas avoir signé l'Adresse des 221. Le premier grand article politique de Bastiat, écrit à l'occasion de la campagne électorale de 1830, est un témoignage de la crise dans laquelle entre durablement le libéralisme dès 1830. « Un peuple n'est pas libre par cela seul qu'il possède des institutions libérales », rappelle solennellement Bastiat.

> « Il faut encore qu'il sache les mettre en œuvre, et la même législation qui a fait sortir de l'urne électorale des noms tels que ceux de Lafayette et de Chantelauze, de Tracy et de Dudon, peut, selon les lumières des électeurs, devenir le palladium des libertés publiques ou l'instrument de la plus solide de toutes les oppressions, celle qui s'exerce sur une nation par la nation elle-même. »[2]

Et Frédéric Bastiat de se lancer dans une critique en règle du discours doctrinaire du « juste milieu » qui passe pour modéré :

> « C'est surtout la *modération* qui joue un grand rôle dans cette armée de sophismes[3] que je passe rapidement en revue.
>
> « On veut à tout prix des *modérés* ; on craint les *exagérés* par-dessus tout ; et comment juge-t-on à laquelle de ces classes appartient le candi-

1. P. Larousse, art. « Libéralisme », du *Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 10, p. 465.

2. F. Bastiat, « Aux électeurs du département des Landes », *Œuvres complètes*, t. 1, p. 217.

3. Allusion, une fois de plus, aux sophismes parlementaires de Bentham (à propos de l'influence de Bentham sur Bastiat, voir ma préface aux *Sophismes économiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2005).

dat ? On n'examine pas ses opinions, mais la place qu'il occupe ; et comme le centre est bien le milieu entre la droite et la gauche, on en conclut que c'est là qu'est la *modération.*

« Étaient-ils donc *modérés* ceux qui votaient chaque année plus d'impôts que la nation n'en pouvait supporter ? ceux qui ne trouvaient jamais les contributions assez lourdes, les traitements assez énormes, les sinécures assez nombreuses ? ceux qui faisaient avec tous les ministères un trafic odieux de la confiance de leurs commettants, trafic par lequel, moyennant des dîners et des places, ils acceptaient au nom de la nation les institutions les plus tyranniques, des doubles votes, des lois d'amour, des lois sur le sacrilège ? ceux enfin qui ont réduit la France à briser, par un coup d'État, les chaînes qu'ils avaient passé quinze années à river ?

« Et sont-ils *exagérés* ceux qui veulent éviter le retour de pareils excès ; ceux qui veulent mettre de la modération dans les dépenses ; ceux qui veulent *modérer* l'action du pouvoir ; qui ne sont pas *immodérés,* c'est-à-dire insatiables de gros salaires et de sinécures ; ceux qui veulent que notre révolution ne se borne pas à un changement de noms propres et de couleur ; qui ne veulent pas que la nation soit exploitée par un parti plutôt que par un autre, et qui veulent conjurer l'orage qui éclaterait infailliblement si les électeurs étaient assez imprudents pour donner la prépondérance au *centre droit* de la chambre ? »[1]

Dès 1830, Bastiat pouvait donc prévoir le maelström de février 1848. Car, contrairement à ce que suggère Larousse, la monarchie de Juillet ne s'éloignait pas du libéralisme en vertu de la traditionnelle usure du pouvoir, mais parce que ceux qui allaient s'imposer auprès de Louis-Philippe et qui avaient déjà goûté au pouvoir sous la Restauration n'étaient pas philosophiquement libéraux mais appartenaient à une dissidence historiciste du libéralisme. Le doctrinarisme part d'une confusion typiquement française entre la modération en politique et l'éclectisme du juste milieu. Loin de s'appuyer sur les acquis libéraux de la Révolution, notamment sur la liberté du travail, la politique de juste milieu consiste à s'opposer à la fois aux principes de la Révolution et aux traditions de la monarchie d'Ancien Régime, à la souveraineté du peuple et au droit divin. Dans cet intervalle où l'État repose sur du sable, ce sont donc les intérêts privés qui vont prendre le pas sur l'intérêt général défendu par les libéraux.

1. F. Bastiat, *op. cit.,* p. 219-220.

La doctrine protectionniste dominante sous la Restauration est reconduite sous la monarchie de Juillet. La victoire de juillet 1830 marque donc l'éclatement du front libéral. L'émergence de l'école de Paris, dans les années 1840, va confirmer le fossé profond qui se creuse alors entre libéraux de circonstance et libéraux philosophiques. Ceux-ci sont rejetés à l'extrême gauche de l'échiquier politique, espace qu'ils partageront avec les sociétés secrètes républicaines avant que les socialistes ne leur contestent cette position.

Nous pouvons maintenant entreprendre de les présenter.

I – L'école de Paris, pierre d'angle du libéralisme français

1. Définition et périodisation

Définition. — Héritière indirecte, par les Idéologues, de l'école des « économistes » (dite « physiocratique ») du XVIII[e] siècle, l'école de Paris a rassemblé les publicistes qui, sous la monarchie de Juillet, sont restés fidèles à la philosophie libérale[1] alors que triomphait la lecture doctrinaire de la Charte de 1830 et que les ministères orléanistes, portés au pouvoir par une révolution libérale, s'étaient figés peu à peu dans les camps conservateur en politique et protectionniste en économie.

L'école de Paris va se cristalliser, hors de l'Université, autour du *Journal des économistes,* fondé en 1841, et de la *Société d'économie politique,* fondée en 1842. À compter de cette dernière date, elle sera le fer de lance de l'opposition libérale, essentiellement républicaine, qui grandira face au conservatisme institutionnel – désormais incarné par Guizot – et luttera contre le lobby protectionniste, dont Thiers prend la tête à la Chambre dans les années 1840, et également contre le prétendu intérêt national de la colonisation de l'Algérie défendue par Tocqueville. Elle sera la

1. Redisons que, par « philosophie libérale », nous entendons la pensée moniste qui ne dissocie pas liberté politique et liberté économique, la seconde étant le *modus operandi* de la première.

seule force intellectuelle à combattre rationnellement les doctrines qui, après l'impensable effondrement de février 1848, alimenteront pour la première fois un socialisme d'État. Ainsi, soixante-dix ans avant von Mises et l'école autrichienne, l'école de Paris sera la première communauté de savoir qui étudiera *in vivo* l'expérimentation socialiste qui allait conduire aux tragédies totalitaires du XX^e^ siècle.

Engagés en politique, par vocation ou par devoir, les membres de l'école ont exercé pleinement les mandats qui leur ont été confiés par le peuple au sein des premières Assemblées des II^e^ et III^e^ Républiques. Dans l'intervalle entre les deux Républiques, grâce au magistère moral que leur avaient acquis tant leurs travaux scientifiques que leur action civique, ils auront infléchi le cours de l'Empire, puisque c'est largement à eux qu'est dû l'infléchissement de la politique impériale au tournant de 1860 (même si les membres n'ont jamais partagé à ce sujet les illusions d'un Prévost-Paradol sur l' « Empire libéral », illusions qui conduiront cette personnalité à se suicider).

Une fois la République restaurée, les dernières grandes figures du libéralisme parlementaire et gouvernemental, Michel Chevalier, Louis Wolowski, Édouard Laboulaye, Léon Say ou Yves Guyot, trouveront encore le moyen de retarder l'inéluctable domination des démagogues du courant nationaliste et colonialiste qui, sous couleur de « laïcité républicaine », et cultivant dans le domaine économique un esprit de monopole et de protection, conduiront le pays à la « Revanche » de 1914.

Ce qui légitime le recours à la notion d'« école de Paris ». — L'apport analytique considérable de l'école de Paris – qui en fait un chaînon essentiel entre les « économistes » du XVIII^e^ siècle et les courants néo-libéraux du XX^e^, école autrichienne, école de Chicago, *Public Choice Theory,* etc. – repose sur une théorie individualiste de la connaissance. On peut à bon droit poser celle-ci comme le critère permettant de distinguer entre libéraux, conservateurs et socialistes. L'emblématique ouvrage de Gustave de Molinari, *Les Soirées de la rue Saint-Lazare*[1], en donne une synthèse à la fois vivante et rigoureuse.

1. Réédité récemment aux éditions Eventura, Paris, 2003.

On pourra légitimement s'étonner de l'emploi du terme d' « école » pour désigner une telle constellation de publicistes. De fait, parmi les grands historiens de la pensée économique, ni Schumpeter, ni Charles Gide, ni *a fortiori* Mac Culloch ou Adolphe Blanqui – ce dernier étant une figure majeure de l'école de Paris, et le premier historien de la pensée économique – n'utilisent ce concept. Il suffit pourtant de comparer l'école de Paris à d'autres phénomènes collectifs reconnus par les historiens des idées pour admettre que l'on enregistre bien à Paris, entre 1842 et 1928, l'activité d'une communauté de savoir qui répond aux critères constitutifs d'une « école », à l'instar de ce que nous appelons l'école de Chicago, par exemple. Ajoutons que l'on doit parler d'école « de Paris » et non d'école « française ». En effet, durant la période où l'Université de France resta hermétique à l'enseignement de l'économie politique, les seules chaires d'économie sont à Paris, jusqu'à l'ouverture de chaires d'économie politique dans toutes les facultés de droit en 1877[1].

Pourquoi il convient de parler d'école de Paris et non d'école libérale de Paris. — Certes, l'école de Paris est définie par la présence exclusive d'économistes, de juristes, d'historiens et de sociologues libéraux, pour qui une économie non libérale ne relève pas de l'économique mais d'une « organisation artificielle »[2] qui perturbe les lois de l'économie conçues comme naturelles. À cette époque, l'expression « économiste libéral » que nous employons aujourd'hui aurait donc été perçue comme une tautologie. Si l'économie politique avait gagné en rigueur scientifique du XVIII[e] au XIX[e] siècle, le qualificatif « économiste » continuait sémantiquement d'impliquer l'appartenance à la « secte des économistes » au sens de Quesnay, c'est-à-dire au cercle des libéraux.

Bien que l'économie politique soit largement une invention française, le *Journal des économistes* devait se résoudre à constater qu'en 1853 l'économie politique, après avoir traversé deux res-

1. Entre 1864 et 1877, Paris fut d'ailleurs également la seule ville dont la Faculté de droit était dotée d'une chaire d'économie politique. C'est Victor Duruy qui, à défaut de pouvoir mener à bien une réforme plus profonde du système universitaire, en avait obtenu la création.

2. Cf. le premier chapitre des *Harmonies économiques* de Frédéric Bastiat, « Organisation naturelle, organisation artificielle ».

taurations, deux révolutions et un coup d'État, était toujours interdite d'Université :

> « En Allemagne comme en Angleterre, partout, dans les foyers du haut enseignement, qui portent le nom d'universités, on trouve au moins une chaire d'économie politique. L'empereur de Russie fait enseigner l'économie politique dans ses universités. L'Espagne possède bon nombre de cours d'économie politique. En Italie l'économie politique a jeté un vif éclat. En France, il n'existe, à vrai dire, qu'une chaire, celle du Collège de France ; car l'enseignement du Conservatoire des arts et métiers a pour objet, aux termes de la fondation, l'économie industrielle, ce qui est moins étendu. Le cours de l'École des ponts et chaussées est spécial et restreint à un tout petit nombre d'auditeurs. »[1]

L'économie politique est en effet conçue en grande partie comme subversive par le pouvoir depuis la suppression de la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut, tandis que l'Université, où règnent de fait les partisans du monopole, tant en philosophie avec Royer-Collard et son élève Cousin, qu'en histoire avec Guizot, se coupent des sources philosophiques du libéralisme français.

Ce conflit entre l'économie politique et la philosophie officielle du temps est attesté par une passe d'arme exemplaire qui eut lieu entre Victor Cousin et Adolphe Blanqui[2], en prélude aux affrontements entre protectionnistes et libre-échangistes qui devaient marquer l'année 1846. Il s'agissait de mesurer quelle dose d'économie politique l'Université allait pouvoir tolérer – l'Université disposait, depuis sa fondation par Napoléon, du monopole de l'enseignement, monopole que les régimes ayant succédé à l'Empire n'avaient abrogé qu'en matière d'enseignement primaire. La base de là discussion était les travaux de La Farelle, qui avait présenté un mémoire sur la nécessité de fonder en France un enseignement

1. « Des limites de l'économie politique et de la nature de la richesse », discussion entre MM. Cousin, Dunoyer et Michel Chevalier à l'Académie des sciences morales et politiques, *Journal des économistes,* 15 janvier 1853, p. 229.

2. Adolphe Blanqui, né en 1798, frère du révolutionnaire radical Auguste Blanqui, participa à la fondation de l'École spéciale de commerce de Paris (actuelle ESCP-EAP) avec l'industriel lyonnais Vital Roux et Jean-Baptiste Say. Élève de ce dernier, il devint, dès qu'il eut soutenu sa thèse, le premier professeur permanent d'économie dans l'École dès 1825 (il en sera le directeur en 1830, et conservera ce poste jusqu'à sa mort en 1854). L'ouverture d'un cours libre à l'Athénée lui vaudra, par ailleurs, de succéder à Jean-Baptiste Say au Conservatoire des arts et métiers en 1833.

de l'économie politique. Voici comment la *Revue mensuelle des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques* présente ce débat :

> « M. de La Farelle a rappelé que depuis la révolution de 1830, au sein de l'ancien Conseil royal de l'Instruction publique, il avait pris l'initiative de la demande de la création de deux nouvelles chaires dans la Faculté de Paris, l'une de droit public français, et l'autre d'économie politique ; mais en même temps, M. Cousin s'est opposé à ce que ce même enseignement descendît jusqu'aux collèges et prît une place parmi les sciences dont les éléments sont démontrés aux jeunes élèves. Un membre ayant contesté l'utilité des notions philosophiques qui absorbent une année entière des études classiques, M. Cousin a défendu de sa parole et de ses vœux les plus ardents la science qui a fait la gloire et la préoccupation de sa vie. M. Blanqui a répondu à M. Cousin en demandant pour l'enseignement de l'économie politique une part beaucoup plus large que celle qui lui était octroyée par son contradicteur. Par sa vivacité, le débat a rappelé celui qui s'était élevé quelques semaines auparavant à la suite de la lecture du Mémoire de M. Blanqui *sur le désaccord de l'enseignement public avec les besoins publics.*
>
> « Dans la seconde partie des observations qu'il a présentées, M. Cousin s'était appuyé sur l'ancienneté de l'enseignement de la philosophie pour en relever l'importance. [...] M. Passy lui a répondu : "L'antiquité d'un enseignement n'est pas la mesure nécessaire de son degré d'utilité." »[1]

Non seulement l'économie politique ne sera pas vulgarisée comme dans d'autres pays d'Europe, mais encore, nous le verrons, son enseignement dans la seule niche institutionnelle qu'elle avait pu conquérir, le Collège de France, sera interrompu en 1848.

Les trois générations. — On peut structurer l'école de Paris, sous réserve d'un inventaire plus poussé, en trois « générations » de publicistes.

— Les *précurseurs* (publicistes nés sous l'Ancien Régime) : Alexandre Anisson-Dupéron (1776-1882), Charles Comte (1782-1837), Condorcet (1743-1794), Benjamin Constant (1767-1830), Pierre Daunou (1761-1840), Charles Dunoyer (1786-1862),

1. « Revue mensuelle des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, *De la nécessité de fonder en France l'enseignement de l'économie politique,* par M. de La Farelle : observations de MM. Cousin, Blanqui et Passy », *Journal des économistes,* juin 1846, p. 170 et 171.

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), François d'Harcourt (1786-1865), Jean-Baptiste Say (1767-1832), Henri Fonfrède (1788-1840), Victor Destutt de Tracy (1781-1864), Pellegrino Rossi (1787-1848) et Louis Villermé (1782-1863).

— La *première génération* (publicistes nés sous la Révolution et le Premier Empire) : Frédéric Bastiat (1801-1850), Adolphe Blanqui (1798-1854), Adolphe Blaise (1811-1886), Michel Chevalier (1806-1879), Antoine Cherbuliez (1797-1869), Ambroise Clément (1805-1886), Pierre Clément (1809-1870), Paul Coq (1806-1880), Charles Coquelin (1802-1852), Jean-Gustave Courcelle-Seneuil (1813-1892), Eugène Daire (1798-1847), Jules Dupuit (1804-1866), Hippolyte Dussard (1798-1876), Léon Faucher (1803-1854), Théodore Fix (1800-1846), Joseph Garnier (1813-1881), Gilbert Guillaumin (1801-1864), Édouard Laboulaye (1811-1883), Louis Leclerc (1799-1854), Prosper Paillottet (1804-1878), Hippolyte Passy (1795-1880), Charles Renouard (1794-1878), Louis Reybaud (1799-1879), Horace Say (1794-1860), Mathieu Wolkoff (1802-1875) et Louis Wolowski (1810-1876).

— La *seconde génération* (publicistes nés sous la Restauration, la monarchie de Juillet et les premières années du Second Empire) : Anselme Batbie (1828-1887), Léon-Henri Baudrillart (1821-1894), Paul-Victor Beauregard (1853-1919), Maurice Block (1816-1901), Émile Boutmy (1835-1906), Clément Colson (1853-1939), Alfred de Foville (1842-1913), Alcide Fonteyraud (1822-1849), Yves Guyot (1843-1928), Alfred Jourdan (1825-1891), Clément Juglar (1819-1905), Alfred Legoyt (1815-1888), Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916), Émile Levasseur (1828-1911), Gustave de Molinari (1819-1912), Maurice Monjean (1818-...), Georges de Nouvion, Frédéric Passy (1822-1912), Gustave du Puynode (1817-1898), Arthur Raffalovitch (1853-1921), Léon Say (1826-1896), Gustave Schelle (1845-1927), Edmond Villey (1848-1924).

2. *Les prémices de l'école de Paris (1803-1832)* (depuis la suppression par Bonaparte de la classe des Sciences morales et politiques, ouverte en 1795 par Daunou, jusqu'à son rétablissement par Guizot)

L'année 1803 reste dans les annales pour avoir été celle de la publication du *Traité d'économie politique* de Say, socle théorique de l'école de Paris. Mais s'il faut trouver non pas un événement fondateur, mais un élément fédérateur des résistances qui donneront ultérieurement naissance à l'école, cette année 1803 est surtout mémorable parce que c'est la date de la suppression, par le Premier consul, de la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut.

Si la nouvelle génération libérale grandit dans les affres de l'Empire, elle est également élevée dans le souvenir des révolutionnaires. Say fut secrétaire du principal organe philosophique de la Révolution ; le meilleur élève de Say, Adolphe Blanqui, est lui-même fils de conventionnel[1]. Notons ici que l'attachement des publicistes de l'école de Paris aux acquis de la Révolution française vient du fait qu'ils sont parfaitement conscients de ce qu'elle doit à la première école d'économie politique, celle des physiocrates. Le rapport de 1847 sur l'école des physiocrates commandé par l'Académie des sciences morales et politiques montre que ce sont les écrits de cette école

> « qui, après avoir préparé la ruine des monopoles industriels, des privilèges des corps de métier, des restrictions qui pesaient sur le travail et le commerce, amenèrent un ordre des choses plus équitable. Plus tard, on retrouve l'empreinte de leurs idées dans une partie des cahiers que les baillages rédigèrent pour leurs députés aux états généraux, et ces idées tinrent grande place dans les délibérations de l'Assemblée constituante »[2].

1. L'autre fils de ce conventionnel est donc le fameux communiste Auguste Blanqui, nommé l' « Enfermé » parce que sa vie fut une succession de participations à des émeutes, en 1830, 1848 et jusqu'en 1871, suivies de longs emprisonnements.

2. H. Passy, « De l'école des physiocrates, rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques », *Journal des économistes,* juin 1847, p. 242.

Les Idéologues ont d'abord salué le Consulat et Bonaparte parce qu'il apparaissait comme le sauveur de la Révolution. Mais, en 1803, l'illusion était dissipée et le parti constitutionnel se présentait désormais comme le dernier obstacle à la dictature napoléonienne. Il comptait dans ses rangs Garat, Cabanis, Destutt de Tracy, Laromiguière, Daunou, Chénier (Joseph, frère puîné d'André), Benjamin Constant, autrement dit il s'identifiait au groupe des Idéologues.

La classe des Sciences morales et politiques de l'Institut se dressait comme le dernier obstacle à l'aristocratie intellectuelle d'État que Bonaparte entendait installer, car elle était dominée par ces « idéologistes » que Napoléon appelait « idéologues ». On se souvient de l'admiration de Hegel pour le principe historique incarné par l'Empereur et la fortune que cette connotation péjorative du mot *idéologie* rencontrera dans les écrits de Marx[1]. Napoléon

> « proscrivit donc, sous le nom d'*idéologie,* toutes les recherches qui, de près ou de loin, pouvaient lui rappeler que l'espèce humaine n'est pas une argile entre les mains du chef de l'État, et que celui-ci, même avec beaucoup de génie, doit se résoudre à étudier la nature des choses et à s'y conformer »[2].

L'acte de suppression de la classe des Sciences morales et politique est un geste symbolique qui prélude à la création de l'Université impériale en ce qu'il élimine le dernier vestige de l'édifice conçu par les Idéologues.

L'Université, comme le proclame l'empereur des Français, est un « corps », celui quasi mystique du protectionnisme français (qui domine encore aujourd'hui l'enseignement à tous les niveaux et la recherche).

Ainsi, pour corriger la célèbre définition de Larousse[3], Bonaparte n'est pas mort en 1799, mais en 1803, lorsqu'il s'est ainsi coupé des sources libérales de la Révolution.

1. Marx, dans le *Capital,* stigmatise le « crétinisme bourgeois » [en français dans le texte] de Destutt de Tracy (cf. le chapitre intitulé « La théorie de la reproduction chez Destutt de Tracy »).

2. « Introduction à la septième année », *Journal des économistes,* décembre 1847, p. 1.

3. « Napoléon – général de la République française, né à Ajaccio (île de Corse) le 15 août 1769, mort au château de Saint-Cloud, près de Paris, le 18 Brumaire, an VIII de la République française, une et indivisible », *in* P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e^ siècle,* t. 2, p. 920.

1815 est la deuxième année à marquer d'une pierre blanche pour l'école de Paris, non seulement parce que la réimpression du *Traité d'économie politique* de Say devient possible, mais encore parce qu'apparaît une génération intermédiaire entre celle des Idéologues et la première génération de l'école de Paris, celle qui va occuper le devant de la scène nationale en publiant *Le Censeur,* lancé sur la foi du caractère modéré de la Charte. Alors que la réaction ultra-royaliste battait son plein, ce journal refusa de se plier à l'ordonnance de censure qu'il jugeait inconstitutionnelle. Dès lors, comme le souligne Mignet par un raccourci saisissant, il

> « demeura seul en possession de la liberté de la presse comme d'un privilège de son courage »[1].

Voici comment Gustave de Molinari résume l'aventure de ce parangon de la presse libérale. Le premier numéro du *Censeur* fut livré

> « le 12 juin 1814, trois jours après la promulgation de la Charte, [Charles Comte] fonda ce journal pour résister à la réaction qui marqua le retour des Bourbons, et qui finit par entraîner la perte du gouvernement de la Restauration. Après la publication du second cahier du *Censeur,* il s'adjoignit pour collaborateur un de ses compagnons de l'école de droit, M. Charles Dunoyer, et ces deux écrivains, animés d'un même amour pour les libertés constitutionnelles, d'une même foi dans l'avenir des institutions représentatives, tinrent tête pendant six ans aux champions de l'absolutisme.
>
> « Rien de plus curieux que l'histoire des démêlés du *Censeur* avec les deux gouvernements qui se succédèrent dans cette période ; rien de plus honorable, en même temps, pour les deux écrivains indépendants qui le rédigeaient. La censure ayant été rétablie par une ordonnance, en 1814, M. Comte démontra que l'ordonnance était illégale, et il refusa de s'y soumettre. Mais une loi ayant confirmé l'ordonnance royale, les rédacteurs du *Censeur* se soumirent. Cependant ils trouvèrent moyen d'échapper à la censure, en publiant leur recueil en volumes de plus de vingt feuilles. Lorsque Bonaparte eut débarqué à Cannes, M. Comte, qui détestait par-dessus tout la dictature militaire, publia un pamphlet rempli de verve et d'indignation sous ce titre : *De l'impossibilité d'établir une monarchie constitutionnelle sous un chef militaire, et particulièrement sous Napoléon.*

1. F.-A. Mignet, « Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Comte, ancien secrétaire perpétuel de l'Académie, lue dans la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques du 30 mai 1846 », *Journal des économistes,* juin 1846, p. 269.

La véhémence de ce manifeste n'empêcha pas une feuille royaliste d'accuser les rédacteurs du *Censeur* d'avoir conspiré le retour de Napoléon. MM. Comte et Dunoyer, sans se préoccuper de la marche triomphale du dictateur, poursuivirent le rédacteur de ce journal comme les ayant calomniés. La cause fut appelée le 19 mars, lorsque Napoléon entrait déjà dans Fontainebleau. La position des juges était délicate, dit M. Mignet, à qui nous empruntons ces détails ; placés entre le gouvernement qui existait encore et le gouvernement qui allait exister bientôt, ils devaient éprouver quelque embarras à se prononcer : ce qui était délit aujourd'hui, pouvant être un titre d'honneur demain. La prudence du journaliste accusé les tira de ce pas difficile. Il demanda l'ajournement de la sentence, dans l'espoir qu'il serait plus tard aussi impossible de la provoquer que de la rendre ; c'était mal connaître MM. Comte et leur opiniâtreté intrépide. Appelés devant la justice, lorsque l'empereur fut remonté sur le trône, pour retirer une plainte devenue sans objet, ils y persistèrent, en faisant inscrire sur le registre du greffe que, si l'imputation d'avoir coopéré au rétablissement du gouvernement impérial ne les exposait à aucune peine, celle d'avoir cherché à renverser le gouvernement établi, les exposait au mépris public. De pareils traits révèlent un caractère. Le cinquième volume du *Censeur* fut provisoirement saisi par la police impériale, et le septième fut condamné et mis au pilon par les magistrats de la Seconde Restauration. La publication du *Censeur* demeura, pendant quelque temps, suspendue ; mais elle fut reprisè, avec un éclat nouveau, en 1817. Dans l'intervalle, MM. Comte et Dunoyer avaient dirigé toute leur attention vers l'étude de l'économie politique. J.-B. Say devint l'instituteur de Charles Comte, qui épousa la fille de cet illustre économiste. La nouvelle publication se ressentit heureusement de la nouvelle direction qu'avaient prise deux esprits si distingués.

« Dans la seconde série du *Censeur,* qui prit le nom de *Censeur européen,* la plupart des grandes réformes, qui sont la préoccupation et le besoin de notre temps, furent exposées et discutées avec une remarquable supériorité de vues. La réduction de l'armée, la simplification des attributions du gouvernement, la liberté du travail et du commerce trouvèrent dans les rédacteurs du *Censeur européen* des défenseurs énergiques et convaincus. Malheureusement des persécutions inintelligentes obligèrent MM. Comte et Dunoyer à renoncer à leur œuvre de propagande libérale. Condamné à deux mois de prison et à 2 000 F d'amende pour avoir publié une souscription défendue, M. Comte, ne trouvant pas sa condamnation fondée, s'exila en Suisse. »[1]

1. G. de Molinari, art. « Charles Comte », dans le *Dictionnaire d'économie politique,* t. 1, Paris, Guillaumin, 1852, p. 446.

Le gouvernement français demanda son expulsion et Comte se réfugia alors en Angleterre où il se lia avec Bentham dont la pensée avait déjà imprégné *Le Censeur*. Alors qu'en Angleterre la fameuse *Westminster Review,* fondée en 1824, n'avait pas encore vulgarisé l'utilitarisme de Bentham, auquel sa contribution aux débats constitutionnels sous la Révolution avait valu d'obtenir la nationalité française, le philosophe franco-anglais, par l'intermédiaire du Suisse Dumont, comptait déjà des admirateurs comme Comte et Dunoyer, que rejoindra plus tard Bastiat dont la virulente critique de la valeur-travail est d'inspiration utilitariste.

> « Émule de Bentham en législation, M. Comte appliqua aux sciences morales la méthode analytique, qui [...] avait fait marcher si rapidement les sciences physiques, et se servit des principes économiques pour apprécier l'État et les constitutions des peuples. »[1]

Il conviendrait de consacrer une étude plus approfondie à cette convergence juridique entre l'utilitarisme benthamien et les précurseurs de l'école de Paris[2] qui donnera les deux grandes œuvres de Charles Comte, le *Traité de législation* (1827) et le *Traité de la propriété* (1834). Ceux-ci auront une influence décisive sur l'évolution de la pensée de Frédéric Bastiat et d'un autre juriste de métier, Charles Coquelin.

1815 marque aussi le début des cours donnés par Jean-Baptiste Say à l'Athénée, où il rencontre Dunoyer qui y enseigne également. L'Athénée, vestige de l'architecture académique conçue par les Idéologues, est le prototype du laboratoire d'idées libéral. Il donne à l'enseignement un cadre libre, qui met en lumière l'un des traits essentiels de l'école de Paris : elle se déploie hors de l'Université en utilisant la presse et les revues comme moyen de diffusion et en liant son indépendance intellectuelle à son autonomie financière. L'Athénée, qui avait survécu à la Révolution et à l'Empire, devient en 1815, et demeurera sous la Restauration, une tribune de l'opposition

1. F.-A. Mignet, *op. cit.*, p. 277.

2. Pour les convergences logiques et littéraires entre ces deux courants de pensée, voir ma préface aux *Sophismes économiques* de Frédéric Bastiat, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

politique. Dans son éloge de Charles Dunoyer, Mignet nous apprend qu'

> « on [y] faisait des cours très variés, embrassant les connaissances littéraires et les sciences positives, la morale et la physique, la politique et l'histoire. C'est là que des hommes d'un renom consacré ou d'une réputation naissante exposaient à des auditeurs déjà fort éclairés, pour le plaisir de leur esprit non moins que pour l'achèvement de leur instruction, ce qu'il leur était le plus agréable d'apprendre ou le plus utile de savoir. C'est là que La Harpe avait commencé ce vaste cours de littérature. [...] C'est là que Benjamin Constant avait donné des leçons de cette théorie constitutionnelle dont il réclamait avec tant d'esprit la pratique à la tribune de la Chambre des députés »[1].

C'est à l'Athénée qu'ont lieu les premières présentations au public des analyses économiques qui seront développées dans les années 1840 par l'école de Paris.

> « C'est là que J.-B. Say, avec une clarté élégante et dans un ordre savant, avait développé ses doctrines économiques, et que Charles Dunoyer vint à son tour exposer éloquemment les siennes dans un cours où la morale s'unissait à l'économie politique. Il publiera ce cours sous le titre de *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*[2]. »

Dans cet écrit, on sent l'influence considérable de la doctrine utilitariste de Bentham. Dunoyer

> « étudie seulement ce qui, dans l'industrie et la morale, se rapporte le mieux au bonheur des hommes, accroît leur bien-être, améliore leur conduite, satisfait légitimement les besoins divers de leur double nature qui les attache à la matière et les relève par l'esprit. Son objet fondamental est la société humaine, pour laquelle, il ne sépare pas la morale de l'utilité et fait dépendre la liberté de la civilisation »[3].

C'est également à l'Athénée que se révéleront certains des enseignants les plus renommés de l'école de Paris comme, dans les années 1820, Adolphe Blanqui, et, dans les années 1840, Joseph Garnier, son élève.

1. F.-A. Mignet, « Notice sur Charles Dunoyer, lue à la séance annuelle publique de l'Académie des sciences morales et politiques », in *Nouveaux éloges historiques,* Paris, Didier, 1877, p. 261 et 262.

2., *Op. cit.,* p. 262.

3. *Op. cit.*, p. 262-263.

À la faveur de la « politique de la bascule », qui consistait à satisfaire tantôt les ultras, tantôt les libéraux, le ministère Decazes eut le loisir de répondre à la requête du baron Charles Dupin[1] qui demandait l'institution de cours publics au Conservatoire des arts et métiers. L'ordonnance du 26 septembre 1819 établissait au Conservatoire des arts et métiers « un enseignement public et gratuit pour l'application des sciences aux arts industriels ». Trois cours étaient créés, dont les professeurs furent nommés le 2 décembre 1819 : un cours de mécanique, confié au baron Charles Dupin ; un cours de chimie industrielle, confié à Clément Desormes ; et, enfin, un cours d'économie confié à Jean-Baptiste Say. L'ouverture libérale de Decazes n'allait pas toutefois jusqu'à tolérer la discipline éminemment subversive qu'était encore l'économie politique. L'enseignement dispensé par Say porta donc le titre de « cours d'économie industrielle ». L'économie se trouvait ainsi confinée à l'enseignement professionnel, ce que vint confirmer l'ouverture d'une chaire à l'École de commerce de Paris en 1820, occupée également par Jean-Baptiste Say.

La chute de Decazes, précipitée par l'assassinat du duc de Berry, mit fin durablement aux espoirs d'une institutionnalisation plus poussée de l'enseignement de l'économie. Il faudra attendre la révolution de 1830 pour qu'une première chaire d'enseignement supérieur soit consacrée à l'économie politique (1831), en l'occurrence au Collège de France. Say en fut le titulaire jusqu'à sa mort en novembre 1832. Jusqu'à la fin du siècle, elle sera occupée sans discontinuité par des économistes de l'école de Paris : Rossi, de 1833 à 1840 ; Michel Chevalier, de 1841 au 7 avril 1848 et du 24 décembre 1848 à 1852 ; Henri Baudrillart de 1852 à 1866 ; Michel Chevalier, à nouveau, de 1866 à 1878 ; et Paul Leroy-Beaulieu, son gendre, à partir de 1880.

1. « Le flambeau de la pairie, dit-on, dans les sciences économiques » ironisera plus tard Bastiat (cf. Effort, résultat, in *Sophismes économiques,* Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 59).

3. *La formation et la cristallisation de l'école de Paris (1832-1841)* (de l'entrée de Say au Collège de France à la fondation du *Journal des économistes*)

Le conservatisme du groupe des doctrinaires se caractérise par le respect des institutions. Aussi l'un des premiers actes symboliques du premier ministère de Guizot, celui de l'Instruction publique en 1832, fut-il de proposer au roi

> « le rétablissement dans l'Institut de la classe des Sciences morales et politiques fondée en 1795 par la Convention, et supprimée en 1803 par Napoléon, alors Premier consul »[1].

Faute d'institutionnalisation universitaire de l'économie politique, l'Académie des sciences morales et politiques allait être « l'organisme chargé de susciter et de contrôler la recherche »[2]. Elle sera, nous le verrons au moment où le débat sur le paupérisme battra son plein, l'indispensable contrepoids scientifique aux pathos conservateur et socialiste.

Le *Journal des économistes* rendra compte des séances de l'Académie des sciences morales et politiques :

> « L'Institut, qui fournit à notre recueil un grand nombre de ses meilleurs Mémoires, devait y avoir le droit de bourgeoisie. Depuis quelques mois, le compte rendu des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques a été ajouté à notre rédaction. Cette Académie comprend sa haute mission. Régulatrice des travaux, directrice des efforts des penseurs, son opinion est d'un grand poids dans le domaine de la science économique. Nous la voyons avec plaisir descendre aussi dans le domaine des faits, et nous aimons à constater cette tendance utilitaire. »[3]

Une fois ce premier geste de réparation accompli, Guizot va appeler Say au Collège de France. L'ordonnance royale rétablis-

1. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. 3, Paris, Michel Lévy frères, 1860, p. 148.

2. L. Le Van-Lemesle, *Le personnel de l'enseignement supérieur en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 248.

3. « Introduction à la troisième année », *Journal des économistes*, décembre 1843, p. 4.

sant l'Académie inspirera à Say sa fameuse remarque sur le régime constitutionnel en ouverture de son cours :

> « Nous nous formerons, j'espère, si le temps le permet, une idée exacte des emprunts et des autres ressources financières ; nous nous formerons de justes idées du crédit public, des traitants de l'agiotage et des amortissements. C'est alors, Messieurs, que vous apprécierez l'avantage de vivre sous un régime constitutionnel, le seul sous lequel on peut librement aborder toutes ces questions et les apprécier sans réticences. »[1]

Les conditions d'une réconciliation du courant doctrinaire et libéral sont-elles alors réunies ? Non, car l'autre figure de proue du courant doctrinaire, Royer-Collard, blâme l'initiative de Guizot :

> « M. Royer-Collard, absent au moment où l'Académie restaurée se préparait à se compléter par l'élection de nouveaux membres, m'écrivit : "Si le public et les gens de lettres mettent beaucoup d'intérêt à votre Académie des sciences morales et politiques, vous avez bien fait pour vous, mais comme elle ne serait pour moi qu'une niaiserie, un réchauffé de lieux communs, et qu'elle s'élève d'ailleurs sur des fondements conventionnels et révolutionnaires, je ne me soucie nullement d'y figurer. Je l'ai écrit, il y a quelques jours, à Cousin. Écartez donc mon nom." »[2]

Ce qui irrite Royer-Collard, c'est donc l'orientation libérale de l'Académie. « Selon son vœu, ce nom qui était là si naturellement appelé, n'y fut pas même prononcé. » Guizot, dans cette affaire exemplaire, marque, une fois n'est pas coutume, sa différence avec son père spirituel.

> « M. Royer-Collard était parfaitement libre de ne consulter, dans cette circonstance, que ses goûts ou ses dégoûts personnels ; mais j'aurais eu grand tort de me conduire par de tels mobiles : j'avais, comme homme public, un double devoir à remplir : l'un, de rétablir une institution scientifique que je jugeais bonne ; l'autre, de placer cette institution en dehors des dissentiments et des ressentiments politiques, même légitimes. Je n'ignorais pas que des idées philosophiques, qui n'étaient point les miennes, dominaient dans cette classe. »

1. J.-B. Say, « Discours d'ouverture du cours d'économie politique au Collège de France » (1831), cité *in* E. Levasseur, *Résumé historique de l'enseignement de l'économie politique et de la statistique en France à l'occasion du 40e anniversaire de la fondation de la Société d'économie politique,* Paris, Guillaumin, 1883, p. 12.

2. F. Guizot, *op. cit.,* p. 150.

Mais son souci du juste milieu pousse Guizot à surmonter ces réserves et sa conception de l'ordre constitutionnel l'invite à restaurer dans leurs fonctions les membres survivants de la classe de Sciences morales et politiques de l'Institut, en estimant, non sans magnanimité

> « que, dans l'enceinte [qu'il leur rouvrait] ces idées [ne risquaient pas de redevenir] puissantes ni redoutables ; et les inconvénients de quelques mauvais souvenirs révolutionnaires étaient, à mon avis, bien inférieurs aux avantages présents et futurs de cette éclatante démonstration de la confiance du pouvoir dans la liberté laborieuse et réfléchie de l'esprit humain »[1].

À la mort de Say, le noyau d'économistes qui avaient intégré l'Académie des sciences morales et politiques proposa Charles Comte, alors secrétaire perpétuel de cette Académie, pour succéder à Jean-Baptiste Say au Collège de France. Mais Guizot, qui ne pouvait éviter de nommer Say en 1831, pouvait écarter désormais Comte, et opter sans dommage pour son ami Pellegrino Rossi :

> « M. Rossi, réfugié d'Italie, professeur à Genève, n'avait encore en France qu'une de ces réputations aisément acceptées tant qu'elles demeurent lointaines, mais qui rencontrent, dès qu'elles se rapprochent, des adversaires et des rivaux. »[2]

Guizot ne fait pas mystère de ses affinités avec Rossi.

> « J'étais lié depuis plusieurs années avec M. Rossi. Le duc de Broglie, qui l'avait beaucoup vu à Genève et à Coppet, m'avait souvent parlé de lui. Avant 1830, il avait fait à Paris des voyages pendant lesquels nous avions beaucoup causé. Il était devenu l'un des collaborateurs de la *Revue française* dont je dirigeais la publication. [...] Je savais ce qu'il avait été en Italie, ce qu'il était en Suisse, ce qu'il deviendrait partout. Je résolus de l'attirer et de le fixer en France. Pendant le Moyen Âge, l'Église a plus d'une fois admis dans son sein et porté à ses premiers rangs des proscrits qui s'étaient réfugiés dans ses asiles, et dont elle avait démêlé les mérites ; pourquoi l'État n'aurait-il pas aussi cette intelligence généreuse, et ne s'approprierait-il pas les hommes éminents que les troubles de leur patrie ont contraints à l'exil ? »[3]

1. F. Guizot, *op. cit,* p. 116.
2. *Ibid.*
3. *Op. cit.,* p. 121.

En naturalisant Rossi[1], la France de Guizot apparaissait donc alors comme « belle et généreuse », mais dans la position qu'occupait Guizot et au point de vue libéral, cette nomination procédait de ce qu'il faut bien nommer un favoritisme d'État (un homme impose sa préférence au reste de la nation et contribue ainsi, non pas à la démocratisation du régime représentatif, mais à sa privatisation). Rossi prit donc ses fonctions avec un préjugé défavorable et, cependant, il n'allait pas tarder à désamorcer les critiques libérales en s'imposant par la qualité de son enseignement, bien qu'il professât, sur la question de la valeur notamment, des positions qui entraient en conflit avec celles de Say. Son cours au Collège de France deviendra une référence, comme en témoigne l'article « Économie politique » du *Dictionnaire d'économie politique* de Charles Coquelin, où les arguments de Rossi sont largement commentés.

Rossi sera envoyé à Rome comme ambassadeur de France par Guizot et y mourra tragiquement en 1848 (une rue de la capitale italienne porte son nom, sans réciproque à Paris).

4. *L'essor de l'école de Paris (1842-1877)* (de la fondation du *Journal des économistes* et de la Société d'économie politique à l'entrée de l'économie politique dans les facultés de droit)

Au moment où se cristallise l'école de Paris, l'enseignement de l'économie politique s'arrête encore à la porte des écoles et des collèges, et c'est d'abord dans la forme qui symbolise le plus immédiatement la révolution libérale – la presse – que les publicistes de l'école de Paris vont entreprendre la vulgarisation des lois de l'économie politique.

Les économistes se répartissaient dans les grands journaux qui ont fait l'âge d'or de la presse française[2]. Inscrits dans cet élan

1. « La Suisse ne s'était pas trompée en adoptant M. Rossi. Je ne me trompai pas quand je pris à cœur de faire de lui un Français », dira Guizot (in *op. cit.*, p. 122).

2. Notamment Michel Chevalier au *Globe* et au *Journal des débats* ; Charles Coquelin au *Temps*, au *Monde*, à la *Revue de Paris* et à *La Revue des Deux-Mondes* ; Jean Gustave Courceuil-Seneuil au *National* ; Hyppolite Dussard au *Temps* ; Léon Faucher au *Temps*, au *Constitutionnel*, au *Siècle*, au *Courrier français* et à *La Revue des Deux-Mondes* ; Louis Reybaud au *Constitutionnel* et au *Globe* et Louis Wolowski au *Siècle*.

démocratique, deux événements allaient vraiment constituer l'école et lui fournir les armes qui lui permettront de s'imposer durablement. Il s'agit de la fondation du *Journal des économistes,* fin 1841 et, dans la foulée, en 1842, de la *« Société d'économie politique ».* Celle-ci se présentait comme l'équivalent français du *Political Economy Club* de Londres, créé en 1821, qui comptait dans ses rangs Ricardo, Torrens, Malthus et Mill. L'essentiel des débats économiques, jusqu'en 1877, allait se dérouler sous les auspices de cette Société d'économie politique qui,

> « fondée uniquement dans l'intérêt de la science, a toujours cru devoir rester étrangère à la critique comme à l'approbation des actes du gouvernement. Elle assiste aux événements, ne partage ni les passions des partis ni la sollicitude des intérêts, et ne s'occupe des faits que pour rechercher le rapport qui les rattache aux principes »[1].

Les rédacteurs du *Journal des économistes* avaient bien conscience d'abriter une école, comme l'atteste leur premier bilan après trois années d'existence :

> « Il y a trois ans, des hommes de tous les partis, de toutes les nuances politiques qui se partagent le pays, se sont réunis. Fatigués d'efforts désordonnés, dégoûtés de la stérilité des discussions, inquiets surtout de la tendance des esprits sans profondeur à sacrifier, dans le chimérique espoir d'une *réglementation* universelle, la dignité, la liberté de l'homme, ils ont interrogé leur conscience, et leur conscience leur a bientôt appris que si la bannière politique de chacun d'eux différait de couleur, le but qu'ils se proposaient était le même : le plus grand bien du plus grand nombre ; et leur moyen la plus grande source possible de liberté pour tous les hommes. »[2]

On remarquera qu'après la maxime utilitariste « le plus grand bien du plus grand nombre », le mot libéralisme, même s'il est suggéré, n'est pas employé.

Théodore Fix et Adolphe Blanqui avaient déjà animé, entre 1833 et 1836, un prototype du *Journal des économistes,* la *Revue mensuelle d'économie politique,* qui avait été publiée entre 1833 et 1836. Mais cette revue pionnière ne bénéficiait pas des travaux d'une société savante et la matière fournie par l'Institut restait

1. « Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique », *Journal des économistes,* mai 1848, p. 113.
2. « Notre but », *Journal des économistes,* décembre 1844, p. 1.

insuffisante. La création de la Société d'économie politique, véritable séminaire de l'école de Paris, allait alimenter durablement la rédaction du *Journal des économistes* et autoriser la prédominance de l'école en France et son rayonnement au-delà des frontières, au point d'étonner les Anglais qui n'avaient pas alors de revue équivalente.

À proximité des Grands Boulevards, du quartier des grands quotidiens, et du Conservatoire des arts et métiers, l'école de Paris va s'ancrer dans ce campus virtuel, rive droite, que constituent la Société d'économie politique, le *Journal des économistes* et les Éditions Guillaumin, que Richard Cobden tient pour le « centre de ralliement »[1] de l'école française.

Les Soirées de la rue Saint-Lazare de Gustave de Molinari témoigne de cette proximité entre Bastiat, Coquelin, Guillaumin et leurs plus jeunes compagnons Fonteyraud, Garnier et Molinari qui se retrouvaient quotidiennement dans le quartier de la Bourse (le siège social des Éditions Guillaumin étant situé au 14, rue Richelieu). Loin de l'université et du faubourg Saint-Germain, rive gauche, où se retranche l'aristocratie, on ne franchit la Seine que pour venir écouter Michel Chevalier au Collège de France. Dans les années 1847-1848, moment d'efflorescence de la presse française, ce groupe de jeunes économistes lance *Jacques Bonhomme, Le Libre-échange* et *La République française.*

On a coutume de désigner Frédéric Bastiat comme la figure centrale de cette période. L'école de Paris serait donc l'école de Frédéric Bastiat[2]. Pour être plus précis, deux thèses s'affrontent : l'une fait de Bastiat un solitaire[3] et la seconde un chef d'école. La vérité ne réside pas dans un juste milieu entre ces deux extrêmes : l'examen de la biographie de Bastiat démontre que, sans la présence d'une école déjà constituée, sa renommée n'aurait sans doute pas franchi les limites du département des Landes. Voici

1. « Nécrologie de Guillaumin », *Journal des économistes,* janvier 1865, p. 120.

2. Cf. l'article, par ailleurs excellent, de Joseph T. Salerno, « The neglect of Bastiat's school by english-speaking economists : The puzzle resolved », *Journal des économistes et des études humaines,* juin-septembre, 2001, p. 451-*493.*

3. Cf. G. Roche, *Bastiat : A Man Alone,* New Rochelle, New York, Arlington House, 1971.

comment son biographe le plus complet, Georges de Nouvion, relate la notoriété soudaine de Bastiat :

« Il y avait à Mugron un cercle [où] suivant le goût du temps, on [...] affichait une haine profonde contre l'Angleterre. Bastiat, versé dans la littérature anglaise, porté vers les idées anglaises, avait souvent des discussions à soutenir contre les anglophobes. Un jour, le plus déterminé d'entre eux lui tend un des deux journaux que recevait le cercle : "Voyez, lui dit-il, comment vos amis nous traitent." Ce qui motivait cette indignation était la traduction d'un discours de sir Robert Peel à la Chambre des communes. Il se terminait par ces mots : "Si nous adoptions ce parti, nous tomberions, *comme la France,* au dernier rang des nations." Il parut étrange à Bastiat que le Premier ministre britannique eût de la France cette opinion et, plus encore, qu'il lui jetât cette injure en pleine Chambre. Voulant vérifier la citation, il se fit aussitôt abonner au journal anglais *The Globe and Traveller,* en demandant qu'on lui envoyât les numéros du mois écoulé. Quelques jours après, les journaux arrivaient à Mugron, apportant le texte du discours. Les mots malencontreux *comme la France* n'y étaient pas ; ils n'avaient jamais été prononcés. Leur adjonction était une gentillesse du traducteur.

« La lecture du *Globe* fit faire à Bastiat une autre découverte bien plus importante. Elle lui révéla que la presse française laissait le public dans l'ignorance de l'agitation économique qui se poursuivait dans tout le Royaume-Uni. La ligue pour la liberté du commerce était en train de bouleverser la vieille législation. [...] Le 26 juillet 1844, il écrit : "J'ai profité d'une occasion pour envoyer au *Journal des économistes* mon article sur les tarifs anglais et français. Il me paraît renfermer des points de vue d'autant plus importants qu'ils ne paraissent préoccuper personne. J'ai rencontré ici des hommes politiques qui ne savent pas le premier mot de ce qui se passe en Angleterre ; et, quand je leur parle de la réforme douanière qui s'accomplit en ce pays, ils n'y veulent pas croire."

« M. G. de Molinari a raconté l'odyssée de cet article : "Il arrivait du fond des Landes, sans être appuyé par la moindre recommandation. Aussi devons-nous dire qu'on le laissa bien un peu languir dans les cartons. Un journal est exposé à recevoir tant d'articles et quels articles ! Mais enfin, sur les instances de l'éditeur, M. Guillaumin, le rédacteur en chef du journal, M. Dussard, jeta les yeux sur ce travail d'un aspirant économiste. Dès les premières lignes, il reconnut la touche ferme et vigoureuse d'un maître, *ex ungue leonem.* Il s'empressa de mettre en lumière ce diamant qu'il avait pris d'abord pour un simple morceau de quartz. L'article parut dans le numéro d'octobre 1844 et il obtint un succès complet. Tout le monde admira cette argumentation serrée et incisive, ce style sobre, élégant et spirituel. Le *Journal des économistes* demanda de nouveaux articles à ce débutant qui venait de se placer

d'emblée parmi les maîtres, et plusieurs membres de la Société d'économie politique, notamment MM. Horace Say et Michel Chevalier, lui adressèrent leurs félicitations en l'engageant à poursuivre avec eux l'œuvre de la propagande des vérités économiques." »[1]

Cet épisode montre que le succès foudroyant de Frédéric Bastiat, de sa révélation au grand public fin 1844 à sa mort en 1850, ne s'explique que parce que sont déjà en place tous les leviers et dispositifs d'une école dont les précurseurs furent les maîtres « à distance » de Bastiat. L'indice le plus éloquent du fait que Bastiat est alors considéré, dans les cercles libéraux, non pas comme un chef d'école, mais comme un publiciste parmi d'autres, est donné par Richard Cobden dans son *Journal de voyage*. En 1846, la tournée triomphale qui suit la victoire de la Ligue conduit tout naturellement ce dernier en France. En dépit de l'activité inlassable déployée par Frédéric Bastiat au sein de l'association centrale pour la liberté des échanges, ce n'est pas lui qui fait la plus forte impression sur Cobden, mais Adolphe Blanqui, frère d'Auguste, le socialiste, et élève de Say à l'École de commerce de Paris où il a repris sa chaire, ainsi qu'au Conservatoire des arts et métiers. Tout plaide pour Blanqui, que Cobden juge le plus aguerri pour combattre Thiers et les protectionnistes[2]. Il n'est certes que de quatre ans l'aîné de Bastiat, mais il enseigne déjà l'économie depuis 1825 à l'École de commerce de Paris et, depuis 1833, au Conservatoire des arts et métiers, devant des ouvriers, alors que le premier texte économique de Frédéric Bastiat ne date que de 1834[3].

1. G. de Nouvion, *Frédéric Bastiat*, Paris, Guillaumin, 1905, p. 52-54.

2. Voici le portrait que brosse Cobden d'Adolphe Blanqui dans son journal, à la date du 11 août 1846 : « M. Blanqui, the recently elected member for Bordeaux – a professional economist, & a vigourous man, with more of combative energy in his composition than I have seen in the others of the same class to whom I have been introduced – here is masculine force, if earnestness & shrewdly of the course to be pursued by the few men who are now returned to the chamber – pledged himself to unfurl the Free-trade banner in the "tribune", to agitate the question incessantly there, declared his intention to attack Thiers, & to act independently of all parties, etc. » (in *The European Diaries of Richard Cobden, 1846-1849*, edited by Miles Taylor, Scolar Press, Aldershot, 1994, p. 47).

3. *Réflexions sur les pétitions de Bordeaux, Le Havre et Lyon concernant les douanes* (avril 1834).

Entre 1841 et 1846, l'école va être principalement engagée sur trois fronts :

a) celui de la *critique du « système protecteur »,* manifestation la plus injuste de la « spoliation légale » qui se développe paradoxalement sous le régime représentatif ;

b) celui de l'*anticolonialisme,* où l'école met en cause le principe même de la colonisation de l'Algérie, alors que Tocqueville ne réprouve que la forme exclusivement militaire qui la ralentit ;

c) celui du *pacifisme,* avec pour point d'orgue le congrès des amis de la paix, qui se tient à Paris, en 1849, sous la présidence de Victor Hugo, et dont l'école de Paris est la cheville ouvrière[1].

En effet, à partir de 1847, profitant du climat réformiste des banquets républicains qui s'élèvent contre la corruption du ministère Guizot-Duchâtel, de multiples doctrines « antisociales » identifiées chacune à un théoricien (Fourier, Proudhon, Cabet, Considérant, etc.) et subsumées sous le concept de « socialisme » vont essaimer non pas tant dans les classes ouvrières que chez une certaine frange de publicistes que l'on retrouve notamment au *National,* journal fondé par Thiers, et que Bastiat fustige ainsi dans ses premiers *Sophismes économiques* :

> « Oh ! l'affectation ! l'affectation ! voilà la nauséabonde maladie de l'époque ! Ouvriers, un homme grave, un philanthrope sincère a-t-il exposé le tableau de votre détresse, son livre a-t-il fait impression, aussitôt la tourbe des réformateurs jette son grappin sur cette proie. On la tourne, on la retourne, on l'exploite, on l'exagère, on la presse jusqu'au dégoût, jusqu'au ridicule. [...] Ouvriers, votre situation est singulière ! on vous dépouille, comme je le prouverai tout à l'heure... [...] On vous ravit la juste rémunération de votre travail, et nul ne s'occupe de vous faire rendre *justice.* Oh ! s'il ne fallait, pour vous consoler, que de bruyants appels à la philanthropie, à l'impuissante charité, à la dégradante aumône, s'il suffisait des grands mots *organisation, communisme, phalanstère,* on ne vous les épargne pas. Mais *justice,* tout simplement *justice,* personne ne songe à vous la rendre. »[2]

La révolution de 1848. — Les économistes de l'école de Paris vont être à l'avant-garde du combat social pour que cette justice

1. Cf. J. Garnier, *Congrès des amis de la paix universelle,* Paris, Guillaumin, 1850.

2. F. Bastiat, « La protection élève-t-elle le taux des salaires ? », in *Sophismes économiques, op. cit.,* p. 103 et 104.

soit enfin rendue aux ouvriers, et cela jusqu'au palais du Luxembourg où siège, lors de la révolution de 1848, la fameuse commission du gouvernement pour les travailleurs, présidée par Louis Blanc qui tente d'y appliquer ses idées sur l'organisation du travail. Par *organisation du travail,* il entend un système d'ateliers sociaux régis par le gouvernement dans lequel s'absorberaient toutes les professions. Michel Chevalier avait pressenti la menace qui pesait sur l'organisation naturelle du travail. Juste avant la révolution de février, il avait intitulé son discours d'ouverture du cours d'économie du Collège de France *La Liberté du travail*[1]. Aussi, quand éclate la Révolution de 1848, il se trouve à la pointe du combat contre les idées communistes de Louis Blanc. Il fonde, avec Léon Faucher, Adolphe Blanqui, Frédéric Bastiat, Joseph Garnier et Louis Wolowski, les conférences de la rue Montesquieu, dans lesquelles, tous les soirs, devant un auditoire d'ouvriers, on démontrera l'inanité des doctrines socialistes. En même temps, il publie dans le *Journal des débats* une série de *Lettres sur l'organisation du travail et la question des travailleurs* qui réfutent méthodiquement les idées de Louis Blanc et proposent des solutions rationnelles pour améliorer le sort des ouvriers.

Jamais, sans doute, l'économie politique n'a été perçue comme aussi subversive. En effet, à la surprise générale, les socialistes ont pris les rênes du pays après février. Le « gouvernement provisoire », par mesure de représailles, retire à Michel Chevalier sa chaire d'économie politique au Collège de France. Cela a lieu dans le cadre d'une refonte complète du Collège de France et de ses missions. En effet, dans le groupe de socialistes du « gouvernement provisoire », l'ironie du sort a voulu que les anciens saint-simoniens, c'est-à-dire les anciens compagnons de Michel Chevalier[2], héritent de l'Instruction publique. Hippolyte Carnot, fils du célèbre jacobin, s'est installé au ministère avec, en tête, de nombreux projet d'organisation. Un de ses premiers actes est de créer

1. Ce discours est reproduit dans le *Journal des économistes* du mois de janvier 1848.

2. Michel Chevalier avait fait ses premières armes dans le saint-simonisme en publiant notamment une étonnante « Marseillaise de la paix » dans le journal *L'organisateur,* avant de ne retenir de l'église saint-simonienne que le libre-échangisme et le pacifisme pour embrasser le courant libéral où il combattra justement, et en connaissance de cause, l'avatar socialiste de l' « organisation » saint-simonienne.

une commission ayant pour mission de transformer le Collège de France en une école nationale d'administration.

> « Le travail de cette commission a été mené grand train, et, le 7 avril, M. le ministre portait à la signature du gouvernement provisoire le décret qui transforme le Collège de France en école administrative, supprime cinq chaires anciennes et en crée douze nouvelles. Le même décret indique que les élèves, parmi lesquels se fera le recrutement des divers services administratifs, seront assujettis à suivre l'instruction du Collège de France, et que le nom d'*élèves du Collège de France* leur sera spécialement affecté. »[1]

La Société d'économie politique juge ainsi les constructions du ministre :

> « Nous ne pouvons pas bien augurer de la fondation des cours que l'on vient d'établir, hors lesquels et sans lesquels aucun citoyen français ne sera admis aux hautes fonctions publiques. Loin d'agrandir le cercle de nos libertés, et de consacrer, par une nouvelle application, le principe de l'admission de tous les Français aux emplois, le Premier ministre de la République nous aura forgé de nouveaux liens, de nouvelles entraves, qui n'atteindront pas même le but qu'il se propose. Les familles, alléchées par la garantie de travail offerte aux élèves du Collège de France, feront en grand nombre les sacrifices nécessaires pour que leurs enfants obtiennent les diplômes d'élèves du Collège de France, et le pouvoir se trouvera bientôt en présence d'une armée de petits administrateurs avides et besogneux, matière première de la corruption. »[2]

Essuyant la critique de la représentation nationale, l'École d'administration hâtivement greffée sur le Collège de France ne tardera pas à être dissoute. Il faudra attendre un siècle pour qu'elle resurgisse, sous la forme de l'ENA, mais, cette fois, confortablement dotée par un État planificateur triomphant et sans opposition libérale pour entraver son expansion. Mais revenons à l'un des objectifs principaux de la « réforme » du Collège de France :

> « Voici le plus merveilleux de cette prétendue réforme du Collège de France, pour l'avantage des études administratives. Le cours d'économie politique est supprimé, et on pourvoit à son objet par les cinq chaires dont les noms suivent :
>
> « Économie générale et statistique de la population ; Économie générale et statistique de l'agriculture ; Économie générale et statistique

1. « Suppression de la chaire d'économie politique au collège de France », *Journal des économistes,* avril 1848, p. 57.
2. *Ibid.*

des mines, arts et manufactures ; Économie générale et statistique des travaux publics ; Économie générale et statistique des finances et du commerce.

« Carnot et ses conseillers ont-ils bien compris ce qu'ils entendaient par Économie générale ? C'est douteux. S'ils ont voulu dire qu'avant de faire la statistique de la population, le professeur du premier cours, par exemple, ferait un exposé général de l'économie, de la société et de la manière dont le corps social travaille, produit et consomme, dont il vit en un mot, pourquoi n'ont-ils pas dit Économie sociale ? ou, pour être moins dans le vague, pourquoi n'ont-ils pas dit tout simplement Économie politique, à la manière de Quesnay et des philosophes du XVIII[e] siècle, à la manière de Turgot et d'Adam Smith ? Nous voulons bien que le mot d'économie politique ne soit pas des plus heureux ; mais quelle nécessité y avait-il à le remplacer par un mot plus mal choisi encore ? C'est que, faute de bien savoir, on a voulu proscrire l'économie politique, comme une *vieille* science, pour y substituer une science plus *nouvelle* et moins chatouilleuse sur le principe de liberté. »

En mai, la Société d'économie politique qui, nous l'avons vu, regroupe les principaux animateurs de l'école de Paris, vote

« à l'unanimité la proposition qui lui a été faite par un de ses membres de porter une protestation motivée au gouvernement provisoire, contre le décret relatif au Collège de France, et présenté par M. Carnot, ministre provisoire de l'Instruction publique »[1].

C'est Lamartine, l'un des membres du gouvernement provisoire, qui reçoit la députation de la Société. On se souvient que Lamartine s'était un temps laissé convaincre par Frédéric Bastiat que le combat pour le libre-échange s'inscrivait dans celui pour la justice sociale ; en 1846, il avait pris la parole à la réunion de Marseille de l'Association pour la liberté des échanges. C'est Léon Faucher, ancien député de la Marne et futur ministre de l'Intérieur, qui lui lit l'adresse de la Société d'économie politique, laquelle se termine par cette invocation :

« Le gouvernement républicain, qui a pour objet l'amélioration morale et matérielle du sort du plus grand nombre, ne peut pas dédaigner, comme on vient de le faire en son nom, les données de l'économie politique. Plus heureux que les monarchies, son origine lui fait

1. « Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique », *Journal des économistes,* mai 1848, p. 113.

une loi du mouvement et du progrès. Qu'il marche donc, mais qu'il éclaire sa route par les enseignements de la science. Dans ce besoin universel de réformes qui devient aujourd'hui une tempête, l'économie politique est le fanal des sociétés. On peut, citoyens, en méconnaître le bienfait, mais on n'empêchera pas le public de tourner ses regards vers la lumière. »[1]

Faucher inscrit la protestation de l'école de Paris dans la trame historique tissée par les philosophes du XVIII[e] siècle, et notamment les Idéologues :

« On ne s'est pas borné à supprimer une chaire et à proscrire une école, on a voulu destituer en quelque sorte la science elle-même. Napoléon, plus excusable, si l'on considère l'époque à laquelle il commandait, ne voyait dans les économistes que des rêveurs, que des *idéologues*. On prend le ton napoléonien pour nous dire que l'économie politique est livrée aux disputes, et qu'elle ne se fixera jamais. Nous nous révoltons contre cet arrêt qui ne nous paraît ni sans réplique ni sans appel ; car, tout en respectant le pouvoir, nous ne pensons pas qu'il lui appartienne de rendre des oracles. [...] Il faut répandre les lumières dans la même proportion dans laquelle on élargit la base du pouvoir. Si l'enseignement de l'économie politique n'eût pas existé en France, c'est au moment d'une révolution que le gouvernement aurait dû l'instituer. »[2]

Et Destutt de Tracy[3] intervient pour rappeler le contexte historique des premiers programmes d'enseignement de l'économie politique :

« En me bornant à ajouter quelques mots à ce qui vient d'être exposé, je ferai remarquer qu'avant notre première Révolution, la science de l'économie politique fut fondée en France par des hommes

1. « Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique », *Journal des économistes,* mai 1848, p. 115. L'Adresse est signée par « les membres [de la société d'économie politique] présents à Paris : H. Passy (de l'Institut), Léon Faucher, V. de Tracy, Horace Say, Ad. de Watteville, H. Dussard, d'Harcourt, Paillottet, Anisson-Dupéron, Wolowski, L. Reybaud, Joseph Garnier, Ad. Blaise, Rodet, C. Cheuvreux, Guillemin, Alc. Fonteyraud, Villermé (de l'Institut), Ch. Dunoyer (de l'Institut), Vivien (de l'Institut), G. Dupuynode, G. Massé, Ch. Vergé, L. Leclerc, Guillaumin, Ch. Renouard, Monjean, Molinari, P. Clément, Ch. Coquelin ».

2. *Op. cit.,* p. 117.

3. Il ne s'agit pas ici du chef de file des Idéologues, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, mort en 1836, mais de son fils, Antoine-César-Victor-Charles Destutt de Tracy (1781-1864), polytechnicien, député et ministre, qui hérita des convictions libérales de son père.

éminents, réunissant à des connaissances vastes, profondes et variées, l'amour le plus pur et le plus ardent de l'humanité ; il suffit de citer le nom à jamais vénéré de Turgot pour en donner une juste idée. Les principes de ces hommes de bien dominèrent dans les conseils de l'illustre Assemblée nationale constituante. Le règne de la force et d'épouvantables convulsions vinrent interrompre les études économiques et les pacifiques travaux qui s'y rattachent ; mais à peine le gouvernement républicain fondé par la constitution de l'an III fut-il né qu'il s'occupa d'établir un système complet d'instruction publique, et, sur le rapport du savant et vertueux Daunou, la loi du 3 brumaire an IV ordonna la création des Écoles centrales. Dans le programme de ces écoles, l'enseignement de l'économie politique occupait la place importante qu'il mérite. Par la même loi l'Institut national fut fondé, et une classe eut pour objet les sciences morales et politiques, au nombre desquelles se trouvait l'économie politique. [...] »

Puis sont venus les divers épisodes évoqués ci-dessus, et enfin, en 1848, les socialistes :

« Les socialistes ont escaladé le pouvoir à la suite de la révolution de Février. Ils ont une revanche à prendre contre le bon sens de la nation, qui dédaigna leurs théories en 1830 et en 1839, à une époque marquée aussi par la ferveur révolutionnaire. Ils nous rapportent tous les projets qu'ils ont nourris pendant seize ans dans l'âpreté de la solitude. Ils prennent la société comme un champ ouvert à leurs expériences. Après la désorganisation du travail, que vous avez combattue avec tant d'éloquence, ils tentent celle de l'enseignement. Leur point de départ est une mauvaise philosophie, une étude incomplète du cœur humain et de l'histoire. Ils joignent à cela l'ignorance la plus absolue des phénomènes sociaux, et ils vivent comme à plaisir en dehors des faits. L'économie politique leur est en horreur, parce qu'ils lisent leur condamnation dans ses principes. Ils destituent les professeurs, ils suppriment les chaires ; ils en viendront, si nous le permettons, à brûler les livres. C'est l'esprit de secte, esprit farouche et implacable, qui impose sa dictature à la société. Il est bien temps de l'arrêter, et si le gouvernement ne croit pas pouvoir le faire, nous espérons que l'Assemblée nationale le fera. »[1]

Et en effet, le pays se ressaisissant et la démocratie reprenant le dessus, la chaire d'économie politique du Collège de France fut restituée, quelques mois après, à Michel Chevalier, par un vote de l'Assemblée nationale (ce qui n'empêchera pas les protection-

1. *Op. cit.*, p. 118-120.

nistes de prendre le relais des socialistes)[1]. Le professeur « réhabilité » tirera sans attendre les leçons de cette parenthèse en intitulant « L'Économie politique et le socialisme » son cours de réouverture au Collège de France.

5. *Le déclin de l'école de Paris (1877-1928)* (de l'entrée de l'économie politique dans les facultés de droit à la mort d'Yves Guyot)

Le déclin de l'école de Paris est un phénomène aussi décisif que complexe, qui mérite à lui seul un développement. Disons simplement ici, en prélude à une étude de ce déclin, qu'il s'inscrit dans la défaite historique du libéralisme qui coûta à l'Europe et au monde deux guerres mondiales. Cette défaite, enregistrée conjointement en Allemagne[2], en Grande-Bretagne[3] et en Italie[4], va placer la politique continentale sous le signe de l'alliance antilibérale des conservateurs et des socialistes. Le sommeil tant du libéralisme politique que du libéralisme économique (marqué notamment par le triomphe du « socialisme de la chaire »[5] en

1. Cf. A. Blanqui, « Sur les attaques contre les professeurs d'économie politique au sein du Conseil général de l'agriculture, des manufactures et du commerce », *Journal des économistes,* juillet 1850.

2. Voir, dans ce recueil, l'article de Ralph Raico, *infra* p. 881-910.

3. Voir les chroniques d'Yves Guyot sur le retour du protectionnisme en Grande-Bretagne au tournant du siècle dans *Le Journal des économistes.*

4. Cf. les chroniques de Vilfredo Pareto dans *Le Journal des économistes.*

5. Traduction de l'allemand *Kathedersozialismus;* l'appellation *socialisme de la chaire* fut forgée par le publiciste libéral Heinrich Bernhard Oppenheim pour désigner les jeunes professeurs issu de l'école historique allemande qui créèrent, en 1872, la Société dite de politique sociale pour contrer l'influence de la Société d'économie politique (qui partageait les orientations libérales de son homologue parisienne). Bismarck encouragea ce groupe qui, après la défaite des libéraux aux élections de 1878, allait donner une légitimité à son alliance avec la social-démocratie. Les *Kathedersozialisten* compteront dans leurs rangs le théoricien majeur de la *Nationalökonomie,* Gustav von Schmoller, auquel s'opposera le père de l'école autrichienne, Carl Menger, au moment de la fameuse « querelle des méthodes » *(Methodenstreit).*

Pour avoir un aperçu de l'analyse des économistes francophones sur cette composante du socialisme d'État allemand, on consultera « Les nouvelles doctrines économiques désignées sous le titre de socialisme de la chaire », de H. Dameth, profes-

Allemagne) ne tardera pas à laisser le champ libre à la guerre et aux totalitarismes, dans un climat général de planification socialiste, à laquelle succédera sans transition la planification keynésienne qui donne encore le ton des politiques économiques contemporaines.

II – L'école de Paris et les principes du libéralisme français

Pour les publicistes de l'école de Paris, le libéralisme repose sur des principes tant éthiques que scientifiques. C'est la raison pour laquelle cette école fut si farouchement combattue et qu'elle est aujourd'hui encore occultée. Au chapitre consacré à Say du programme d'enseignement de l'histoire de l'économie politique qui devait se substituer à l'enseignement donné par Michel Chevalier, on peut lire :

> « Say donne la plus haute expression des théories de l'école libérale. Il pousse les principes jusqu'à leurs dernières conséquences, et arrive, en politique, à la condamnation du principe d'autorité ; en économie, à l'idéal de la concurrence illimitée ; en morale, à la doctrine de l'intérêt privé. »[1]

Le Journal des économistes ne manque pas de commenter sévèrement cette présentation :

> « Après Malthus, J.-B. Say, encore plus *libéral* (lisez : bien plus rétrograde) que Smith ! Ici, on peut de nouveau juger du savoir de l'auteur du programme. – "J.-B. Say a poussé les principes jusqu'à leurs dernières conséquences." Où est le mal, si les principes sont bons ? – "En politique, il est arrivé à la condamnation du principe d'autorité." Assertion absurde. Ce que J.-B. Say a condamné, c'est la réglementation administrative et bureaucratique, en dehors de laquelle on peut encore conce-

seur d'économie politique à l'académie de Genève, « Le socialisme de la chaire » par H. Passy, *Journal des économistes,* juillet 1879, et enfin l'article d'Yves Guyot, « La Banqueroute du socialisme de la chaire », *Journal des économistes,* mai 1907, et l'article « Socialisme d'État » du *Nouveau dictionnaire d'économie politique* de Léon Say et Joseph Chailley, Paris, Guillaumin, t. 2, p. 867-882.

1. « Protestation de la Société d'économie politique contre la suppression de l'enseignement de l'économie politique », *Journal des économistes,* mai 1848, p. 125.

voir un gouvernement utile et tutélaire, et même plus utile et plus tutélaire. – "En économie politique, il est arrivé à l'idéal de la concurrence illimitée." Vous voulez dire qu'il a mis hors de doute la liberté du travail, la liberté des échanges et des transactions. Eh bien ! C'est ce qui contribuera à rendre son nom impérissable. – "En morale, il est arrivé à la doctrine de l'intérêt privé (vous avez voulu dire l'égoïsme)." Encore une preuve que vous ne l'avez pas lu. J.-B. Say prend à chaque instant l'intérêt général pour but ; il croit que la notion de l'utile est corrélative avec celle du juste. »[1]

La doctrine de l'école de Paris est caractérisée, tout d'abord, par une méthodologie. Comme le soulignera Yves Guyot dans sa somme, *La science économique et ses lois inductives,* chez les économistes de l'école de Paris, la déduction scientifique est toujours précédée par l'induction. En aucun cas, contrairement à nombre d'économistes de l'école anglaise, la première ne se substitue à la seconde. C'est ainsi que « l'économie politique est une science d'observation qui s'élève, par l'étude des faits, à la hauteur des principes »[2]. D'autre part, cette science est critique, étrangère à toute « orthodoxie »[3]. Dans ce qui suit, nous allons étudier quelques-unes de ses positions les plus originales :

— le pluralisme intellectuel et la liberté scolaire ;
— une théorie libérale de l'État et du gouvernement ;
— une théorie de la propriété et de la « spoliation légale » ;
— une position politique qui procède de la « loi des débouchés » de Say : le libre-échange.

1. *Op. cit.*, p. 127.
2. *Op. cit.*, p. 115.
3. Cette dernière catégorie est utilisée dans *L'économie politique en France au XIX^e siècle,* ouvrage collectif publié sous la direction d'Yves Breton et Michel Luftalla (Paris, Economica, 1991) où, au sein de l'école de Paris, l'on distingue les « ultra-libéraux orthodoxes » (Dunoyer, Bastiat, Garnier et Courcelle-Seneuil), les « libéraux modérés » (Blanqui, Wolowski et Leroy-Beaulieu) et les « libéraux hétérodoxes » (Chevalier et Juglar). Or l'orthodoxie n'a jamais existé au sein de l'école de Paris, pour la simple raison que ses membres – comme en témoignent les comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques à partir de 1832 et ceux de la Société d'économie politique à partir de 1842 – n'ont jamais présenté une unité théorique, mais seulement une unité de principe. Ce qui fait qu'il ne peut y avoir d'orthodoxie dans ce libéralisme, c'est que seuls les principes heuristiques découlant de la théorie individualiste de la connaissance sont absolus. L'idée de « croyances » ou de « dogmes » libéraux est absurde, puisque les croyances et les dogmes sont collectifs.

1. Le pluralisme intellectuel et la liberté scolaire

Dunoyer ne manquera jamais une occasion d'affirmer que la création de connaissances nouvelles et leur diffusion par le biais d'un enseignement libre sont de nature à accroître le capital humain des individus et donc de la société tout entière. Dès 1818, dans *Le Censeur européen,* il dénonçait les méfaits d'un système d'enseignement qui gardait les séquelles profondes de l'usurpation napoléonienne.

> « Quand [l'Empereur] est tombé, il est tombé seul ; son système est resté debout. Il y a eu quelques changements au sommet de l'édifice ; mais la base est demeurée la même. La représentation nationale et la presse ont recouvré seules une apparence de liberté ; tout est resté d'ailleurs dans la même dépendance. Les collèges électoraux, les administrations locales, le jury, les corps savants, etc., ne sont point sortis de l'état de servitude où le gouvernement impérial les avait mis ; et les ministres du Roi sont demeurés les héritiers à titre universel de presque toutes les usurpations de Bonaparte. L'Université impériale s'est trouvée comprise dans cet héritage. C'était un des plus beaux objets de la succession ; aussi les ministres l'ont-ils précieusement conservée. L'institution a changé d'enseigne ; elle est devenue *royale* d'*impériale* qu'elle était ; elle a aussi un peu changé de forme ; l'exploitation a été confiée à un conseil au lieu d'être laissée a un seul homme ; mais les réformes n'ont pas été plus loin ; et le gouvernement est demeuré le régent en chef de tous les collèges de France. »[1]

Courcelle-Seneuil, avec le recul du temps, portera, sous la III[e] République, un regard encore plus pénétrant sur la fortune du constructivisme napoléonien. D'après lui,

> « le mandarinat, qui est né et a grandi sous la monarchie et s'est vu très sérieusement menacé par les décrets de la Révolution, préfère généralement la monarchie sous laquelle il trouve plus de calme. En effet, sous cette forme de gouvernement, toutes les attaques des prétendants et des opposants en général portent sur le monarque, sorte de tête de Turc, dont le mandarinat a l'habitude de se servir très habilement et qui porte la responsabilité de tout. Lorsqu'un beau jour les peuples, fatigués des excès des mandarins, chassent le monarque, le mandarinat éprouve d'abord quelques inquiétudes, mais il en est quitte pour aban-

1. « [Commentaire sur l']*Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France,* par François Guizot », *Le Censeur européen,* t. 6, 1818, p. 56.

donner quelques postes élevés aux assaillants qu'il circonvient et enrôle bien vite dans ses rangs. Il accueille à la surface quelques hommes nouveaux et même leurs familles ; mais le banc d'huîtres reste ferme, attaché au roc et laisse passer la vague, qui retombe bien vite.

« Le monarque est le gérant responsable du mandarinat et la responsabilité va quelquefois jusqu'aux ministres, rarement au-delà. Pourquoi ? Tout simplement parce que les prétendants, républicains ou princes, n'ont jamais imaginé autre chose qu'un changement de personnes. Ils veulent devenir mandarins et se persuadent naïvement, dès qu'ils sont arrivés, que les peuples ne désirent pas autre chose. Mais c'est alors qu'il faut voir la fureur des mandarins dépossédés et des aspirants qui ne sont pas parvenus à s'incruster sur le roc et tous ceux qui craignent une vague nouvelle. Il n'y a pas de sauvage qui guette son ennemi avec une patience égale à la leur, ni qui crie plus haut pour le troubler, ni qui prenne plus de plaisir à le torturer et à le scalper. C'est dans ces moments que toute préoccupation de l'intérêt de la patrie est absente et qu'on serait mal venu à l'invoquer. »[1]

Enfin Dunoyer, conscient du péril représenté par ce que les économistes du *Public Choice* appellent aujourd'hui le *rent-seeking,* ne craint pas de corriger Adam Smith qui admettait que l'État puisse fournir directement un certain nombre de services publics comme l'éducation[2] :

« Vouloir tout faire marcher ensemble, c'est inévitablement retarder tout. »[3]

Ambroise Clément aborde également cette question des conditions de la production immatérielle d'utilités dans l'art, l'enseignement et la recherche qui fait de « l'instituteur, du professeur, du littérateur, de l'artiste[4] » des agents économiques. C'est pourquoi il juge légitime de

« demander si l'enseignement secondaire, par exemple, tel qu'il est institué en France, est bien en rapport avec les besoins ou les intérêts actuels de notre population ; si l'étude et l'exaltation des mœurs, des

1. J.-G. Courcelle, « Études sur le mandarinat français », in *La Société moderne, études morales et politiques,* Paris, Guillaumin, 1892, p. 381.

2. Ch. Dunoyer, art. « Gouvernement », in *Dictionnaire de l'économie politique,* t. 1, p. 836.

3. Ch. Dunoyer, « Notices d'économie sociale », *Œuvres de Charles Dunoyer,* t. 3, Paris, Guillaumin, 1870, p. 311.

4. A. Clément, art. « Produits immatériels », in *Dictionnaire d'économie politique,* p. 452.

institutions, des opinions et des actes des anciens peuples de la Grèce et de Rome, sont bien propres à former d'honnêtes et utiles citoyens français ; si les notions puisées dans un tel enseignement sont bien de véritables utilités, s'il n'y aurait rien de mieux à enseigner, etc. Nous pourrions demander encore si tous les littérateurs, les poètes et les artistes contribuent bien à éclairer l'esprit, à élever l'âme, à perfectionner le goût ; mais le lecteur pourra facilement suppléer à ce que nous nous dispensons d'ajouter. Ce qui précède nous paraît suffire pour établir que les travaux qui ont l'homme pour sujet sont loin d'être tous productifs, et que pour distinguer ceux qui peuvent l'être de ceux qui ne le sont pas, il faut considérer leurs résultats.

« Il importe toutefois d'expliquer que l'utilité ne s'apprécie pas en économie politique ainsi qu'on pourrait le faire en morale, et que nous devons ici reconnaître comme utile tout ce qui a une valeur échangeable. On doit donc admettre comme de véritables produits tous les résultats des travaux du littérateur, de l'artiste, du médecin, etc., auxquels le public attache un prix librement consenti par chacun, même alors qu'aux yeux de la raison, quelques-uns de ces résultats ne vaudraient rien ou vaudraient moins que rien ; mais il en est tout autrement des travaux dont le salaire n'est pas librement débattu et dont on est contraint d'accepter les résultats quels qu'ils soient, tels que ceux régis par l'autorité : les effets de ceux-ci n'ont pas de prix courant que l'économiste soit tenu d'accepter, raisonnable ou non, et leur appréciation rentre complètement dans les droits et le domaine d'une raison éclairée. »[1]

Ambroise Clément esquisse ici la problématique d'une théorie laïque de la liberté de l'enseignement et de la recherche. Sans liberté, il n'y a pas de possibilité d'attacher à l'enseignement et à la recherche « un prix librement consenti par chacun », la garantie du prix débattu, au point de vue libéral, étant l'indicateur principal de la valeur d'une production de savoir.

L'Université impériale berceau du doctrinarisme. — Si le courant constitué autour de Guizot peut donner l'illusion d'être majoritaire, c'est qu'il occupe la colonne vertébrale de l'oligarchie française : l'Université. Cette hégémonie universitaire des doctrinaires, avant d'être acquise, entre 1816 et 1820, sous le ministère modéré de Decazes, a d'abord été conquise au sein de l'Université impériale. Elle constitue un élément majeur de

1. *Ibid.*

continuité de l'État entre l'Empire et la monarchie restaurée. Au moment où il fonde l'Université impériale, en 1806, après avoir fermé l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut et converti en « lycées » les écoles centrales, derniers vestiges de l'œuvre scolaire des Idéologues Daunou et Destutt de Tracy, l'Empereur doit encore faire face aux derniers feux du condillacisme. Ceux-ci sont entretenus notamment par Laromiguière, qui sera nommé à la Faculté de philosophie de la Sorbonne en 1811, la même année que Royer-Collard. Certes, la relève philosophique aurait pu, comme l'émigration, se tourner vers l'Allemagne, et adopter le kantisme, dont le représentant le plus virulent en France, Charles de Villers, n'avait cessé d'attaquer l'Académie des sciences morales et politiques pour son ignorance supposée du grand métaphysicien allemand. Villers, en fait, espérait que Bonaparte aurait l'habileté de s'adosser au kantisme pour terrasser les Idéologues. Comme le note Picavet,

> « on pouvait supposer que Napoléon, alors en lutte avec les Idéologues, accueillerait avec joie un ouvrage qui combattait leurs doctrines et proposait, pour les remplacer, une doctrine nouvelle. Villers crut un instant que celui qui avait été, comme lui, officier d'artillerie, patronnerait son livre. Bonaparte lui en demanda un précis, et on pensa en Allemagne qu'il avait réussi à intéresser le grand Bonaparte au kantisme. Mais Bonaparte trouvait en de Bonald, Chateaubriand et autres défenseurs du catholicisme, des adversaires bien plus décidés encore de l'idéologie ; il n'était pas sûr de rencontrer, dans les partisans d'une philosophie dont l'auteur était estimé et vanté par ceux qu'il redoutait, un appui aussi assuré que celui qu'il crut trouver vers 1810 chez Royer-Collard et ceux qui, avec lui, combattaient le condillacisme sous toutes ses formes, et le kantisme ne put compter sur sa protection »[1].

Napoléon en était réduit à se reposer sur les seules ressources d'une Université alors entièrement acquise au condillacisme. Faute de génération spontanée, il ne pouvait plus compter que sur un homme providentiel. C'est alors que Royer-Collard vint.

Cette période de la vie de Royer-Collard est celle qui devait faire incidemment de lui un philosophe. Député au Conseil des Cinq-Cents en 1797, il s'était rapproché des royalistes et avait

1. F. Picavet, *La Philosophie de Kant en France de 1773 à 1814, introduction à une nouvelle traduction de la Critique de la raison pratique,* Paris, Alcan, 1888, p. XXIV-XXV.

animé secrètement un comité royaliste avec, notamment, Camille Jordan, qui siégera plus tard avec lui à la Chambre. Royer-Collard qui, de formation, n'était pas philosophe, mais juriste, porta ses efforts sur le terrain philosophique en raison de la censure qui frappait alors tout discours politique. La manœuvre que Villers avait tenté d'opérer avec Kant, il allait l'esquisser avec Thomas Reid, le plus illustre représentant de l'école écossaise, dont il avait découvert par hasard quelques volumes. Il y planta curieusement son drapeau de contempteur de la philosophie des Lumières. Sous la signature P..., initiale de son prénom, il publia, dans *Le Journal des débats* (lequel n'avait pas encore pris l'orientation libérale qui fera sa gloire sous la monarchie de Juillet et le Second Empire), un article d'inspiration monarchiste qui eut immédiatement un retentissement considérable. Plutôt que de s'attaquer d'emblée à Condillac et à ses épigones Volney, Cabanis, Destutt de Tracy, Garat ou Laromiguière, Royer-Collard s'en prenait à un certain M. de Guibert dans les écrits duquel il se proposait de

> « saisir [...] les principaux traits de la doctrine philosophique et de l'y montrer ennemie du trône et de l'autel »[1].

Par défaut, cet article lui attira subitement un tel renom philosophique qu'il éveilla l'intérêt de la hiérarchie de l'Université impériale. En 1811, Pastoret, doyen de la Faculté des lettres et professeur titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, étant devenu sénateur, proposa à Royer-Collard de lui succéder. Et Fontanes, grand maître de l'Université, nomma Royer-Collard sans même avoir son consentement.

Le projet philosophique de Royer-Collard consistait à réfuter « le scepticisme caché dans le sensualisme[2] ». Royer-Collard, précise Damiron,

> « avait trouvé [le temps et l'espace] entre les mains du sensualisme, avec le faux caractère de la limite et de la division ; il les reprit pour

1. « Quelques travers des hommes de lettres et de la littérature de la fin du XVIII[e] siècle », *Journal des débats,* 23 février 1807.

2. P. Damiron, *Discours sur Royer-Collard prononcé à la faculté des lettres (cours d'histoire de la philosophie moderne),* Paris, Hachette, Libraire de l'Université royale de France, 1845, p. 12.

leur rendre avec leur continuité leur véritable infinité, et il les restitua à Dieu, auquel ils appartiennent, en les retirant au monde, qui n'en est pas capable »[1].

Nous sommes ici bien loin du mouvement de sécularisation libérale. Après avoir repoussé le sensualisme, Royer-Collard y substitua un « spiritualisme sagement dogmatique »[2] que son élève, Victor Cousin, développera pour l'élever au rang de philosophie officielle sous la Restauration. En 1811, la majorité des étudiants suivait le cours de Laromiguière. Mais le petit groupe de ses auditeurs était le noyau d'une école qui liera l'avenir de la philosophie française à celui du monopole – alliance de fer qui n'a toujours pas été dénoncée aujourd'hui.

Royer-Collard mit à profit la parenthèse philosophique – qui le conduisit, de sa prise de fonction en 1811 à la Sorbonne à son appel auprès des Bourbons, à de hautes destinées politiques en 1815 – pour effacer le condillacisme et l' « idéologie » dans l'Université, comme l'Empereur les avait expulsés de l'Institut. Les ponts avec les Lumières étaient coupés. La place était donc désormais libre pour un doctrinarisme sans doctrine, un spiritualisme sans spiritualité. La philosophie française était prête à recevoir les leçons antilibérales de l'hégélianisme.

Les divergences des libéraux et des doctrinaires sur la question du monopole de l'Université. — En plaçant la question de l'immatérialité des produits au cœur de la théorie de la valeur, l'école de Paris fit de la lutte contre le monopole de l'enseignement un axe essentiel de son action. Dans l'ensemble flou que fut le front libéral des années 1815-1830, c'est l'adoption de ce monopole ou son rejet qui permettait de discriminer entre conservateurs et libéraux. D'après Laboulaye,

> « il n'y eut dans l'opposition qu'un seul homme qui défendit avec énergie la liberté d'enseignement. C'était, il est vrai, un protestant qui réclamait en faveur de ses coreligionnaires, c'était en outre un républicain de l'an III, qui n'avait pas renoncé aux principes constitutionnels »[3].

1. *Op. cit.*, p. 10.
2. *Op. cit.*, p. 12.
3. É. Laboulaye, *La liberté de l'enseignement et les projets de lois de M. Jules Ferry*, Paris, Larose, 1880, p. 38.

Cet homme n'est autre que Benjamin Constant. Mais Laboulaye oublie de préciser que Constant, dans ce combat, reçut le renfort considérable de Charles Dunoyer. C'est en effet sur la question du monopole de l'Université qu'eurent lieu, à l'initiative de ce dernier, les premières escarmouches entre les précurseurs de l'école de Paris et les doctrinaires[1].

Le débat fondateur sur l'Université est lancé par deux plaidoyers pour le maintien de son monopole sur l'instruction publique. Le premier, intitulé *Exposé de l'état actuel de l'instruction publique en France,* est adressé en 1815 « au gouvernement, aux deux chambres, et aux pères de famille » par Joseph Izarn, inspecteur général de l'Université de France. Le second, intitulé *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France,* publié en 1816, est l'œuvre de Guizot qui défend, dans un de ses premiers écrits, les institutions napoléoniennes à qui il doit sa carrière universitaire.

L'esprit de monopole – que Say avait écarté en éconduisant Napoléon – fut adopté par Royer-Collard, suivi par Guizot (qui sera bientôt récompensé en devenant titulaire de la chaire d'histoire moderne à la Sorbonne). C'est ainsi que les doctrinaires interprétèrent le préambule de la Charte du 4 juin 1814 liant « tous les souvenirs à toutes les espérances, en réunissant les temps anciens et les temps modernes » non pas en restaurant les privilèges d'Ancien Régime, mais en sauvant les monopoles napoléoniens. Alors que la conjoncture politique rendait envisageable la liberté de l'enseignement, Royer-Collard choisit plutôt de réformer l'Université impériale. On se contenta de déléguer l'ancienne autorité du grand maître[2] de l'Université à une com-

1. Cet épisode est relaté dans le chapitre III de ma *Lettre à Luc Ferry sur la liberté des universités,* Paris, Les Belles Lettres, 2004.

2. Le grand maître avait été placé par Napoléon au sommet de l'édifice universitaire. Dans la mesure où l'Université détenait alors le monopole de l'enseignement (primaire, secondaire et supérieur), ce n'est pas tant à un doyen aux pouvoirs étendus qu'il convient de le comparer, mais à notre actuel ministre de l'Éducation nationale. Sa fonction est donc essentiellement politique. Comme le précise Dunoyer, « tous les fonctionnaires sont soumis à la juridiction du grand maître. [...] Il peut leur infliger les arrêts, les réprimander, les censurer, les faire descendre à des emplois d'un ordre inférieur. [...] Il veille à ce que l'Instruction publique ait partout le même esprit, et à ce qu'elle ne s'écarte point des vues du gouvernement » (cf. Ch. Dunoyer, « [Commentaire sur l']état actuel de l'enseignement public en France, par Izarn, inspecteur général de l'Université », *Le Censeur,* t. 7, 1815, p. 139-140).

mission fonctionnant sous le contrôle du ministre de l'Intérieur. Royer-Collard fut nommé président de cette commission. En réalité, il succédait au grand maître de l'Université.

Dunoyer riposta aux textes apologétiques d'Izarn et de Guizot par deux articles publiés dans *Le Censeur* puis dans *Le Censeur européen*[1]. Il y refuse le monopole, tout en admettant l'intervention de l'État pour favoriser les « hautes sciences »[2].

La question de la liberté de l'Université, enterrée par les doctrinaires sous couleur de sécularisation, va redevenir d'actualité en 1830, au moment de l'adoption de la nouvelle Charte. Et c'est encore Guizot qui va voler au secours du monopole. Guizot, en grand défenseur de l'Université dont il était devenu un notable et mieux encore un martyr[3], va s'efforcer de limiter la portée de la Charte en ne cédant que sur l'enseignement primaire. La loi Guizot du 28 juin 1833 n'est d'ailleurs pas, à proprement parler, une loi sur la liberté de l'enseignement primaire, mais une loi sur l'instruction publique. Elle est, en cela, conforme à l'alinéa 8 de l'article 69 de la Charte, qui prévoyait de légiférer sur « l'instruction publique et la liberté de l'enseignement ». C'est, bien sûr, le premier terme qui donne le ton de l'alinéa. En faisant obligation à toute commune d'avoir au moins une école primaire élémentaire, soit publique soit libre, elle ouvre incidemment la porte à la liberté, mais sans proclamer le principe même de la liberté de l'enseignement, lequel ne sera réintroduit dans la Constitution qu'en 1848[4]. Prenant ses distances avec la liberté fondamentale

1. Ch. Dunoyer, « [Commentaire sur l']Exposé de l'état actuel de l'instruction publique en France, par Izarn », *Le Censeur*, t. 7, 1815, et « [Commentaire sur l']Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France, par François Guizot », *Le Censeur européen*, t. 6, 1818.

2. Ce qui est, rappelons-le, la position tant de Condorcet que de Daunou, cf. *supra*, l'article de Ph. Nemo sur les Idéologues, p. 323-368.

3. La chaire d'histoire de Guizot à la Sorbonne avait été suspendue par Villèle en 1825. À ne pas se battre aux côtés des libéraux pour demander la liberté de l'enseignement, les doctrinaires, qui bénéficiaient des faveurs de l'Université, furent les premières victimes de sa reprise en main.

4. Sous l'influence de Daunou, ce principe avait déjà été inscrit dans la constitution de l'an III (1795) en ces termes inacceptables pour le corps universitaire : « Les citoyens ont le droit de former des établissements particuliers d'éducation et d'instruction ainsi que des sociétés libres pour concourir au progrès des sciences, des lettres et des arts. »

prévue par la Charte, Guizot octroie une liberté formelle en marge du monopole d'État, sans véritablement entamer celui-ci, puisque, comme Guizot le précise,

> « tout en assurant à l'instruction primaire le concours de l'administration générale, je la rattachai fortement aux attributions du ministère de l'Instruction publique, comme le premier degré de ce grand ensemble d'études et d'écoles que le génie de l'empereur Napoléon avait voulu fonder sous le nom d'Université de France, et dont j'avais à cœur de maintenir la grandeur et l'harmonie, en l'adaptant à un régime de liberté et aux principes généraux du gouvernement de l'État »[1].

C'est donc bien dans le droit fil de l'Université impériale et royale que Guizot inscrit l'action du ministère de l'Instruction publique, d'autant plus que la loi reconnaissait ici une liberté qui était déjà tolérée depuis 1808 moyennant rétribution. La loi de 1833 s'inscrit dans le cadre napoléonien du monopole. Elle renforce même, en fait, la surveillance de l'État, que Guizot entend partager avec la deuxième puissance, l'Église. Elle annonce le duopole Église-État que nous connaissons encore aujourd'hui. Quelle que fût la nature des réaménagements du monopole de l'Université permis par la loi de 1833, l'essentiel, comme le souligne Bastiat dans son *Baccalauréat et socialisme,* c'est-à-dire le monopole de la collation des grades, restait intact – et il l'est resté jusqu'à aujourd'hui. Faute d'une théorie politique qui serait fondée sur les principes épistémologiques du libéralisme, Guizot se fie à l'ensemble flou du juste milieu en renvoyant dos à dos cléricaux et libéraux :

> « L'Université avait deux sortes d'adversaires presque également animés contre elle, quoique très divers, des libéraux qui la taxaient de despotisme, et des dévôts qui l'accusaient d'irréligion. La constitution même, je dirais presque la physionomie de l'Université, déplaisaient aux libéraux, ils n'aimaient pas ce corps enseignant qui leur rappelait ces anciennes corporations qu'ils avaient tant combattues, ni ces formes et cette discipline militaire qui préparaient les jeunes générations au régime belliqueux qu'ils détestaient dans l'État. »[2]

1. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps,* t. 3, p. 88 et 89 ; *op. cit.,* t. 7, p. 73.
2. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, op. cit.,* t. 3, p. 88-89.

On le vérifie ici, la voie médiane (le juste milieu) choisie par les doctrinaires ne les met pas en position d'incarner le courant majoritaire du libéralisme, mais les invite plutôt à se détourner conceptuellement du libéralisme en plaçant celui-ci au même rang que son antonyme, le cléricalisme. En outre, la formulation employée par Guizot indique clairement qu'il ne se voit pas appartenir à la famille libérale. Comme il le souligne, « en maintenant fermement l'Université et en acceptant franchement la liberté, j'encourais à la fois les attaques et des libéraux opposants, et d'un grand nombre de *conservateurs mes amis* »[1]. S'il faut classer Guizot dans une famille politique, c'est donc bien, à l'entendre, dans celle des « conservateurs »[2]. Loin d'embrasser le combat libéral contre le monopole de l'Université, Guizot en caricature même les positions :

> « Non seulement beaucoup de familles catholiques accueillaient les méfiances religieuses du clergé ; non seulement les libéraux ardents persistaient de leur côté à taxer l'Université de bigoterie en même temps que de despotisme ; à raison même de son caractère essentiel et de la pensée qui avait présidé à sa fondation, elle rencontrait, dans une certaine région de la société française, peu de confiance et de sympathie. »[3]

Pourtant Guizot comprend que la concurrence est salutaire pour l'État. Mais sa concession tactique consistera à la faire jouer sans saper le monopole :

> « Une seule solution était bonne : renoncer complètement au principe de la souveraineté de l'État en matière d'instruction publique, et adopter franchement, avec toutes ses conséquences, celui de la libre concurrence entre l'État et ses rivaux, laïques ou ecclésiastiques, particuliers ou corporations. C'était la conduite à la fois la plus simple, la plus habile et la plus efficace. Elle réduisait tous les adversaires de l'Université au silence en satisfaisant, d'un seul coup, à leur plus bruyante prétention, et, en même temps, elle leur imposait, pour rester en lice, de continuels efforts, car l'État restait maître de donner, à ses propres éta-

1. F. Guizot, *op. cit.*, p. 106. C'est nous qui soulignons.

2. Sur cette distinction, fondamentale pour l'école de Paris, entre conservateurs, libéraux et socialistes, on se référera aux *Soirées de Saint-Lazare* de Gustave de Molinari, Éditions eventura, La Varenne Saint-Hilaire, 2003.

3. F. Guizot, *op. cit.*, p. 101.

> blissements d'instruction, tous les développements, tous les mérites que l'intérêt social ou le vœu public pouvaient réclamer. Aucun des prétendants à l'enseignement n'avait à se plaindre, car ils avaient le plein et libre usage de toutes leurs armes ; mais c'était l'État qui fixait lui-même le niveau de la lutte, acceptant ainsi, au moment où il abandonnait son empire, la salutaire obligation de ne rien épargner pour maintenir ou ressaisir sa supériorité. »[1]

Nous avons là un bel exemple du sophisme de la modération mis en exergue par Bentham dans ses *Sophismes parlementaires* : on fait mine de supprimer le monopole, tout en refusant de créer les conditions d'une concurrence réelle entre les initiatives privée et publique. Le monopole de l'Université sur l'enseignement n'est donc pas aboli ; simplement, on lui adjoint une manière de régime complémentaire (comme on dit des pensions) en mobilisant l'initiative privée. En dernière analyse, c'est donc bien dans le sens d'une consolidation de l'emprise de l'Université que Guizot œuvre habilement. À aucun moment, il ne semble avoir soupçonné que le monopole éducatif de l'État impliquait une nature quasi religieuse de celui-ci, pourtant censé garantir la laïcité. Si les démocraties modernes se fondent dans la sécularisation, Guizot entraînait la France pour deux siècles dans un mouvement contraire.

2. Une théorie libérale de l'État et du gouvernement

Le souci des publicistes de l'école de Paris de limiter l'action du gouvernement ne signifie pas qu'ils délaissent la théorie de l'État et du gouvernement, bien au contraire. À la différence des économistes anglais, qui borneront leur champ d'étude à l'économie industrielle, les économistes français accordent une place de choix dans leurs préoccupations à la fois aux questions financières (on a pu parler des économistes financiers au XVIII[e] siècle) et aux questions d'organisation administrative. La recherche de l'impôt le plus juste a mobilisé les efforts des physiocrates (cette tradition court jusqu'à la III[e] République avec le der-

1. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. 3, p. 102-103.

nier grand ministre des Finances libéral, Léon Say). Turgot avait donné le ton qui,

> « aussi bien dans son intendance du Limousin qu'au ministère, s'appliqua constamment à améliorer les services, si mauvais alors, de l'administration »[1].

La philosophie libérale des publicistes de l'école de Paris est une philosophie du droit avant d'être une réflexion sur la production, la distribution et la consommation des richesses. Nombre des « économistes » de l'école ont reçu une formation juridique avant de se consacrer à l'économie politique. Ainsi, c'est autant le *Traité de législation* de Charles Comte que le *Traité d'économie politique* de Say qui ont formé la première génération de l'école de Paris. Écrit pendant l'exil anglais de Comte qui, nous l'avons vu, se lia étroitement, pendant cette période, avec Bentham, le *Traité de législation* (1827), qui sera prolongé par le *Traité de la propriété* (1834), a pour ambition, selon G. de Molinari, d'exposer

> « les lois naturelles qui président au développement de la société, ainsi que les causes qui peuvent faire obstacle à ses progrès. Son but était d'appliquer aux sciences morales les mêmes procédés d'observation qui ont permis aux sciences physiques de réaliser des progrès si rapides. [...] Rien de plus intéressant aussi que la réfutation à laquelle il soumet les systèmes conçus en dehors de l'observation des faits, notamment le système de Rousseau »[2].

a) La critique de la privatisation de l'État et de l'étatisation de l'espace privé

Ce qui sépare le libéralisme de l'école de Paris des conservatismes légitimiste et doctrinaire n'est pas qu'il milite contre l'État mais que, bien au contraire, il a l'ambition de replacer l'État dans l'espace public, alors que l'action des conservateurs et des socialistes, perméables aux groupes de pression protectionnistes,

1. A. Liesse, « Courcelle-Seneuil », supplément du *Nouveau dictionnaire d'économie politique* de Say et Chailley, Paris, Guillaumin, 1900, p. 118.

2. G. de Molinari, « Charles Comte » du *Dictionnaire d'économie politique*, t. 1, Paris, Guillaumin, 1852, p. 446 et 447.

aboutit à sa privatisation au profit de castes ou de catégories professionnelles privilégiées.

Loin de cultiver l'inaction de l'État, l'école de Paris, par une dénonciation de

> « l'intérêt privé couvert du manteau de l'intérêt général, [entend] préparer les matériaux pour toutes les lois, pour toutes les grandes mesures sociales »[1].

Dans la grande tradition de Turgot, l'État libéral doit, à la fois, se défendre contre les coalitions industrielles et contre les églises et les corporations enseignantes, qu'elles soient religieuses ou laïques. L'œuvre déjà accomplie par la Révolution place l'école de Paris, dans une situation particulière par rapport à l'école anglaise. Contrairement à Ricardo et aux manchestériens, l'école de Paris n'est pas confrontée à une aristocratie arc-boutée sur ses privilèges, et la critique libérale est ici essentiellement une critique du patronat. Louis Reybaud donne une synthèse des dérives du gouvernement « représentatif » dans ce domaine en observant que

> « sous diverses formes, et à l'aide d'une grande variété de combinaisons, le Trésor public paraît devenir de plus en plus une caisse de secours pour les spéculations particulières[2]. [...] Si les caisses de l'État continuent à se mettre au service des particuliers avec la facilité et la générosité qui les distinguent, il va s'ensuivre que tous les yeux se tourneront vers la manne officielle, et tous les efforts vers les moyens d'en avoir une part. Dès lors, il y aura pour les nationaux deux genres d'industrie et deux natures d'opérations ; les unes réalisées avec leurs propres deniers ; les autres avec les deniers de tous »[3].

Après avoir dénoncé les avantages illusoires de la subvention et du prêt « public » en soulignant qu' « utilité publique et anéantissement arbitraire sont deux expressions inconciliables[4] », il

1. « Introduction à la troisième année », *Journal des économistes,* décembre 1843, p. 2.

2. L. Reybaud, « Des largesses de l'État envers les industries privées. Primes - Subventions - Prêts d'argent - Garanties d'un minimum d'intérêt - Indemnités », *Journal des économistes,* mai 1842, p. 105.

3. *Op. cit.,* p. 107.

4. *Op. cit.,* p. 114.

conclut par un tableau prophétique des effets pervers de la dépendance de l'économie à l'égard du Trésor :

> « Que d'espérances ce mot magique d'indemnité a déjà soulevées. Toute industrie se repose désormais sur l'État du soin de lui assurer des bénéfices tranquilles, uniformes, constants. Au moindre trouble apporté dans l'équilibre de son existence, c'est vers le Trésor public qu'elle se tourne en criant à l'aide et en invoquant les droits acquis[1]. [...] Voici donc le gouvernement commanditaire d'une foule d'industries. Que sera-ce si d'autres industries parviennent à se convertir en compagnies d'assurances contre le progrès ? Il est évident que, si ce régime pouvait durer et s'étendre, le Trésor ne s'appartiendrait plus. Habituer les industries privées aux largesses de l'État, c'est leur rendre un détestable service, c'est tourner leur activité vers l'intrigue, c'est déplacer le mobile qui les animait. [...] Cela durera jusqu'à ce que ce système périsse par ses excès, et qu'il n'y ait plus en France que des industries mourantes auprès d'un Trésor tari. »

Nous y sommes. On comprend que le prophétisme dont on crédite Bastiat est en réalité celui de toute l'école. Encore une fois, comme l'atteste la conclusion de Reybaud, l'école de Paris critique le système des primes et des subventions non pas au nom d'on ne sait quel anarcho-capitalisme avant la lettre, mais au nom du service public.

Si la politique du « juste milieu » se résume à céder aux groupes de pression les mieux organisés, elle tend non pas à l'État organisation d'intérêt général, mais à l'État privatisé. Donc il faut comprendre le mot de Guizot, « enrichissez-vous », comme signifiant « enrichissez-vous au détriment des consommateurs ». En revanche, l'espoir des révolutionnaires libéraux est que l'équation utilitariste du « bonheur du plus grand nombre » et, partant, du gouvernement démocratique, finira par triompher. Ce sont en effet les consommateurs qui sont « le plus grand nombre », puisque si les producteurs sont en nombre limité, comme le sont les électeurs en régime censitaire, tous les citoyens, sans exception, sont consommateurs. On notera que, dans la tradition de Condorcet, cette équation est mathématique[2], elle n'a rien en partage avec le spectre tocquevillien d'un

1. *Op. cit.*, p. 115.

2. Cf. Condorcet, « Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales », in *Œuvres,* Paris, Firmin, Didot, 1849,

« État démocratique » dont le principe d'égalité menacerait l'individu.

Si, pour les libéraux, la défense du consommateur prime sur la défense de l'emploi, c'est qu'elle correspond à l'intérêt général (tout le monde est consommateur) alors que seule une partie de la population travaille. En observant que l'intérêt général n'est pas incarné par le producteur ou par le travailleur, mais par le consommateur, l'école de Paris s'attaque tout à la fois aux fondements du saint-simonisme et à ceux du travaillisme, tout en préparant la critique définitive que le marginalisme fera de la valeur-travail dans les années 1870.

b) La question des services collectifs et des « travaux publics »

Dans l'optique des publicistes de l'école de Paris, la ligne de partage ne passe plus entre des services publics, qui seraient assurés par l'État, et des services privés, qui seraient fournis par des particuliers. Tous les services qui ont une valeur (au sens économique du terme) sont équivalents, idée déjà esquissée par Smith qui jugeait que « l'homme qui épargne est un bienfaiteur public » et développée par Frédéric Bastiat dans le chapitre « Services privés, service public » des *Harmonies économiques.*

Ce n'est donc pas de la neutralité ou de la non-intervention que l'école de Paris déduit les principes de l'action de l'État et de ses limites, mais c'est encore – comme pour l'enseignement et la recherche – de la théorie des produits immatériels productifs et improductifs, telle qu'elle est résumée par Ambroise Clément. La problématique de l'école de Paris, dans cette sphère, ne consiste pas à savoir si ces biens sont publics ou privés, mais s'il sont productifs où improductifs :

> « Une administration civile qui s'appliquerait à gérer par des moyens efficaces, mais aussi simples et aussi peu coûteux que possible, les intérêts collectifs de nature à ne pouvoir être laissés avantageusement aux soins de l'activité individuelle, [c'est-à-dire] à percevoir les

p. 540-573 ; « Sur les élections », in *Œuvres,* p. 637-644 ; *Éléments du calcul des probabilités, et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales,* Paris, Royez, 1805.

impôts que les services publics rendent indispensables, à protéger, sans les gêner, les développements réguliers de l'activité générale, à prévenir les dangers ou les actes nuisibles dans les cas, peu nombreux, où le mal résultant des mesures préventives ne serait pas égal ou supérieur à celui qu'il s'agirait de prévenir – remplirait ainsi une mission dont l'utilité et, par conséquent, la productivité ne sauraient être contestées. Mais une administration qui, au lieu de se borner à protéger le mieux possible les libres et légitimes applications de l'activité générale, prétendrait la diriger ou la réglementer sur tous les points, qui se croirait autorisée dans beaucoup de cas à prendre aux uns pour donner aux autres, qui, pour étendre partout son action, compliquerait de plus en plus les services publics et accroîtrait sans cesse et sans mesure le personnel administratif [...] – une telle administration, prise en masse, mériterait bien peu d'être considérée comme productrice d'utilité. »[1]

On remarque ici que les notions de productivité et d'improductivité ne correspondent pas à la rhétorique pseudo-libérale déployée aujourd'hui à propos de la gouvernance et de la réforme de l'État. Une administration n'est pas productrice d'utilité parce qu'elle fait plus ou mieux avec moins mais parce qu'elle se garde d'être productrice à la place des administrés.

L'ingénieur Jules Dupuit tentera de donner un premier fondement théorique à la mesure de cette utilité publique. Partant d'une critique de la théorie de la valeur-utilité de Say à qui il reproche de se borner à la valeur d'échange, Dupuit esquisse une théorie prémarginaliste de la valeur subjective :

« En examinant de plus près les faits, on est porté à reconnaître dans chaque objet déjà consommé, une utilité variable d'après chaque consommateur [...] Tous les produits consommés ont une utilité différente, non seulement pour chaque consommateur, mais pour chacun des besoins à la satisfaction desquels il les emploie[2] [...]. L'économie politique doit prendre pour mesure de l'utilité d'un objet le sacrifice maximum que chaque consommateur serait disposé à faire pour se le procurer [...]. Il n'y a d'utilité réelle que celle que l'on consent à payer »[3].

1. A. Clément, « Produits immatériels », in *Dictionnaire d'économie politique,* p. 451.

2. J. Dupuit, « De l'utilité et de sa mesure : de l'utilité publique », *Journal des économistes,* juillet 1853, p. 10-11.

3. *Ibid.,* p. 13 et 14.

Et Dupuit de poser la question fondamentale :

> « Comment se rendre compte que l'utilité d'un travail public est assez grande pour justifier les dépenses que nécessite son exécution ? »[1]

Cette question ne donne pas lieu à des réponses aussi controversées au sein de l'école de Paris que l'on pourrait, au demeurant, le penser, puisque Say s'était déjà prononcé dans un sens que ne renieraient pas le polytechnicien Michel Chevalier et l'ingénieur de l'École des Ponts et Chaussées Jules Dupuit, en affirmant que

> « les routes et les canaux sont des établissements publics très dispendieux, même dans les pays où ils sont établis judicieusement et avec économie. Néanmoins, il est probable que le service qu'en tire la société excède, dans la plupart des cas, beaucoup la dépense annuelle qu'ils lui causent »[2].

Comme Michel Chevalier le résume dans son cours au Collège de France,

> « de nos jours, l'intervention du gouvernement dans les travaux publics se présente avec un autre caractère que dans le passé, et se recommande à d'autres titres. [...] L'intervention du gouvernement dans les travaux publics ne doit pourtant pas être un monopole. Rien de mieux que d'appeler les forces et les capitaux de l'industrie privée à y concourir. Nous aurons à examiner les divers systèmes proposés ou mis en pratique pour unir dans ce but les efforts des pouvoirs publics et ceux des simples citoyens »[3].

Autre écart avec la rhétorique pseudo-libérale des dirigeants d'aujourd'hui, le sens historique de la révolution libérale s'accompagne, chez les publicistes de l'école de Paris, d'une défiance à l'égard de la « passion des réformes », comme le dira Wolowski. Le « réformateur » est le plus souvent assimilé à un socialiste, comme l'illustre le recueil de Louis Reybaud intitulé *Études sur les réformateurs contemporains* (1848), où l'auteur passe au crible les projets de Saint-Simon, Fourier et Owen.

1. *Ibid.*, p. 18.
2. Cité par J. Dupuit, in *op. cit.*, p. 18.
3. M. Chevalier, « Cours d'économie politique du Collège de France, Discours d'ouverture de l'année scolaire 1842-1843 », *Journal des économistes*, février 1843, p. 324 et 325.

3. Une théorie de la propriété et de la « spoliation légale »

Pour paraphraser la célèbre formule des néo-kantiens, on pourrait dire que, pour les publicistes de la première génération de l'école de Paris, « comprendre Say, c'est le dépasser ». En effet, avec Bastiat, Molinari et Guyot, l'école de Paris ne prolonge pas simplement la réflexion de Say sur la production, la distribution et la consommation des richesses, mais elle jette les bases d'une conception de l'économie politique comme analyse et critique de la *spoliation légale.* Le mode d'acquisition des subsistances et non plus seulement de création des richesses caractérise la pensée théorique de l'école de Paris. Dans *L'industrie et la morale* (1825), Dunoyer avait distingué six types d'organisation sociale : les peuples sauvages, les peuples nomades, les peuples à esclaves, les peuples à privilèges, les peuples qui ont remplacé les privilèges par la passion des places et les peuples purement industrieux, les deux derniers types étant en conflit sous la Restauration.

Le projet majeur de Bastiat était de développer sociologiquement plus qu'économiquement ces prémisses de Dunoyer, allant jusqu'à déclarer que « si la *spoliation* n'existait pas, la société étant parfaite, les sciences sociales seraient sans objet[1] ». Dans une note que l'on trouve dans l'édition Guillaumin de la première série des *Sophismes économiques,* Prosper Paillottet nous révèle que Bastiat avait déclaré, à la veille de sa mort :

> « Un travail bien important à faire, pour l'économie politique, c'est d'écrire l'histoire de la Spoliation. C'est une longue histoire dans laquelle apparaissent les conquêtes, les migrations des peuples, les invasions et tous les funestes excès de la force aux prises avec la justice. De tout cela il reste encore aujourd'hui des traces vivantes, et c'est une grande difficulté pour la solution des questions posées dans notre siècle. On n'arrivera pas à cette solution tant qu'on n'aura pas bien constaté en quoi et comment l'injustice, faisant sa part au milieu de nous, s'est impatronisée dans nos murs et dans nos lois. »[2]

1. F. Bastiat, « Physiologie de la spoliation », in *Sophismes économiques, op. cit.,* p. 152.

2. F. Bastiat, *Œuvres complètes,* 4e éd., t. 4, Paris, Guillaumin, 1878, p. 125 et 126.

Bastiat, qui fut emporté prématurément, n'a eu le loisir que d'esquisser cette étude de la spoliation et notamment de son aspect légal dans des textes tels que « La Loi », « Spoliation et loi » et « Physiologie de la spoliation » qui ouvre la deuxième série des *Sophismes économiques*. Sous l'angle de l'analyse historique et critique de la spoliation, le peuple, qui est encore une entité mythique chez Michelet, devient une entité concrète qui correspond au corps social des victimes de la spoliation légale. C'est l'analyse historique de la spoliation qui infirme la dialectique d'inspiration hégélienne utilisée par Proudhon dans son système de « contradictions économiques »[1] et qui accrédite, selon Bastiat,

> « cette opinion que les nations modernes se composent de trois classes : aristocratie, bourgeoisie, peuple. De là on conclut qu'il y a le même antagonisme entre les deux dernières classes qu'entre les deux premières. La bourgeoisie, dit-on, a renversé l'aristocratie et s'est mise à sa place. À l'égard du peuple, elle constitue une autre aristocratie et sera à son tour renversée par lui. Pour moi, je ne vois dans la société que deux classes. Des conquérants qui fondant sur un pays, s'emparent des terres, des richesses, de la puissance législative et judiciaire ; et un peuple vaincu, qui souffre, travaille, grandit, brise ses chaînes, reconquiert ses droits, se gouverne tant bien que mal, fort mal pendant longtemps, est dupe de beaucoup de charlatans, est souvent trahi par les siens, s'éclaire par l'expérience et arrive progressivement à l'égalité par la liberté, et à la fraternité par l'égalité »[2].

Comme nous l'avons observé précédemment, l'école de Paris est un cerveau collectif, et Bastiat partage sa recherche avec les autres membres de l'école et notamment avec Ambroise Clément, à qui l'on doit l'oxymoron « spoliation légale » dans un article

1. La dialectique hégélienne fut enseignée à Proudhon par Karl Marx et Karl Grün lors de leur séjour à Paris à l'époque où, au travers notamment d'un recueil publié en 1844 sous le titre de *Deutsch-französische Jahrbücher,* il avait pour objectif de contribuer au rapprochement des philosophies allemandes avec les révolutionnaires français. Cette influence déterminera Proudhon à rédiger son *Système des contradictions économiques,* sous la forme d'une série d'antinomies empruntée à cette nouvelle métaphysique allemande. Les *Harmonies économiques* de Frédéric Bastiat peuvent être considérées comme l'esquisse d'une réponse libérale à ce système.

2. F. Bastiat, *Individualisme et fraternité,* Paris, Presses de l'université libre de Paris, 2006, p. 8 et 9.

intitulé justement « De la spoliation légale ». Ambroise Clément annonce ainsi sa recherche :

> « Parmi les progrès que l'opinion publique aurait à faire, en France, pour arriver à une saine appréciation des intérêts généraux, il en est un, surtout, qui nous semble désirable et urgent, ce serait qu'elle se fixât, avec plus de précision qu'elle ne l'a fait jusqu'ici, sur tout ce qui constitue la spoliation ou le vol. La confusion qui existe, à cet égard, dans les esprits nous paraît être l'une des principales causes du défaut d'accord sur la nature des réformes qu'il convient d'apporter dans nos institutions, et de la faveur qu'obtiennent trop facilement, parmi nous, certains systèmes subversifs de tout ordre social régulier. Nous nous proposons de donner, dans cet article, quelques indications propres à dissiper la confusion que nous signalons, et à faire reconnaître le VOL sous les diverses formes qu'il peut affecter ; et comme la notion du vol ne peut être complète sans une idée précise de la chose sur laquelle il s'exerce, nous commencerons par rappeler les principaux caractères de la Propriété. »[1]

Ici Clément, à l'instar de Dunoyer, dépasse Locke. La propriété, pour Clément comme pour Dunoyer, ne se résume pas à un droit naturel ou conventionnel, mais, en tant que

> « but et [...] fruit du Travail, elle est composée de toutes les *utilités* de création humaine qui, à l'état d'instruments de production ou de produits immédiatement applicables à nos besoins, forment le fondement de notre existence »[2].

La portée philosophique de cette proposition est considérable, car elle pose le caractère substantiel de la propriété. Partant, la notion de service public doit être définie à partir de la propriété et non pas à son détriment.

> « L'expérience de tous les peuples témoigne que la propriété se forme et s'accumule d'autant plus rapidement que le travail est plus éclairé et plus libre, et que la faculté de jouir et de disposer de ses produits est mieux garantie à chacun. Cette garantie doit être l'objet principal des lois et des services publics. »[3]

1. A. Clément, « De la spoliation légale », *Journal des économistes,* Paris, Guillaumin, juillet 1848, p. 363.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.,* p. 364.

Or

« Le *Vol* est la violation de la propriété. Ses formes sont extrêmement variées, mais on peut toujours le reconnaître à ce caractère, qu'il prive de tout ou partie de la propriété ceux qui l'ont créée par le travail, ou à qui elle a été librement transmise par ses fondateurs, pour la donner à d'autres qui n'y ont aucun de ces titres. Les effets généraux du vol sont d'affaiblir, ou même de supprimer entièrement, selon qu'il est plus ou moins pratiqué, les motifs du travail et de l'épargne, et, par conséquent, d'empêcher la formation des propriétés ; il décourage les habitudes d'activité et de prévoyance en les privant de leur récompense naturelle ; il développe, au contraire, la paresse, l'intempérance et tous les vices générateurs de la misère ; il tend ainsi à la dégradation progressive de l'espèce humaine et à son anéantissement total. »

Le vol n'est pas seulement pratiqué par des particuliers, mais par le gouvernement :

« Le vol s'accomplit à l'aide de la force ou de moyens frauduleux ; il peut être pratiqué directement par des individus isolés, ou indirectement, par l'intermédiaire des gouvernements, c'est-à-dire des personnes qui disposent de l'autorité et des forces publiques. Dans le premier cas, celui où les voleurs agissent sans la complicité des gouvernements, les effets du vol sont généralement bornés, parce que la puissance publique, la résistance individuelle et la réprobation générale s'unissent pour l'arrêter. Dans le second cas, celui où le vol s'accomplit par l'intermédiaire de l'État, ses effets sont incomparablement plus désastreux et plus durables, non seulement parce qu'il est alors appuyé par la force publique, mais parce que la sanction légale qu'on lui donne tend à le faire considérer, par ceux qui en profitent, comme l'exercice d'un droit légitime, et qu'avec le temps, il finit par être accepté comme tel par ceux-là même qu'il dépouille. Parmi les vols qui s'accomplissent sous la direction ou avec l'assentiment des gouvernements, il en est où la force matérielle est seule employée, et que l'on ne cherche pas à dissimuler ; tels sont ceux que l'on a longtemps pratiqués par la guerre, lorsqu'elle était suivie de la spoliation des vaincus ou de leur assujettissement à l'état d'esclave ou de serf. Les autres vols *légaux*, c'est-à-dire opérés ou permis par l'autorité publique, s'appuient, indépendamment de la force matérielle, sur des préjugés que les spoliateurs s'efforcent d'entretenir autant que possible, ou sur de fausses notions des intérêts communs. »[1]

Et Ambroise Clément d'énumérer les différents types de spoliations légales pratiquées à travers l'instrumentalisation privée

1. *Ibid.*

de l'État : vols aristocratiques, vols monarchiques, vols réglementaires et vols industriels, vols à prétentions philanthropiques et enfin les vols administratifs. La perversion de la loi en régime représentatif se traduit notamment par la survivance des vols réglementaires que l'abolition des corporations était censée avoir éradiqués. Clément note qu'il reste des traces de l'Ancien Régime

> « dans le pouvoir que s'est attribué le gouvernement de régir certaines professions, d'en soumettre l'exercice à son autorisation préalable et de limiter le nombre des personnes qui peuvent s'y livrer ; telles sont les professions de courtier, d'agent de change, de notaire, d'avoué, d'imprimeur, de libraire, etc. Les tarifs de salaires ou d'honoraires imposés à quelques-unes de ces professions n'empêchent nullement les titulaires de faire payer leurs services plus qu'ils ne valent réellement, c'est-à-dire plus qu'ils n'obtiendraient sous un régime de libre concurrence ; la preuve de cette exaction se trouve dans la valeur vénale qui s'attache au titre conférant la faculté d'exercer les professions dont il s'agit »[1].

Le travaillisme, ou, comme le dit plus précisément, Bastiat, le *sisyphisme,* ce que l'on appelle aujourd'hui par euphémisme la politique de l'emploi, est un des leviers les plus éprouvés de la spoliation légale :

> « De tous les vols réglementaires que nos institutions font encore peser sur nous, les plus considérables et les plus désastreux sont ceux consacrés par l'application du système prétendu protecteur de l'industrie nationale. [...] Un accroissement de travail n'est pas, dans tous les cas, une augmentation de richesses. Le travail n'est un avantage qu'en raison de ce qu'il produit, et le but à poursuivre est moins de multiplier les travaux que de les rendre plus productifs [...]
>
> « Voici d'autres résultats du régime protecteur :
>
> « 1 / En privant les industries protégées du stimulant de la concurrence étrangère, il tend à maintenir leur infériorité relative, en tout ce qui tient à des causes modifiables, et, par exemple, à l'imperfection des procédés industriels ; il retarde ainsi leurs progrès.
>
> « 2 / En provoquant les *représailles,* ou la réciprocité des entraves douanières, il restreint les débouchés et, par conséquent, les développements de toutes les industries vraiment *nationales,* c'est-à-dire de celles qui rencontrent dans chaque pays des avantages spéciaux, de meilleures

1. *Ibid.,* p. 366.

conditions de succès qu'elles n'en trouvent ailleurs ; il borne ainsi l'usage que nous pourrions faire des forces naturelles très variées que la Providence a inégalement réparties entre les diverses contrées, et il prive toutes les nations de la faculté de donner à leurs fonds productifs l'emploi le plus avantageux pour tous.

« 3 / En empêchant, autant que possible, le mélange d'intérêts qu'amènerait le libre développement des relations commerciales entre les peuples, il les prive du moyen le plus puissant d'assurer la paix générale et de s'affranchir des énormes sacrifices que leur imposent les armées permanentes.

« 4 / Enfin, le système protecteur permet à une partie des producteurs nationaux, particulièrement aux grands propriétaires fonciers et aux grandes entreprises manufacturières, d'élever les prix de leurs produits bien au-dessus de ceux que déterminerait la concurrence générale des producteurs de toutes les nations, et dégrèverait ainsi la masse des consommateurs d'une charge annuelle dont l'importance, d'après des évaluations fixées au plus bas, dépasse, en France, le montant de toutes les contributions perdues par l'État. »[1]

Abordant le problème des vols industriels, Ambroise Clément juge que

« les restrictions de concurrence [...] ne sont légitimes qu'autant que la concentration amène, dans le prix de revient des produits, un abaissement dont profitent les consommateurs ; lorsqu'elle n'offre pas cet avantage et qu'elle tend seulement à monopoliser les travaux au profit exclusif des entrepreneurs, elle devient un moyen de rançonner à la fois les consommateurs et les ouvriers ; elle est alors très nuisible à la société, et l'autorité publique doit y apporter des obstacles sérieux »[2].

Les socialistes donnent abusivement le nom d'accumulations « capitalistes » aux concentrations artificielles de capitaux dues aux monopoles octroyés ou créés artificiellement par l'État. C'est la multiplication de ces fortunes fabriquées par la protection qui est le trait dominant de la monarchie de Juillet. Cette dérive du régime représentatif sonne le glas des espérances libérales nées des révolutions de 1789 et de 1830.

« Nous avons, chez nous, un assez grand nombre d'exemples de concentrations d'entreprises industrielles ayant ce dernier caractère. Les manufactures de glaces de Saint-Gobain et de Saint-Quirin sont parvenues, en ruinant ou en achetant les entreprises rivales, à fonder un

1. *Ibid.*, p. 366-368.
2. *Ibid.*, p. 370.

monopole qui leur permet aujourd'hui de vendre leurs produits à 40 % au-dessus des prix que pourraient établir des fabriques de moyenne importance ; quelques entreprises de forges sont arrivées, par les mêmes procédés, à établir dans plusieurs parties de la France de semblables monopoles ; les mines de houille d'Anzin, d'abord partagées en plusieurs concessions qui devaient former autant d'entreprises rivales, sont devenues la propriété d'une seule compagnie qui, au moyen de ce monopole, a pu réaliser, en maintenant ses ouvriers dans une misère extrême, d'énormes bénéfices. [...] L'accaparement des moyens de production en vue de la fondation de monopoles est déjà proscrit par nos lois, mais ces lois n'ont jamais été appliquées aux monopoleurs puissants. »[1]

La bourgeoisie guizotiste qui s'oppose à la logique de l'entreprise libérale, telle que Say l'avait conçue, est visée par Ambroise Clément :

« De scandaleuses fortunes ont été usurpées, en France, surtout pendant les quinze dernières années, par les moyens que nous venons de signaler ; elles ont justement excité l'indignation de la partie honnête de la population, et c'est vainement que l'autorité publique de l'époque chercherait à dissimuler sa déplorable faiblesse, ou sa connivence, sous le prétexte que la répression de ces spoliations aurait porté atteinte à la liberté des transactions, ou que la culpabilité des moyens par lesquels elles ont été accomplies ne pouvait être constatée sans de grandes difficultés. »[2]

Dans le chapitre sur les vols « philanthropiques », on retrouve les accents prophétiques des pamphlets de Bastiat :

« Malgré les nombreuses imperfections de mœurs qui existent encore dans les sociétés actuelles, on ne saurait méconnaître que les sentiments de bienveillance, de pitié, de commisération pour la souffrance, sont plus vifs et plus universels de nos jours, qu'ils ne l'ont jamais été ; cela est suffisamment prouvé par un grand nombre de faits, notamment, par la multiplicité croissante des Sociétés libres de bienfaisance et par l'abondance des dons volontaires que l'on recueille chaque fois qu'il s'agit de soulager des populations frappées par l'inondation, l'incendie ou d'autres fléaux. La charité légale, c'est-à-dire opérée par le gouvernement au moyen des contributions publiques, est donc moins nécessaire aujourd'hui qu'à aucune autre époque, et nous pensons qu'elle pourrait être supprimée, sans qu'il y eût moins d'infortunes soulagées.

1. *Ibid.*, p. 370 et 371.
2. *Ibid.*, p. 371.

« Venir au secours de nos frères en humanité, lorsque nous les voyons en proie au besoin et à la souffrance, n'est pas un acte qui nous paraisse devoir être imposé ni accompli par l'autorité publique, car, en se substituant à la bienfaisance privée, elle la rend, en apparence, beaucoup moins nécessaire, et, sans pouvoir jamais la remplacer avantageusement, elle tend à la supprimer. La somme de tous les secours *publics* distribuée chaque année en France, est assurément fort inférieure à celle librement employée par la bienfaisance privée et par la multitude des Associations charitables indépendantes du gouvernement ; or il est certain que ces derniers secours seraient incomparablement plus abondants encore s'ils n'étaient restreints par la pensée que les malheureux peuvent s'adresser aux établissements publics. La charité légale n'accroît donc pas l'abondance des secours, et il est, au contraire, fort probable qu'elle la réduit considérablement.

« Maintenant, qu'arrivera-t-il, si l'on cherche à réaliser les imprudentes déclarations faites, à l'issue de la révolution de Février, au sujet du droit à l'assistance, ou au travail, que l'État devrait garantir à tous ? N'est-il pas évident que l'application de semblables principes, si elle était praticable, tendrait à anéantir absolument la charité privée, à éteindre, avec le temps, tous les sentiments de bienveillance et de commisération ? Et d'un autre côté, si l'assistance publique n'est plus éventuelle, si elle devient un droit pour tous ceux qui pourront la réclamer, si chacun est déchargé par l'État de la responsabilité de sa propre existence et de celle de sa famille, quelle large voie n'ouvre-t-on pas à la propagation de tous les vices générateurs de la misère et à la multiplication progressive des classes malheureuses et parasites ! Dès que l'assistance est un droit assuré, il n'y a plus de motifs pour ne pas s'abandonner à toutes les impulsions de l'imprévoyance et de la paresse : pourquoi se fatiguer, pourquoi chercher à acquérir ou à développer des facultés utiles, pourquoi restreindre ses besoins, pourquoi s'abstenir de former de nouvelles et nombreuses familles, lorsqu'on a, dans tous les cas, le droit de réclamer à la société des moyens suffisants de subsistance ? Avec le plein exercice d'un semblable droit, il est bien évident que la position des *pourvoyeurs* devenant de plus en plus intolérable, leurs émigrations dans le camp des assistés suivront une marche progressive ; la société entière se trouvera bientôt ainsi dans le cas de réclamer le droit à l'assistance ; il restera alors à savoir comment l'État pourra lui garantir ce droit. Concluons que nul ne saurait avoir le droit de vivre aux dépens d'autrui, et que les vues philanthropiques de nos modernes réformateurs n'auraient d'autre résultat que de substituer aux aristocraties brodées dont nous sommes délivrés, une aristocratie indigente qui ne serait pas moins oppressive pour les vrais travailleurs. »[1]

1. *Ibid.*, p. 371-373.

Abordant, pour finir, la question des vols administratifs, Clément souligne le paradoxe du régime représentatif français incarné par Guizot :

> « Toutes les fonctions gouvernementales ou administratives qui n'ont pas le caractère d'un service utile à la nation, et tous les services utiles, mais compliqués plus qu'il n'est nécessaire, ou rémunérés au-delà de leur valeur, constituent une spoliation au préjudice de la masse des contribuables et au profit des classes qui puisent leurs moyens d'existence dans les revenus publics. »[1]

4. La « loi des débouchés » de Say et le libre-échange

Si le laissez-faire n'est pas un laisser-faire ni le laissez-passer un laisser-passer, en somme si le libre-échange n'est une licence qu'aux yeux des socialistes et des conservateurs, c'est qu'ils sont déduits d'une loi rigoureusement établie par Say : la loi des débouchés. L'énoncé de cette loi est simple : les produits s'échangent contre des produits.

> « Les produits s'achètent entre eux. – Chaque producteur est intéressé à la production de tous les autres – Les peuples à la prospérité de tous les autres. »[2]

Say souligne à juste titre la nouveauté de cette doctrine. La vérité qui la fonde n'est toujours pas admise aujourd'hui, car elle remettrait en cause à la fois les politiques économiques nationales et le constructivisme dont sont issues les grandes institutions internationales, ces dernières étant censées « organiser » la coopération entre les peuples en lieu et place de la liberté des échanges (palliant ainsi les supposées carences du marché).

Ainsi, comme l'observe encore Say, « le commerce étranger nous fait consommer nos produits sous une autre forme ». Cette réalité fait voler en éclats la notion de travail national qui a ins-

1. *Ibid.*, p. 373.

2. J.-B. Say, synthèse du chapitre II (« Des causes qui ouvrent de plus ou moins grands débouchés à nos produits ») du tome 1 du *Cours complet d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1852, p. 667.

piré les politiques intérieures comme extérieures jusqu'à nos jours.

Voici comment Adolphe Blanqui, l'élève de Say, résume le caractère révolutionnaire de la loi des débouchés :

> « C'est [la] Théorie des débouchés [de Say], qui a porté le dernier coup au système exclusif et préparé la chute du régime colonial. Cette belle théorie, toute fondée sur l'observation scrupuleuse des faits, a prouvé que les nations ne payaient les produits qu'avec des produits, et que toutes les lois qui leur défendent d'acheter les empêchent de vendre. Aucun malheur, dès lors, n'est sans contrecoup dans le monde ; quand la récolte manque sur un point, les manufactures souffrent sur un autre ; et quand la prospérité règne dans un pays, tous ses voisins y prennent part, soit à cause des demandes qui en viennent, soit à cause du bon marché qui résulte de l'abondance des produits. Les nations sont donc solidaires dans la bonne comme dans la mauvaise fortune ; les guerres sont des folies qui ruinent même le vainqueur, et l'intérêt général des hommes est de s'entraider, au lieu de se nuire comme une politique aveugle les y a poussés trop longtemps. »[1]

À partir de cette théorie, qui est universellement connue sous le nom de « loi de Say », on peut déduire trois principes heuristiques qui définissent génétiquement le libéralisme français au travers de l'œuvre laissée par l'école de Paris. Nous nous limiterons ici aux principes qui guident le libre-échange.

La théorie française de la valeur-utilité s'oppose à la valeur-travail de l'école anglaise, dans les failles de laquelle se glissent les socialistes. Que ce soit chez Jean-Baptiste Say, Pellegrino Rossi où Joseph Garnier, la valeur n'est pas directement mesurable, et, comme il n'existe pas d'étalon des valeurs, c'est en fait la valeur d'échange qui constitue la mesure indirecte de l'utilité des marchandises. Sans échange, la valeur n'est pas mesurable et le système des prix ne peut se former. Sans échange, c'est-à-dire sans une auto-organisation « macro-économique » des prix, il n'y a pas de mesure possible de la valeur, d'où la théorie de la valeur définie comme « échange de services » chez Bastiat. Le libre-échange est à l'origine de la doctrine sociale de l'école de Paris,

1. A. Blanqui, *Histoire de l'économie politique,* 4e éd., Paris, Guillaumin, 1860, t. 2, p. 183.

alors que le socialisme ne peut admettre que le libre-échange constitue le fondement de la solidarité[1].

C'est cette conception du lien social qui explique l'opposition de l'école de Paris, à partir des années 1840, aux différents ministères conservateurs occupés jusqu'à 1848 par les « libéraux » orléanistes. Cette opposition de l'école de Paris aux ministères orléanistes est rythmée par trois événements majeurs :

a) l'échec du traité d'union douanière avec la Belgique en 1842 ;
b) la campagne de la ligue de Cobden contre les lois sur les céréales *(corn laws)* et sa victoire en 1846 ;
c) la fondation de l'association pour la liberté des échanges le 1er juillet de cette même année 1846.

L'échec du traité d'union douanière avec la Belgique en 1842. — À peine l'école de Paris s'est-elle dotée des outils qui allaient lui permettre de rayonner durablement, le *Journal des économistes* et la Société d'économie politique, une controverse va consommer son divorce avec les doctrinaires. Il s'agit de la question de l'union douanière avec la Belgique. Voici comment Guizot présente la position ministérielle sur cette affaire :

> « Pays d'immense production et de consommation très étroite, la Belgique étouffait industriellement dans ses limites et aspirait ardemment à un marché plus vaste que le sien propre. Ce fut d'elle que nous vint la proposition formelle de l'union douanière qui, depuis 1831, était entre les deux pays un sujet de publications, de conversations et de discussions continuelles. En 1840, sous le ministère de M. Thiers, la question avait été posée et une négociation entamée. Elle fut reprise en juillet 1841 ; quatre conférences eurent lieu à Paris, dans le mois de septembre, entre quelques-uns des ministres et plusieurs commissaires des deux États. Je les présidai. De part et d'autre, les dispositions étaient circonspectes : nous ne voulions pas faire payer trop cher à notre industrie et à nos finances l'avantage politique que devait nous valoir l'union douanière, et les Belges voulaient payer au moindre prix politique possible l'avantage industriel qu'ils recherchaient. Ils proposèrent cependant l'abolition de toute ligne de douane entre les deux pays et l'établissement d'un tarif unique et identique sur leurs autres frontières. C'était l'union douanière vraie et complète. Mais ils y attachaient

1. Cette conception est déjà en germe chez Boisguilbert, comme le rappelle l'article de Gilbert Faccarello dans ce recueil, cf. *supra*, p. 215-224.

expressément la condition que les douaniers belges garderaient seuls les frontières belges : l'admission de quelques milliers de soldats français sur le territoire belge, en uniforme de douaniers, serait, dit l'un de leurs commissaires, une atteinte mortelle à l'indépendance et à la neutralité de la Belgique. Nous déclarâmes à notre tour que la France ne pouvait confier à des douaniers belges la garde de ses intérêts industriels et financiers. »[1]

Alors que d'autres obstacles aussi redoutables que celui de la couleur des uniformes étaient sur le point d'être aplanis, le lobby protectionniste haussa le ton et renvoya le projet aux calendes grecques. Loin de heurter la sensibilité supposée libérale de Guizot, cette issue le soulagea. Comme il le confesse dans le même texte, il eut

« peu de regret de ce résultat. Plus j'avais approfondi la question, plus je m'étais convaincu que l'union douanière franco-belge aurait, pour la France, des inconvénients que ne compenseraient point les avantages politiques qu'on s'en promettait. Ces avantages étaient plus apparents que réels et auraient été achetés plus cher qu'ils ne valaient. Nous aurions trouvé dans ce fait une satisfaction vaniteuse plutôt qu'un solide accroissement de force et de puissance. Quoi qu'en disent les partisans de la mesure, la Belgique ne se serait point complètement assimilée et fondue avec la France ; l'esprit d'indépendance et de nationalité, qui y avait prévalu en 1830, s'y serait maintenu, et aurait jeté, dans les rapports des deux États, des incertitudes, des difficultés et des perturbations continuelles. Je suis persuadé que les quatre grandes puissances auraient immédiatement opposé à l'union douanière franco-belge une résistance formelle, et qu'elles auraient officiellement réclamé la neutralité de la Belgique en la déclarant compromise par un tel acte ; l'Angleterre et la Prusse étaient déjà unies dans ce dessein éventuel ; la Russie se fût empressée de les soutenir, et l'Autriche n'eût eu garde de s'en séparer. Mais dans l'hypothèse la plus favorable, en admettant que les quatre puissances n'eussent pas pris sur-le-champ une attitude active, elles n'en auraient pas moins été profondément blessées et inquiètes ; elles auraient perdu toute confiance dans notre sagesse politique et dans la stabilité du régime général qu'après 1830, et de concert avec nous, elles avaient fondé en Europe ; elles se seraient de nouveau concertées contre nous, c'est-à-dire qu'elles seraient rentrées dans la voie des coalitions antifrançaises. Et au moment même où nous aurions accepté cette mauvaise situation européenne, nous aurions porté un sérieux mécontentement et un grand trouble dans les principales industries françaises ;

1. F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps,* t. 6, p. 276 et 277.

nous aurions fortement agité, au dedans, le pays replacé au dehors sous le vent des méfiances et des alliances hostiles de l'Europe. Les inquiétudes et les réclamations de l'industrie nationale eurent, auprès de nous, bien plus de part que les considérations diplomatiques à l'abandon du projet d'union douanière franco-belge ; mais nous fîmes, en le laissant tomber et en le remplaçant par l'abaissement mutuel des tarifs, acte de prévoyance au dehors aussi bien que d'équité et de prudence au dedans. »[1]

La « modération » de Guizot résume éloquemment l'impuissance politique de la théorie doctrinaire du juste milieu comme philosophie du gouvernement, « ordre à l'intérieur et paix à l'extérieur ». On discerne clairement, derrière les arguments de Guizot, les difficultés dans lesquelles la séparation des libéralismes politiques et économiques place la politique doctrinaire. Dans l'optique de l'analyse institutionnaliste des économistes de l'école de Paris, l'aveuglement protectionniste de Guizot le porte à croire que l'union douanière serait une victoire politique qui aurait un prix économique. Loin d'œuvrer pour l'intérêt national général, celui des consommateurs, il ne se préoccupe que du travail dit « national », c'est-à-dire de l'intérêt privé des industriels, ou plutôt de certains industriels abrités derrière le tarif. On connaît le mot de Guizot aux partisans du libre-échange : « Soyez forts et nous vous soutiendrons. »[2] Ces paroles ne sont pas celles d'un libéral, mais d'un politique, sensible aux groupes de pression, et elles démontrent, comme le disait plaisamment Charles Dupin, que Guizot, plutôt que de mettre ses maximes en pratique, mettait ses pratiques en maximes.

L'antiprotectionnisme absolu de l'école de Paris découle de sa théorie de l'État (l'intérêt général doit primer sur les intérêts privés) et de la philosophie naturelle de l'échange, qui s'oppose à la philosophie artificialiste du travail développée par les protectionnistes et les socialistes. Comme l'écrit L. Wolowski :

« Par un habile artifice d'argumentation, les producteurs dont l'existence n'est nullement menacée se mettent à couvert derrière la ruine imminente de quelques exploitations isolées, fondées uniquement sur

1. F. Guizot, *op. cit.*, p. 295 et 296.

2. Cité par Paul Leroy-Beaulieu dans l'article « Michel Chevalier » du *Nouveau dictionnaire d'économie politique* de Léon Say et Joseph Chailley, Paris, Guillaumin, 2e éd., 1900, t. 1, p. 413.

l'appât du privilège, et trop faibles pour exister d'une manière indépendante. Ils généralisent un argument valable tout au plus dans un cercle fort restreint, et en ayant l'air de conjurer la destruction d'une source de produits indigènes, ils défendent leurs riches bénéfices. Cette protection *défensive* engendre donc nécessairement des industries factices, dont le pays fait les frais en subissant un véritable impôt de consommation ; elle exagère outre mesure les profits des industries créées dans des conditions normales d'exploitation, en se réglant non pas sur les besoins de celui qui travaille bien, mais sur les besoins de celui qui travaille mal. Elle conduit donc tout droit à tous les abus de la routine et du monopole ; elle détourne les capitaux de leur destination naturelle, et substitue un travail à produits chétifs, au travail à produits abondants. C'est cette espèce de protection, si commode pour les privilégiés, si funeste pour le pays, que l'on entend invoquer sans cesse, au détriment de la protection *positive,* qui consiste à améliorer les conditions du travail national, à le mettre en état, par la richesse et le bon marché de ses produits, de ne redouter aucune concurrence. La protection *positive* concilie tous les intérêts, elle tient la balance égale entre tous les droits, elle admet la nation entière à profiter de ses avantages. »[1]

La campagne de la ligue de Cobden contre les lois sur les céréales (corn laws) *et sa victoire en 1846.* — La bataille perdue du traité belge peut donner à penser que la politique du gouvernement français va s'inspirer durablement du « système protecteur »[2]. Mais voici qu'un formidable mouvement lancé outre-Manche réveille les espoirs des publicistes de l'école de Paris.

Alors que les précurseurs de l'école de Paris s'étaient toujours démarqués de l'école anglaise, les manchestériens, bousculant les habitudes françaises, inventent le mouvement social. En dépit de la multiplication des éloges de Turgot qui apparaît comme l'un des exercices de style favoris de l'école de Paris, l'*anti-corn law league* introduit bien un contre-modèle, puisque ce n'est plus du pouvoir exécutif que l'on attend la réforme, mais de l'action de la société civile. Confronté à l'immobilisme de la société française, Michel Chevalier reviendra à la méthode de Turgot pour arracher le traité de libre-échange avec la Grande-Bretagne que, ironie de l'histoire, il négociera avec Cobden en 1860. Il reste

1. L. Wolowski, « De l'union douanière entre la France et la Belgique », *Journal des économistes,* octobre 1842, p. 367 et 368.

2. Telle est la désignation la plus répandue chez les économistes de l'époque de ce que nous appelons aujourd'hui le « protectionnisme ».

qu'en regard du mouvement anglais, ce traité ne peut être perçu que comme un pis-aller, l'école de Paris ayant toujours jugé sévèrement les traités de commerce. La fascination exercée par l'*anti-corn law league* sur l'école de Paris tient au caractère *social* et *anti-aristocratique* de ce mouvement, occulté par la presse nationaliste française. C'est, en effet, à la Bastille anglaise que Cobden s'attaque en demandant l'abolition

> « du privilège à peu près exclusif de nourrir la population que s'est octroyé l'aristocratie territoriale et au prix de monopole auquel elle lui vend les aliments les plus essentiels »[1].

Bastiat est le premier à mesurer la portée internationale du mouvement anglais dans l'article qui l'a révélé, « De l'influence des tarifs français et anglais sur l'avenir des deux peuples »[2], qui fournira la matière de son premier livre, *Cobden et la ligue.* Léon Faucher[3] et Alcide Fonteyraud[4] sont également engagés dans cette campagne pour sensibiliser les Français aux enjeux soulevés par la ligue de Cobden.

La fondation de l'Association pour la liberté des échanges. — Le mouvement de la ligue anglaise doit, aux yeux de Cobden, susciter des émules dans les autres pays partenaires commerciaux de l'Angleterre et notamment la France. La Société des économistes partage cette ambition :

> « Nous comptons sur les efforts de l'association qui s'organise en France pour plaider devant la nation la cause de la nation elle-même, en la personne des consommateurs. Nous n'avons pas, il est vrai, à abolir une taxe impie – aussi impie du moins – sur le pain ; mais nous avons à abolir les droits sur les fers et sur la houille, ce pain de l'industrie. Voilà notre question des céréales. C'est le même problème mis en d'autres termes. »[5]

1. C. Dunoyer, « De l'agitation anglaise pour la liberté des échanges », *Journal des économistes,* août 1845, p. 5.

2. Cf. *Journal des économistes,* octobre 1844.

3. L. Faucher, « Les lois sur les céréales en Angleterre », *Journal des économistes,* juillet 1845.

4. A. Fonteyraud, « Abolition des lois sur les céréales – dissolution de la ligue », *Journal des économistes,* juillet 1846.

5. *Ibid.,* p. 360.

L'action de l'école de Paris dans ce domaine repose sur une véritable théorie de la justice :

> « Tout droit protecteur est un impôt sur le public. Or, dans quelle limite est-il convenable, est-il juste qu'un impôt soit perçu par une classe de particuliers sur le pays ? [...] Le problème économique se présente donc sous cette forme nouvelle : substituer l'égalité de liberté à une prétendue égalité d'entraves et de vexations ; supprimer les impôts que des particuliers prélèvent sur le public, sauf quelques cas où la raison d'État en commanderait le maintien dans une certaine mesure ; dans tous les cas, mesurer ces impôts à l'utilité publique, et poser en principe qu'ils sont non pas permanents, mais provisoires. Bien entendu que la question des droits établis dans l'intérêt du trésor public est entièrement réservée. Telle est la transformation qu'a reçue le problème économique en Angleterre, des mains de sir Robert Peel, après les admirables efforts de la Ligue. C'est en ces termes que le problème s'est présenté chez nous devant les électeurs, le 1er août, et les électeurs ont répondu en envoyant à la Chambre plusieurs des illustrations de l'économie politique, M. Blanqui, M. Léon Faucher, M. Louis Reybaud, et beaucoup d'hommes distingués qui professent ouvertement les mêmes idées, avec autant d'énergie que de lumières. »[1]

Cette victoire électorale des libéraux eût été décisive pour le développement d'une ligue française relayée à la Chambre, si elle n'eût été ternie par la défaite de Michel Chevalier aux mêmes élections. Certes, cette défaite avait été concédée face à un maître de forges prohibitionniste, Cabrol, non pas tant sur le terrain des idées, mais suite aux manœuvres électorales du parti ministériel dont furent victimes de nombreux candidats démocrates. Ces manipulations électorales allaient donner le coup d'envoi de la « campagne des banquets » en 1847, déclenchée par les républicains.

La déclaration de fondation de l'association est rédigée par Frédéric Bastiat : « L'association centrale pour la liberté des échanges est constituée. Une réunion des premiers fondateurs a eu lieu le 1er juillet dans la salle Duphot. »[2] Une première réunion publique se tient à Paris le 28 août 1846 et une deuxième le 29 septembre 1846.

1. « La question de la liberté du commerce posée par les élections », *Journal des économistes,* août 1846, p. 17.

2. « Association centrale pour la liberté des échanges », *Journal des économistes,* juillet 1846, p. 305.

Bien que l'on ait pu faire un procès d'intention à l'école de Paris sur ce point, la question ne consistait pas à savoir s'il fallait supprimer les douanes, mais relevait, encore une fois, de la théorie du gouvernement, puisqu'il s'agissait, en fait, de défendre la conception fiscale de la douane contre sa conception protectionniste. Comme l'avait posé Jean-Baptiste Say, « les droits de douanes ne sont tolérables que comme impôt »[1], alors que, comme le rappelle Bastiat, dans l'introduction de ses *Sophismes économiques,* la doctrine napoléonienne était fondée sur la conception opposée :

> « Napoléon a dit : "La douane ne doit pas être un instrument fiscal, mais un moyen de protéger l'industrie." – Nous plaidons le contraire, et nous disons : la douane ne doit pas être, aux mains des travailleurs, un instrument de rapine réciproque, mais elle peut être une machine fiscale aussi bonne qu'une autre. Nous sommes si loin, ou, pour n'engager que moi dans la lutte, je suis si loin de demander la suppression des douanes, que j'y vois pour l'avenir l'ancre de salut de nos finances. Je les crois susceptibles de procurer au Trésor des recettes immenses, et, s'il faut dire toute ma pensée, à la lenteur que mettent à se répandre les saines doctrines économiques, à la rapidité avec laquelle notre budget s'accroît, je compte plus, pour la réforme commerciale, sur les nécessités du Trésor que sur la force d'une opinion éclairée. »[2]

À aucun moment, l'ancrage dans l'État-nation n'est mis en cause. On cherche en vain ce déracinement ultra-libéral auquel le républicanisme, voire le social-libéralisme seraient les remèdes. Au cours de la deuxième réunion publique de l'association centrale pour la liberté des échanges, le député Léon Faucher, futur ministre de l'Intérieur sous la II^e^ République, se déclara

> « partisan de la douane, mais de la douane qui ne protège pas, et qui cependant approvisionne le Trésor public. Le système actuel ne produit, en définitive, que 70 à 75 millions, tandis que le système réformé produit en Angleterre 500 millions de francs. C'est un pareil résultat que nous devons chercher à obtenir ; alors rien ne s'opposera plus aux réformes financières réclamées par l'opinion publique »[3].

1. J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique,* t. 1, chap. XIV, p. 589.
2. F. Bastiat, *Sophismes économiques,* Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 43.
3. « Association pour la liberté des échanges, deuxième réunion publique à Paris (le 29 septembre 1846) », *Journal des économistes,* octobre 1846, p. 181.

À côté de la liberté, l'école de Paris ne néglige pas l'égalité, et le duc d'Harcourt, en portant un toast à Cobden, pourra dire :

> « S'il est écrit [dans tous nos codes] que les hommes sont égaux devant la loi, leurs propriétés doivent l'être également, ainsi que les produit de leur travail et de leur intelligence. [...] Le véritable travail national, c'est le travail libre. »[1]

Pour saisir la portée de l'opposition de l'école de Paris à la politique orléaniste dans ce domaine, il convient de prendre la mesure du protectionnisme de Thiers en se penchant sur l'important *corpus* de ses discours à partir du moment où il fait le choix de lier sa carrière politique à l'essor des comités de défense du travail national. On trouve la somme de ses préjugés sur la liberté des échanges dans son *Discours sur le régime commercial de la France* des 27 et 28 juin 1851. Dans la préface à l'édition de ce discours, Thiers nomme sans ambages son grand ennemi :

> « De toutes les chimères que j'ai eu à combattre, il n'y en a pas de plus vaine et de plus dangereuse que celle qui s'est appelée le *libre-échange.* »[2]

Liant la grandeur de la France au « système protecteur », Thiers conclut froidement :

> « Nous ne sommes pas dans la voie du libre-échange, et j'espère, je le répète, que la France n'y entrera jamais. »[3]

Ces derniers mots ont une résonance fatidique, si l'on songe au rôle que Thiers jouera dans la fondation et la consolidation du régime républicain en France. Certes, Thiers est bien l'auteur d'un ouvrage apologétique intitulé *La Propriété,* mais cet ouvrage sera jugé sévèrement par les économistes de l'école de Paris, qui feront valoir que l'on ne peut prétendre être un champion de la propriété tout en approuvant par ailleurs la protection, c'est-à-dire la spoliation légale[4].

1. « Banquet offert à M. Cobden, le 18 août 1846, par la Société des économistes », *Journal des économistes,* p. 95.

2. A. Thiers, *Discours sur le régime commercial de la France,* Paris, Paulun, Lheureux et Cie, 1851, p. 4.

3. *Ibid.,* p. 13.

4. Frédéric Bastiat analyse cette contradiction de Thiers dans son pamphlet *Protectionnisme et communisme* et Gustave de Molinari dans un article intitulé « Proudhon et Monsieur Thiers » publié dans le *Journal des économistes* du 15 août 1848.

La Révolution de 1848 marquera la fin de l'Association pour la liberté des échanges[1]. L'adversaire cessera alors d'être le seul protectionnisme pour être incarné par le socialisme. Dans ce contexte, la critique du protectionnisme ne sera plus seulement une affaire de gouvernement, mais elle apparaîtra comme un élément primordial d'une réponse rationnelle à la question sociale.

1. Une « Ligue du libre-échange » renaîtra par la volonté d'Yves Guyot au moment de la montée des protectionnismes qui conduira à la Grande Guerre. Cette organisation publiera un bulletin entre 1910 et 1928, date de la mort d'Yves Guyot (voir également, d'Yves Guyot, l'*ABC du libre-échange*).

11. La vie et l'œuvre de Charles Coquelin (1802-1852)

PHILIPPE NATAF

Bien que largement oublié aujourd'hui, Charles Coquelin fut un économiste très influent au XIX[e] siècle. Son esprit était tellement encyclopédique que l'éditeur Gilbert Guillaumin lui confia la tâche de rédiger le premier dictionnaire français d'économie, le *Dictionnaire de l'Économie politique,* qui fut republié quatre fois et est toujours cité et utilisé par les économistes modernes[1].

Au travers de ses nombreux articles et livres, Coquelin a contribué de façon significative à différents domaines de la théorie économique. Proche ami de F. Bastiat, de G. de Molinari et de Joseph Garnier de l'Association du libre-échange, Coquelin devint un défenseur actif du mouvement libre-échangiste qui se développait alors rapidement. Ses écrits traitent du transport, de l'industrie du lin, des conséquences économiques des lois régissant les sociétés commerciales, de la monnaie, du crédit, des banques, du cycle des affaires et de nombreux autres sujets. Outre son *Dictionnaire de l'Économie politique,* toujours de grande valeur, Coquelin mérite qu'on se souvienne de ses analyses originales des sociétés commerciales et de ses études sur les banques et les fluctuations cycliques[2].

1. Charles Coquelin et Gilbert Guillaumin, *Le Dictionnaire de l'Économie politique,* Paris, Guillaumin, 2[e] éd., 1854.

2. À noter plus particulièrement : « Des sociétés commerciales en France », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 1[er] août 1843, p. 397-437 ; *Des banques en France,* Paris, Guillaumin, 1840 ; « Du crédit et des banques dans l'industrie », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 1[er] septembre 1842, p. 776-827 ; « Des monnaies en France et d'une réforme de

Son influence est toujours perceptible au XX^e siècle à la fois en Angleterre et aux États-Unis. L'*Encyclopædia of Social Sciences* considère Coquelin comme « l'un des chefs de file exceptionnels parmi les économistes libéraux contemporains »[1] et remarque sa forte influence sur l'économiste américain Henry C. Carey[2]. Le *Palgrave's Dictionary of Political Economy* caractérise l'étude de Coquelin sur le crédit et les banques comme son « travail principal », déclarant que

> « ... bien que certains détails soient périmés, il reste l'un des meilleurs arguments en faveur de la libre concurrence des institutions de crédit et de circulation. »[3]

I – Jeunesse et formation de Coquelin (1802-1827)

Charles François Coquelin est né le 25 novembre 1802 à Dunkerque, qu'il quitte en 1816 pour le lycée de Douai. À la fin de son éducation secondaire, en 1821, il se rend à Paris pour y étudier le droit[4]. Coquelin a passé ses années de jeunesse sous deux régimes autoritaires. Âgé de 13 ans à peine à la chute de l'Empire napoléonien en 1815, il termine ses études de latin, grec, littérature française, histoire, géographie et rhétorique sous les régimes de la Restauration de Louis XVIII (1815-1824) et de Charles X (1824-1830). Selon Molinari, il aimait la littérature et

notre régime monétaire », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 15 octobre 1844, p. 445-470 ; *Du crédit et des banques,* Paris, Guillaumin, 1848, 2^e édition intitulée *Le Crédit et les banques,* avec une introduction de J. G. Courcelle-Seneuil, Paris, Guillaumin, 1859 ; 3^e éd., 1876 ; « Notice sur les banques de l'État de New York », *Le Journal des Économistes,* Paris, Guillaumin, 15 octobre 1850, t. 27, n° 115, p. 235-242 ; *Le Dictionnaire de l'Économie politique,* éd. de 1854, art. « Banque » et « Crises commerciales ».

1. *Encyclopædia of Social Sciences,* éd. de 1935, art. « Charles Coquelin », vol. III, p. 405.

2. *Ibid.*

3. *Palgrave's Dictionary of Political Economy,* éd. de 1915, art. « Coquelin » d'Alphonse Courtois, vol. I, p. 423.

4. Gustave de Molinari, « Notice biographique sur Charles Coquelin », *Le Journal des Économistes,* Paris, Guillaumin, septembre et octobre 1852, t. 33, n° 137-138, p. 168 ; et Georges de Nouvion, *Charles Coquelin : sa vie et ses travaux,* Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin réunies, 1908, p. 8-9.

connaissait Molière et Racine presque par cœur[1]. En tant que membre d'une famille de commerçants, Coquelin possédait une compréhension de première qualité de l'activité commerciale. Originaire du nord de la France, il est probable que c'est là qu'il acquit une profonde admiration pour les progrès rapides de l'industrialisation en Grande-Bretagne. Prenant les libertés politiques et économiques des Britanniques comme exemples, il adopta les principes révolutionnaires de 1789. Dans son rejet de l'Ancien Régime aussi bien que de la Restauration, il s'allia aux « libéraux classiques » de son époque[2]. Il était un homme de gauche de la tradition rationaliste des Lumières du XVIII[e] siècle.

Lorsqu'il étudia le droit à Paris, il se familiarisa avec l'économie politique. Molinari nous apprend qu'il connaissait très bien Adam Smith, David Ricardo et Jean-Baptiste Say[3]. Il connaissait également François Quesnay et Jacques Turgot, comme le montrent ses remarquables articles résumant leurs théories[4]. Il étudia l'Enquête britannique sur la dépression de 1825-1826 et devint familier de ses implications probablement dès 1827[5]. Sa formation juridique lui donna une dimension accrue d'économiste, car il réalisait que des mesures législatives d'apparence insignifiante pouvaient avoir des conséquences économiques de grande importance. Il était toujours conscient des influences cachées du dirigisme législatif sur les réalités économiques. C'est avec cette formation qu'il commença sa carrière d'économiste en 1827.

1. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *Le Journal des Économistes,* p. 167.

2. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin : sa vie et ses travaux,* p. 2.

3. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *Le Journal des Économistes,* p. 167.

4. Charles Coquelin, « Sciences morales, économistes français. Quesnay », *Le Droit,* Paris, 25 janvier et 14 février 1839 ; « Économistes français. Turgot », *Le Droit,* Paris, 2 et 25 mai 1839.

5. Une revue approfondie des cinq articles de Coquelin « Aux capitalistes » dans *Les Annales du Commerce,* n[os] 51, 57, 71, 75, 82 (Paris, Bureau du Journal, rue Notre-Dame-des-Victoires, n° 36, février et mars 1828) révèle qu'il avait lu l'Enquête britannique de l'année précédente. Il y fait référence précisément dans *Le Crédit et les banques.*

II – De l'avocat à l'économiste (1827-1839)

Coquelin aurait pu très bien réussir dans la profession d'avocat. Doté d'une forte voix, il s'exprimait clairement et avec facilité[1]. Cependant, bien qu'un tel avocat cohérent et intelligent fût probablement promis à « une carrière sûre et à une existence confortable », Coquelin était plus porté vers les idées que vers la pratique du droit[2], et il refusa systématiquement des clients de façon à vouer son énergie à des travaux scientifiques et littéraires[3].

En 1827, il créa un journal, *Les Annales du Commerce,* qu'il publia à Paris avec quelques autres juristes. Quoique ce journal n'ait duré que jusqu'en 1828[4], une série de cinq articles anonymes intitulés « Aux Capitalistes » est particulièrement digne d'attention. L'historien Georges de Nouvion attribue « sans aucun doute » ces articles à Coquelin[5]. Ce qui rend ces articles si intéressants est que, dès 1828, le jeune Coquelin y préconisait clairement et fortement une extension significative des libertés bancaires. Argumentant de façon convaincante que sa proposition permettrait un investissement plus grand en capital dans un grand nombre de banques[6], il assura ses lecteurs que les dépressions économiques seraient largement amoindries et que la prospérité en résulterait[7]. Bien que le jeune Coquelin perçût le lien entre l'expansion/contraction (fluctuation) du crédit et le cycle des affaires, il ne voyait pas encore que l'absence de restrictions éliminerait complètement les fluctuations économiques. Cette

1. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *Le Journal des Économistes,* p. 168.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Op. cit.,* p. 171. Cette date est confirmée dans la biographie de De Molinari. La collection des *Annales du Commerce* à la Bibliothèque nationale s'arrête en 1828.
5. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin : sa vie et ses travaux,* p. 18. Plusieurs questions traitées par Nouvion ne figurent pas dans la biographie de Molinari.
6. Charles Coquelin, « Aux Capitalistes », n° 82, p. 1.
7. *Ibid.,* n° 71, p. 1.

idée lui apparaîtra pour la première fois en 1842 et sera développée plus complètement à partir de 1848[1].

Pendant la courte période, autour de 1830, où il exerça la profession d'avocat à Dunkerque[2], Coquelin, apparemment, ne publia pas de travaux d'économie. Cependant, il continua ses recherches et ses controverses. De fréquentes discussions avec un ami commerçant exercèrent une influence durable sur sa pensée. La biographie de Molinari précise que l'interlocuteur inconnu était un ardent protectionniste. Leurs débats vivants, incessants et presque journaliers amenèrent Coquelin à commenter et à annoter les « ouvrages de J.-B. Say, de Destutt de Tracy, du comte d'Hauterive et de Mac Culloch, etc. »[3].

Cet épisode offre un parallèle intéressant avec la vie de Bastiat. Au moment où Coquelin quitta Paris pour Dunkerque, Bastiat s'était retiré à la campagne près de Mugron et étudiait l'économie politique en profondeur. Lui aussi avait pris l'habitude de longues conversations avec un ami, essayant de l'éloigner de ses idées protectionnistes et socialistes. L'étude de Dean Russell sur Bastiat[4] indique que les échanges intellectuels quotidiens de Bastiat avec Coudroy furent une épreuve profitable. Les idées économiques de Bastiat en bénéficièrent, tant en étendue qu'en précision.

Tout en étudiant les maîtres de la science économique, Coquelin ne manqua pas de se familiariser avec leurs adversaires. L'un de ses compatriotes, Ferrier, prétendait que « les faits de la vie pratique » plaident en faveur des théories protectionnistes[5]. Grâce à lui, Coquelin en vint à voir l'importance de traiter les problèmes économiques en s'appuyant sur les événements historiques. Molinari fonde son étude sur les « principales branches de la production nationale » et fait remarquer que cette recherche lui servit bien lorsqu'il entra dans les débats sur

1. Charles Coquelin, « Du crédit et des banques dans l'industrie », *La Revue des Deux-Mondes,* 1er septembre 1842, p. 817-818.

2. Georges de Nouvion, *Charles Coquelin : sa vie et ses travaux,* p. 11-13.

3. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *op. cit.,* p. 168.

4. Dean Russell, *Frédéric Bastiat : Ideas on Influence,* Irvington-on-Hudson, New York, The Foundation for Economic Education, 1969, p. 22-27 ; Georges de Nouvion, *Frédéric Bastiat, sa vie, ses œuvres, ses doctrines,* Paris, 1905.

5. Gustave de Molinari, *op. cit.,* p. 169.

le libre-échange[1]. Le biographe aurait pu facilement étendre ses remarques aux problèmes financiers. Coquelin était très familiarisé avec les questions monétaires, d'un point de vue historique aussi bien que théorique. C'est précisément cette connaissance concrète des processus monétaires qui fera de lui un théoricien si profond et si convaincant des causes des fluctuations conjoncturelles.

De retour à Paris en 1832, Coquelin devint un économiste régulièrement publié. Ses articles parurent dans *Le Monde* et dans *Le Droit*[2]. Pour cette époque, Coquelin était clairement un homme de la gauche libérale. Il s'engagea dans de longues discussions avec l'éditeur du *Monde,* le très renommé Félicité Robert Lammenais. Ayant soutenu la révolution de 1830, Lammenais penchait vers un socialisme utopique[3] et lança la formule « il n'y a pas d'ennemis à gauche ». Il est probable que c'est sous l'influence de Saint-Simon et de Fourier qu'il avait épousé les idées que Marx qualifiera plus tard d' « utopiques »[4]. Mais les arguments de Coquelin firent une impression forte et durable sur Lammenais qui, par la suite, se mit à soutenir la libre concurrence. Sous l'influence de Coquelin, l'ancien directeur du *Monde* en viendra même à défendre la gauche libérale contre les critiques grandissantes du socialisme utopique, et cela jusqu'à sa mort en 1854[5].

En septembre 1832, Coquelin publie deux articles sur les banques aux États-Unis. « De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis » et « Banques des États-Unis » parurent

1. *Ibid.*
2. Gustave de Molinari, *op. cit.*, p. 169-170.
3. *Ibid.*
4. On sait que Karl Marx et Friedrich Engels (*Manifeste du Parti communiste,* Paris, Éditions Sociales, 1961, p. 43-46) ont qualifié de socialistes « utopiques » Saint-Simon, Fourier, Owen et d'autres. Il est intéressant de noter qu'ils ont emprunté ce terme aux libéraux classiques tels que Bastiat, Reybaud ou Coquelin. Ludwig von Mises a fait remarquer que « vers le milieu du XIX^e siècle, l'idée du socialisme semblait morte et bien morte. La science, par une argumentation rigoureusement logique, en avait montré le néant, et les porte-parole du socialisme étaient impuissants à opposer à cette argumentation des contre-arguments de quelque valeur. C'est à ce moment que Marx entra en scène ». Cf. Ludwig von Mises, *Le Socialisme,* Paris, Librairie de Médicis, 1952, p. 12.
5. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *op. cit.,* p. 169-170.

dans *Le Temps*[1], un organe de la gauche libérale. Son éditeur, Jacques Coste, participa à la révolution de 1830 qui renversa la monarchie réactionnaire de Charles X. Étant en accord avec la philosophie de Coste, les écrits de Coquelin furent bien accueillis au *Temps*. Les deux articles révèlent une connaissance approfondie du système bancaire des États-Unis. Il est intéressant de noter que l'auteur les publia quelque six ans avant que l'économiste américain H. C. Carey n'écrivît son premier traité sur le sujet[2] et que l'*History of Banks* de Hildreth ne fût publiée[3]. Coquelin admirait beaucoup les banques de la Nouvelle-Angleterre et les trouvait de loin supérieures en nombre et en stabilité à celles du continent européen. Il lui semblait que la libre concurrence qu'il préconisait si éloquemment pour la France était déjà à l'œuvre aux États-Unis, où il existait 330 banques d'émission au 1[er] janvier 1830[4]. Aux yeux de Coquelin, cette large liberté expliquait la supériorité monétaire des États-Unis sur la France.

Cependant, Coquelin n'était pas doctrinaire dans ses principes économiques. Bien qu'il préconisât la concurrence comme règle générale pour l'industrie aussi bien que pour les banques, il pensait encore, en 1832, que certaines limitations étaient à la fois utiles et nécessaires. Il expliqua, par exemple, que le nombre important de banques aux États-Unis rendait le système difficile à manier. Chaque banque fonctionnant comme une entité séparée, il nota qu'il existait 330 billets de banque différents en circulation aux États-Unis[5]. Coquelin déclara qu'une telle confusion moné-

1. Charles Coquelin, « De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis » et « Banques des États-Unis », *Le Temps*, Paris, 3 et 10 septembre 1832.

2. Richard Hildreth, *The History of Banks : to Which is Added a Demonstration of the Advantages and Necessity of Free Competition in the Business of Banking*, Boston, Hilliard, Gray & Co., 1837 ; *Banks, Banking and Paper Currencies, in Three Parts : I. History of Banking and Paper Money ; II. Agreement for Open Competition in Banking ; III. Apology for One Dollar Notes*, Boston, Whipple & Damrell, 1840.

3. Henry Charles Carey, *The Credit System of France, Great Britain, and the United States*, Londres, J. Willer ; Philadelphie, Carey, Lea and Banchard, 1838 ; *Answers to the Questions : What Constitutes Currency ? What are the Causes of Unsteadiness of the Currency ? and What is the Remedy ?*, Philadelphie, Lea & Blanchard, 1840.

4. Charles Coquelin, « De la discussion sur le privilège de la Banque des États-Unis », *Le Temps*, p. 1.

5. *Op. cit.*, p. 2.

taire appelait une certaine standardisation – un droit réservé, aux États-Unis, au Congrès[1]. De fait, il approuva le rôle de la Première Banque des États-Unis (1791-1811), décrivant sa mission comme « extrêmement utile » et son contrôle comme bienfaisant parce qu'il forçait les banques à ne pas outrepasser certaines limites nécessaires[2]. Bien qu'il jugeât la libre concurrence pour les banques généralement bénéfique, Coquelin nota et décrivit quelques troubles survenus dans le système bancaire des États-Unis. Dans ses articles de 1828, il admettait que de pareils troubles pourraient justifier l'imposition de certaines « limites ».

En 1832, il parla même des « abus » de la libre concurrence. À cette époque, il pensait encore que, puisque la banque est un « service public », la concurrence devrait être « limitée » et « restreinte » de façon à s'adapter aux besoins des affaires[3]. Un « contrôle salutaire » de la circulation monétaire restait donc nécessaire à ces yeux (en 1832).

À l'automne 1832, il écrivit une série de trois articles consacrés, cette fois, au système bancaire britannique. Le titre de la série pour *Le Temps* fut « Banque d'Angleterre ». Le premier article était sous-titré « Commission d'enquête ». Le second ne comportait pas de sous-titre, et le troisième s'intitulait « Projets de réforme »[4]. Déjà familiarisé avec les détails du système bancaire britannique, Coquelin cherchait, au-delà des événements quotidiens, les causes plus fondamentales des perturbations économiques. En 1832, l' « Enquête britannique sur les banques » procura la possibilité de rechercher ces causes. Coquelin n'avait que des mots positifs pour cette « Enquête ». Préconisant un travail de fond, il proposa une étude similaire de la situation française. Cette facilité à reconnaître ses dettes intellectuelles et à rendre hommage à d'autres auteurs caractérise tous les travaux de Coquelin[5].

Ses articles sur la Banque d'Angleterre montrent qu'à l'âge de 30 ans, Coquelin possédait déjà des connaissances étendues en

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Charles Coquelin, « Banque d'Angleterre », *Le Temps*, Paris, 20 septembre, 15 et 22 octobre, 1er novembre 1832.
5. *Op. cit.*, 20 septembre 1832, p. 2.

matière financière. Ils indiquent la qualité de son information sur les événements économiques internationaux de tous les jours et sur les derniers développements de la théorie monétaire. Il fut l'un des rares économistes français à reconnaître l'existence de trois écoles de pensée dans le débat bancaire anglais. Pour lui, les fluctuations erratiques du crédit représentaient un problème économique essentiel. Exprimant son opposition à la fois à la *Currency School* et à la *Banking School,* il en vint à considérer la liberté des banques comme indispensable à une réforme économique efficace en Angleterre[1]. De plus, il nota un paradoxe ironique :

> « Tous les banquiers de Londres qui ont été appelés ont repoussé un semblable projet, et ils étaient fort intéressés à agir ainsi... Ceux-ci sont encore dans une position d'autant plus favorable que, par suite des restrictions qui existent, comme presque toutes les opérations de crédit vont en définitive aboutir et se régler dans la capitale du monde commercial, toutes les banques de province sont obligées de laisser dans les maisons de Londres des dépôts considérables. Il est évident que, sous un régime de liberté, un pareil état de choses ne pourrait subsister. »[2]

Il est significatif que Coquelin cite aussi Parnell, l'un des premiers économistes anglais à soutenir la liberté des banques, situation que notre économiste qualifie parfois de Banque libre *(Free banking)*[3].

Bien qu'il s'opposât au monopole de la Banque d'Angleterre et se prononçât pour l'extension de la libre concurrence bancaire, à la fois pour l'Angleterre et pour la France, Coquelin refusa de demander l'application intégrale de ce principe à la France. Il cita des faiblesses telles que la « multiplicité » et la « confusion des monnaies »[4]. À cette époque, Coquelin était encore partisan de réformes étatistes. À la lumière de son plaidoyer ultérieur pour la liberté des banques, il est étonnant qu'il ait adopté un projet proposé par le célèbre Ricardo :

> « Tous les billets de banque d'Angleterre et ceux des banques de province seraient remplacés par ceux qu'émettraient les commissaires du gouvernement. »[5]

1. *Op. cit.,* p. 3.
2. *Op. cit.,* 1[er] novembre 1832, p. 1.
3. *Ibid.*
4. *Op. cit.,* p. 4.
5. *Op. cit.,* p. 2.

Devenu plus âgé, Coquelin rejettera de tels « plans ». Néanmoins, certaines analyses de ses articles de 1832 sur la Banque d'Angleterre demeureront des piliers de ses théories bancaires. Il maintiendra toujours, par exemple, son analyse de 1832 sur le caractère déstabilisant du privilège de la Banque d'Angleterre. Il continuera de condamner le fait que des banques soient autorisées à faire des bénéfices en percevant des intérêts sur des fonds empruntés (ou créés) sans aucun coût[1]. Coquelin reconnut que la *Currency School* ne partageait pas l'idée que le crédit peut être étendu artificiellement aussi bien par l'intermédiaire des dépôts à vue que par l'émission de billets de banque[2].

Dans le second article, Coquelin expose longuement son opposition à une idée fondamentale de la *Currency School.* Il n'approuve pas l'idée que les fluctuations de prix et de crédit trouvent leur origine seulement dans l'émission excessive de billets de banques. Citant des observations de l'économiste Tooke, il démontre que les statistiques à sa disposition ne démontrent pas une relation causale, au contraire[3]. À l'égard des partisans de la *Currency School,* Coquelin remarque :

> « Un grand nombre d'économistes et de publicistes éclairés ont attribué à l'accroissement ou à la diminution des bank-notes les variations qui eurent lieu non seulement dans le prix de l'or, mais encore dans celui des principaux objets de consommation, comme le blé, par exemple. Quelques hommes distingués de l'Angleterre sont revenus de cette opinion. M. Tooke entre autres, par des travaux d'une grande netteté, a contribué à produire cette utile réaction. »[4]

Les analyses statistiques de Coquelin montrent une différence entre le *Currency Principle* et les événements économiques réels. Aux yeux de Coquelin, Tooke a fourni « l'évidence la plus complète » de l' « erreur » dans laquelle les auteurs britanniques les plus distingués s'étaient fourvoyés[5].

Six ans avant la publication des livres de Carey (en 1838 et 1840), le travail de Coquelin dans *Le Temps* traita de la liberté

1. *Op. cit.,* p. 5.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Op. cit.,* 15 octobre, 1832, p. 1.
5. *Ibid.*

de contracter des statuts dans la création des sociétés commerciales. Il expliqua que les interventions de l'État et les restrictions sur les banques à fonds réunis (sortes de sociétés anonymes) engendrent une instabilité bancaire indésirable[1]. Citant des restrictions spécifiques sur les sociétés britanniques, il montra leur « influence profonde et fatale sur l'ensemble du système de crédit de l'Angleterre »[2]. Sa conclusion fut que l'ensemble du système était bâti sur des « sables mouvants » :

> « La clause la plus rigoureuse est celle qui rend tous les associés solidairement responsables des dettes de la société, indépendamment de leur mise de fonds... »
>
> « Il est résulté de cet état de choses que jamais les banques de province n'ont pu acquérir une grande consistance. La durée de ces établissements est incertaine ; leur capital réel est très souvent insuffisant, et il est encore diminué fréquemment par la retraite ou par la mort de l'un des associés. Par suite de cette instabilité et du peu de sécurité qu'ils sont en position d'offrir, le public se trouve exposé à de nombreuses faillites. »[3]

L'analyse monétaire de Coquelin s'était ainsi approfondie. Elle atteindra sa maturité dans les années 1840.

III – Le conseiller de l'industrie du lin (1839-1846)

Ayant abandonné le droit pour l'économie, Coquelin se retrouva devant des difficultés financières importantes. Il accepta donc de travailler comme conseiller dans l'industrie du lin[4]. En 1839, il publia un remarquable article en deux parties sur la production textile en France et en Angleterre, où il recommandait l'adoption en France des machines les plus modernes[5]. Le succès de cet article le conduisit à écrire un livre entier sur ce sujet une année plus tard[6]. En 1846, il publia un autre traité inti-

1. *Op. cit.*, p. 2.
2. *Ibid.*
3. *Op. cit.*, 1er novembre 1832, p. 1.
4. Gustave de Molinari, « Notice biographique », *op. cit.*, p. 170.
5. Charles Coquelin, « De l'industrie linière en France et en Angleterre », *La Revue des Deux-Mondes*, Paris, 1er et 15 juillet 1839, p. 194-234 et 51-96.
6. Charles Coquelin, *Essai sur la filature mécanique du lin et du chanvre*, Paris, Carilan Jeune, 1840.

tulé *Nouveau Traité complet de la filature du lin et du chanvre,* et un *Atlas* correspondant[1]. Ses habitudes des recherches consciencieuses et des diagrammes détaillés sont représentatives de la minutie qu'il apportait à tous ses projets.

À cette époque, les connaissances économiques de Coquelin et son expertise industrielle étaient hautement respectées. Retournant à ses intérêts principaux en 1839, il publia plusieurs articles sur Quesnay et Turgot dans le journal *Le Droit*[2]. Il commença également une collaboration féconde avec la très prestigieuse *Revue des Deux-Mondes,* qui paraît encore aujourd'hui. Après un article qui analysait l'industrie du lin[3], il publia un long essai sur les sociétés intitulé « Des sociétés commerciales en France et en Angleterre »[4]. Henry Charles Carey en publia aux États-Unis une traduction sous la forme d'un petit livre intitulé *Commercial Associations of France and England*[5]. Coquelin étudia et écrivit aussi sur les industries du grain en France et en Angleterre[6], aussi bien que sur les chemins de fer et les canaux en France, en Angleterre et en Belgique[7].

De plus, il trouva le temps de mettre par écrit le fruit de ses études sur la monnaie et les banques. Son premier livre, *Des banques en France*[8], préconisa l'abolition du monopole de la Banque de France sur l'émission des billets. Cela s'inscrivait dans le contexte d'une controverse de l'époque. Le Parlement français de 1840 se

1. Charles Coquelin, *Nouveau Traité complet de la filature du lin et du chanvre,* Paris, Librairie encyclopédique de Roret, 1846.

2. Charles Coquelin, « Sciences morales, économistes français. Quesnay », *Le Droit,* 25 janvier et 14 février 1839 ; « Économistes français. Turgot », *Le Droit,* 2 et 25 mai 1839.

3. Charles Coquelin, « De l'industrie linière en France et en Angleterre », *op. cit.,* p. 194-234 et 51-96.

4. Charles Coquelin, « Des sociétés commerciales en France », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 1er août 1843, p. 397-437.

5. Charles Coquelin, *Commercial Associations of France and England,* trad. de Henry Charles Carey, Philadelphie, Hunter's Magazine, 1845.

6. Charles Coquelin, « La question des céréales en France et en Angleterre », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 1er décembre 1845.

7. Charles Coquelin, « Les chemins de fer et les canaux, I. De la rivalité des chemins de fer et des canaux en France, en Angleterre et en Belgique », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 15 juillet 1845, p. 269-301 ; « II. Des travaux de canalisation », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 15 septembre 1845, p. 1115-1134.

8. Charles Coquelin, *Des banques en France,* Paris, Guillaumin, 1840, p. 1.

préparait à voter une législation renouvelant ce privilège jusqu'en 1867[1]. À l'époque, seulement 80 députés appartenant soit à la gauche soit à l'extrême gauche (dirigée par Garnier-Pagès l'aîné) apportèrent leur soutien à l'idée de libre concurrence bancaire (la « Banque libre »). Le président du Conseil, Adolphe Thiers, parla au Parlement de l' « immense danger » d'accorder à plus d'une banque le droit d'émettre des billets[2]. Ces remarques et le vote qui s'ensuivit pour renouveler ce que Coquelin appela un « monopole monstrueux »[3] l'incitèrent à écrire sur ce sujet longtemps après le vote de 1840. Il publia trois articles supplémentaires pour *La Revue des Deux-Mondes* : « Du crédit et des banques dans l'industrie » (1842), « Des monnaies en France et d'une réforme de notre régime monétaire » (1844), et « De la conversion de la rente » (1845)[4]. En 1848, il répondit directement à la prétention de Thiers pour qui la liberté d'émission produirait des dérangements[5]. Faisant remarquer qu'il ne pouvait pas trouver un seul pays dans lequel « l'expérience a prouvé cela »[6], il poursuivit en affirmant que l'expérience montrait même exactement le contraire[7].

IV – L'économiste à plein temps (1846-1852)

En 1846, Coquelin était devenu si célèbre qu'il put abandonner ses activités industrielles pour devenir écrivain économique à plein temps. Tandis qu'il continuait à produire de longs articles pour *La Revue des Deux-Mondes* jusqu'en novembre 1848, il devint

1. *Op. cit.*, p. 1-3, 66-67.
2. Charles Coquelin, *Le Crédit et les banques, op. cit.* [n. 2], p. 190.
3. *Ibid.*, p. 197.
4. Charles Coquelin, « De la conversion de la Rente », p. 132-151 ; « Du Crédit et des banques dans l'industrie », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 1er septembre 1842, p. 776-827 ; « Des monnaies en France et d'une Réforme de notre régime monétaire », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 15 octobre 1844, p. 350-374.
5. Charles Coquelin, *Le Crédit et les banques, op. cit.*, p. 4.
6. *Ibid.*, p. 192.
7. *Ibid.*

un collaborateur prolifique du renommé *Journal des Économistes* publié par la Société d'Économie politique[1].

Coquelin apporta son soutien au mouvement pour le libre-échange lancé par Bastiat en 1844. Ce soutien au libre-échange apparaît dans les deux revues mentionnées ci-dessus. « La liberté du commerce et les systèmes de douane », une étude en cinq parties publiée entre août 1846 et mai 1847[2], « Des lois de navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leurs altérations successives et leur état actuel »[3] et « Discours à la séance de l'Association pour la liberté des échanges » sont des travaux particulièrement remarquables de cette époque. Coquelin contribua aussi au journal de Bastiat intitulé *Le Libre-Échange*[4]. Quand sa santé obligea Bastiat à en abandonner la direction en décembre 1848, il choisit Coquelin pour le remplacer à la direction du journal[5].

Coquelin lisait beaucoup et prenait connaissance de la plupart des nouveaux livres économiques en anglais, allemand et français. Il publia des comptes rendus des travaux de List, Ciezkowski, Molinari, Coq, Proudhon, Blanqui, Répécaud et Goodrich[6]. Ce faisant, il élargit tellement ses connaissances économiques que l'éditeur Gilbert Guillaumin le choisit pour rédiger l'encyclopédique *Dictionnaire de l'Économie politique*[7]. Les bibliothécaires, les libraires, les chercheurs et les théoriciens utilisent encore

1. Sur *Le Journal des Économistes,* cf. ci-dessus, p. 460-461. [Note des coord.]

2. Charles Coquelin, « La liberté du commerce et les systèmes de douanes », *La Revue des Deux-Mondes,* Paris, 15 août 1846, p. 617-697 ; 1er septembre 1846, p. 808-836 ; 15 janvier 1847, p. 275-301 ; 1er mars 1847, p. 861-889 ; 1er mai 1847, p. 438-467.

3. Charles Coquelin, « Des lois de navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leurs altérations successives et leur état actuel », *Le Journal des Économistes,* Paris, juillet 1847, t. 17, p. 376-389 ; août 1847, t. 18, p. 12-33.

4. Charles Coquelin, « Discours à la salle Montesquieu », *Le Libre-Échange,* Paris, 9 janvier 1848.

5. Le nom de Coquelin remplaça celui de Bastiat sur la couverture. Dans sa biographie, Nouvion écrit que Bastiat lui-même avait nommé Coquelin (Georges de Nouvion, *Frédéric Bastiat,* p. 63).

6. Charles Coquelin, Comptes rendus dans *Le Journal des Économistes,* 1. Dr. Frederick List ; 2. Ciezkowski ; 3. Molinari ; 4. Coq ; 5. Carey ; 6. Proudhon ; 7. Blanqui ; 8. Répécaud ; 9. Goodrich.

7. Gustave de Molinari, « Part qu'il a prise au *Dictionnaire de l'Économie politique* », 1853, *Le Journal des Économistes,* t. 37, n° 150, Paris, Guillaumin, p. 420.

aujourd'hui ce travail pour sa bibliographie presque exhaustive (jusqu'en 1852) et pour ses nombreux articles encore pertinents aujourd'hui.

Les contributions principales de Coquelin sur le cycle des affaires et la liberté des banques se trouvent dans *La Revue des Deux-Mondes,* où il écrivit « Les crises commerciales et la liberté des banques » (1848)[1], et dans le *Dictionnaire de l'Économie politique,* sous les rubriques « Banque », « Crises commerciales » et « Assignats »[2]. En 1850, il écrivit dans le *Journal des Économistes* une « Notice sur les banques de l'État de New York »[3], remarquable dans ses prévisions conjoncturelles (crise de 1857). Les prévisions de cet article se fondent sur l'analyse des réglementations bancaires supplémentaires prenant la forme de restrictions et de privilèges ; il montre ainsi l'élargissement de ses vues monétaires. Quand *Du Crédit et des banques* parut en 1848[4], ses collègues économistes l'adoptèrent immédiatement comme le meilleur traité sur la monnaie, le crédit, les banques et le cycle des affaires[5]. J. G. Courcelle-Seneuil le republia avec des notes additionnelles en 1859 et en 1876[6]. Bien que le livre ait eu un très grand succès, Coquelin n'était pas totalement satisfait de son contenu et il préparait un autre volume sur les banques quand il mourut prématurément, le 12 août 1852, âgé de seulement 50 ans. Malheureusement, le manuscrit de ce dernier volume a été perdu.

1. Charles Coquelin, « Les crises commerciales et la liberté des banques », *La Revue des Deux-Mondes,* p. 445-470.

2. *Dictionnaire de l'Économie politique,* éd. 1854, art. de Charles Coquelin, « Banque », « Crises commerciales » et « Assignats ».

3. Charles Coquelin, « Notice sur les banques de l'État de New York », *Le Journal des Économistes,* t. 27, n° 115, p. 235-242.

4. Charles Coquelin, *Du Crédit et des banques,* Paris, Guillaumin, 1848.

5. Gustave de Molinari, *Soirées de la rue Saint-Lazare,* Paris, Guillaumin, 1849, p. 270 ; Paul Coq, *Le sol et la haute banque,* Paris, Librairie démocratique, 1851, p. 304.

6. Charles Coquelin, *Le Crédit et les banques,* introd. et notes de Courcelle-Seneuil, Paris, Guillaumin, 2e éd., 1859 ; 3e éd., 1876.

LES ÉCRITS DE CHARLES COQUELIN

1. Livres

Essai sur la filature mécanique du lin et du chanvre, Paris, Carilian Jeune, 1840.
Des Banques en France, Paris, Guillaumin, 1840.
Commercial Associations of France and England, trans. H. C. Carey, Philadelphie, Hunter's Magazine, 1845.
Nouveau Traité complet de la filature du lin et du chanvre, Paris, Librairie encyclopédique de Roret, 1846.
Le Crédit et les banques, Paris, Guillaumin, 1848 ; 2e éd., 1859 ; 3e éd., 1876.
Dictionnaire de l'Économie politique, Paris, Guillaumin, 2e éd., 1854.
Del Credito e dei banchi, Turin, Biblioteca dell'Economista, 1857.

2. Articles

2.1. Articles divers

« Aux Capitalistes », *Les Annales du Commerce,* nos 51, 57, 71, 75, 82, Paris, février et mars 1828, no 82, p. 1 ; no 71, p. 1.
« De la discussion sur le privilège de la Banque aux États-Unis », *Le Temps,* Paris, 3 et 10 septembre 1832, p. 1-2.
« Banque et Angleterre », *Le Temps,* Paris, 20 septembre, 15 et 22 octobre, et 1er novembre 1832 ; 20 septembre, p. 2-5 ; 15 octobre, p. 1-3.
Articles anonymes sur la crise commerciale et les affaires de banque, *Le Monde,* Paris, 21, 25, 29 novembre et 1er, 3 et 5 décembre 1836.
« Sciences morales, économistes français. Quesnay », *Le Droit,* Paris, 25 janvier et 14 février 1839.
« Économistes français. Turgot », *Le Droit,* Paris, 2 et 25 mai 1839.
Articles dans *La Revue des Deux-Mondes* (1839-1848), cf. liste, *infra.*
Articles dans *Le Journal des Économistes* (1847-1852), cf. liste, *infra.*
« Le Dr. Frédéric List et sa doctrine », *Le Libre-Échange,* Paris, 11 et 18 avril, 25 mai 1847.
« Les intérêts maritimes », *Le Libre-Échange,* Paris, 4, 11, 18 et 25 juillet 1847.
Discours à la salle Montesquieu, *Le Libre-Échange,* Paris, réimpr. partielle, 9 janvier 1848.
« Circulaire aux électeurs de la Seine », avril 1848, publiée dans Georges de Nouvion, *Charles Coquelin : sa vie et ses travaux,* 1908, p. 68-70.
Articles monétaires, *Jacques Bonhomme,* Paris, 11 juin - 9 juillet 1848.
Articles dans *Dictionnaire de l'Économie politique,* cf. liste, *infra.*

2.2. Articles dans la Revue des Deux-Mondes

« De l'industrie linière en France et en Angleterre », 1er et 15 juillet 1839, p. 51-96 et 194-234.

« Du crédit et des banques dans l'industrie », 1er septembre 1842, p. 776-827.

« Des sociétés commerciales en France et en Angleterre », 1er août 1843, p. 397-437.

« Des monnaies en France et d'une Réforme de notre régime monétaire », 15 octobre 1844, p. 350-374.

« De la conversion de la Rente », 1er avril 1845, p. 132-151.

« Les chemins de fer et les canaux : I. De la rivalité des chemins de fer et des canaux en France, en Angleterre et en Belgique », 15 juillet 1845, p. 269-301 ; « II. Des travaux de canalisation », 15 septembre 1845, p. 1115-1134.

« La question des céréales en France et en Angleterre », 1er décembre 1845, p. 842-874.

« Du commerce extérieur de la France », 15 mars 1846, p. 1068-1089.

« La Liberté du commerce et les systèmes de douane : I. Le système restrictif et l'industrie française », 15 août 1846, p. 617-647 ; « II. Les douanes et la politique commerciale des principaux États », 1er septembre 1846, p. 808-836 ; « III. L'industrie des houilles et des fers », 15 janvier 1847, p. 275-301 ; « IV. L'industrie métallurgique en France », 1er mars 1847, p. 861-889 ; « V. L'agriculture et les produits agricoles », 1er mai 1847, p. 438-467.

« Les douanes et les finances de la France ; de l'accroissement possible des recettes et de la révision des tarifs : I. Principes généraux d'une réforme douanière », 1er mai 1848, p. 356-387 ; « II. Analyse du tarif et diminutions praticables », 15 mai 1848 ; « II. Des denrées coloniales comme sources de revenu », 15 juin 1848, p. 861-893.

« Les crises commerciales et la liberté des banques », 1er novembre 1848, p. 445-470.

« The causes of commercial crises in France, England, etc. », translated from the French of M. Charles Coquelin by F. G. Skinner for the *Merchants' Magazine*, New York, October, 1849, p. 371-389.

2.3. Articles dans le Journal des Économistes

« Des lois de navigation en Angleterre, leurs dispositions essentielles, leurs altérations successives et leur état actuel », juillet 1847, t. 17, p. 376-389 ; août 1847, t. 18, p. 12-33.

« Discours à la séance de l'Association pour la liberté des échanges », 7 janvier 1848, t. 19, n° 74, p. 213-214.

« Deuxième séance publique de 1848 (15 mars), salle Montesquieu », mars 1848, t. 19, n° 76, p. 409-410.
« L'organisation du travail et la liberté », 1er avril 1848, t. 20, n° 77, p. 3-14.
« Compte rendu de *Du crédit et de la circulation* de M. Cieszkowski », 15 août 1848, t. 21, n° 86, p. 74-90.
« Les machines à l'exposition des produits de l'industrie en 1849 », 15 août 1849, t. 24, n° 101, p. 58-67.
« Compte rendu de *L'Aperçu sur les intérêts matériels dans le Midi de la France* », par Gustave Ducru, 15 septembre 1849, t. 24, n° 102, p. 197-209.
« Op. sur les fonctions naturelles de l'État », 15 octobre 1849, t. 24, n° 103, p. 315-316.
« Encore un mot sur les machines, les fils, etc., à l'exposition », 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, p. 352-363.
« Compte rendu des *Soirées de la rue Saint-Lazare* par M. G. de Molinari », 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, p. 364-372.
« *Du Crédit et des banques,* apprécié par Ad. Blanqui », 15 novembre 1849, t. 24, n° 104, p. 383.
« Op. sur les fonctions de l'État », 15 janvier 1850, t. 25, n° 106, p. 205.
« Des associations ouvrières et des associations en général ; appréciation du rapport de M. Lefevre-Durufle ; de la proposition de MM. Nadaud, Morlet, etc. », 15 mars 1850, t. 27, n° 113, p. 341-352.
« À propos de la situation de la Banque de France », 15 avril 1850, t. 26, n° 109, p. 1-8.
« *De la prétendue décadence de la France et de l'Angleterre* et des ouvrages de MM. Raudot et Ledru-Rollin », 15 août 1850, t. 27, n° 113, p. 56-68.
« Notice sur les Banques de l'État de New York », 15 octobre 1850, t. 27, n° 115, p. 235-242.
« Op. sur l'intervention de l'État dans l'organisation des institutions de crédit foncier », 15 octobre 1850, t. 27, n° 115, p. 300.
« Introduction à la dixième année du *Journal,* 1851 », 15 janvier 1851, t. 28, n° 117, p. 1-8.
« De la dépréciation de l'or et du système monétaire français », 16 janvier 1851 (*), t. 28, n° 117, p. 55-68.
« La marine anglaise en 1850. Conséquences de l'acte d'abrogation des lois de navigation », 15 avril 1851, t. 28, n° 120, p. 358-366.
« Compte rendu sur *Le sol et la haute banque ou les intérêts de la classe moyenne* de M. P. Coq », 15 juin 1851, t. 29, n° 122, p. 169-171.
« Analyse des écrits de M. Carey au sujet de la rente », 15 novembre 1851, t. 30, n° 127, p. 298-302.
« Compte rendu de *L'Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* par M. Proudhon », 15 décembre 1851, t. 30, n° 128, p. 359-366.
« Compte rendu des *Lettres sur l'Exposition universelle de Londres* d'Ad. Blanqui », 15 janvier 1852, t. 31, n° 129, p. 87-91.

« Compte rendu des *Moyens proposés pour améliorer le sort des ouvriers agricoles et mettre un terme à la dépopulation des campagnes* par le colonel Répécaud », 15 janvier 1852, t. 31, n° 129, p. 91-92.
« Ses observations sur la question de la rente », 15 janvier 1852, t. 31, n° 129, p. 105-107.
« Sur les sociétés de crédit foncier », 15 avril 1852, t. 31, n° 132, p. 337-346.
« Note et réponse à M. Carey », mai et juin 1852, t. 32, n° 133-134, p. 89-108.
« Compte rendu sur *La Suède et son commerce* de M. Knut Bonde », mai et juin 1852, t. 32, n° 135-136, p. 129-134.
« Compte rendu sur *Les États-Unis d'Amérique,* par M. S.-G. Goodrich, Guillaumin, Paris, 1852 », juillet et août 1852, t. 32, n° 135-136, p. 415-418.

« Sa mort », juillet et août 1852, t. 32, n° 135-136, p. 419.
« Notice biographique sur Charles Coquelin », par Gustave de Molinari, septembre et octobre 1852, t. 33, n° 137-138, p. 167-176.
« Mort de Charles Coquelin annoncée à la Société d'économie politique », septembre et octobre 1852, t. 33, n° 137-138, p. 177.
« Part qu'il a prise au *Dictionnaire de l'Économie politique* », notice par Gustave de Molinari, 15 octobre 1853, t. 37, n° 150, p. 420-432.

Georges de Nouvion, *Charles Coquelin. Sa vie et ses travaux,* Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin réunies, 1908.

2.4. Articles dans Dictionnaire de l'économie politique

Acte de navigation (*) (**)	Adjudication
Agents naturels (**)	Agio (**)
Aides	Alliage (**)
Annuité	Anticipation
Appropriation (**)	Arbitrage (**)
Artisans (**)	Assignats (**)
Ateliers nationaux (**)	Balance du commerce (*)
Banque	Billet à ordre
Billet de Banque	Billet de l'Échiquier
Bons de Trésor	Brevets d'invention
Budget	Cabotage (*)
Cadastre	Caisse d'amortissement
Caisse des dépôts et consignations	Caisses d'épargne, L. Leclerc et Ch. Coquelin

Capital (**)
Circulation
Coalitions industrielles (*)
Commune

Compagnies privilégiées (*)
Contrainte par corps
Cours forcé
Crises commerciales
Distribution des richesses (**)
Droits réunis
Écoles professionnelles
Effets de commerce
Embargo
Encouragements (**)
Établissements de bienfaisance
État civil

Fermage
Fortune publique
Franchise
Greniers d'abondance
Hérédité (**)
Industries manufacturières (*) (**)

Instruments du travail
ou de l'industrie (*)

Centralisation (**)
Clearing House
Commerce
Compagnie anglaise des Indes orientales, J.-B.S. et Ch. Coquelin
Concurrence (**)
Corporations privilégiées
Crédit
Dimanche
Domesticité
Échange (**)
Économie politique (**)
Effets publics
Emphytéose
Épaves
État
Évaluation des sommes historiques (*)

Fonds productifs
Frais de production
Gabelle
Harmonie industrielle
Industrie (**)
Instructions publique et privée Verge, et Ch. C.

(*) Articles traduits en italien grâce à Francisco Ferrara, à qui nous devons leur apparition dans Biblioteca dell' Economista. Les huit articles précédents ont été traduits à partir du *Dictionnaire de l'Économie politique.*

(**) Dix-neuf autres articles de ce même *Dictionnaire (DEP)* ont été traduits en anglais pour : *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States,* édité par John J. Lalor, vol. I-III, New York, Charles E. Merill & Co., 1890. Les 19 articles de Charles Coquelin dans Lalor's *Cyclopaedia,* sont les suivants : « Agents, natural », « Agio », « Alloyage », « Appropriation », « Arbitrage », « Artisans », « Assignats », « Ateliers nationaux », « Centralization and decentralization », « Capital », « Competition », « Distribution of wealth », « Encouragement of industry by the State », « Exchange of wealth », « Industry », « Industry, manufacturing », « Inheritance », « Navigation Act », « Political economy ».

12. Le kantisme français et la pensée de Charles Renouvier

MARIE-CLAUDE BLAIS

Tout l'itinéraire intellectuel de Charles Renouvier (1815-1903) est dominé par le souci de voir la République s'installer sur des bases fermes. Il débouche de manière exemplaire sur un effort philosophique et pratique pour articuler les trois données essentielles de la problématique politique du XIX^e^ siècle : liberté de l'individu, question sociale et République démocratique. Cette pensée constitue l'un des moments les plus significatifs de l'histoire intellectuelle de la République. Renouvier est l'un des rares philosophes de son temps à tenter d'apporter une doctrine cohérente de l'ordre social du point de vue du droit des individus, et à chercher à fonder l'intervention de l'État dans la vie économique et sociale sans donner prise au collectivisme.

Il faut ajouter que, dans le paysage philosophique de la mi-XIX^e^ siècle, Charles Renouvier est un acteur privilégié de l'un des grands événements de l'époque, qui conditionne le travail philosophique jusqu'à aujourd'hui : le retour à Kant, l'élaboration d'un néo-kantisme. Le rôle de Renouvier en la matière est communément méconnu. On attribue généralement le fait aux Allemands : Eduard Zeller donne le coup d'envoi du mouvement en 1862, avec sa leçon inaugurale à Heidelberg où il fustige l'identification hégélienne de la pensée et de la réalité : *Über Bedeutung und Aufgabe des Erkenntnis Theorie.* Otto Liebmann publie *Kant und die Epigonen* en 1865 ; comme Renouvier, il prône le retour à Kant contre l'idéalisme spéculatif issu du kantisme et porté par la « chose en soi ». Le mouvement acquiert toute son

ampleur académique en 1876 avec Hermann Cohen (1842-1918), le fondateur de l'École de Marbourg (la publication de ses commentaires des trois *Critiques* avait débuté en 1871). L'École s'occupe surtout d'épistémologie, mais, vers la fin du siècle, les gens de Marbourg en viendront à s'intéresser à leur tour à la politique pratique et aux problèmes sociaux[1].

Les dates suffisent à montrer que Renouvier a procédé à cette remontée à la source kantienne de façon parfaitement indépendante. Il ne pouvait pas connaître, quand il commence ses *Essais de Critique générale* en 1854, ses homologues allemands, et il ne semble pas les avoir connus par la suite, en dehors de Lange et de son *Histoire du matérialisme.* Il y avait en France un certain kantisme décoloré, diffusé par Cousin et les éclectiques. C'est contre eux que Renouvier opère une ressaisie du vrai Kant, et cela dès les années 1850, pour des motifs directement politiques. Le choc de l'établissement du régime césarien de Napoléon III est ce qui détermine sa longue plongée dans l'examen des conditions de possibilité de la connaissance et du droit.

Ce retour à Kant a l'intérêt, de surcroît, de n'être pas d'un esprit orthodoxe. Il est clair pour Renouvier qu'il ne saurait s'agir d'une fidélité littérale, ne serait-ce que parce que Kant porte une responsabilité dans le devenir de la philosophie allemande immédiatement après lui. C'est d'un kantisme renouvelé qu'il s'agit (Renouvier qualifie sa doctrine de « néo-criticisme »). Car Renouvier ne manque pas d'adresser de profondes critiques à Kant, et apporte des modifications considérables à la démarche criticiste. On pourrait d'ailleurs se demander si sa pensée n'est pas justiciable en dernière instance, pour partie, des mêmes reproches que ceux qu'il adresse à Kant. Cette lecture a déjà fait l'objet d'objections du temps de Renouvier (de la part d'Alfred Fouillée en particulier) et le parallèle avec les écoles néo-kantiennes allemandes ne manquerait pas d'intérêt. Telle quelle, cependant, l'œuvre de Renouvier constitue un support de premier ordre pour répondre à la question : à quelles conditions une appropriation de la pensée kantienne est-elle possible aujourd'hui ?

1. Voir notamment Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought,* 1860-1914, Detroit, 1978.

Nous examinerons les modalités de cette réappropriation critique de la pensée kantienne. Puis nous exposerons quelques aspects de son apport très particulier au libéralisme français. Mais auparavant, il convient de dire quelques mots du périple intellectuel de Renouvier, tant il est vrai que les problèmes politiques de son temps ont orienté ses choix philosophiques.

I – 1848, ou la difficile synthèse entre individu et société

Né à Montpellier en 1815, élève enthousiaste d'Auguste Comte à l'École Polytechnique, saint-simonien de la première heure, Renouvier est d'abord un socialiste utopique typique de l'esprit des années 1840. Il écrit, en 1848, un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen,* œuvre de propagande officielle commanditée par Hippolyte Carnot, ministre de l'Instruction publique du gouvernement provisoire. La publication de ce *Manuel* provoque la chute de Carnot, à qui l'assemblée reproche de « faire enseigner le socialisme aux enfants des écoles ». Renouvier continue à fréquenter les cercles démocratiques les plus avancés et, en 1851, à la fin de la II[e] République, il rédige un « projet pour l'organisation de la commune, de l'enseignement, de la force publique, de la justice, des finances, de l'État » intitulé : *Du gouvernement direct, organisation communale et centrale de la République.* Les deux ouvrages témoignent de l'effort de fusion entre l'idée démocratique et l'idée socialiste, effort typique de l'esprit quarante-huitard. Renouvier croit à une République « indissociablement démocratique *et* sociale ». Son unique but est de construire une République juste, et il affirme que cette exigence de justice et de fraternité donne à l'État des devoirs vis-à-vis des plus pauvres, ceux qui ne possèdent pas les instruments du travail. Mais il tient à la liberté d'entreprendre, et prône les libres associations de travailleurs, « fécondées par de vastes institutions de crédit et d'assurance ». Car deux choses lui importent avant tout : ne pas faire une « République de fonctionnaires », système oppressif et totalitaire, et préserver, face à toutes les tentations insurrectionnelles, la voie démocratique, celle du suffrage universel qui devra être,

à ses yeux, « l'unique instrument de toutes les réformes sociales ». Quant aux lois qui régiront la division du travail et le partage des bénéfices, c'est la liberté du peuple qui en décidera, par ses assemblées.

L'importance du second texte tient au fait que, pour la première fois, Renouvier pose les bases de la synthèse républicaine, « combinaison des deux systèmes, communiste et individualiste », qui constituera l'objet de tous ses travaux ultérieurs. C'est un tournant crucial, il a trouvé son idée. Il ne veut, en effet, ni d'une société communiste ni d'une société individualiste. « Théoriquement, écrit-il, il faut repousser l'un et l'autre système » : dire que la société est tout, c'est refuser à l'homme son autonomie, à l'esprit sa spontanéité ; dire que l'individu est tout, c'est nier la sociabilité et le progrès. Mais « pratiquement », les deux sont vrais. Il faut alors chercher une « synthèse des deux idées ». La thèse représente le nombre, la pluralité, le peuple. L'antithèse, c'est l'unité, l'élément, l'individu, le citoyen. Du côté de la thèse, on trouve la nature, la solidarité, le fatalisme ; du côté de l'antithèse, la raison, l'indépendance et la liberté. Faire la synthèse des deux doctrines opposées, c'est déterminer la sphère des droits individuels, et la sphère des « choses communes ».

Le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte bouleverse son existence et détermine son orientation de philosophe et de penseur politique. Tout le reste de sa vie sera hanté par cette expérience de l'échec de la République et de l'instauration du césarisme venant sanctionner la démagogie révolutionnaire. Cet événement décisif le conduit à faire retour sur ses engagements antérieurs. Il répudie radicalement, et le christianisme à l'intérieur duquel son panthéisme saint-simonien continuait de se tenir, et le socialisme dans ses versions autoritaires. À distance de la religion et du projet de transformation révolutionnaire, il trouve le chemin de la véritable idée républicaine dans le rejet de toute idée d'infini et de substance. Il remonte alors à la source kantienne, dont il donne une interprétation originale et critique à travers l'immense périple des quatre *Essais de critique générale,* dont la publication s'échelonne sur dix ans, de 1854 à 1864.

La « conversion » au finitisme, que Renouvier décrit lui-même comme une véritable révolution dans sa pensée, constitue l'acte de naissance du criticisme, tel qu'il se formule dans ces *Essais.* Le

phénoménisme l'amène à rejeter toute substance absolue, toute adéquation d'une raison universelle à une quelconque « chose en soi ». La thèse d'un premier commencement des phénomènes et le choix du discontinu et du discret lui fournissent le cadre d'une pensée politique individualiste qui récusera toute incorporation des individus dans une totalité supérieure. Il n'existe aucun tout qui puisse contenir des éléments discrets. L'importance primordiale accordée à la raison individuelle, faite d'actes de croyance et de liberté, lui permettra de dénoncer toutes les philosophies fatalistes de l'histoire et de penser la communauté politique comme association de volontés libres.

En possession de cette conception de la liberté, Renouvier est alors en mesure de publier sa grande œuvre politique, la *Science de la morale.* Le livre paraît en 1869, peu de temps avant la chute de l'Empire. La force de l'ouvrage tient à la jonction, rare, entre la préoccupation politique et l'élaboration théorique. Le titre est un peu trompeur. Il s'agit, en vérité, d'un traité des fondements de la justice et du droit. Un traité qui ne s'arrête pas aux fondements, puisqu'il suit les développements du droit dans les différentes sphères d'application, du droit de la famille et de l'éducation au droit international en passant par le droit économique ou le droit pénal, et bien sûr le droit politique.

L'établissement de la République ramène Renouvier à la politique active. Il y revient à sa façon, par la discussion des idées et des événements, fort de la théorie qu'il a élaborée. En 1872, il lance une revue intitulée *La Critique philosophique, politique, scientifique et littéraire,* destinée à soutenir l'idéal républicain et à populariser la doctrine criticiste. Elle paraîtra sans discontinuer durant dix-huit années. L'entreprise représente un remarquable effort de philosophie pratique, tout en offrant à l'historien un observatoire de premier ordre sur les débats de fond de la période d'instauration de la III[e] République.

Après 1889 et l'interruption de la *Critique philosophique,* Renouvier, quelque peu désabusé, si ce n'est désenchanté devant le tour pris par la politique républicaine, se consacre aux études historiques (il publie, en 1896, une gigantesque *Philosophie analytique de l'histoire* en quatre volumes in-4°), et à une réécriture de certains aspects de sa philosophie dans un sens plus spiritualiste. Pourtant, dans *La Nouvelle Monadologie* (1899), et dans *Le Personnalisme,* publié

à la veille de sa mort en 1903, ses convictions politiques n'ont pas changé : liberté de l'individu, justice sociale et reconnaissance de la dette de chacun envers autrui, confiance dans les associations libres et dans le rôle de l'État, gardien des principes et responsable de l'éducation, toutes les idées exposées en 1859 sont amplement reprises.

II – Un retour critique à Kant

Ce qui a déterminé le retour à Kant, chez Renouvier, c'est le rejet des pensées fatalistes du déroulement nécessaire de l'histoire si prisées à l'époque, qu'elles se nomment hégélianisme, marxisme, évolutionnisme ou encore positivisme. Pour Kant, s'il y a progrès dans l'humanité, ce ne peut être que par l'injection de raison dans l'histoire. C'est à cette pensée qu'il faut revenir, si l'on veut éviter de succomber à l'idolâtrie des philosophies déterministes, diversement relayées par les courants socialistes. Comment penser la raison, la liberté et la croyance à l'âge du triomphe de la science, superstition d'un genre inédit que l'on croit capable de résoudre tous les problèmes ? Comment penser le droit après le droit naturel, après la déstabilisation du droit fondé dans une raison intemporelle ? Comment penser la liberté de l'individu à l'heure du triomphe des États-nations et des masses, ces nouveaux acteurs qui paraissent devoir étouffer le point de vue du droit sous la loi de la force ? Renouvier s'est attaché, dans son *Introduction à la philosophie analytique de l'Histoire* (quatrième *Essai*), à penser cette grande nouveauté que représente l'histoire. La critique du fatalisme constitue le point de départ d'une réflexion sur ce que pourrait être un véritable régime républicain, régime de liberté et de droit des individus. Il reste à analyser les conditions de possibilité de ce régime de droit et de liberté. Opter pour la liberté et confronter celle-ci à l'autorité des faits et des lois, tel est le dessein de la *Science de la morale.*

Primauté de la raison pratique, union de la morale et de la politique, distinction de l'état de paix et de l'état de guerre, tels sont les éléments essentiels que Renouvier retiendra de sa lecture « rectifiée » de Kant.

III – La catégorie d'obligation. Contrat personnel et contrat social

La primauté de la raison pratique est affirmée par Kant à travers la notion de devoir envers soi-même[1]. Kant est le plus grand penseur de l'autonomie de la raison individuelle, et Renouvier est convaincu que c'est uniquement sur cette liberté de la raison pratique, c'est-à-dire sur le pouvoir qu'a la raison de déterminer la volonté, que peut se fonder une philosophie républicaine. Cette catégorie d'obligation, autrement dit le devoir envers soi-même, a été magnifiquement rapportée par Kant à la conscience, hors de toute transcendance. Bien loin de toutes ces morales religieuses qui affirment la primauté du devoir pour mieux établir la dépendance envers Dieu, Kant a fait du devoir la notion première parce qu'elle est un « fait de conscience » purement personnel et intérieur.

Renouvier va s'emparer de cette catégorie d'obligation pour élaborer une théorie originale du contrat social. Car pour lui, il ne fait aucun doute qu'à la base de toute société on trouve le contrat d'association, qui formule, tacitement ou explicitement, les rapports de droit et de devoir entre des associés égaux. Mais le contrat n'est pas un acte qui serait fondateur une fois pour toutes : ces êtres différents et singuliers que sont les sujets de droit s'inscrivent dans l'histoire, naissent dans une société déjà constituée qu'ils acceptent ou transforment par la voie délibérative : ils sont, dit-il, « des héritiers sous bénéfice d'inventaire ». Le contrat doit être incessamment renouvelé. Il n'est pas un événe-

1. Au début de *La doctrine de la vertu,* Kant affirme que, si le concept d'un devoir envers soi-même peut paraître contradictoire, on doit le poser comme condition de toute obligation : « Supposez en effet qu'il n'y ait pas de devoirs de cette sorte, il n'existerait alors absolument aucun devoir, pas même de devoirs extérieurs. Car je ne puis me reconnaître comme obligé envers d'autres que dans la mesure où je m'oblige en même temps moi-même : puisque la loi, en vertu de laquelle je me considère comme obligé, émane dans tous les cas de ma propre raison pratique par laquelle je suis contraint, tandis que je suis en même temps, par rapport à moi-même, le contraignant » (*Doctrine de la vertu,* § 2, *Œuvres,* Paris, Gallimard, « Pléiade », III, p. 701).

ment, réel ou mythique, qui se serait joué d'un seul coup et dont nous devrions perpétuellement porter les conséquences. Il est une donnée de la vie des sociétés, tacitement soumise à une actualisation et à une renégociation permanente de la part des acteurs. Le contrat, autrement dit, est l'acte même par lequel le lien politique se trouve instauré de manière constante dans l'histoire. Un acte sur la base duquel nous pouvons espérer une injonction progressive de raison dans l'ordre politique.

Or, ce contrat toujours renouvelé n'est possible que si l'individu, déjà, s'est constitué en tant que « personne », c'est-à-dire conscience obligée vis-à-vis d'elle-même. Il faut donc poser, au préalable, une obligation envers soi-même, sorte de « contrat personnel », antérieur à toute association volontaire, puisqu'il est la condition de possibilité de la promesse. Il faut noter la puissance de cette référence première à la catégorie d'obligation. C'est elle qui fait exister la personne morale comme conscience en possession d'elle-même, capable de s'engager vis-à-vis de soi. Elle constitue également ce qui permet à l'individu de contracter avec ses semblables, et ce qui garantit, dans la durée, la légitimité du contrat social.

Cette notion de contrat personnel est essentielle dans la philosophie juridique de Renouvier. Elle lui permet, d'un côté, de critiquer les théoriciens du droit naturel qui, considérant l'homme à l'état sauvage, et posant l'indépendance première de la personne, attribuent à l'homme ainsi placé dans l'indépendance un droit sans limites sur toutes choses, et aucun devoir : comment peut-on appeler droit ce qui n'est que puissance sur les choses ? De l'autre côté, contre les théories historicistes du droit, elle conserve l'idée du contrat, non pas comme acte fondateur, mais comme principe formel de consentement fondé sur la nature rationnelle de l'homme. Renouvier intègre ainsi l'apport de la pensée de l'histoire en reconnaissant leur place aux institutions et aux lois, dans la mesure où celles-ci font l'objet, de la part des associés, d'un contrat incessamment renouvelé.

Le propre de tout contrat social, dit-il en reprenant les critiques qui ont été faites à la théorie contractualiste, semble donc de constituer une autorité, en bâtissant la fiction d'une volonté unique. Seule la notion de contrat personnel permettra de préserver à la fois l'idée du contrat et la liberté des individus dans

l'histoire. La précédence du contrat personnel permet de composer l'autorité de la tradition, fixée dans des coutumes et des lois, avec la liberté du sujet raisonnable. C'est toujours la personne qui adhère, consent, veut. Le contrat social n'est pas à l'origine, il est un processus permanent « incessamment supposé, incessamment soumis à l'acceptation de chacun ». La liberté est un *principe de scission*[1]. Face à l'autorité de la tradition,

> « tout homme, appuyé sur le contrat personnel qu'il s'est fait, et qui souvent sera contraire à celui qui régit le peuple, peut poser la liberté en sa personne ».

La réflexion produit en l'homme un dédoublement : d'une part, entre la personne présente et la personne future, « celle qui agit et celle qui dépend de ses actes », d'autre part, entre la personne empirique et la personne idéale, « c'est-à-dire celle que nous voudrions être ». Mais ce dédoublement est précisément ce qui constitue l'unité et l'identité de la personne, ce qui fait de l'homme un être de devoir, qui se sent « obligé » vis-à-vis de soi-même, mais aucunement sujet de droit :

> « Il n'y a pas là une seconde personne qui puisse réclamer de la première en un cas spécial l'exécution de la promesse, et constituer l'existence du droit en face du devoir. »

Même si la personne est amenée à changer la parole qu'elle s'est donnée, elle conserve sa liberté, et il ne s'élève de nulle part un droit contre elle,

> « il n'y a toujours et partout que du devoir ».

Ainsi, contre les théories historicistes du droit, Renouvier conserve l'idée du contrat, non pas comme acte fondateur, mais comme principe formel de consentement fondé sur la nature rationnelle de l'homme individuel. Mais il intègre l'apport de la pensée de l'histoire en reconnaissant leur place au droit positif, au fait des coutumes, aux institutions et aux lois qui s'opposent par contrainte à chaque individu. Le contrat ne peut garder sa légiti-

1. *Deuxième Essai,* p. 198 : « La liberté est un principe de scission. Elle consiste d'une manière générale dans le droit de tout homme de donner ou de refuser son consentement, selon ses lumières et le sentiment qu'il porte en lui, à l'ordre de vérités et de pratiques qu'une autorité quelconque lui propose. »

mité que s'il s'inscrit dans le temps, s'il est un processus permanent, toujours actuel, toujours soumis à la raison constituante et se constituant.

Renouvier estime donc nécessaire de rétablir la primauté de la catégorie d'obligation dans l'esprit humain :

> « Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et dans la conscience même la raison théorique à la question pratique »,

annonce-t-il au début de la *Science de la morale.* C'est à cette condition seulement que l'on pourra construire le droit, qui ne sera rien d'autre qu'une morale appliquée aux situations d'injustice, situations où les lois de la morale « pure » ne sont pas respectées.

IV – Union de la morale et du droit. Morale pure et morale appliquée

Après avoir emprunté à Kant la distinction des deux raisons (théorique et pratique), Renouvier lui reproche cependant de les avoir séparées à un point tel que sa morale devient inapplicable. Pour pouvoir établir un régime de droit, c'est-à-dire de morale appliquée à l'histoire, il fallait « transporter l'éthique dans la politique ». Morale et droit ont un même et unique fondement, la catégorie d'obligation, « réellement donnée dans la nature mentale de l'homme » et le *droit rationnel pur* réside dans l'approfondissement des principes de la morale pure, lorsque l'individu est en rapport avec ses semblables. En un sens, il n'est pas autre chose que l'exigence morale de réciprocité des devoirs, « le sens *a priori* du juste ». Ce droit, que certains appellent « droit naturel », peut se formuler d'une manière abstraite et générale et se fonde sur des principes, indépendamment de toute convention spécialement intervenue entre des personnes. Mais, en un autre sens, lorsqu'il affronte la réalité historique de l'injustice et des contraintes nécessaires, le droit se sépare de la morale pure. Il faut donc, à la fois, distinguer et unir la morale pure et la morale appliquée. Tout le problème philosophique, que Kant n'a pas su

résoudre, est de trouver les modalités du passage de l'une à l'autre, autrement dit de la morale au droit. La République est le régime qui saura associer morale et politique, et sera capable d'injecter de la raison dans les institutions collectives, institutions de contrainte et d'hétéronomie rendues inévitables par l'existence de l'injustice.

La distinction entre morale et droit à laquelle Kant aboutit dans sa dernière œuvre (*Métaphysique des mœurs,* 1797), est la cible majeure des critiques de Renouvier. Parce qu'il donne aux mots « droit » et « liberté » le même sens dans l'hypothèse d'un monde moral idéal et dans l'hypothèse d'une société empirique, Kant est amené à opposer deux types de devoirs – les devoirs larges et les devoirs stricts –, ce qui n'autorise aucune déduction des uns aux autres. Il fait aussi coexister deux morales, l'une qui prend la raison et la liberté comme coefficients uniques des actes moraux, l'autre qui examine la simple conformité à la loi, en mettant en avant la contrainte externe et la force stricte et dominante du droit positif. Le refus de prendre en considération le mal dans l'histoire conduit Kant à des antinomies insurmontables entre la morale et le droit.

Le droit n'est rien d'autre que la morale appliquée à une situation où les principes de justice ne sont pas respectés. Car ce qui justifie la contrainte juridique, c'est l' « état de guerre » : la réalité troublée, les coutumes, les faits de « solidarité dans le mal ». La recherche des principes dans l'état de paix, l'application de ces principes à l'histoire réelle, tel est le projet exposé dans toute son ampleur dans la *Science de la morale.* L'examen des principes de ce droit que Renouvier nomme désormais le « droit historique » suppose la prise en compte du mal, cet « état de guerre » que Kant n'a pas su distinguer de l' « état de paix ».

V – État de paix et état de guerre

On ne peut en effet chercher les principes du droit que « dans les éléments communs à tous les êtres imaginables doués de rai-

son », c'est-à-dire dans la raison pratique, expression de la liberté individuelle. Le « droit rationnel pur » sera tiré *a priori* des seules considérations de la nature rationnelle de l'homme, y compris dans l'association de celui-ci avec ses semblables. Le second moment prendra en compte les données de ce que Renouvier appelle l' « état de guerre », l'histoire réelle des sociétés organisées sous le règne de la contrainte. Il sera consacré à l'examen des modalités d'application de la « science morale » aux conditions historiques de non-respect de la justice. Tel est le sens de la distinction capitale entre l'état de paix et l'état de guerre. À défaut de cette distinction, que Kant n'a pas su faire, il est impossible de rendre compte de la distance entre le droit rationnel, déductible de la morale pure, et le « droit historique », reposant sur la contrainte. Cette jonction difficile sera opérée par la notion de *droit de défense de la personne,* clé de voûte de la théorie renouviériste du droit.

Car la morale pure, celle que la raison tente de constituer en faisant abstraction des obstacles que la puissance du mal lui oppose, demande qu'on lui accorde la possibilité de la paix. La paix, c'est autre chose que l'absence d'hostilité entre deux personnes, autre chose que ces relations juridiques qui paraissent régner entre les citoyens d'un même État. C'est le plein accord des hommes sur ce qu'ils se doivent mutuellement, un état « où chacun travaillerait de toutes ses forces à remplir ses engagements tacites ou formels, sans que nul ne doutât jamais de la bonne volonté que l'autre y apporterait ». L'unanimité morale, la conscience de l'égalité et de la réciprocité des devoirs, telle est, pour Renouvier, la paix véritable, la justice.

En revanche, le droit historique doit s'appliquer à un ordre de faits où les principes de la morale sont méconnaissables, « ses données presque renversées ». La guerre, « cet état des relations humaines où il est permis à chacun de douter raisonnablement de la bonne volonté d'un autre et de sa fidélité à remplir ses obligations », règne dans les consciences individuelles, dans les affections, dans la famille, dans les relations économiques et sociales. Cette guerre partout latente, ce n'est pas seulement la guerre entre les nations, c'est la guerre entre les individus, en chaque individu même. Elle exige des « institutions d'hétéronomie », des contrats qui stipulent les obligations des personnes

et les échanges de service, en les faisant respecter au besoin par la contrainte.

Il faut donc partir des données de l'histoire réelle, et adapter le droit de la paix à cet état de guerre,

> « le seul qui empêche les vertus de s'appliquer dans leur pureté, et les préceptes de valoir dans leur absolu ».

La morale, avec son principe absolu d'autonomie de la raison, est toujours présente. Mais, appliquée à la mesure des réalités, elle est appelée à juger de la conformité entre l'historique et le rationnel, entre les nécessités de fait et les règles indéfectibles de la conscience. L'usage témoigne d'ailleurs de cette double réalité du droit. Dans son acception « philosophique », le droit représente une relation de paix, la *justice,* « balance égale du débit et du crédit », qui ne peut avoir d'autre fondement que celui même de la morale rationnelle. Mais, dans une acception plus commune, le droit enveloppe les idées de « direction » et de « correction ». Il représente l'ordre de la contrainte qui oblige les associés, et prend alors en compte l'état de guerre :

> « Le droit désigne ces revendications variables qui emportent l'usage de la contrainte, l'emploi de la force, la guerre. »

Pour pouvoir unir la morale et le droit, et opérer une déduction de l'une à l'autre, il fallait associer ces deux notions, mais en leur donnant un sens différent dans l'état de paix et dans l'état de guerre, dans leur concept *a priori,* et dans la réalité empirique. Dès l'instant où la justice est violée par une personne, et « révoltée chez l'autre », apparaît « le droit de défense personnelle », premier droit dont découleront tous les autres. Il reste à examiner la torsion que vont subir les principes tirés de l'état de paix lorsqu'ils s'appliqueront à l'expérience.

C'est à cette tâche immense que Renouvier se livre dans la *Science de la morale.* Elle relève, il le reconnaît, de la casuistique, tant elle exige de descendre concrètement dans l'examen de l'état des mœurs et des contrats positifs. Mais l'essentiel concerne les modalités de la démarche : il s'agit de combiner les deux points de vue, celui de la justice et celui de la guerre. L'idéal de justice servira de guide, et l'on prendra en compte les « faits de guerre » qui requièrent d'en appeler au droit de défense : contrats et coutumes injustes, mépris de la réciprocité

des droits et devoirs. Contrats de louage et de salaire, lois sur le mariage, droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, aucune des normes juridiques de l'époque n'échappe à la confrontation avec l'idéal rationnel. Pour chaque domaine du droit, Renouvier va entrecroiser constamment un examen rationnel, « pur et idéal », et une étude empirique rigoureuse des faits historiques et des contrats existants. De ce fait, l'examen complet des « principes du droit » ne sera pas autre chose que l'inventaire systématique et exhaustif des situations où le *droit de défense* peut être invoqué, et des limites au-delà desquelles ce droit de défense se retourne contre lui-même, et en vient à contredire les principes de morale et de justice.

VI – Le danger des socialismes, les pièges du libéralisme

Parallèlement à ce travail de fondement d'un régime de droit, Renouvier a consacré l'essentiel de son énergie à faire apparaître les dangers d'un socialisme « optimiste et autoritaire » aussi bien que les pièges d'un « faux » libéralisme contraire, en réalité, aux droits des individus. Pour aboutir à la formule d'un gouvernement à la fois démocratique et libéral, il lui importe de préserver l'héritage libéral de la Révolution française, en montrant que l'idée de droit est indissociable de celle de justice, fondement et but de la vie en société. Cependant, il ne peut éluder les grandes questions qui dominent le siècle : l'État doit-il intervenir dans les affaires économiques ? Quelle part d'assistance, de garanties matérielles doit-il accorder aux citoyens pour que la liberté politique ne devienne pas, pour une partie d'entre eux, purement formelle ?

Le vice des socialismes est la négation du droit. — Les socialismes sont multiples, et se présentent comme des systèmes, c'est-à-dire des plans d'organisation de la vie matérielle des personnes, englobant aussi bien la vie économique que les mœurs et les relations sociales. Ils ont, en cela, des visées despotiques, comparables à celles des religions d'autorité (Renouvier parle même

d'un « socialisme clérical »). Ceux qui veulent faire entrer la considération du bonheur des peuples dans la législation ne peuvent proposer qu'un point de vue particulier, leur propre système, qui est de l'ordre du droit des particuliers. Or la République ne vise que le droit commun, et non les fins matérielles telles que le bonheur, dont la détermination doit être laissée à la liberté de chacun.

Renouvier pose donc *le principe libéral des limites de l'État,* en affirmant la nécessaire séparation de l'ordre de la loi commune et de celui des relations sociales et des mœurs. Toute intrusion de l'État dans la vie privée est une atteinte aux libertés fondamentales. L'échec de la II^e^ République vient de là : en 1849, rappelle-t-il, le pays n'avait le choix qu'entre des partis réactionnaires et monarchiques et un parti étendant abusivement le droit de l'État, le parti de la République « sociale ». Vingt ans après, il constate que la force de la III^e^ République, ce qui lui a permis d'établir un régime constitutionnel, c'est d'avoir tenu séparées les questions politiques et les questions sociales, et cela dès les premières élections législatives. Le vrai succès de l'opportunisme, écrira-t-il, mise à part sa tactique efficace, est dans cette subtile distinction de la sphère de l'autorité de l'État (qui n'exclut pas, nous allons le voir, les questions économiques), et de la sphère de la liberté des individus.

Distinguer l'État de l'économie, cela ne veut pas dire l'en détourner. Au contraire, il faut attendre, du suffrage universel et de l'éducation des masses, l'élaboration graduelle des moyens propres à favoriser une meilleure répartition des richesses et à garantir la vie des plus déshérités. La République est un moyen, mais un moyen en vue de la justice, pour la garantie du droit, et non pour le traitement par décrets de la « question sociale ».

Pour toutes ces raisons, en réponse aux intransigeants devenus impatients de voir les opportunistes aborder la « question sociale », Renouvier ne cache pas son accord avec Gambetta et complète même ainsi sa pensée :

> « Il n'y a pas de question sociale... en politique. »[1]

1. Gambetta avait exprimé cette position dans de nombreux discours, entre 1872 et 1876. Les radicaux répliquaient : « La république n'est qu'un moyen, la question sociale est le but. »

C'est en ces termes en effet que, dans un article important publié en 1879, il réaffirme la nécessité de séparer l'ordre politique et les problèmes sociaux, et cela dans le but manifeste de débusquer les dérives socialistes dans lesquelles s'égarent ceux qui croient que la solution de ces problèmes doit être le but de la République. Il le fait en rappelant trois principes de l'État républicain : forme juridique, protection de toutes les libertés, limitation de la toute-puissance de l'État.

La participation des citoyens au pouvoir. — La République se définit par la participation des citoyens au pouvoir, en vertu du contrat social concernant des intérêts communs et des buts communs. C'est, avant tout, une *forme* juridique, un régime de droit. Or le droit ne peut viser que des fins universelles. Les fins telles que le bonheur, la santé ou le bien-être, tout en étant partagées par tous les hommes, relèvent, dans leur modalité ou dans leur *matière,* de la sensibilité de chacun. Elles sont communes à l'humanité, en tant qu'on la considère comme une espèce animale et biologique, et en ce sens elles relèvent de ce que Kant appelait les impératifs hypothétiques de *prudence.* Mais leur conception en diffère selon les individus, elles ne peuvent donc être un droit commun :

> « L'idée de l'intérêt général, du bonheur général, envisagé en dehors du droit, ne peut se former que par la longue et laborieuse comparaison des jouissances et des peines d'une sensibilité qui n'est pas également vive chez tous, qui même n'est pas également vive en tout temps chez le même individu. »

D'autre part, la fonction de l'État est, avant tout, de protéger les personnes en elles-mêmes et leurs biens. Il ne peut protéger la liberté intellectuelle et politique sans respecter également la liberté économique. On ne peut charger la loi d'entretenir toutes les personnes et de leur procurer tous les biens possibles, et ceci pour deux raisons. La première est que la réalisation de ce prétendu « droit » est radicalement impossible. Le bonheur, entendu comme la réalisation complète de tous nos désirs, est une idée dont la représentation empirique est illimitée :

> « La justice, dans un ordre imaginé en vue de donner à chacun ce qu'il peut souhaiter de pouvoir, n'est point la justice, car il ne saurait plus être question d'assurer le *suum cuique,* là où tous ont également droit à tout ; et la loi n'est plus rien de ce qui est connu sous ce nom, si, au

> lieu de protéger les personnes en elles-mêmes et dans leurs biens, on la charge d'élever et d'entretenir toutes les personnes et de leur procurer tous les biens possibles. »

De plus, cette forme d'assistance, ou de protection matérielle, s'oppose à l'initiative personnelle, au talent, à la libre entreprise. Elle est donc bien le contraire de la justice : comment accepter, en effet, pour donner la protection à quelques-uns, de priver tous les autres de ces droits de « s'appartenir à soi-même » ? Il importe donc de créer une ligne de démarcation nette entre l'initiative individuelle et civile (ou plutôt « associative », selon les termes de Renouvier), et le droit de l'État « qui est la grande société naturelle et forcée ». Parce qu'il a adhéré sans réserve aux réformes fiscales et sociales présentées dans le programme de Belleville, et que, comme les radicaux, il veut hâter leur réalisation, Renouvier estime nécessaire de travailler dans deux directions : d'une part, contre certains de ces radicaux, il convient de se démarquer de toute dérive socialiste, et d'amener ainsi à ses vues la bourgeoisie, la classe la plus attachée à la légalité, et la plus apte, selon lui, au progrès social ; d'autre part, il faut préciser les marges d'intervention de l'État républicain dans la sphère économique, en s'opposant aux doctrines du laisser-faire absolu.

Le faux libéralisme. — En déjouant les pièges d'un faux libéralisme. Renouvier refuse en effet le repli sur l'intérêt individuel que celui-ci suppose et, plus encore, l'enfermement des questions économiques et sociales dans la sphère privée, jeu habile d'un certain économisme libéral indifférent aux formes politiques, et susceptible de justifier aussi bien la monarchie que l'Empire. Pour trouver la voie de la synthèse entre l'individu et la communauté, et délimiter au plus juste la sphère des droits individuels et la sphère des « choses communes », Renouvier se porte naturellement vers les doctrines qui cherchaient à établir une conjonction entre la liberté économique et la liberté politique. Les deux formes de liberté peuvent se conjuguer désormais sous un même nom : *libéralisme.*

Renouvier se penche donc avec ferveur vers les deux grands courants qui fondent ce libéralisme. D'un côté, il étudie les doctrines économiques de Bentham et d'Adam Smith et, d'un autre,

celles de Ricardo et de Bastiat[1]. Aux premiers, il accorde l'importance du ressort de l'intérêt dans les échanges économiques, et avec les seconds, auxquels il emprunte la théorie de la rente et de la valeur du travail, il prend conscience de l'antagonisme entre les intérêts du travail et ceux du capital. Mais, d'autre part, les doctrines historicistes de l'évolution nécessaire de l'humanité, celle de Spencer en particulier, gagnent du terrain à partir du milieu du siècle, et lui font prendre conscience de l'erreur du libéralisme économique : évolutionnisme et positivisme s'inclinent devant la marche forcée de l'histoire, niant le vrai sens du progrès, qui est réalisation de la raison et du droit dans l'histoire. En fait, les deux approches convergent dans un optimisme naïf, une sorte de mysticisme qui accorde sa confiance à l'harmonie universelle ou au progrès nécessaire de l'humanité. Elles ne peuvent donc prendre en compte le principe de justice, pourtant exigé par la raison pratique.

C'est par l'affirmation de la primauté du droit et de la justice, que Renouvier conduira sa critique de la théorie du laisser-faire absolu en matière économique. Mais la difficulté est de taille : il lui faut préserver la liberté de posséder et de faire du profit, de s'associer et de contracter, tout en justifiant, par le droit, l'intervention de l'État dans la sphère économique.

Les économistes libéraux demandent au gouvernement de « gouverner le moins possible », à l'État « de prêter main-forte à l'exécution des contrats, au respect des personnes ou des propriétés, en s'interdisant hors de là toute ingérence dans les goûts, les actes ou les intérêts de ses administrés ». Les économistes acceptent le monde comme il est, en se soumettant à ses lois et en supposant une harmonie finale des intérêts. Le monde des économistes est « le meilleur des mondes », l'intérêt individuel est pour eux le moteur de fait, et l'unique moteur. Renouvier ne peut accepter cette forme de fatalisme qui nie deux fois la morale et le droit. Une première fois en refusant l'idée même d'une action sociale émanant de la volonté raisonnée des hommes, et d'une action de soi sur soi pour se rapprocher du devoir-être. Une deuxième

1. Frédéric Bastiat (1801-1850) publia plusieurs pamphlets contre le protectionnisme et le socialisme, et son unique livre, *Les Harmonies économiques* (1849), est resté inachevé. Il fut cependant un économiste très populaire en France.

fois en méconnaissant que ces fameuses lois de développement des sociétés, lois de la concurrence et de la sélection naturelle (« en vertu du capital, de l'énergie et du talent »), écrasent d'innombrables individus sous le « char du progrès ». Elles contredisent en cela le principe même de l'individualisme, qui est de reconnaître la dignité de tous les individus. Le fondement individualiste des droits de l'homme en société implique des devoirs de la société envers l'individu, réciproques du devoir de l'individu envers la société :

> « La société admet une classe de déshérités dont la vie dépend des rencontres d'emplois, ou de l'obtention des secours des personnes que rien n'oblige à leur fournir l'un ou l'autre. Doit-on laisser la nature opérer selon ses lois pour retrancher du corps de l'humanité ceux qui, à travers les accidents de cette condition, arrivent à se trouver entièrement sans ressources, et ceux qu'ils ont eux-mêmes mis au monde sans y être invités, ainsi que le demandait l'économiste Malthus ? Ou bien la société doit-elle assurer l'existence aux membres que l'humanité lui apporte ? Et si elle ne leur doit rien, comment ceux qu'elle laisse dépérir lui devraient-ils quelque chose ? Comment auraient-ils des devoirs envers elle ? »

Un dernier aspect très grave de la doctrine du *laisser-faire* est sa répercussion dans un autre domaine, encore plus vital aux yeux de Renouvier pour la réalisation de la justice, le domaine de l'éducation. Pour que la classe inférieure s'élève au niveau de la classe privilégiée, il faut lui donner les armes intellectuelles et morales qui lui permettront de se reconnaître comme égale « et pas seulement devant le scrutin ». Tant que l'éducation sera donnée par les prêtres, elle restera dans un état de bassesse et d'infirmité incompatibles avec la démocratie. Or, ce qui s'oppose à la prise en charge par l'État de l'éducation républicaine, c'est encore ce « préjugé du laisser-faire » :

> « Le préjugé économique et politique du laisser-faire absolu est cause que l'on compte sur l'œuvre de la liberté individuelle pour remplir le devoir dont se dispense l'État, et cette liberté n'agit pas, et ne peut pas agir, et l'État, qui pourtant voudrait avoir des citoyens, est dénué d'éducation publique pour les former. »

Il est clair que Renouvier ne peut accorder sa confiance aux lois du marché et de l'économie libre. Il ne peut donc nier la légitimité de l'intervention de l'État, comme garant du droit, dans les

« rapports civils », famille, économie, éducation. Toute la difficulté consiste à fixer la portée et les limites de cette intervention, pour ne pas porter atteinte aux libertés individuelles. La délimitation des sphères civile et politique reste le fil directeur, et Renouvier l'envisage sur un mode très concret, dans l'examen de tous les aspects de la vie économique (production, commerce, crédit, impôts), en examinant les moyens et lieux d'intervention compatibles avec ce principe fondamental.

VII – Un socialisme libéral

Depuis la *Science de la morale* (1869) jusqu'à *La Nouvelle Monadologie* (1899), Renouvier ne cesse de chercher, pour la République, cette formule mixte pour laquelle il ne voit pas d'autre nom que celui de « socialisme libéral »[1].

Il n'y a pas de solution politique à *la* question sociale, mais il y a des réponses politiques à *des* questions sociales. Toute la difficulté est de délimiter la juste mesure de l'intervention de l'État, de composer un « ordre mixte » entre la politique proprement dite et « le régime du travail et des mœurs ». Pour déterminer la mesure dans laquelle l'État peut intervenir dans la sphère économique, Renouvier se propose donc de distinguer ce qui est de l'ordre des fins personnelles individuelles et ce qui relève toujours des fins individuelles, mais qui sont « communes à tous ». Les secteurs de la production et du commerce relèvent des fins individuelles, et la liberté totale doit en être préservée. Mais la solidarité entre tous les membres d'une société est telle que, en s'appuyant sur la conscience que chacun a de dépendre des autres, il est possible de contrebalancer l'individualisme de la propriété. C'est ici que Renouvier, ancien admirateur de Proudhon, revient aux idées de mutualité et de société de garantie. Tous, propriétaires et ouvriers, sont pris en effet dans cette interdépendance ; le problème de l'assurance concerne tous les membres de la société, sans distinction de richesse. En formulant cette idée de

1. *La Nouvelle Monadologie*, Paris, A. Colin, 1899, p. 391.

société de garantie, Renouvier croit avoir trouvé la formule mixte qu'il cherchait, cet

> « état de choses moyen où existent à la fois la propriété et la communauté, combinées dans l'idée sociale ».

Il peut montrer l'identité entre l'idée de mutualité et l'idée de société, au travers de cette nécessité que tous ressentent, et au premier chef les propriétaires, de s'assurer contre les accidents imprévisibles de la vie. Si l'on accepte que la société est un système mutuel élargi, dans lequel chacun a conscience de dépendre des autres, et sait même qu'il a intérêt, pour couvrir les risques, à les répartir sur le plus grand nombre, l'idée de solidarité organique entre les membres d'une société est acquise. Il reste à montrer que l'assistance aux plus faibles est un cas particulier de garantie, que certains membres de la société doivent à d'autres sans réciprocité. En effet, ceux qui ne peuvent matériellement subvenir à leurs besoins sont des associés victimes du hasard de la naissance ou des « événements », et la société a une dette à leur égard. Si cette dernière garantie, l'assistance, est considérée comme une fin commune, elle relève des lois et réformes civiles qui concernent l'ensemble de la nation et peuvent être imposées à tous les citoyens par l'organe de leurs représentations régulières. Les réformes de l'impôt et du crédit seront les seuls instruments de cette garantie.

Sur le plan industriel, toujours en vertu de ses convictions libérales, Renouvier mettra un moment ses espoirs dans la coopération. Rien n'empêche les hommes, en effet, de se regrouper dans des associations particulières, syndicats ou coopératives, dans le but de gérer et de contrôler la production. La coopération, dira-t-il dans ses derniers ouvrages, est à l'ordre industriel ce que la démocratie républicaine est à l'ordre politique. Elle consiste en

> « l'association effective d'un certain nombre d'hommes qui, ne laissant pas de faire partie d'une société plus large et d'en observer les lois fidèlement, organisent entre eux des rapports économiques et moraux particuliers, et se soumettent à des règlements convenus ».

De ce fait, elle préserve la liberté individuelle qui, dans l'ordre économique, se nomme initiative, reconnaissance du mérite et du talent. Elle préserve, en outre, la propriété et la valeur du travail.

Telle est la vraie synthèse opérée par l'idée républicaine : tout miser sur la participation des citoyens à l'élaboration des lois, sur la forme juridique de l'État, avec la conviction que les réformes politiques amèneront, nécessairement, mais lentement et progressivement, les transformations sociales exigées par le fait de la solidarité. La République est une *forme* qui, si elle respecte la souveraineté du peuple et donc la participation des citoyens à l'élaboration et au vote des lois, entraînera nécessairement le *fond.* Car la masse des travailleurs, numériquement la plus nombreuse, trouvera les moyens législatifs de mettre en place, de manière lente et progressive, les réformes susceptibles d'assurer à tous les conditions d'existence décentes conformes à l'exigence de solidarité sociale.

La pensée de Renouvier est typique de l'effort des républicains les plus avancés de la fin du XIX[e] siècle pour penser le lien nécessaire entre le régime parlementaire et la démocratie sociale. La République est certes, avant tout, une forme, et une forme juridique qu'il s'agit de défendre comme telle, mais sans pour autant s'en tenir là. Cette forme, qui est justice, droit et équité, est faite pour se remplir d'un contenu social. Au rebours des doctrines limitatrices qui ne veulent voir que la politique ou que la « sociale », il faut tenir de front la liberté individuelle et la garantie des droits assurée par l'État.

À l'heure où tout le monde se dit républicain, quand les partis s'affrontent sur le point de savoir si l'idée républicaine est socialiste ou libérale, il est salutaire de relire Renouvier pour comprendre les origines de ce modèle politique qui a fini par s'imposer face aux dérives totalitaires. En dégageant une voie médiane entre les dérives de l'individualisme libéral et du socialisme autoritaire, en prenant parti pour une république sociale, pluraliste et décentralisée, Renouvier rend intelligible cette synthèse « démocratico-libérale » constitutive de l'idée française de République.

ŒUVRES DE CHARLES RENOUVIER

Manuel républicain de l'homme et du citoyen, Paris, Pagnerre, mars 1848, 38 p. ; nouvelle édition par M. Agulhon, Paris, Garnier, 1981.

Du gouvernement direct. Organisation communale et centrale de la République, projet présenté à la nation pour l'organisation de la Commune, de l'Enseignement, de la Force

publique, de la Justice, des Finances, de l'État, rédigé par Ch. Renouvier et Ch. Fauvety, Paris, Librairie républicaine de la liberté de pensée, 1851, 421 p. ; nouvelle édition par R. Huard, Nîmes, Lacour, 2000.

Essais de Critique générale, Paris, Ladrange, 1854-1864, 9 vol.

Science de la morale, Paris, Ladrange, 1869, 2 vol. ; nouvelle édition, Fayard, 2002.

Petit Traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques, Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1879, 199 p. ; nouvelle édition, INRP, 2003.

Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes, Paris, E. Leroux, 1896-1898, 4 vol.

La Nouvelle Monadologie, Paris, A. Colin, 1899 ; nouvelle édition, Fayard, 2003.

Revue : *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire,* revue hebdomadaire dirigée par Ch. Renouvier, Paris, Germer-Baillère, 1872-1889, 36 vol.

TROISIÈME PARTIE
Le libéralisme italien

1. Introduction

RAIMONDO CUBEDDU
ET ANTONIO MASALA

Le rôle de l'Italie dans le développement du libéralisme européen est original. D'un côté, il existe d'authentiques et d'importantes contributions de l'Italie aux théories libérales, que ce soit à l'époque du *Risorgimento* avec des personnalités phares comme Cavour et Cattaneo, au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles avec les travaux fondateurs de Pareto et Mosca (relayés ensuite pas ceux d'Einaudi et de Leoni), ou en réaction contre le fascisme avec le libéralisme de Gobetti, relayé ensuite par des personnalités plus social-libérales comme Norberto Bobbio, pour ne pas parler d'un catholicisme libéral *sui generis*.

Mais, d'un autre côté, l'Italie, comme la France, manifeste, dans sa culture politique dominante, une certaine méconnaissance du *main stream* libéral. Par exemple, dans son ouvrage de 1925, *Storia del liberalismo europeo,* qui est considéré aujourd'hui encore comme une référence pour l'historiographie de la pensée libérale, Guido De Ruggiero porte sur le libéralisme italien un jugement assez peu flatteur :

> « Dans l'économie générale du mouvement européen, le libéralisme italien est d'importance modeste. Il n'est qu'un reflet de doctrines et d'orientations étrangères, même s'il est, par ailleurs, notable par son effort d'adaptation aux conditions particulières de l'Italie et par sa relation étroite avec le processus d'unification nationale. »[1]

1. Guido De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo,* Laterza, Bari-Roma, 1995 (1925), p. 291.

Quatre-vingts ans après, certains souscriront encore à un tel jugement et l'accentueront même pour les œuvres postérieures à celles traitées par De Ruggiero. En effet, depuis l'avènement du fascisme jusqu'au début des années 1990, le libéralisme italien, malgré certaines exceptions importantes, est tombé dans une sorte de léthargie qui l'a souvent conduit à s'enfermer dans des discussions assez stériles sans s'insérer dans les courants les plus féconds du débat international.

Si l'on veut retracer un rapide panorama du libéralisme italien, il est important de considérer d'abord les années précédant l'unité de l'Italie, période dont la date symbolique est 1848 et qui vit s'ouvrir dans toute l'Europe un nouveau cycle révolutionnaire centré sur la naissance des identités nationales. Si l'on envisage l'ensemble du cadre européen – et là l'Italie est la pointe de diamant – on constate que l'enthousiasme pour l'indépendance nationale ne semble pas accompagner mais plutôt se substituer à la réflexion sur les institutions permettant de garantir la liberté. On observe un changement de perspective, une nouvelle phase révolutionnaire qui, comme l'a bien noté Giorgio Rebuffa, transforma

> « le problème de l'unification en problème absolument dominant et fit passer au second plan celui de l'organisation politique [...]. On visait la liberté de la nation, plutôt que la liberté et les droits des individus »[1].

En un certain sens, on peut soutenir que la grande période du constitutionnalisme libéral, c'est-à-dire de cette recherche de la meilleure organisation institutionnelle pour garantir la liberté qui se manifeste avec la Révolution américaine, antérieurement avec les réflexions de Locke et de Montesquieu, ensuite avec celles de Constant, ne passe pas de façon privilégiée par l'Italie. Incontestablement, les deux personnalités les plus marquantes de cette période sont *Camille Cavour* (1810-1861) et *Carlo Cattaneo* (1801-1869) qui étaient de profonds connaisseurs et des admirateurs du modèle libéral anglais et de la tradition du libéralisme français. Mais il manque au nouveau royaume (en raison de la disparition précoce de Cavour et de l'ambiguïté de la monarchie de Savoie) un projet organique de réforme des institutions qui soit de nature

1. Giogio Rebuffa, *Lo statuto albertino,* Bologna, Il Mulino, 2003, p. 12-13. Cet essai met également en lumière le fait qu'en Italie ne furent réalisés ni un « système constitutionnel achevé », ni un « système politique moderne ».

libérale. Et même si, dans les années suivant l'unité, les hommes politiques, juristes et constitutionnalistes libéraux de valeur ne manquèrent pas, les représentants du libéralisme italien furent plus préoccupés d'éviter que le fragile État construit par Cavour ne succombe aux tendances antilibérales que d'élaborer positivement de nouvelles solutions institutionnelles s'inspirant de la tradition libérale.

Toutefois, malgré ces réserves, il serait erroné de croire que l'Italie postunitaire n'a pas eu de tradition libérale. Celle-ci a bien existé et s'est manifestée dans deux directions importantes. D'une part, il y a eu les *libéraux catholiques* qui, bien que n'ayant jamais réussi à imposer leurs idées dans l'Église (on peut penser par exemple au cas d'Antonio Rosmini, 1797-1855), se sont distingués par l'originalité de leur pensée et leur vivacité dans le débat politique. On pourrait même soutenir que le désir de surmonter les incompréhensions entre le libéralisme et la doctrine sociale chrétienne, surtout en ce qui concerne le marché, est à mettre au compte des mérites du libéralisme italien.

D'autre part, il y a eu l'école des *économistes libéraux* qui fait pleinement partie, et au plus haut niveau, du panorama international. On leur doit, entre la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^, la période de l' « Italie libérale », définition peut-être un peu emphatique, mais justifiée par ce qui est venu ensuite.

Les économistes libéraux sont habituellement considérés comme l'expression de la bourgeoisie « illuministe »[1], avec une forte vocation scientifique. Les noms les plus connus sont ceux de Francesco Ferrara (1810-1900), Marco Minghetti (1818-1886) qui fut président du Conseil, Tullio Martello (1841-1918), Vilfredo Pareto (1848-1923), Francesco Papafava (1864-1912), Maffeo Pantaleoni (1857-1924), Antonio De Viti De Marco (1858-1943), Edoardo Giretti (1864-1940), Umberto Ricci (1879-1946) et Luigi Einaudi (1874-1961). Ces penseurs et savants différaient souvent entre eux, mais étaient tous des opposants convaincus au protectionnisme et des partisans actifs du libre-échange, dont ils attendaient une solution au problème de l'arriération du *Mez-*

1. « Illuministe » est l'adjectif utilisé en Italie pour dire « des Lumières », appelées elles-mêmes « illuminisme ». [N. des coord.]

zogiorno. Si l'on analyse la pensée de ces auteurs – qui ne constituent pas un bloc monolithique et présentent, au contraire, des différences significatives sur le plan théorique –, on constate que les thématiques de l'École de Manchester, les réflexions politico-sociales de Herbert Spencer, les idées de Jean-Baptiste Say, de Frédéric Bastiat ou de Gustave de Molinari, ainsi que la situation économique américaine, étaient bien connues et débattues dans la Péninsule. Qui plus est, les économistes libéraux se caractérisent dans toute l'Europe par une activité politique intense à travers la création de journaux et d'associations (rappelons les plus connus : *le Journal des économistes,* la *Société Adam Smith,* l'*Association pour la liberté économique*). Ce fut aussi le cas des libéraux italiens. Leur activité parlementaire, à eux aussi, fut de grande qualité[1], même si elle ne fut pas toujours couronnée de succès. Elle fut caractérisée par des batailles pour le libre-échange (y compris à l'intérieur du pays, avec la proposition d'établir des taxes internes sur la consommation), pour la réforme fiscale et, plus généralement, pour l'abolition des privilèges garantis par la loi et pour une réduction générale des fonctions de l'État.

Pour les économistes libéraux italiens, la liberté économique était inséparable de la liberté politique et en était même un prolongement naturel. En accord avec la tradition libérale dont ils s'inspiraient, ils voyaient la liberté économique et la liberté politique comme deux aspects d'une dimension unique. En outre, ils percevaient clairement la valeur symbolique et morale de ce que l'on pourrait appeler la « bataille contre l'étatisme », valeur qui s'exprimait par la nécessité que l'État ne fût pas instrumentalisé au profit de la défense des privilèges d'une minorité. Ils en perce-

1. Ces dernières années, plusieurs études de grand intérêt ont été publiées sur ce sujet. Cf. les deux volumes édités par Massimo M. Augello et Marco E. L. Guidi, *La Scienza economica in parlamento, 1861-1922. Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale,* I, Milano, Franco Angeli, 2002, et *Gli economisti in parlamento,* id., II, 2003 ; et Luca Tedesco, *L'alternativa liberista in Italia. Crisi di fine secolo, antiproibizionismo e finanza democratica nei liberisti radicali (1898-1904),* Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002. Citons aussi, malgré l'ancienneté et la divergence d'opinion, Giuseppe Are, *Economia e politica nell'Italia liberale (1890-1915),* Bologna, Il Mulino, 1974 ; Roberto Vivarelli, *Il fallimento del liberalismo,* Bologna, Il Mulino, 1981, et Antonio Cardini, *Stato liberale e protezionismo in Italia (1890-1900),* Bologna, Il Mulino, 1981.

vaient tout autant les conséquences sociales, à savoir le rapprochement du peuple et des institutions[1].

Le dernier et peut-être le principal représentant de cette école d'économistes libéraux a été Luigi Einaudi, qui en a passé le témoin à l'Italie républicaine. En un sens, son histoire est emblématique de la fin d'une époque. Quand le fascisme s'effondre, Einaudi, alors âgé, assume, grâce à son prestige, un rôle de premier plan dans la nouvelle République. Toutefois, son rôle d'économiste dans l'histoire républicaine, s'il fut de grande importance, fut aussi de courte durée, et son élection à la présidence de la République représenta à la fois la reconnaissance tardive de la grande école des économistes libéraux et sa « neutralisation » définitive. En effet, une fois qu'il eut exercé cette charge, on perdit presque toute trace du libéralisme économique en Italie.

Pour comprendre comment il a pu se faire que le libéralisme italien qui, jusqu'aux années 1920, avait été minoritaire, mais prestigieux et bien inséré dans le débat international, ait pu se dissoudre aussi facilement dans l'après-guerre, il faut tenir compte non seulement du fascisme, mais aussi de la célèbre polémique qui s'est élevée entre Benedetto Croce (1866-1952) et Einaudi sur le *libéralisme* et le *libérisme*[2]. Dans son essai de 1927, *Liberismo e liberalismo,* qui lança la querelle, Croce, bien que reconnaissant l'origine commune des concepts de « libérisme » et de « libéralisme », revient souvent sur le lien que le libérisme entretient « avec l'utilitarisme éthique » et sur la nécessité d'assujettir et de subordonner la sphère de l'économique, utilita-

1. Une telle conception explique également leur relative proximité avec la gauche, du moins en ce qui concerne des batailles que l'on peut qualifier de « contingentes », et non pas, certes, en ce qui concerne les fins dernières de la politique, à propos desquelles la distance était évidemment irréductible. Le Parti « radical » auquel appartenaient les économistes libéraux a eu de bonnes relations avec la gauche et, en particulier, avec les syndicalistes révolutionnaires, compte tenu de leur anti-étatisme. Il a marqué aussi sa distance et même son opposition envers des personnages ambigus comme Giovanni Giolitti, auxquels on attribuait la responsabilité de l'échec économique et social du royaume. Voir à ce propos Tedesco, *L'alternative libérale..., op. cit.,* avec sa documentation et sa bibliographie particulièrement riches.

2. Cette opposition n'existant pas en français nous gardons le néologisme italien de « libérisme ». Sur l'opposition libéralisme/libérisme, cf. aussi *infra,* p. 590-593 *(N.d.T.).*

riste et hédoniste, à la sphère éthico-politique, à travers la reconnaissance du

> « primat, non pas du libérisme économique, mais du libéralisme éthique »[1].

Cela le poussa à affirmer également que

> « l'on pourrait, avec la conscience libérale la plus sincère et la plus vive, soutenir des mesures et des systèmes que les théoriciens de l'économie abstraite qualifient de socialistes et même parler de façon paradoxale [...] d'un "socialisme libéral" à la Hobhouse »[2].

Croce soutint plus tard « la neutralité du principe de la liberté par rapport à la particularité des systèmes économiques »[3] ; il écrivit aussi que si

> « le cours de l'histoire conduisait à l'alternative soit d'endommager et d'affaiblir la production de la richesse en conservant le système capitaliste, c'est-à-dire la propriété privée, soit de garantir et augmenter la production en abolissant la propriété privée, [...] le libéralisme ne pourrait pas ne pas approuver et prendre à son compte cette abolition »[4].

Autrement dit,

> « il serait vain de chercher à fixer dans le mouvement incessant, variable et diversifié de l'histoire des systèmes économico-politiques, ceux que la liberté admet et ceux qu'elle refuse ; car elle les admet tous et les refuse tous chacun à leur tour »[5].

Cette distinction entre libéralisme et libérisme eut un grand succès dans le public. Or cela se passait à un moment où l'Italie avait presque oublié les économistes libéraux, et où l'on avait également oublié le vrai sens de l'épopée du *Risorgimento,* à savoir le souci, authentiquement libéral, de garantir constitutionnellement les libertés. En conséquence, le terme de *libérisme,* qui s'identifiait, historiquement, avec les combats des économistes libéraux pour toutes les libertés, finit par signifier la seule satisfaction des besoins individuels à travers le marché et le libre-

1. *Croce-Einaudi, Liberismo e Liberalismo,* P. Solari (éd.), Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, p. 12.

2. *Croce-Einaudi, op. cit.,* p. 14. L. T. Hobhouse est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Liberalism* (1911) où il prône une certaine régulation économique.

3. Croce, *La Storia come pensiero e come azione* (1938), Bari, Laterza, 1966, p. 220.

4. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Bari, Laterza, 1972, p. 36.

5. Croce, *La Storia come pensiero..., op. cit.,* p. 221.

échange, tandis que *libéralisme* était entendu en un sens plus élevé et plus noble, à savoir l'organisation des intérêts individuels dans le cadre de l'État, relevant de la dimension éthico-politique de l'activité humaine. L'orientation fondamentale des esprits, en Italie, devenait donc différente de celle du libéralisme constitutionnel et économique européen. Il était entendu que l'organisation des intérêts individuels ne pouvait advenir spontanément, mais devait être délibérément produite par la politique et l'éthique.

Croce venait d'une tradition philosophique hégélienne qui avait influencé la culture politique italienne où était déjà forte l'influence de l'école de l' « économisme allemand », déjà critiquée par Ferrara, qui justifiait le protectionnisme même contre lequel avaient lutté les économistes. On voit que, de façon plus ou moins consciente, Croce nie et rejette ce lien entre liberté économique et liberté politique qui caractérise la philosophie politique de la tradition libérale, lien sans lequel le libéralisme n'a plus rien qui le distingue de la simple théorie politique démocratique[1]. Einaudi qui, comme nous l'avons dit, provenait d'une école qui avait, au contraire, bien conscience de ce lien, s'opposa fermement à la distinction de Croce, mais cette dernière devint néanmoins, pour longtemps, une idée communément acceptée dans l'Italie républicaine.

Ainsi, la conviction dominante devint que le dynamisme du marché *devait* être corrigé par l'éthique et la politique. Le libéralisme d'inspiration crocéenne ne se posait pas la question de savoir si une connaissance autorisant ces dernières à « diriger » le marché et à lui imposer un ensemble de fins partagées et durables à moyen et long terme était possible. Il finit donc par ne plus se différencier (sinon par la façon de concevoir les contenus mêmes de l'éthique et de la politique) de la doctrine sociale catholique. En effet, celle-ci accepte elle aussi le marché, mais elle pense que celui-ci est fondamentalement instable, en raison de sa propension à satisfaire les besoins sans s'interroger sur leur caractère naturel ou artificiel. Aussi entend-elle subordonner le marché à des normes transcendantes, politiques et surtout éthiques. Il

1. Sur ce point, cf. Raimondo Cubeddu, *Croce, gli Austriaci e il liberalismo, in* « MondOperaio », 2003, n. 6.

n'est donc pas étonnant que le libéralisme de Croce, dès lors qu'il ne défendait pas l'idée que les pouvoirs de l'État doivent être limités par le droit naturel, ait fini par soutenir un libéral-socialisme proche de la tradition des *liberals* américains[1].

Malgré quelques aménagements (parmi lesquels mérite d'être signalée la tentative de Francesco Forte [né en 1929] d'élaborer un socialisme libéral ouvert à la tradition du *Public Choice*) et quelques exceptions louables, cette conviction a caractérisé la culture « libérale » italienne de l'après-guerre et elle a conduit à la constitution de ce qu'on pourrait appeler un « bloc culturel » qui, enrichi des leçons de Keynes, a été longtemps dominant. Ce bloc s'est constitué malgré l'aversion crocéenne envers la tradition « actioniste »[2] qui s'inspirait de l'héritage spirituel de Piero Gobetti (1901-1926) et des socialistes libéraux, et sans que ni le libéral original que fut Ernesto Rossi (1897-1967), ni la prestigieuse revue *Il Mondo,* ne puissent jamais représenter une véritable alternative. Une autre conséquence notable fut de marginaliser deux autres traditions importantes : d'une part, celle de Carlo Antoni (1896-1959), Vittorio De Caprariis (1924-1964) et Nicola Matteuci (né en 1926), auteurs qui se réfèrent au constitutionnalisme libéral anglo-saxon tout en cherchant à l'intégrer à l'héritage crocéen ; d'autre part, celle de libéraux comme Sergio Ricossa (né en 1927) et Antonio Martino (né en 1942), qui furent sommairement qualifiés de « libéristes ».

Le problème est donc qu'en Italie la version crocéenne et « actioniste » du libéralisme n'a pas été une orientation de recherche parmi d'autres, mais est devenue dominante. Elle est responsable du fait que, dans la mesure où ses présupposés contredisent complètement les thèses du *classical liberalism,* on n'a pu, pendant longtemps, accueillir dans la Péninsule les nouveautés importantes provenant, surtout à partir des années 1960, de ce qui est devenu l'une des plus importantes traditions de la théorie politique et économique contemporaine. On peut facilement s'en convaincre en pensant au délai qui a dû s'écouler avant que des penseurs comme Hayek, Mises, Popper, Buchanan

1. Rappelons que les *liberals* anglo-saxons sont, en fait, des sociodémocrates *(N.d.T.).*

2. Le terme italien *azionista* est entre « activiste » et « engagé » *(N.d.T.).*

(pour ne citer que quelques noms) s'imposent à l'attention de ceux qui se déclaraient « libéraux », mais qui, du point de vue économique, étaient essentiellement des dirigistes et, du point de vue juridique, étaient fortement influencés par la théorie du positivisme juridique (par exemple, Norberto Bobbio [1909-2004] et Uberto Scarpelli [1924-1994])[1]. Le même regain d'intérêt pour les thèmes du droit naturel n'a eu pendant longtemps d'écho, malgré l'apport d'Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985), que dans le milieu culturel catholique, où il faut signaler la contribution de don Angelo Tosato (1938-1999) à une relecture de l'Évangile s'opposant au paupérisme catholique traditionnel[2].

Il y a eu naturellement des auteurs qui ont su accueillir ces nouveautés et qui, plus généralement, ont clairement compris qu'on ne pouvait réduire la tradition libérale à la vision crocéenne[3]. Mais ils ont payé de leur isolement le fait que leur discours n'était pas compris. Sont emblématiques, à cet égard, Gaetano Salvemini (1873-1957) et don Luigi Sturzo (1871-1959)[4] qui reprennent les thèmes de la tradition catholique libérale italienne pour les relier à ceux du libéralisme américain, et aussi Bruno Leoni (1913-1967), le plus important penseur libéral de l'après-guerre, le seul à avoir exercé une influence sur l'évolution du *Classical Liberalism*[5].

Leoni a élaboré un modèle de l'ordre social fondé sur le concept d'échange et le refus des décisions collectives. Il fait cons-

1. Si l'attention du public italien a fini par être attirée vers les auteurs libéraux, cela est dû notamment aux efforts de Dario Antiseri (né en 1940) et de ses collaborateurs.

2. Sur Tosato, cf. *infra*, l'article de Dario Antiseri, p. 810-826.

3. On doit rappeler à ce propos l'ouvrage d'Eugenio Capozzi, *L'alternativa atlantica. I modelli costituzionali anglosassoni nella cultura italiana del secono dopoguerra*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2003. On y présente les fortunes diverses des études sur le constitutionnalisme libéral en Italie. Citons aussi les volumes d'Antonio Jannazzo, *Il liberalismo italiano del Novecento. Da Giolitti a Malagodi*, Rubbetino, Soveria Mannelli, 2003, et de Giovanni Orsina (dir.), *Il partito liberale nell'Italia repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, qui retracent les vicissitudes des libéraux qui se sont consacrés à l'action politique en Italie. Deux essais récents de Roberto Pertici et de Fabio Grassi Orsini sont également très intéressants : *Riaprire il cantiere : i liberali dalla crisi del regime alla ricostruzione del partito*, et *La crisi della cultura liberale in Italia nel primo ventennio repubblicano*, parus tous les deux dans « Ventunesimosecolo », 2005.

4. Sur Sturzo, cf. *infra*, p. 795-810.

5. Sur Leoni, cf. *infra*, p. 777-794.

tamment référence aux auteurs qui ont relancé le libéralisme classique dans l'après-guerre (Hayek, Buchanan, Tullock, Milton Friedman, Rothbard, pour ne citer que les plus connus). Mais, bien qu'il ait aussi prodigué son extraordinaire énergie en Italie (surtout dans les pages de la revue *Il Politico* qu'il fonda en 1950), son libéralisme est demeuré essentiellement incompris dans la Péninsule et, après sa disparition prématurée, il est longtemps resté, dans sa patrie, un illustre inconnu. La preuve en est que son œuvre maîtresse, *Freedom and the Law,* parue en 1961, n'a été traduite en italien qu'en 1995[1].

Ce regain d'intérêt pour les thèmes et les représentants du *classical liberalism* contemporain n'a émergé qu'à partir des années 1980, et le cas de Leoni montre comment l'Italie a pu rester longtemps imperméable aux tendances les plus fécondes de la culture libérale contemporaine. La défense de la liberté y a été trop souvent conçue comme une grande fresque métaphysique, inutilisable pour les problèmes réels, ou comme une bataille sur des thèmes particuliers trop techniques pour permettre de saisir quels idéaux étaient en jeu.

Toutefois, depuis une vingtaine d'années, une nouvelle génération de savants cherche patiemment à combler ce retard, comme le manifeste le regain d'intérêt soit pour les thèmes de l'école autrichienne, soit pour ceux de la tradition du *libertarianism* contemporain et pour les théories des *natural rights,* soit encore pour le catholicisme libéral. Cet intérêt, même s'il n'a peut-être pas encore produit de résultats originaux au niveau international, marque incontestablement une inversion de tendance par rapport aux dernières décennies.

Traduit de l'italien par Jean Petitot.

1. Bruno Leoni, *Freedom and the Law,* Princeton, Van Nostrand, 1961 ; préface de la traduction italienne *La libertà e la legge,* R. Cubeddu, Macerata, Liberilibri, 1995. Sur Leoni, voir Antonio Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, et Antonio Masala (éd.), *La teoria politica di Bruno Leoni,* introduction de A. Panebianco (textes de M. Barberis, R. Cubeddu, A. Febbrajo, G. Fedel, F. Forte, C. Lottieri, A. Masala, S. Mazzone, P. G. Monateri, P. Scaramozzino, V. Zanone), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. L'ouvrage de Leoni vient également d'être traduit en français : Bruno Leoni, *Liberté et loi,* Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque classique de la liberté », 2005.

2. Le personnalisme libéral catholique dans l'Italie du XIX^e siècle

PAOLO HERITIER

Je propose ici une réflexion sur une question géographiquement très étroite – circonscrite notamment au Piémont – et historiquement bien délimitée – j'évoquerai des débats dont le centre de gravité se situe entre 1848 et 1861. En définitive, pas beaucoup plus qu'un rayon de quelques kilomètres carrés et une dizaine d'années. C'est dans ces années-là et dans ce lieu-là que l'unité politique italienne a été réalisée, et grâce, précisément, à une politique libérale ; j'espère donc que la question traitée se révélera un peu plus importante qu'il n'y paraît à première vue.

En Italie, il est impossible de traiter d'histoire politique et économique sans tenir compte des débats avec l'Église. Or, je crois avoir identifié une question sur laquelle on peut dire quelque chose de nouveau, étant donné ce qui s'est passé au cours des dernières années – je fais allusion à l'encyclique papale *Centesimus Annus* de 1991, avec l'évolution qu'elle représente par rapport à *Rerum Novarum,* ainsi qu'à la déclaration conjointe catholique-luthérienne de 1999 en matière de justification. Je crois que ces derniers événements peuvent faire notablement changer la façon de lire l'histoire du libéralisme italien, et plus précisément le rapport entre libéralisme et catholicisme, en tant que trait spécifique et problème encore non résolu dans le débat italien. Je soutiens qu'on n'a pas encore tout dit à propos de l'histoire de ce rapport au XIX^e siècle et que la question est bien plus ample qu'il n'y paraît.

Le phénomène de la crise de l'État social, très prononcé en Italie aussi, a déterminé la mise en question de l'histoire de la pensée libérale italienne, avant et après l'unité italienne. Aussi l'histoire du rapport entre catholicisme et libéralisme est-elle objet de recherches qui me semblent intéressantes et méritoires. Le groupe de travail constitué autour de Dario Antiseri a beaucoup produit sur ce thème. Par ailleurs, nombre de travaux ont remis en valeur l'éthique catholique en tant qu'élément de compréhension de la genèse du libéralisme, rectifiant quelque peu les thèses classiques sur l'origine calviniste du capitalisme[1].

J'ai cependant l'impression que le thème est loin d'être épuisé et que le travail de relecture du rapport entre catholicisme et libéralisme est seulement entamé. En particulier, je ferai d'emblée une observation critique. Beaucoup de livres parus commencent méthodologiquement par une analyse de la « Dottrina Sociale della Chiesa » [« Doctrine sociale de l'Église »] *(Rerum novarum)*. Soit dit sans ironie, cette façon de penser me semble un peu césaro-papiste... Or, il y a une question philosophique bien plus profonde et ancienne que celle-là, à savoir le lien entre christianisme et liberté. Au Piémont et dans l'Italie du Nord, au XIX^e^ siècle, alors même que beaucoup d'auteurs étaient parfaitement conscients de la profondeur du rapport entre pensée libérale et catholicisme, cette question philosophique a été comme

1. Citons quelques œuvres parues en italien ces dernières années. D. Antiseri, *Credere : dopo la filosofia del secolo XX*, Roma, Armando, 1999 ; D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, Torino, Societa editrice internazionale, 1995, édition revue et augmentée, Rubbettino, 2005 ; D. Antiseri, G. Reale, *Quale ragione ?* Milano, Cortina, 2001 ; M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, Roma, Armando, 2001 ; A. Cardini, F. Pulitini (dir.), *Cattolicesimo e liberàlismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000 ; A. Chafuen, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Macerata, 1999 ; F. Felice (dir.), *Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002 ; A. Petroni (dir.), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia, Marsilio, 1997 ; M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994 ; M. Novak, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico, Macerata, Liberilibri*, 2000 ; A. Rosmini, *Personalismo liberale* (sous la dir. de D. Antiseri et M. Baldini), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997 ; M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996 ; R. Sirico, *Il personalismo economico e la società libera* (sous la dir. de F. Felice), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001 ; A. Tosato, *Economia di mercato e cristianesimo*, Roma, Borla, 1994 ; A. Tosato, *Vangelo e ricchezza : nuove prospettive esegetiche* (sous la dir. de D. Antiseri, F. D'Agostino et A. Petroni), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

occultée par une question purement politique, la « question romaine ». L'incompatibilité manifeste entre l'institution ecclésiastique et l'État, problème central de l'histoire de l'unité italienne, et l'urgence des événements, ont eu pour effet de refouler historiquement ces profondes intuitions. Du coup, le libéralisme italien pourrait bien se donner aujourd'hui pour programme de reprendre le problème philosophique. Cela n'aboutirait certes pas à montrer que les catholiques doivent être libéraux au sens partisan du terme, mais sans doute, ainsi que l'a suggéré un philosophe du droit contemporain, Sergio Cotta, à mettre en évidence le fait qu'il existe un *lien intérieur* entre christianisme et pensée libérale, à savoir l'idée même de liberté[1].

Je ne présenterai ici qu'une esquisse de cette thèse, qui doit être encore vérifiée dans plusieurs directions. Je ne suis d'ailleurs ni un historien des idées ni un économiste, mais un philosophe du droit, et je crois que le programme auquel j'ai fait allusion est plus compréhensible précisément dans la perspective propre à cette dernière discipline.

Qu'on me permette de faire, à cet égard, une remarque de caractère très personnel, tant par rapport à mes recherches que par rapport à mon milieu turinois.

Je me définis comme un évolutionniste hayékien. J'ai commencé à travailler à Turin sur Hayek avec le P^r Enrico di Robilant, qui a succédé à Norberto Bobbio à la chaire de philosophie du droit dans notre université piémontaise. Enrico di Robilant a été, avec l'économiste Sergio Ricossa, l'un des professeurs les plus représentatifs de la pensée libérale turinoise depuis les années 1970[2]. Il a critiqué l'analyse linguistique dont se nourrissaient Bobbio et le positivisme juridique italien, et il l'a fait en se

1. « La perspective considérée est opposée : celle de retrouver dans le christianisme la matrice ou, au moins, les raisons d'être libéral », S. Cotta, « Cattolicesimo liberale e Dottrina Sociale della Chiesa. Perché il cattolico non può non dirsi liberale », in *Cattolicesimo e liberalismo*, p. 71.

2. Je rappelle en particulier E. di Robilant, *Modelli nella filosofia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1968 ; S. Ricossa, E. di Robilant (dir.), *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Milano, Giuffrè, 1985 ; G. Radnitzky, E. di Robilant (dir.), *Una società libera per l'Europa*, 1992 ; E. di Robilant, *Diritto e selezione critica*, Torino, Giappichelli, 1997 ; *Diritto e ordine*, Torino, Giappichelli, 1997 ; *Diritto, società e persona*, Torino, Giappichelli, 1999.

référant à une épistémologie poppérienne, ainsi qu'à une conception hayékienne, ou anglo-saxonne, du libre-échange. Enrico di Robilant, au niveau culturel, est proche de la pensée anglaise, et quant au domaine linguistique, des recherches allemandes. Mais ce qui me semble intéressant est le fait, qu'en marge de ses réflexions sur le libéralisme et l'épistémologie – mais, je crois, en relation étroite avec ces réflexions –, il a toujours cultivé un véritable intérêt, même si cela n'apparaît pas de façon évidente dans ses écrits, pour une forme de christianisme épistémologiquement moderne et libérale, centrée sur le concept de personne. Le premier sujet sur lequel il a écrit a été le droit naturel et le concept de rationalité chez Luigi Taparelli D'Azeglio. Or Taparelli, dont je parlerai ci-après, est un jésuite dont la pensée intéresse au premier chef les rapports entre catholicisme et libéralisme dans la première moitié du XIX^e^ siècle.

I – Une nouvelle écriture de l'histoire du libéralisme italien du XIX^e^ siècle ?

La question de la pensée libérale italienne au XIX^e^ siècle peut être étudiée sous trois aspects, politique, économique, religieux, selon la manière dont on envisage le libéralisme lui-même.

Cependant peut-on, au début du III^e^ millénaire, morceler ainsi la question du libéralisme ? Celui-ci n'a-t-il pas une unité philosophique et anthropologique ? Bien entendu, je n'essaierai pas ici de traiter de cette immense question pour elle-même, mais je signale ce problème, qu'il faut rappeler lorsqu'on envisage une « nouvelle écriture » de l'histoire du libéralisme en Italie, ou bien lorsqu'on se propose de parler d'auteurs comme Rosmini ou Taparelli, en tant que véritables penseurs libéraux. Car bien des questions se posent à propos du « libéralisme » de Rosmini ou de Taparelli, dès lors qu'il s'agit du libéralisme politique et de la relation État-Église[1] !

1. Je voudrais signaler un point, parmi le grand nombre de ceux que l'on pourrait évoquer à ce sujet. Comment doit-on interpréter, aujourd'hui, les thèses de Rosmini sur les partis politiques ? Je rappelle la position de Rosmini, qui est très claire. Dans le chapitre XV de la *Filosofia della Politica,* intitulé « De' partiti politici », il

En tout cas, il est clair que le facteur religieux est certainement ce qui a empêché la formation d'une culture libérale classique en Italie et a donné au libéralisme italien ses traits spécifiques. La religion catholique a historiquement influencé d'une manière très négative non seulement le processus de l'unité politique et nationale italienne, en raison de ce qu'on appelle la « question romaine », c'est-à-dire le problème de la nature de l'État du Vatican, mais aussi la diffusion des conceptions libérales dans le tissu économique et social du pays. Le problème de fond est le caractère dogmatique et traditionaliste de la pensée catholique. L'église catholique serait l'une des principales causes du retard de l'Italie au XIX^e siècle ; en substance, elle aurait empêché la création d'une forte identité nationale et d'un sens adéquat de l'État. C'est contre elle que se serait fait le processus de modernisation du pays.

Même au XX^e siècle, ce problème serait l'un des facteurs qui auraient empêché l'Italie d'avoir des institutions politiques tout à fait identiques à celles des autres états européens, d'abord à cause de la compromission de l'Église avec le fascisme, compromission dont les Accords du Latran sont censés être la preuve, ensuite en raison de l'existence – qui vient de prendre fin, mais après avoir duré pendant presque toute la deuxième moitié du XX^e siècle –

écrit : « Aucune combinaison politique ne suffit à garantir la société de l'influence néfaste des partis politiques. Il ne reste qu'à les empêcher de naître, ou bien, une fois qu'ils sont nés, de se renforcer [...]. Les partis ont pour but leur propre avantage, non la justice, ni l'équité ni la vertu morale [...]. En d'autres termes, c'est dans le bien privé qu'on doit chercher le bien public, c'est dans la justice de l'individu qu'on doit voir la première pierre de l'édifice social » (A. Rosmini, *Filosofia della Politica,* Milano, Marzorati, 1972 [1839], p. 232). Commentant ce jugement de Rosmini sur les partis, le célèbre historien Guido De Ruggiero, dans *Storia del liberalismo europeo* (1925), qualifie Rosmini de « béotien » et d' « ingénu », et il ironise : c'est très bien de rappeler que « le christianisme a sauvé la société humaine en s'adressant aux individus, et non aux masses, mais, en le faisant, ce "modéré" qu'est Rosmini a surtout montré que rien ne lui était plus étranger que l'idée démocratique de la souveraineté du peuple et du *self-government...* » (G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo,* Roma, Laterza, 1962 [1925], p. 291). De Ruggiero a raison de dire que la démocratie politique a peu de place dans la pensée de Rosmini ; mais aujourd'hui, après les expériences totalitaires du XX^e siècle, on peut se demander qui, de Rosmini ou de De Ruggiero, a été le plus « béotien ». Je pense que la perspective d'une théorie libérale unitaire, anthropologiquement valable, pourrait conduire à rectifier beaucoup de textes d'histoire des idées.

d'un parti à identité religieuse, la *Démocratie chrétienne.* Ce serait seulement aujourd'hui, dans cette difficile période de réformes de la Constitution qui se poursuit depuis vingt ans et qui est encore loin de se conclure, et grâce au modèle de l'alternance politique, que l'influence négative du catholicisme pourrait être surmontée. Interviendraient, à cet égard, deux facteurs convergents : la déchristianisation substantielle de la société, et la réduction, non moins substantielle, du poids des catholiques dans la politique, d'autant que les catholiques se partagent entre les deux coalitions de droite et de gauche.

Cette présentation des choses est très répandue en Italie, malgré son imprécision. Pourquoi en faire mention ici, s'agissant de l'histoire de la pensée libérale au XIX^e^ siècle ? Cela est certes lié à mes intérêts et à l'orientation de ma discipline (la philosophie du droit, qui s'intéresse, en particulier, au rapport entre droit et économie et entre droit et théologie). Mais il y a une raison plus fondamentale, qui est que l'*écriture de l'histoire* n'est certainement pas indépendante des conceptions philosophiques des auteurs qui s'y essaient. Quand on traite des rapports entre libéralisme et christianisme, il ne faut pas agir méthodologiquement comme le font les « théologiens de la Libération » qui, partant de la thèse de la vérité du marxisme, voient ensuite le christianisme tout entier sous un jour marxiste. Ici, le problème n'est pas de rendre « libéral » le christianisme, mais de thématiser la question du lien entre liberté chrétienne et pensée libérale.

Depuis dix ans, grâce notamment au travail de Dario Antiseri et Massimo Baldini, on a réétudié la pensée libérale de certains penseurs catholiques du XIX^e^ siècle, tels Antonio Rosmini ou Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Taparelli, jésuite, a été l'un des acteurs de la réintroduction du thomisme en Italie. Il était le frère de Massimo D'Azeglio, l'un des protagonistes du *Risorgimento,* colonel de l'armée du général Durando qui lutta contre Radetzky en 1848. Après l'abdication de Charles-Albert la même année, Massimo D'Azeglio fut nommé président du Conseil et ministre des Affaires étrangères par Victor-Emmanuel II. Il rompit avec Cavour en 1852. Il fut, par ailleurs, le gendre d'Alessandro Manzoni. Comme on le voit, Luigi et Massimo D'Azeglio appartiennent à l'une des familles les plus directement impliquées dans les événements culturels et politiques du *Risorgi-*

mento. Il est remarquable qu'à l'intérieur d'une seule et même famille, on trouve aussi bien un réformateur typique du *Risorgimento* (Massimo D'Azeglio, auteur de l'*Ettore Fieramosca,* fut aussi l'un des protagonistes les plus en vue de la vie politique et littéraire de la jeune Italie) qu'un réformateur religieux (Luigi est l'auteur d'une réforme d'inspiration néo-thomiste de la formation des jésuites). D'autant qu'il convient de rappeler que les jésuites du XIX^e siècle étaient accusés, par exemple par Bertrando Spaventa, philosophe idéaliste, d'être, comme le dit G. Dianin,

> « des absolutistes, des antidémocrates et des ennemis du suffrage universel, qui s'éloignaient de la pensée des Lainez, Bellarmin, Suarez et Mariana qui, selon Spaventa, avaient, en faisant la distinction entre droit immédiat et médiat, ouvert la voie à la théorie du contrat social, de la souveraineté populaire, et même du droit de déposer et tuer le tyran »[1].

II – Le personnalisme libéral au XIX^e siècle

De fait, parmi les auteurs « personnalistes libéraux » du XIX^e siècle, *Antonio Rosmini* et *Luigi Taparelli D'Azeglio* occupent une place éminente. Le caractère libéral du premier est reconnu[2], celui du second est controversé. Nous allons nous concentrer sur les aspects de la pensée de ces deux auteurs qui nous semblent les plus intéressants.

1. G. Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale,* Milano, Glossa, 2000, p. 60. (Sur le rôle des thomistes de la Seconde scolastique dans la mise au point de certains concepts centraux des démocraties libérales modernes, cf. *supra,* p. 113-126 [Note des coord.]).

2. Il faut encore une fois préciser que le caractère libéral reconnu de l'œuvre de Rosmini se comprend dans la perspective actuelle d'une nouvelle lecture unitaire de la théorie du libéralisme. Dans la perspective du libéralisme *politique* (c'est-à-dire ce qui concerne la relation entre l'Église et l'État), la position de Rosmini reste controversée. Cf., par exemple, la controverse entre Piovani et Bulferetti : L. Bulferetti, *Socialismo risorgimentale,* Torino, 1949, p. 104-119 ; P. Piovani, *Rosmini e il socialismo risorgimentale,* in *Riv. Internaz. di Filosofia del diritto,* 1951, I, p. 76-93 ; L. Bulferetti, *Socialista rosso il Rosmini ?,* in *Riv. Internaz. di Filosofia del diritto,* 1951, II, p. 430-432 ; P. Piovani, *Ancora sul socialismo di Rosmini,* in *Riv. Internaz. di Filosofia del diritto,* 1951, II, p. 432-434 ; P. Piovani - L. Bulferetti, *Per chiudere una disputa sul Rosmini,* in *Riv. Internaz. di Filosofia del diritto,* 1951, IV, p. 797 *sq.*

1. Antonio Rosmini (1797-1855)

Dans l'œuvre immense d'Antonio Rosmini[1], ce qui a un intérêt particulier pour notre perspective est sa conception de la liberté. Dans *Personalismo liberale*[2], anthologie des écrits libéraux de Rosmini par Massimo Baldini et Dario Antiseri, et la partie dédiée à Rosmini dans *Il liberalismo, Dio e il mercato* de Baldini, les concepts clés du libéralisme de Rosmini sont classés selon le schéma suivant :

a) Conception de la liberté ; *b)* rôle de l'État ; *c)* lien entre liberté et propriété ; *d)* concept de personne ; *e)* relation entre l'Église et l'État ; *f)* critique du « perfectisme ».

La conception de la liberté. — Le premier point à souligner concerne la source transcendante de la liberté. La liberté a été donnée par Dieu à l'homme en tant que condition indispensable « pour qu'il puisse être l'auteur de son propre bien »[3]. Nous ne pouvons analyser ici la théorie philosophique de l'acte libre de Rosmini ni sa théorie de la relation entre volonté et liberté, distinguant entre la liberté de chaque violence, de chaque nécessité, de chaque servitude, de chaque péché[4]. Ce qui nous intéresse, ce sont plutôt les conséquences politiques et juridiques de ces analyses. On peut dire que si, selon Rosmini, la liberté a un fonde-

1. Philosophiquement, pour le dire en deux mots, Rosmini essaie de concilier les doctrines de saint Thomas et de saint Augustin. Parmi les œuvres les plus remarquables, à cet égard, je rappelle : *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), 3 vol. ; *Filosofia della Politica* (1839) ; *Filosofia del diritto* (1841-1843) ; *Teodicea* (1845) ; *Psicologia* (1850) ; *Logica* (1854) ; *Teosofia* (1859-1874, 8 vol.) ; *Costituzione secondo la giustizia sociale* (1848) ; *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848). La publication des œuvres intégrales de Rosmini est actuellement en cours chez l'éditeur Città Nuova de Rome.

2. Voir A. Rosmini, *Personalismo liberale* (sous la dir. de D. Antiseri et M. Baldini), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997, et M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper,* Roma, Armando, 2001 ; pour une anthologie des écrits politiques de Rosmini, voir aussi R. Tisato (dir.), *I liberali cattolici, Manzoni, Rosmini, Gioberti, Lambruschini,* Reciso, Canova, 1959.

3. A. Rosmini, *Teodicea,* 378, p. 159. Cité par Baldini, *Dio, il liberalismo, il mercato,* p. 19.

4. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale, libro III,* Roma, Città Nuova, 1981 (1846), p. 329-343.

ment divin, alors la politique a pour rôle de mettre en place les moyens d'exercice de cette faculté donnée par Dieu à l'homme. Le gouvernement le meilleur sera celui qui garantira l'usage de la plus grande liberté possible.

> « La société suppose la liberté : les personnes, en tant qu'associées, sont libres. La liberté dont profitent les personnes associées est plus grande et plus parfaite en proportion de ce que la société est plus vaste et parfaite. »[1]

Ailleurs, Rosmini indique que la morale commande le respect des droits individuels de la personne, parmi lesquels le droit de propriété, qui est fondamental. L'idéal auquel il aspire est celui d'une société pure, dans laquelle l'intervention de l'État est réduite au minimum.

Le second trait du discours de Rosmini sur la liberté est qu'elle est *indivisible.* Comme le note Baldini, la liberté ne saurait dominer dans un domaine de la société et être mise à l'écart dans un autre ; elle doit régner partout dans la société, donc aussi dans le domaine économique[2]. Le principe de libre concurrence et la liberté de commerce sauvent la société civile de toutes les injustices du gouvernement – c'est ce dont traite Rosmini dans sa *Philosophie du droit.*

Le rôle de l'État. — Le principe de libre concurrence a pour rôle de sauvegarder la justice de la société civile. Dans la *Philosophie du droit,* Rosmini précise que, si la société civile maintient inviolé le principe de la libre concurrence universelle selon le droit de raison (le droit naturel), on pourra éviter toutes les injustices[3]. Dans le paragraphe suivant, il explicite cette idée :

> « Le droit de raison permet également à toutes les personnes individuelles et collectives d'acquérir n'importe quel droit, à condition que les modalités d'acquisition soient justes. Si le droit politique-positif ne diminue, par des dispositions arbitraires, la sphère de liberté pour aucune personne juridique, la concurrence dont nous parlons sera conservée. »[4]

1. A. Rosmini, *Filosofia della Politica,* p. 155.
2. M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato,* p. 21.
3. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. VI, § 2271, Padova, Cedam, 1969 (1841-1843), p. 1472.
4. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. VI, *op. cit.,* § 2272, p. 1472.

Il sera donc possible de vivre dans la plénitude de la liberté juridique. L'intervention de l'État est admise seulement en tant que tutelle juridique de la libre concurrence.

En résumé, la doctrine de Rosmini demande à l'État de défendre la libre concurrence en intervenant contre les monopoles. Dans *La Costituzione secondo la giustizia sociale,* Rosmini précise synthétiquement sa conception :

> « Parmi toutes les lois de la finance, les plus mauvaises sont celles qui tendent à remplir le trésor par des monopoles réservés à l'État. C'est une très sage maxime anglaise que l'État ne doit jamais se faire entrepreneur de spéculations qui appartiennent, par leur nature, à l'industrie privée. Le gouvernement de la société civile ne doit pas se transformer en entreprise commerciale ou industrielle. Cela irait directement contre le but de son institution, qui est de protéger la liberté et la concurrence des citoyens, et non d'envahir la société ou bien d'entrer lui-même en concurrence avec elle. Rarement le gouvernement peut tirer de ces entreprises le profit qu'en tirent les personnes privées, dont l'intérêt même les incite d'habitude à être plus vigilantes. D'où le fait que les monopoles, ou les entreprises lucratives que l'État assume, causent deux grands maux à la nation : ils soustraient aux citoyens une part de l'activité industrielle, et ils les rendent moins productifs, parfois même ils les rendent improductifs ou passifs. »[1]

Le lien entre liberté et propriété. — Le lien entre liberté et propriété est au centre de la philosophie de Rosmini, qui note que la propriété est le principe général selon lequel il faut déterminer tous les droits. La liberté juridique, dont la plénitude est garantie par la maintenance de la libre concurrence, peut être pensée, en tant que principe d'activité humaine, par référence à l'idée de propriété (« Dans l'idée de propriété est comprise et contenue essentiellement celle de liberté ») et la liberté juridique peut aussi être considérée comme un « attribut de la liberté »[2].

Rosmini peut donc définir ainsi la propriété :

> « Le mot propriété n'est pas éloigné de signifier ce caractère qui marque l'existence des droits et devoirs juridiques : en ce sens, la propriété constitue une sphère autour de la personne dont la personne est le centre. »[3]

1. A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (1827), Bocca, Milano, in Progetti di costituzione (1852), p. 143, cité par Baldini, *op. cit.*, p. 22.

2. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. I, Articolo III, Padova, Cedam, 1967 (1841-1843), p. 159.

3. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. I, Articolo IV, p. 159-160.

Aucun tiers ne doit être admis à pénétrer dans cette sphère personnelle :

> « Personne ne peut détacher de la personne ce qui lui est conjoint (c'est-à-dire sa propriété), parce que ce détachement causerait de la douleur à la personne »,

or causer de la douleur est interdit par la loi morale. On peut donc dire que la loi viole la propriété chaque fois qu'elle touche aux propriétés privées.

Mais si, selon Rosmini, « le principe de la personne est le principe de la propriété »[1], encore convient-il d'expliciter ce qu'est la personne.

Le concept de personne. — Selon Rosmini, le concept de personne, le sujet intellectuel rationnel et le principe de la volonté sont dans l'homme une seule et même chose[2]. On peut donc dire que le concept rosminien de liberté trouve son fondement dans celui de personne, ainsi défini :

> « On peut définir la personne comme un sujet intelligent [...] ou, pour mieux dire, on appellera personne un individu substantiel intelligent, car il contient un principe actif, suprême et incommunicable. »[3]

De cette définition résultent

> « les autres propriétés de la personne : 1 / qu'elle doit être une substance ; 2 / qu'elle doit être un individu et appartenir aux choses réelles ; 3 / qu'elle doit être intelligente ; 4 / qu'elle doit être un principe actif ; 5 / qu'elle doit être un principe suprême, c'est-à-dire tel que dans l'individu il n'y en ait pas un autre qui soit au-dessus [...] ; 6 / qu'elle doit être incommunicable, conséquence déjà comprise dans la notion d'individu. [...] »[4].

Nous ne pouvons ici approfondir les aspects philosophiques de la notion. Insistons cependant sur l'extraordinaire intérêt qu'elle a pour le droit. La personne est le fondement du droit et donc de la propriété. Dans la philosophie du droit de Rosmini existe un

1. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. I, Articolo II, p. 158.
2. Voir A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale, libro III,* § 838, p. 462.
3. *Ibid.,* § 832, p. 460.
4. *Ibid.,* § 832, p. 461.

lien clair et net entre *personne, liberté, propriété, droit,* ce qui permet de qualifier sa position comme un « personnalisme libéral ».

Voici donc l'argumentation de Rosmini. Il a précisé que le droit est une activité physique-morale centrée sur la personne en tant que sujet intellectuel qui contient un principe actif suprême et qui ne doit pas être lésé par les autres personnes. Il peut alors donner cette définition exacte :

> « La personne de l'homme est le droit humain subsistant, donc l'essence même du droit. »[1]

La personne, selon Rosmini, possède dans sa nature même tous les éléments constitutifs du droit ; elle est le droit légitime, l'essence du droit.

La relation entre l'Église et l'État. — Si la liberté est un principe indivisible, elle est d'importance vitale, non seulement pour la société et dans le domaine économique, mais aussi pour la vie de l'Église. Massimo Baldini analyse synthétiquement les points principaux du discours de Rosmini dans *Les cinq plaies de la Sainte Église.* L'Église doit être libre dans sa foi, dans sa morale, dans son culte, dans sa discipline, dans sa charge pastorale, dans l'application de toutes les lois, et bien se garder des tentations constantiniennes et temporelles d'immixtion entre le trône et l'autel. Si l'Église primitive était pauvre mais libre, cette liberté a été perdue avec la civilisation féodale. Encore plus explicitement, Rosmini note qu'il est désirable que l'Église ne soit favorisée d'aucun privilège qui puisse améliorer sa condition dans l'ordre temporel ; il suffit qu'on lui laisse le droit sacré et inviolable qu'elle possède par nature, la liberté. En se montrant hostile à la liberté et à la civilisation des peuples, l'Église, en vérité, a trahi sa propre nature[2].

1. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* vol. I, Articolo I, § 48, p. 191. Comme l'écrit Capograssi : « Toute la nouveauté de la conception de Rosmini réside dans cette identification. Et cela signifie que toute l'expérience concrète et historique du droit, les autorités, les lois, les obéissances qui la composent portent sur ce seul point vivant qu'est la personne » (G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini, in Opere,* vol. 6, Milan, Giuffrè, 1959, p. 331-332).

2. Cf. M. Baldini, *Dio, il liberalismo, il mercato, op. cit.,* p. 23-24 ; A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa,* Roma, Città Nuova, 1981 (1848).

La critique du « perfectisme ». — La conception de Rosmini est fondée sur les deux piliers de la personne et du droit. Mais les ennemis de la liberté sont nombreux. Parmi eux figure l'État, lorsqu'il dépasse son rôle. Par exemple, à partir de sa conception de la personne comme principe actif, de la propriété et de la liberté juridique, Rosmini ne considère pas comme légitime le prétendu « droit à l'assistance », et il en vient à parler de la bienfaisance gouvernementale comme d'un dommage causé à la classe indigente elle-même.

Le trait le plus intéressant est que Rosmini considère que c'est la tâche propre du catholicisme de se mettre à la tête de la résistance à l'État envahissant.

Un autre point de la pensée de Rosmini, lié à la perspective eschatologique de la religion catholique, mérite attention : la critique du « perfectisme » et de l'utopie.

Dans l'article « Il comunismo e il socialismo » (1847), Rosmini est explicite sur ce point :

> « Tous les droits [...] se ramènent à la liberté [...] et tous les biens se ramènent à la liberté. Si l'on prive l'homme de la liberté, il est privé de tous ses biens. Si l'on fait en sorte que les hommes ne puissent plus rien faire de ce qu'ils veulent, la société est une prison. Elle est inutile, nuisible. Elle n'est plus une société, puisque que la société ne se rassemble que dans le but d'accroître la liberté des associés... »[1]

C'est ce qu'interdit le « perfectisme », que Rosmini définit comme suit dans sa *Filosofia della Politica* :

> « Le perfectisme, c'est-à-dire le système qui croit possible de réaliser la perfection dans les choses humaines, et qui sacrifie les biens présents à la perfection future qu'on imagine, est un effet de l'ignorance. Il réside dans le préjugé consistant à juger trop favorablement la nature humaine, et cela sur la base d'une pure hypothèse, d'un postulat qu'on ne peut pas accorder, et avec un absolu défaut de réflexion sur les limites naturelles des choses. »[2]

Le « perfectiste » ignore en effet le principe ontologique de la limitation des choses. Comme l'observe Baldini, selon Rosmini, la société n'est pas composée d'anges confirmés en grâce, mais

1. A. Rosmini, *Il comunismo e il socialismo* (1847), in *Opuscoli politici*, Roma, Città Nuova, 1978, p. 88.

2. A. Rosmini, *Filosofia della Politica*, p. 111.

d'hommes *faillibles* ; on ne peut donc atteindre la perfection à cause de cette faiblesse des hommes. Ainsi l'utopiste,

> « ce réformateur de la famille humaine, commence sa théorie sociale, par laquelle il promet de faire le bonheur de la terre, en coupant la racine de tous les devoirs, et donc aussi de tous les droits de l'homme. Il tarit la source de tous ses biens individuels et sociaux, la liberté »[1].

Pour conclure cette brève synthèse de la pensée de Rosmini, nous pouvons noter que le fondement de son personnalisme libéral est le christianisme, lequel devient, dans cette perspective, un facteur de développement de la société. Il convient de relire aujourd'hui, à cet égard, les chapitres XVII (« Comment le christianisme sauva les sociétés humaines en s'adressant aux individus et non aux masses ») et XVIII (« Comment le christianisme fut utile aux intérêts temporels des hommes, en détachant les hommes des intérêts temporels ») du livre III de la *Philosophie de la politique*[2].

On s'aperçoit ainsi de la modernité étonnante de l'analyse de Rosmini, philosophe thomiste, mais aussi « faillibiliste », chrétien et libéral. Les personnalistes libéraux du XIX^e^ siècle étaient des penseurs qui avaient une idée fort claire de la réforme culturelle, politique, philosophique et théologique souhaitable dans l'Église et de l'importance de cette reforme pour l'unité de l'Italie. Cela est vrai pour Rosmini et, d'une manière différente, pour Taparelli, dont nous allons parler maintenant. Il suffit de songer au problème de l'élection des évêques, que Rosmini analyse dans *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*[3], dans la perspective de ramener la liberté dans l'Église et de soustraire l'élection des évêques aux pouvoirs laïcs pour la donner *a clero e popolo*. Comme l'écrit Traniello :

> « L'idée même de liberté de l'Église se charge, dans *Le cinque piaghe*, de significations nouvelles [...]. Le lien affirmé entre la liberté de l'Église et sa réforme interne est l'apport majeur de Rosmini à la pensée politique-ecclésiale de son temps. »[4]

1. A. Rosmini, *Il comunismo e il socialismo* (1847), in *Opuscoli politici*, p. 88.
2. A. Rosmini, *Filosofia della Politica, op. cit.*, p. 317-325.
3. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, op. cit.*, p. 93-181 (« Della piaga del piede destro della Santa Chiesa, che è la nomina de' Vescovi abbandonata al potere laicale »), et p. 207-258 (Appendice. Sopra le elezioni Vescovili a Clero e Popolo. Due lettere).
4. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna, Il Mulino, 1966, p. 243.

La tentative de réforme politique de l'Église et de l'Italie en tant qu'État représente précisément la défaite historique et politique des catholiques libéraux et en particulier de Rosmini. En août 1848, après avoir publié *Les cinq plaies de l'Église,* Rosmini est envoyé en mission diplomatique auprès de Pie IX, sur la recommandation de Gioberti et avec le mandat explicite de Charles Albert, roi du Piémont, dans le but de pousser le pape à s'allier avec le roi dans une guerre contre l'Autriche. Les difficultés de l'entreprise étant bien connues, Rosmini avait préalablement proposé aux autorités piémontaises le schéma suivant. À Rome, il conclurait un concordat avec le Saint-Siège et il essaierait également d'établir les fondements d'une confédération des États italiens ayant à sa tête le pape. Dans cette perspective, les autorités piémontaises auraient pu compter sur une alliance militaire entre Rome et le Piémont, dirigée contre l'Autriche. Le gouvernement piémontais accepta cette proposition. Le pape apprécia également cette idée et fit savoir à Rosmini qu'il devait se préparer pour le cardinalat.

Au Piémont, toutefois, les choses se précipitèrent. Les Piémontais exigèrent un accord militaire immédiat. À ce moment, Rosmini renonça à sa mission diplomatique, mais il resta à Rome sur l'ordre du pontife. On parla de lui en tant que secrétaire d'État. Puis il s'enfuit à Gaeta avec le pape, avec l'intention de faire rentrer celui-ci dans ses États sans l'aide de forces étrangères. Il voulut commencer l'œuvre de reconquête en adressant au peuple une proclamation conçue comme une invitation à la raison et, tout à la fois, une promesse de maintenir le régime constitutionnel. Mais une autre ligne politique prévalut, celle du cardinal Antonelli, qui projeta d'abroger la Constitution et de profiter de l'aide d'armées étrangères. Rosmini tomba alors en disgrâce. Il se retira à Stresa, au Piémont, et ses livres furent mis à l'Index. Récemment, la pensée de Rosmini a été reconsidérée par l'Église, mais, longtemps, les Rosminiens ont connu des difficultés. Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que les projets de réforme tournèrent court (on a pu dire que Rosmini n'avait fait qu'anticiper, à certains égards, le concile Vatican II).

Nous allons maintenant analyser le pensée du deuxième des auteurs qu'on peut qualifier de « personnalistes libéraux », *Luigi Taparelli D'Azeglio.*

2. Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862)

Le débat sur la pensée économique de Luigi Taparelli D'Azeglio a été récemment lancé par Alejandro A. Chafuen Rismondo, dans un article paru en 2002 dans le volume d'essais dédié à l'économiste piémontais Sergio Ricossa, *Les précurseurs italiens du personnalisme économique : une réflexion sur les écrits de Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore*[1]. Ce qui nous intéresse chez Taparelli, pour la présente recherche consacrée au renouvellement de l'histoire de la pensée libérale du XIX^e^ siècle en Italie, ce sont les trois faits suivants : qu'il ait publié un essai de philosophie du droit naturel ; qu'il ait tenté (avec succès) de réintroduire le thomisme dans la formation des jésuites du XIX^e^ siècle ; qu'il se soit intéressé à l'économie politique de son temps.

Membre d'une des familles les plus importantes de l'histoire du *Risorgimento* piémontais (cf. *supra*), il fut recteur de l'Université grégorienne de Rome (à cette époque-là encore « Collège romain »), ensuite de l'Université de Naples, où il eut pour élève Matteo Liberatore (1810-1892), l'un des principaux inspirateurs de *Rerum Novarum* (mais Léon XIII a également été influencé directement par Taparelli)[2], et finalement de celle de Palerme. Son œuvre la plus célèbre est l'*Essai théorétique de droit naturel appuyé sur le fait,* dont la quatrième édition date de 1855[3].

Je crois qu'il y a beaucoup de malentendus sur la pensée de Taparelli, qui n'a jamais passé pour un penseur libéral, mais au contraire pour un adversaire des libéraux, soit à cause de la mauvaise réputation qu'avaient collectivement les jésuites en Italie pendant le *Risorgimento,* en tant qu'adversaires de la modernité

1. A. A. Chafuen, Rismondo, « I precursori italiani del personalismo economico : una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore », *in* E. Colombatto et A. Mingardi (dir.), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa,* Rubbettino, 2002, p. 109-143. Chafuen avait déjà étudié le lien entre libéralisme et christianisme dans le livre *Christians for Freedom. Late-Scholastics Economics,* San Francisco, Ignatius Press, 1986.

2. Voir G. Dianin, *Luigi Taparelli D'Azeglio, op. cit.,* p. 35-36.

3. L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto,* Palermo, 1857.

sociale et politique[1], soit à cause du fait circonstanciel que ses œuvres économiques n'ont jamais été réellement publiées en Italie. Elles l'ont été seulement sous forme d'articles parus dans la revue des jésuites *Civiltà Cattolica,* mais Taparelli n'a pas eu le temps de les recueillir en volumes cohérents avant sa mort. Robert Jacquin note à ce propos :

> « La mort vint interrompre le travail dont Taparelli s'était tracé le programme. Cinq jours après, la *Civiltà* annonçait que l'édition du recueil de ses articles d'économie [...] paraîtrait bientôt et qu'elle était confiée à la sollicitude d'un confrère désigné par lui à cet effet, ayant été associé depuis longtemps à la rédaction de ces mêmes articles. Il s'agissait du P. Liberatore. Deux mois plus tard, la *Civiltà* dit que les confrères de Taparelli avaient commencé à revoir ceux de ses articles qui n'avaient pas reçu de lui leur forme définitive. Elle ajouta qu'ils avaient l'intention de réunir, probablement en deux volumes, tous ses écrits d'économie politique. Ce projet resta lettre morte. Quant au P. Liberatore, c'est seulement en 1889, à l'âge de 79 ans, qu'il publia un traité d'économie politique : le *Saggio* de droit naturel est cité trois ou quatre fois, mais il n'y est aucunement question des articles d'économie de Taparelli. »[2]

Nous examinerons ici surtout l'article de Taparelli intitulé *La liberté en économie*[3].

Dans son article, Chafuen cite l'*Introduction* aux éditions de l'*Essai de droit naturel.* Taparelli, dit-il,

> « a été parmi les premiers qui ont développé *ex professo* les doctrines de l'économie politique, avec le but de les coordonner et de les subordonner aux axiomes de l'Évangile et de la morale chrétienne. Il a le mérite de ne pas avoir baptisé, mais d'avoir quand même harmonisé avec le catholicisme, une science qui, née chez les hétérodoxes et cultivée par les croyants, paraissait inconciliable avec les préceptes de l'Église »[4].

1. Il suffit de rappeler l'écrit du catholique Vincenzo Gioberti, *Il Gesuita moderno* (1847), et l'opposition à l'ordre jésuite pendant le *Risorgimento.* Voir aussi G. Griseri, *La polemica contro i Gesuiti e lo scioglimento dell'Amicizia Cattolica (1827-1828)* ; G. Martina, s.j., *Motivi e radici dell'opposizione piemontese alla Compagnia di Gesù : 1814-1848* ; I. Soffietti, *L'espulsione dei Gesuiti nel 1848 : aspetti giuridici, in* B. Signorelli et P. Uscello (dir.), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto,* Turin, 1998.

2. R. Jacquin, *Taparelli,* Paris, Lethielleux, 1943, p. 182. Jacquin a publié quelques articles d'économie de Taparelli en français : R. Jacquin, *Essai sur les principes philosophiques de l'Économie politique,* Paris, Lethielleux, 1943.

3. L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà in economia,* in *La Civiltà Cattolica,* 1860, VIII, p. 33-53, 159-174, 414-433.

4. A. A. Chafuen Rismondo, *I precursori italiani del personalismo economico, op. cit.,* p. 113.

Cet intérêt pour l'économie est la conséquence d'un intérêt plus général pour les sciences modernes, qu'il s'agissait de concilier avec la tradition, conformément à l'intuition fondamentale que l'homme est un composé d'âme et de corps uni par un principe intérieur.

On peut donc comprendre le retour de Taparelli à la tradition thomiste (néo-thomisme) comme résultant de sa volonté de remédier au caractère réactionnaire et confus de la formation des jésuites après 1814. Ce retour au thomisme fut appuyé par les jésuites progressistes.

En Sicile, Taparelli écrivit aussi l'essai *Della nazionalità* (1847), où il traitait de la question complexe de l'unité nationale. Il abordait un point très délicat : il soutenait que la nationalité n'est pas le premier droit pour une nation et qu'il est nécessaire de respecter aussi les droits antérieurs des gouvernements légitimes. Cette position, isolée dans le débat politique, lui venait de la même impulsion théorique fondamentale. N'avait-il pas réagi au désordre philosophique qui régnait dans la formation des jésuites ? Maintenant, il entendait réagir au désordre social et politique, et il entendait le faire au nom du droit, auquel il assignait la première place dans la société.

Sa position en économie vise à faire se rejoindre une économie fondée sur la suprématie de l'*intérêt* et une économie fondée sur la suprématie de l'*ordre*. Il fait une liste des trois motifs principaux de l'action humaine par rapport à la science économique : l'homme est un être sensible qui est touché par l'intérêt ; par la justice, s'il est raisonnable ; par la générosité, s'il est inspiré et soutenu par la religion. On peut donc dire que les personnes, les droits, les intérêts constituent les objets propres de sa réflexion économique.

Néanmoins, les positions de Taparelli en économie peuvent être diversement interprétées. Elles peuvent l'être aussi bien dans un sens radicalement contraire au marché que dans un sens très favorable. Dans son cas vaut ce qu'affirmait Sirico pour l'interprétation de *Rerum Novarum*.

Dans les textes de Taparelli, des intellectuels d'inspiration sociale peuvent trouver des arguments permettant de voir en lui un adversaire du libre marché. Ainsi l'article d'un jésuite, Bruccu-

leri, paru en 1963 dans *Civiltà cattolica* pour célébrer le centenaire de la mort de Taparelli, affirme que Taparelli

> « fait prompte justice de la suprématie de l'intérêt, du mythe du libre-échange, du vain optimisme sur la bonté naturelle de l'homme, de l'indépendance absolue de l'être humain, du faux concept de la nature de la richesse, et surtout de l'amoralisme économique »[1].

Dans une note de *Law, Legislation and Liberty,* Hayek soutient que :

> « The term "social justice" (or rather its Italian equivalent) seems to have been first used in its modern sense by Luigi Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* [...] and to have been made more generally known by Antonio Rosmini-Serbati. »[2]

En fait, Hayek a ici pour source le philosophe du droit Giorgio Del Vecchio, dont il cite en note l'ouvrage *La giustizia*[3], qui fait référence à Taparelli à propos de la conception sociale sans mentionner la théorie de l'ordre du jésuite italien. Or, je crois qu'on peut interpréter différemment la pensée économique de Taparelli. Je me référerai au début de l'article de Taparelli concernant la liberté économique, paru en 1860 dans *Civiltà Cattolica,* article considéré comme représentatif d'un aspect plus général de sa pensée.

Taparelli commence par critiquer, apparemment, la conception des économistes qui soutiennent le libre marché :

> « Ils veulent la liberté économique afin que chacun ait la faculté d'utiliser comme il veut l'industrie, les forces, les marchandises, la monnaie. Et pour atteindre ce but, ils voudraient abolir en économie toute influence de l'autorité supérieure. Ils ne comprennent pas non plus comment, en excluant toute influence du gouvernement, ils introduisent en réalité le plus pesant des esclavages. »[4]

Ou encore :

> « Si on laisse pleine liberté aux passions humaines, il se créera un centre régulateur composé par les fortunes les plus puissantes, par les banques les plus importantes, qui commanderont à la baguette [...], et

1. A. Brucculeri, *La scienza economica nella concezione del Padre Luigi Taparelli D'Azeglio, Civiltà Cattolica,* 1963, 114, I, p. 223.

2. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. The Mirage of Social Justice,* vol. II, Chicago-London, University of Chicago Press, 1976, p. 176.

3. G. Del Vecchio, *La giustizia,* Roma, Studium, 1946 (1922).

4. L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà in economia,* p. 35.

vous appelez liberté économique cet esclavage ? Vous ne voyez pas qu'en donnant de cette façon la liberté à chaque individu, vous rendez possible l'esclavage universel et réduisez la société en servitude ? »[1]

Une lecture qui veut voir en Taparelli l'adversaire du libre marché peut certes mettre en avant des textes de ce genre. Cependant, dès la page suivante, vient un tout autre argument.

« La vraie liberté, pour l'économie aussi, n'est pas dans les passions, mais dans la sécurité raisonnable des droits. L'économie pourra se dire libre lorsque chacun pourra, selon son droit, utiliser ses forces et ses biens. En outre, on peut obtenir cette sécurité des droits soit par l'intervention de l'autorité supérieure, soit par des conventions entre égaux, peu importe. La liberté prévaudra toujours lorsqu'aucune entrave injuste ne viendra empiéter sur des droits vivants qui ne sont pas en conflit. »[2]

L'élément central est donc le respect des droits individuels. Selon Taparelli, l'exercice de la liberté est vain s'il n'est pas réglementé dans un système qui permette un ordre, une régularité des rapports qui assure la « sécurité des droits ». C'est précisément à partir de cet argument qu'on peut tirer la thèse que la « liberté des passions » va au-delà des droits, qu'elle est proche de la force. La preuve que cet argument ne vise pas le principe du libre-échange, et que Taparelli n'est nullement favorable à une intervention économique de l'État, se trouve dans une note de la même page, où l'auteur met sur le même plan les différentes manifestations de la force ou de la violation de la sécurité des droits que sont, respectivement, les grèves des employés et les actes de force des patrons :

« L'économie est ici tout à fait esclave de la force. Si les ouvriers ont assez de force pour rester un certain temps privés de salaire, ils peuvent, en prolongeant la grève, venir à bout de la résistance de leurs patrons. Si, au contraire, les patrons peuvent se passer de leurs journaliers plus longtemps que ceux-ci de leurs salaires, qu'ils aient raison ou tort dans leurs revendications, ils seront vaincus par la faim et obligés de se satisfaire des conditions que les plus riches et les plus forts leur imposeront. Dans le premier cas, ce sera le monopole des bras, dans le second celui du capital. »[3]

1. *Ibid.*, p. 36.
2. *Ibid.*, p. 37.
3. *Ibid.*, p. 38.

Taparelli ne peut donc être accusé de partialité. Il s'adresse exactement de la même façon à ceux qui usent de la force, qu'ils soient capitalistes ou ouvriers. L'important est qu'aucune des deux catégories ne puisse employer la force contre l'autre, c'est-à-dire que toutes deux puissent, à titre égal, jouir de la sécurité du droit. L'idée libérale de l'objectivité du droit paraît bien être présente ici.

Taparelli écrit encore :

> « Le lecteur voit donc qu'il faut résoudre la question de la liberté économique non au plan des intérêts, mais à celui du droit, si la liberté doit pouvoir s'introduire dans les sociétés humaines. [...] Nul ne se sentira lié par le droit tant que l'on n'aura pas démontré que la liberté économique est liée avec l'ordre moral. Celui-ci est le fondement absolument nécessaire pour chaque liberté sociale. Ceux qui veulent avoir la liberté sans le droit construisent un édifice privé de fondations. »[1]

La liberté, qu'elle soit économique ou politique, est donc enracinée dans le droit, qui reflète la suprématie de l'ordre moral sur l'utilité :

> « Comme tout autre droit, le droit de liberté, ou bien le devoir de dépendance, doit se fonder non sur l'utilité, mais sur l'ordre même de la création, qui implique qu'on peut disposer de sa propre nature et de ses biens. »[2]

Le droit a son fondement à l'intérieur de l'ordre universel de nature.

À partir d'ici, le discours cesse d'être économique et relève du néo-thomisme caractéristique de la pensée de Taparelli. Ainsi que pour Rosmini, le fondement de la liberté est le concept de personne. Une fois définies les fins recommandées à la personne (acquisition de la béatitude de l'autre monde, conservation de l'existence, propagation de l'espèce)[3], la raison intervient pour adapter les moyens aux fins. Cela est le fondement de l'interdiction faite à quiconque d'intervenir et d'imposer des « limites à l'utilisation des forces et à l'administration de l'avoir personnel ». Taparelli précise :

> « Nous pouvons dire que l'utilisation de la propriété, de la richesse est libre *d'une façon originelle et en soi,* car la propriété même est, comme on vient de le dire, ordonnée de façon originelle à la personne. »[4]

1. *Ibid.,* p. 38.
2. *Ibid.,* p. 45.
3. *Ibid.,* p. 422.
4. *Ibid.,* p. 423.

L'institution de la propriété naît ainsi du besoin naturel d'avoir des biens matériels pour assurer la subsistance de la personne. Taparelli indique explicitement la source de ces doctrines, et ce sont ses propos les plus intéressants :

> « Ces doctrines de liberté économique sont fondées dans les anciennes doctrines de l'école catholique, dans celles qui ont formé l'esprit de vraie liberté et qui ont combattu au Moyen Âge les traditions du despotisme césarien et byzantin, héritées des théories et des codes païens. Certes, à cette époque, on discutait peu d'économie politique, mais les bases de la liberté étaient profondément étudiées, et quiconque veut en avoir les preuves pourra faire appel à la *Summa* de saint Thomas... »[1]

La référence à saint Thomas a été faite aussi afin que les économistes modernes puissent voir

> « quel est l'esprit de liberté juste et rationnelle, mais non fanatique, qui règne dans toutes les doctrines du catholicisme, et combien pourraient y apprendre les intellectuels modernes [...]. En réalité, nous n'espérons pas obtenir d'eux cette relecture. Certains esprits inquiets ont l'intention si arrêtée de condamner le catholicisme comme doctrine de servitude, qu'en voyant un catholique, qui plus est un prêtre, défendre si peu que ce soit la liberté, ils font le signe de la croix et crient au miracle. Ils oublient seulement que le premier propagateur de la liberté économique, Bandini[2], fut un archiprêtre italien, élève des jésuites »[3].

Pour conclure, nous citerons un argument qui devrait lever les derniers doutes au sujet du libéralisme de Taparelli :

> « La doctrine hétérodoxe qui parle de liberté parmi les peuples s'adresse à ceux-ci en tant qu'un organisme collectif, et dès lors que cet idéal domine, elle s'occupe très peu du sacrifice de milliers de vies. Le catholicisme, au contraire, s'adresse à l'organisme collectif en tant que moyen et à la personne en tant que fin. La personne doit donc contribuer à l'organisme social pour le perfectionner, mais sans que cela compromette son propre salut. En un mot, dans le catholicisme, l'État est ordonné au bien de la personne ; dans l'hétérodoxie, la personne est sacrifiée au bien de l'État. Ici l'État sera plus riche, puissant, indépendant, mais la plupart des personnes seront pauvres, rabaissées et opprimées. Dans le catholicisme, au contraire, chaque personne jouira de

1. *Ibid.*, p. 422.

2. Sallustio Bandini (1677-1760). Auteur d'un *Discorso sopra la Maremma di Siena,* il passe pour un précurseur de la physiocratie.

3. L. Taparelli D'Azeglio, *La libertà in economia,* p. 427.

cette dose de liberté qui lui est due en toute justice ; mais l'État, satisfait des contributions que chacun lui doit, respectera dans les citoyens la liberté de leurs biens et ne prétendra pas dominer à leurs dépens, sauf quand certains citoyens, cherchant à être plus importants, décideront librement de contribuer au bien de l'État par des apports plus importants. »[1]

Il y aurait certes beaucoup à dire sur les critiques formulées par Taparelli à l'encontre des doctrines « hétérodoxes » du libre-échange, mais ce n'est pas un motif pour conclure qu'il n'est pas libéral. On peut en voir la preuve dans sa conclusion synthétique.

« Le principe catholique dit : respect de la personne ; l'hétérodoxe dit : idolâtrie de l'État. »[2]

Ce qui montre bien qu'en parlant de l'économie « hétérodoxe », Taparelli pense en fait à tout autre chose qu'au libre-échange. On y verrait plus clair à ce sujet si l'on pouvait retracer avec précision les sources de la pensée économique de Taparelli.

Celui-ci écrit encore :

« Les économistes qui entendent accorder à l'État mille droits d'ingérence et de spoliation sur les personnes, les familles, les municipalités, les provinces, parviennent à ce despotisme par une déplorable ignorance du vrai principe d'ordre. »[3]

Il me semble que la lecture que nous venons de faire de cet article de Luigi Taparelli D'Azeglio est un premier pas vers une interprétation de sa pensée en tant que contribution au personnalisme libéral italien du XIX^e siècle. Nombre de problèmes restent assurément en suspens. Il faudrait mener une analyse plus approfondie de la pensée de Taparelli, préciser sa conception de l'ordre et, généralement parlant, mieux comprendre sa philosophie. Mais je crois avoir montré qu'on ne saurait en tout cas considérer ce père jésuite comme étranger à la pensée libérale, comme on l'a trop souvent fait dans le passé.

1. *Ibid.*, p. 429.
2. *Ibid.*, p. 430.
3. *Ibid.*, p. 433.

III – À propos de l'origine de la distinction entre « libéralisme » et « libérisme »

Je crois que le caractère central de la catégorie de personne, comme le caractère central du droit fondé sur la personne, sont des traits qui apparaissent clairement dans la conception économique des personnalistes libéraux italiens au XIX^e^ siècle.

On ne peut qu'être surpris par la citation tirée de l'article où Taparelli met en lumière l'importance cruciale de la pensée thomiste pour la genèse de la pensée libérale italienne. On croirait entendre Chafuen lorsqu'il analyse l'influence d'Olivi, de saint Bernardin de Sienne, de saint Antoine de Florence, de Mariana, de Molina, etc., sur les origines du capitalisme.

Chafuen reconnaît explicitement l'influence de la conception de Liberatore sur la position des droits de propriété, et il cite Jacob Viner *(Religious Thought and Economic Society)* :

> « Il sembla à beaucoup de monde que le pape Léon XIII avait rompu brutalement avec la doctrine traditionnelle lorsque, dans sa campagne contre le socialisme du XIX^e^ siècle, il était allé plus loin que saint Thomas en proclamant le droit à la propriété privée en tant que partie intégrante de la loi naturelle. »[1]

Mais Chafuen remarque que

> « Taparelli fit davantage, analysant l'importance, non pas tant de la simple propriété que de la garantie et de la sécurité dont celle-ci doit bénéficier »[2].

C'était affirmer l'importance du droit pour le libre-échange.

Je crois que l'œuvre de Taparelli, en tant que philosophe du droit, et plus généralement le personnalisme économique italien au siècle dernier, ont influencé Léon XIII et la doctrine sociale de l'Église. Au-delà, je crois qu'il convient de repenser le rapport entre christianisme et libéralisme en Italie à la lumière d'une *théorie anthropologique de la liberté.* Le XIX^e^ siècle italien me semble avoir fourni des précurseurs de ces thèmes-là, tels Taparelli et

1. A. A. Chafuen, Rismondo, *I precursori italiani del personalismo economico,* p. 120.
2. *Ibid.*

Rosmini. Ce n'est peut-être qu'aujourd'hui qu'il est possible de comprendre la valeur des théories économiques de ces auteurs, dès lors que la vision du libéralisme politique qui a considéré comme perdants des hommes tels que Rosmini et Taparelli a été dépassée. Il est vrai que les personnalistes ont connu un échec historique dans leur tentative de réformer l'Église et d'imposer une vision personnaliste du droit et de l'économie. Mais il y a eu, chez eux, l'essai d'une vision anthropologique de la liberté dont on perçoit mieux le bien-fondé aujourd'hui. Certes, cet essai doit être aujourd'hui entièrement repris, mais il reste vrai que, comme l'écrit Philippe Nemo,

> « l'éthique de la société ouverte suppose que l'on ait un sens très fort de la liberté et de la responsabilité individuelles, et ce sens a été apporté au monde par l'éthique biblique »[1].

Nous ne pouvons, dans cet article, poursuivre plus avant la réflexion sur une révision du rapport entre christianisme et libéralisme qui, aujourd'hui, paraît *philosophiquement* possible – ce rapport peut d'ailleurs déjà se lire, selon nous, dès les origines du christianisme, chez saint Paul. Dans ce qui a été dit, nous avons déjà, du moins, la clef de la distinction terminologique italienne entre « libérisme » *(liberismo)* et libéralisme.

Nicola Iannello cite[2] une définition d'un linguiste italien, Costantino Arlia, dans son *Supplemento al Lessico dell'infima e corrotta italianità* (1900), sur les mots *liberismo* et *liberista*. Le « libériste » est celui qui ne veut rien d'autre que la liberté du commerce. C'est la traduction italienne de libre-échange ou *free trade*. Il est d'abord utilisé par opposition à *vincolista*, protectionniste. Arlia donne l'exemple suivant[3] :

> « Sallustio Bandini [nous avons déjà rencontré Bandini, cité par Taparelli en tant que précurseur de la science économique... formé par les jésuites] fut le premier *liberista*. »

Arlia croit que ce nouveau mot n'était pas nécessaire, et il affirme ne pas l'avoir trouvé dans la traduction italienne des

1. Ph. Nemo, *Hayek and the Tradition of Moral Philosophy, in* B. Bouckaert et A. Godart van der Kroon (dir.), *Hayek Revisited,* Nathampton, Elgar, 2000, p. 69.

2. N. Iannello, « Liberisti, liberali, liberal, libertari... », in *Biblioteca della libertà, XXXI* (1996), n. 133, p. 57-78.

3. N. Iannello, « Liberisti, liberali, liberal, libertari... », *op. cit.*, p. 57.

leçons de Pellegrino Rossi (1843) ni dans les *Principii di economia politica* d'Antonio Scialoja [1817-1877] (1840). Donc on peut situer, selon Iannello, les premiers usages cohérents du mot *liberismo* à Florence dans les années 1820-1830, dans le *Giornale agrario toscano,* et il sert à définir la position qui s'oppose au protectionnisme et à l'intervention de l'État. Cependant, jusqu'aux années 1890, le mot n'est pas très répandu. On préférait parler de « libre-échange » ou de *free trade.*

Historiquement, précise Iannello, après cette première distinction entre protectionnisme et *liberismo*, une deuxième opposition va se construire, celle entre « libérisme » et « socialisme ». Le problème se cristallise autour de la législation sociale. On peut être adepte du libre-échange tout en étant favorable à la législation sociale et donc à l'intervention de l'État dans ce domaine.

On pourrait penser que la distinction commence ici à prendre dans les débats italiens une tonalité polémique, et donc donner raison à Iannello qui est très critique envers cette distinction au motif qu'elle comporte une ambiguïté fondamentale.

> « Ceux, dit-il, qui sont qualifiés de *liberisti* ont des positions qui ne sont pas nécessairement "libéristes", et les *antiliberisti* font de la polémique contre des positions théoriques qui ne sont pas celles qu'ils croient critiquer. »[1]

Le résultat est donc très ambigu et il en résulte une confusion presque totale. Le mot *liberismo*, selon Iannello, est utilisé désormais presque comme une insulte.

J'ai l'impression, cependant, que la polémique théorique est antérieure à l'usage même du mot *liberismo.* Le problème n'est pas seulement, encore une fois, l'opposition entre le libéralisme politique et le libéralisme économique. On comprend très bien le problème si on analyse aussi la tradition du droit naturel et les œuvres de philosophie du droit, et non pas seulement les œuvres des économistes. En effet, on retrouve la même confusion chez Taparelli, qui citant Sallustio Bandini, parle de deux économies, l'économie « hétérodoxe » et l'économie « catholique », la première déterminée par l'intérêt, la deuxième par l'ordre. Bien entendu, ce n'est pas exactement la même opposition que celle entre « libérisme » et « libéralisme », mais je crois que le pro-

1. N. Iannello, *op. cit.,* p. 57.

blème de fond posé par cette distinction est déjà présent chez Taparelli, quoique exprimé dans un autre vocabulaire, et que ce problème n'est d'ailleurs toujours pas résolu aujourd'hui dans la pensée théologique italienne. Je pense en effet que, s'il est vrai que la distinction entre « libérisme » et « libéralisme » est économique, elle met également en jeu les sciences juridiques et théologiques. On ne peut résoudre le problème posé par cette distinction si l'on ne comprend pas en profondeur ce que sont les rapports du droit, d'une part, avec l'État, d'autre part, avec la morale. La solution de Taparelli n'est peut-être plus acceptable aujourd'hui, mais il a eu le mérite de poser le problème.

Le personnalisme économique du XIX^e siècle italien a cherché à constituer une anthropologie de la liberté qui soit en mesure d'unifier les libéralismes politique, économique et philosophique. Cette recherche me semble encore largement inachevée, et c'est peut-être la grandeur du personnalisme économique chrétien de permettre de la poursuivre aujourd'hui encore dans une voie authentiquement libérale.

3. Vilfredo Pareto et la révision du libéralisme économique classique

PHILIPPE STEINER

Vilfredo Pareto (1848-1923), économiste et sociologue de première magnitude, a été un fervent défenseur du libéralisme économique, tant dans ses travaux théoriques que dans son activité de publiciste. Cette dernière a été étroitement liée aux événements politiques italiens, événements qui amenèrent l'ingénieur à la tête d'une entreprise de métallurgie à multiplier les prises de position en faveur du pacifisme et du libéralisme à l'exemple des économistes libéraux français. Mais cela ne constitue pas le tout de la réflexion de Pareto. En effet, une fois devenu professeur à l'Université de Lausanne, Pareto va approfondir sa réflexion sur l'économie politique. Sans abandonner sa conviction libérale, il va s'employer à modifier en profondeur certaines des hypothèses avec lesquelles ses prédécesseurs avaient réfléchi, et tout particulièrement les économistes libéraux français, pour se donner les moyens de comprendre la dynamique politique et économique à partir des actions logiques et non logiques, notions que son œuvre s'est employée à conceptualiser et à appliquer à la réalité que Pareto avait sous les yeux.

I – Pareto et les économistes libéraux français : pacifisme et libre-échange

Les biographes et commentateurs de l'œuvre de Pareto s'accordent à donner une grande importance aux événements

politiques italiens des années 1880, et tout particulièrement au tarif protecteur adopté en avril 1886, dans la réorientation de son activité (Bousquet, 1960 ; Busino, 1968 ; Valade, 1990). Avec la montée du protectionnisme que l'on observe en Italie, mais aussi en France et dans le reste de l'Europe, Pareto se lance dans une intense activité de publiciste pour mettre en avant les idées libérales contre les mesures néfastes du protectionnisme et du socialisme. Les premiers articles qu'il publie datent de 1887 puis, à partir de 1890, son activité s'intensifie jusqu'en 1897 ; ensuite, il diminue son activité en la matière[1].

Au départ, Pareto publie une partie substantielle de ses articles dans les revues économiques françaises : le *Journal des économistes,* alors dirigé par Gustave de Molinari, mais surtout *Le Monde économique* fondé en 1891 par Paul Beauregard (Laurent et Marco 1996, p. 112). La campagne libérale de Pareto continue après sa nomination à l'Université de Lausanne en avril 1893, mais il a changé sa stratégie de publication en passant désormais par les revues italiennes *(Giornale degli economisti, Il Secolo, L'idea Liberale)* ou suisses *(Gazette de Lausanne, Journal de Genève),* et beaucoup moins par les revues françaises. Pareto continue certes sa collaboration avec les deux revues françaises jusqu'en 1900-1901, mais à un rythme bien moindre. Ces deux périodes sont révélatrices du changement de position de Pareto vis-à-vis du combat en faveur du libéralisme.

Dans la première période, les relations entre Pareto et les économistes libéraux français – Yves Guyot et Molinari pour les contemporains (Mornati, 2000), Jean-Baptiste Say et Frédéric Bastiat pour les générations antérieures – sont essentielles pour comprendre sa démarche en faveur du libéralisme, qu'il associe alors étroitement au pacifisme.

1. Les publications de Pareto font un bond quantitatif à partir de 1890 (en passant de 5 à 18 articles par an), puis de nouveau en 1891 (passant de 18 à 37 articles), puis, de nouveau, en 1892 (passant de 37 à 66 articles). Ensuite, il maintient un niveau élevé de publication (environ une trentaine d'articles par an) jusqu'en 1897, avant de diminuer sa production à partir de 1898, avec 9 à 18 articles par an jusque dans la première décennie du XX^{e} siècle, moment où nous avons arrêté nos comptages. Une grande partie des articles de la période 1890-1893 ont une orientation libérale explicite puisque Pareto y dénonce le protectionnisme, le socialisme, les manipulations monétaires et financières, etc. (Pareto, 1965).

Partons du *Traité d'économie politique* de Say comme d'une référence canonique pour le discours économique libéral au début du XIX[e] siècle, en insistant plus ici sur la dimension de pacifisme du discours libéral. Dans cet ouvrage, que Pareto connaît et cite, Say expose le caractère néfaste des guerres lorsqu'on les considère du point de vue de l'économie politique : la guerre coûte plus qu'elle ne rapporte, même au vainqueur (Say, 1826, III, p. 106-108). Avec le développement des technologies militaires, seules les nations industrielles peuvent désormais aspirer à la puissance militaire et, comme ces nations représentent les lumières et la civilisation, on peut espérer voir arriver le jour où

> « le progrès lent mais infaillible des lumières changera encore une fois les relations des peuples entre eux, et par conséquent les dépenses publiques qui ont rapport à la guerre. On finira par comprendre qu'il n'est pas dans l'intérêt des nations de se battre ; que tous les maux d'une guerre malheureuse retombent sur elles ; que les avantages qu'elles recueillent des succès, sont absolument nuls » (*ibid.*, p. 108).

Le message politique délivré par Say pour ce qui concerne les relations entre les nations ressort très clairement de la conclusion du chapitre qu'il consacre dans son *Catéchisme d'économie politique* à exposer la loi des débouchés qui l'a rendu célèbre :

> « *Dans quels cas les nations étrangères offrent-elles le plus de débouchés à notre industrie ?* Lorsqu'elles sont industrieuses elles-mêmes, et d'autant plus que nous consentons à recevoir plus de produits de leur industrie. *Notre intérêt n'est donc pas de détruire leur commerce et leurs manufactures.* Au contraire, la richesse d'un homme, d'un peuple, loin de nuire à la nôtre, lui est favorable ; et les guerres livrées à l'industrie des autres peuples paraîtront d'autant plus insensées qu'on deviendra plus instruit » (Say, 1821, p. 70-71).

Cette réflexion sur la paix apportée par le libre-échange sert de modèle pour penser la société industrielle chez les économistes libéraux français tout au long du siècle. Lorsqu'il rédige les entrées « Liberté du commerce » et « Paix-Guerre » du *Dictionnaire de l'économie politique,* Molinari (1852 *a, b*) reprend l'argumentaire de Say et tâche de lui donner une dimension historique. Dans le passé, la guerre a été une dimension du progrès de la civilisation, car les sociétés opulentes devaient se protéger des risques que les barbares faisaient planer sur leurs richesses et leurs lumières. Si le libre-échange n'est pas encore mis en œuvre, c'est

en raison des héritages du passé et du caractère néfaste, parce que conservateur, des décisions politiques :

> « Que l'esprit de liberté réalise assez de progrès pour faire pencher de son côté la balance des forces qui déterminent la conduite des peuples, et la permanence de la paix ne sera-t-elle pas assurée ? Malheureusement, il faut le dire, les classes industrieuses, dont les intérêts sont, d'une manière immédiate, engagés dans la paix, n'exercent pas toujours sur la direction des affaires publiques une influence proportionnée à leur importance. Trop souvent, même au temps où nous sommes, les influences administratives et militaires prédominent dans les conseils des gouvernements » (Molinari, 1852 *b*, p. 313).

La même ligne de pensée est au cœur des *Harmonies économiques* de Bastiat, ouvrage que Pareto prend explicitement comme modèle lorsqu'il envisage d'avoir une influence sur le cours des choses. Bastiat résume les données de l'histoire dans une opposition entre deux façons d'obtenir ses moyens d'existence[1] :

> « Un homme (il en est de même d'un peuple) peut se procurer des moyens d'existence de deux manières : en les créant ou en les volant. Chacune de ces deux grandes sources d'acquisition a plusieurs procédés. On peut *créer* des moyens d'existence par la chasse, la pêche, la culture, etc. On peut les *voler* par la mauvaise foi, la violence, la force, la ruse, la guerre, etc. » (Bastiat, 1854, p. 581).

Cette dernière catégorie, Bastiat lui donne un nom, la *spoliation,* tout en la dotant de caractéristiques qui l'élèvent au statut d'un concept important pour la pensée libérale[2]. La spoliation suppose la production, sans quoi elle est sans objet ; la spoliation procède à un déplacement de la richesse – de celui qui produit à celui qui spolie – et, ce faisant, elle détruit des richesses qui ne profiteront à personne. En conséquence, la spoliation s'oppose à la production, comme la domination de l'homme sur l'homme s'oppose à celle de l'homme sur la nature. Ainsi l'opposition entre la production et la spoliation résume l'opposition entre deux formes d'existence des sociétés humaines :

> « Pour produire, il faut diriger toutes ses facultés vers la domination de la nature ; car c'est elle qu'il s'agit de combattre, de dompter et

1. Herbert Spencer, le seul sociologue qui trouve grâce aux yeux des économistes libéraux, va développer longuement cette idée et lui donner une audience considérable au cours de la deuxième moitié du siècle, à travers l'opposition entre « société militaire » et « société industrielle » qui structure son œuvre.

2. Sur le concept de spoliation, cf. *supra,* p. 491-499. [N. des coord.]

d'asservir. C'est pourquoi le fer converti en charrue est l'emblème de la production. Pour spolier, il faut diriger toutes ses facultés vers la domination des hommes ; car ce sont eux qu'il faut combattre, tuer ou asservir. C'est pourquoi le fer converti en épée est l'emblème de la spoliation. Autant il y a d'opposition entre la charrue qui nourrit et l'épée qui tue, autant il doit y en avoir entre un peuple de travailleurs et un peuple de spoliateurs. Il n'est donc pas possible qu'il y ait entre eux rien de commun. Ils ne sauraient avoir ni les mêmes idées ni les mêmes goûts ni le même caractère ni les mêmes mœurs ni les mêmes lois ni la même morale ni la même religion » (*ibid.*, p. 582-583).

Tout en proposant une issue optimiste, Bastiat insiste sur le fait que l'intérêt individuel se trouve à la base du conflit sur l'appropriation des ressources matérielles. Profondément inscrit dans le cœur humain, à la base même de l'activité productrice, l'intérêt personnel fait de la spoliation un phénomène inquiétant pour le fonctionnement et le devenir de la société industrielle. La réponse se trouve dans la définition des intérêts légitimes par l'économie politique car

> « *Tous les intérêts légitimes sont harmoniques.* C'est l'idée dominante de cet écrit » (Bastiat, 1851, p. 2).

Dans ses premiers écrits, Pareto s'engouffre dans la voie tracée par ses devanciers français. On peut le voir dans les thèmes qu'il choisit de mettre en avant : l'assimilation du protectionnisme au socialisme ou au communisme, le coût du protectionnisme pour les familles les moins riches, le poids des dépenses publiques, la critique du tarif douanier (Pareto, 1965). Il s'en tient alors à l'économie politique appliquée, celle qui l'intéresse car, comme ses maîtres français, il voit le problème essentiel non dans le développement de la théorie économique abstraite, mais dans l'application des résultats de celle-ci à la conduite de la politique économique[1].

1. Dans une lettre datée du 25 décembre 1891, il écrit à Maffeo Pantaleoni [sur Pantaleoni, cf. *infra*, p. 624-635] qu'en dépit du respect qu'il a pour l'œuvre de Léon Walras, il considère celle de Molinari meilleure lorsqu'il s'agit de combattre le protectionnisme ; plus, il écrit que l'apport de Walras aurait fait œuvre plus utile « si, de sa chaire de Lausanne, il avait combattu le protectionnisme plutôt que de démontrer de façon plus ou moins rigoureuse que l'équilibre du marché s'obtient en faisant croître le prix avec la demande » (Pareto, 1960, I, p. 131).

Cette orientation vers l'économie appliquée se marque par le fait que Pareto se saisit de diverses sources statistiques de manière à montrer que l'Italie voit sa position commerciale se dégrader depuis la mise en place du tarif protecteur, plus encore il pense que la crise que traverse l'économie de son pays est directement liée à cette mesure protectionniste. Dans la même veine, il calcule le coût du protectionnisme pour le budget d'une famille italienne modeste et son impact sur le niveau de vie en Italie. Finalement, sur la base de données fiscales, il montre que les mesures préconisées par les socialistes, selon lesquels il conviendrait de plafonner les revenus des riches et de distribuer l'excédent aux pauvres, ne procureraient à ces derniers qu'une amélioration médiocre, et surtout, que cette amélioration serait moindre que celle qui proviendrait d'une abolition des mesures protectionnistes.

Dans toute cette période, Pareto est un adepte de la stratégie des libéraux français, selon laquelle il convient de mettre au jour les maux dont souffre la société et de répandre les vérités découvertes par l'économie politique pour que les fausses mesures responsables de ces maux disparaissent : ce que Jagdish Bhagwati (1988, p. 92) a joliment appelé l' « effet Dracula » selon lequel il suffit d'exposer les maux à la lumière du soleil pour qu'ils disparaissent[1].

Mais cette phase de la pensée de Pareto va connaître un important changement avec son arrivée à Lausanne, où il reprend la chaire d'économie politique de Walras. Il se met à développer l'économie pure qui, jusqu'alors, n'avait pas retenu particulièrement son intérêt. Cette réorientation de son activité produit d'emblée un résultat remarquable avec la détermination d'un principe d'*optimalité,* ce que l'on appelle maintenant l'efficacité au sens de Pareto. Dans un article paru dans le *Giornali degli economisti* en 1894, Pareto montre qu'un équilibre écono-

1. L'article de Pareto sur les traités de commerce, paru dans le *Nouveau dictionnaire de l'économie politique,* en donne un bon exemple, comme on peut le voir dans l'extrait suivant : « Les traités de commerce sont destinés à disparaître quand le progrès des connaissances économiques, des mœurs et de la moralité, aura fait triompher la liberté du commerce. Alors on regardera nos droits protecteurs actuels comme nous considérons les péages et les autres exactions que les seigneurs du Moyen Âge imposaient aux marchands qui, par malheur, passaient auprès des manoirs féodaux » (Pareto, 1892, p. 80-81).

mique concurrentiel est caractérisé par le fait que l'on ne peut améliorer la situation d'un agent sans détériorer la situation d'un autre[1]. Une telle situation est considérée comme optimale du point de vue de la théorie économique pure, dès lors qu'on s'interdit de procéder à des comparaisons interpersonnelles d'utilité. Ce théorème est à la base de la théorie moderne de l'économie du bien-être, selon laquelle tout équilibre concurrentiel est un optimum et, sous des conditions restrictives sur les externalités, qu'un optimum est un équilibre.

Mais, dans l'immédiat, il est important de souligner que cette orientation vers l'enseignement et les travaux en économie politique pure va entraîner Pareto progressivement loin du libéralisme classique de ses maîtres français. Cette évolution est celle que Pareto a lui-même signalée dans une lettre où il entrecroise sa propre évolution intellectuelle avec les thèmes qui sont ceux de sa sociologie :

> « Mes sentiments me portent évidemment vers cette réalité qui, il y a longtemps, avait nom liberté. J'avais à peu près seize ans quand j'ai lu des auteurs d'orientation opposée, Bossuet et Bastiat. Le premier ne me plaisait pas beaucoup ; le deuxième a satisfait complètement mes sentiments. Mon credo à cette époque [vers 1868] était à peu près le suivant. L'économie politique, telle que l'avaient constituée les économistes dits classiques, était une science parfaite ou presque ; il restait seulement à mettre les principes en pratique. Pour cela, il fallait imiter la loi de Cobden, qui était la chose la plus utile et la plus sublime que l'humanité ait eue depuis des siècles à sa disposition. En politique, la souveraineté du peuple était un axiome, la liberté était la panacée universelle. L'histoire nous montrait, d'un côté, un peuple bon, honnête, intelligent, mais opprimé par les classes supérieures, et marqué par la superstition.

1. Pareto n'aura de cesse de retravailler ce sujet et d'en fournir une présentation de plus en plus précise. Outre l'article initial (Pareto, 1894) et le *Cours d'économie politique* (Pareto, 1896-1897, § 721, n. 1), c'est à partir du *Manuel d'économie politique* que la détermination de ce maximum d' « ophélimité » prend une forme proche de celle qui est connue aujourd'hui (Pareto, 1909, p. 354 et 617-618). Le *Traité de sociologie générale* précise que le maximum d'ophélimité n'est qu'une première approximation et que les sociétés ne se contentent pas d'un tel résultat pour passer à la recherche d'un maximum d'utilité (concept moins précis que celui d'ophélimité dans le langage de Pareto), qui demande à comparer le bien-être de différents individus et à pondérer les individus de telle manière que l'on puisse dire que la baisse de l'utilité d'un membre de la société est plus que compensée par l'accroissement de l'utilité d'un autre (Pareto, 1917, § 2121-2139).

> Le militarisme et la religion étaient les plus grands fléaux du genre humain. [...] Avec les années retombèrent un peu ces ardeurs juvéniles ; et lorsque la gauche arriva au pouvoir en Italie, quand, en France, à l'empire succéda la république, je fus contraint, moi aussi, de reconnaître que mes théories ne correspondaient pas aux faits. Je les modifiai partiellement et me rapprochai des idées d'un conservateur libéral, du genre de G. de Molinari. [...] Quand je suis venu à Lausanne en 1893, j'étais encore un "économiste libéral" et un "démocrate". Mais pour ce qui concerne l'économie, le fait de l'enseigner me força à l'étudier mieux, et je me rendis compte que beaucoup de mes théories devaient être modifiées si je voulais les rendre scientifiques ; le même phénomène a eu lieu plus tard en ce qui concerne la sociologie, lorsque j'ai commencé à l'enseigner » (Pareto à Antonio Antonucci, lettre du 7 décembre, dans Pareto, 1975, p. 613-614)[1].

En quoi cette évolution de la pensée de Pareto affecte-t-elle sa conception du libéralisme ? Et en quoi cela produit-il une transformation profonde du libéralisme par rapport à ce que Pareto avait appris de l'école française des Say, Bastiat et Molinari ?

II – La révision du libéralisme classique

Lorsque Pareto arrive à Lausanne, il s'oriente vers la théorie économique. D'une certaine manière, ce changement est le signe de l'échec : échec personnel dans ses tentatives pour se faire élire député au Parlement italien, échec dans ses tentatives de modifier la vie politique italienne pour faire place à une expression politique digne de ce nom. Il abandonne la lutte et se réoriente vers la théorie[2].

Néanmoins, les problèmes qui avaient initialement retenu son attention ne sont pas oubliés et les idées libérales qui avaient été

1. Une lettre datée du 11 juin 1913 à Emmanuelle Sella expose une évolution similaire (Pareto, 1975, p. 831-833) ; la lettre du 12 juillet 1901 à son ami Francesco Papafava va dans le même sens à l'occasion du travail que fait Pareto pour ses *Systèmes socialistes* (Pareto, 1989, p. 404).

2. « Je renonce au combat pour défendre les théories économiques en Italie. Mes amis et moi nous n'obtenons absolument rien, et nous perdons un temps que nous pourrions bien mieux employer à étudier la science » (lettre du 14 novembre 1892 à Léon Walras, dans Pareto, 1975, p. 197).

les siennes ne sont pas abandonnées. Les uns et les autres sont désormais abordés et mis en œuvre d'une manière nouvelle et originale. Pareto construit un modèle simple pour rendre compte de la manière dont le protectionnisme – une forme tout à fait fréquente, et nocive en proportion, de spoliation – se met en place alors que l'économie politique en a montré le caractère néfaste. En effet, après avoir accepté l'argument de l'ignorance défendu par Say puis par Bastiat, Pareto suppose désormais des individus parfaitement informés de la situation et de la théorie économique. Ce changement n'est pas mineur car, supposant des individus rationnels et informés, le modèle entend démontrer comment de tels individus aboutissent à une situation sous-optimale. Les grands traits du modèle sont les suivants (Steiner, 1995) : un petit nombre de spoliateurs est confronté à une grande masse de personnes à spolier ; les spoliateurs doivent trouver un bon prétexte – une dérivation justifiant leur mesure en termes de l'avantage national, du travail national, etc. – pour justifier la protection douanière désirée. Cette dernière permet d'augmenter les prix de vente des produits comparativement à ce qui se serait passé si la concurrence internationale avait pu jouer son rôle. Pour chacun des spoliés, la spoliation a un coût très faible, difficile à percevoir clairement sur la base des dépenses courantes, alors que la somme gagnée par chaque spoliateur est considérable ; en conséquence de cette asymétrie, les premiers ne feront rien pour se défendre de la spoliation, alors que les seconds vont agir très vigoureusement en payant journaux et hommes politiques de manière à les gagner à leur cause[1].

1. Le modèle est présenté à plusieurs reprises par Pareto (1896-1897, 1965). Dans le *Cours d'économie politique* (1896-1897, § 1046-1049), l'exposé sans doute le plus complet, Pareto prend les valeurs numériques suivantes pour illustrer son propos :
— nombre de spoliés : 30 millions ;
— nombre de spoliateurs : 30 ;
— spoliation individuelle : 1 F ;
— gain individuel pour chaque spoliateur : 1 million de francs ;
— coût individuel *si tous participent* à l'action collective : quelques centimes ;
— coût individuel de la lutte contre la spoliation si tous ne participent pas : 10 F.

Il est donc économiquement rationnel pour les spoliés motivés de ne pas agir pour se défendre contre les spoliateurs.

Pourquoi y a-t-il une telle inertie chez les spoliés ? Cette question est cruciale. Pareto met en évidence le fait que pour les spoliés, en raison de leur nombre, s'organiser pour lutter contre le petit nombre de spoliateurs demanderait, soit d'être déjà organisés pour faire face aux difficultés de l'action collective, soit de s'en remettre à un petit nombre d'individus très motivés. Le premier cas de figure doit être écarté, car il suppose résolu ce qui fait problème ; le second cas de figure est plus intéressant, car Pareto montre que l'on peut se trouver dans une situation où la stratégie du *free rider* s'applique. En effet, pour le petit nombre de citoyens désireux de lutter contre la spoliation, il peut arriver que le coût individuel de l'action soit supérieur au bénéfice individuel attendu dans le cas où l'action collective parviendrait à faire échouer la manœuvre des spoliateurs. En conséquence, s'ils sont rationnels et calculateurs, ces individus motivés ne feront rien pour empêcher la spoliation. À l'inverse, le modèle explique que les spoliateurs s'organisent plus aisément parce que le gain individuel de chacun est très élevé, ce qui motive fortement chaque individu, et parce qu'ils sont peu nombreux, ce qui facilite leur action collective[1].

En faisant litière de l'argument d'ignorance employé par les libéraux jusqu'alors, Pareto met en évidence le fait que des conflits d'intérêts économiques peuvent ne pas trouver leur solution *quand bien même les spoliés seraient nombreux, rationnels et informés.* Pire, Pareto souligne que la rationalité économique des spoliés est précisément ce qui rend possible la spoliation. Dans une incise théoriquement décisive, Pareto insiste sur l'importance du prétexte pour justifier les droits de douanes protecteurs et spoliateurs. En effet, dit-il,

> « il faut naturellement un prétexte pour cette appropriation, *car sinon, un certain instinct d'équité et de justice, qui existe dans tous les hommes, les porterait à résister, même indépendamment de la perte dont ils sont menacés* » (Pareto, 1896-1897, § 1046, nous soulignons).

1. En fait, les choses ne sont pas si simples, même pour le petit nombre des spoliateurs. Il faut supposer, là aussi, que le phénomène de « cavalier seul » ne joue pas entre les spoliateurs. Le gain important promis à chacun d'eux facilite les choses, parce que, même si quelques spoliateurs prennent en charge les coûts d'organisation de la spoliation, il leur reste un gain important. Mais il faut supposer qu'il n'y a pas entre eux de relation d'envie, selon laquelle un individu préfère se priver d'un gain parce que le gain qui échoirait à un autre individu – qui n'aurait pas pris en charge les coûts d'organisation – serait plus important.

Deux raisons amènent à faire le lien entre les niveaux économique et politique. On peut d'abord renvoyer à la doctrine libérale du moment. Comme le martèle alors Spencer (1876-1879, 1881), le retrait de l'État, tout en étant la marque du passage de l'état social militaire à l'état social industriel, permettrait d'éviter les spoliations organisées avec l'aide de la loi. Cette idée est au cœur de l'argumentaire libéral de Pareto, puisque si les spoliateurs sont des corrupteurs, les politiciens sont explicitement désignés comme les corrompus, soit d'une manière cachée, soit d'une manière explicite lorsque le lobbying se fait à l'américaine (Pareto, 1896-1897, § 1047). La deuxième raison vient de ce que Pareto ne voit aucune ressource du côté du Parlement :

> « Le jour des élections, on se heurte à des difficultés semblables [expliquant la passivité des spoliés]. Les personnes qui, chacune, espèrent gagner un million ont des agents partout ; elles se multiplient et elles persuadent aux électeurs qu'il est d'un patriotisme sain et éclairé de faire réussir la petite opération qu'elles proposent. Au reste, si besoin en est, elles savent payer l'appoint des votes nécessaires pour faire passer leurs candidats. Mais l'individu qui est menacé de perdre un franc par an, même s'il se rend compte de la chose, n'ira pas pour si peu perdre l'occasion d'une partie de campagne, se brouiller avec des amis utiles ou sympathiques, se mettre à dos le préfet et le maire ! » *(ibid).*

Ce récit un peu pathétique tant il semble l'expression directe du ressentiment de l'auteur après ses échecs électoraux, montre que, selon l'auteur, la passivité repérée au niveau économique se retrouve au niveau politique, alors même que c'est le politique qui rend possible la spoliation économique.

Les spoliateurs, face aux spoliés, sont comme le petit nombre face au grand nombre, comme l'élite face à la masse ; ils forment l'élite active et rusée des ploutocrates face aux rentiers lourdauds. Cela veut-il dire que la spoliation n'aura pas de fin ? Pareto pense que ce n'est pas la résistance des spoliés qui limite la spoliation,

> « c'est plutôt les pertes qu'elle [la spoliation] inflige à tout le pays et qui retombent en partie sur les spoliateurs. Ceux-ci peuvent finir par perdre plus qu'ils ne gagnent à l'opération. Alors, ils s'en abstiennent s'ils sont assez intelligents pour se rendre compte des conséquences qu'elle aurait. Mais, si le bon sens leur manque, le pays marche de plus en plus à sa ruine, comme cela s'est observé pour certaines républiques de l'Amérique du Sud, le Portugal, la Grèce moderne, etc. » (*ibid.*, § 1049).

L'argument n'est pas autre que celui de Bastiat, lorsque ce dernier soulignait que la spoliation a pour effet direct de déplacer des richesses (« ce que l'on voit »), mais qu'elle en détruit en même temps (« ce que l'on ne voit pas »). La différence réside dans le fait que ce n'est plus la connaissance des lois de l'économie politique qui peut modifier la situation. Pareto cherche maintenant du côté de la *dimension non logique de l'action politique et sociale,* laquelle interfère avec l'action économique, logique le plus souvent.

Dans les années qui suivent la rédaction du *Cours d'économie politique,* Pareto élabore en effet progressivement sa théorie de l'action (Steiner, 2000) autour de la distinction entre les actions logiques et les actions non logiques. Une action logique est une action *calculée consciemment* par l'acteur en fonction du *but qu'il souhaite atteindre,* elle a aussi *un but pour un observateur* muni de toutes les compétences scientifiques du moment et, finalement, *ces deux buts sont identiques.* Toutes les actions qui ne satisfont pas ces quatre conditions tombent dans les différentes classes d'actions non logiques. Contrairement à une erreur souvent faite, il n'existe pas une parfaite correspondance entre les actions économiques et les actions logiques : certaines actions économiques, essentielles au bon fonctionnement de la concurrence, comme c'est le cas des actions de l'entrepreneur, ne sont pas entièrement logiques, alors que des actions artistiques, militaires, politiques le sont souvent[1]. Les individus sont mus par leurs intérêts et par leurs sentiments ; la place de la raison est limitée ; les « dérivations » ou théories n'ont que peu d'impact par elles-mêmes, sauf lorsqu'elles s'accordent avec les sentiments qui expriment les « résidus » des individus. Comment se pose le problème du libéralisme économique dans un tel cadre ?

Il faut d'abord trouver la législation adéquate aux objectifs du Législateur, mais Pareto va supposer ce problème résolu – comme ce serait le cas d'une législation libre-échangiste dont la

1. « Les actions logiques sont très nombreuses chez les peuples civilisés. Les travaux artistiques et scientifiques appartiennent à cette classe. [...] Les actions étudiées par l'économie politique appartiennent, elles aussi, en très grande partie, à cette classe. On doit aussi y ranger, en outre, un certain nombre d'opérations militaires, politiques, juridiques, etc. » (Pareto, 1917, § 152).

théorie économique a prouvé la supériorité – pour se concentrer sur l'étape suivante : la mise en pratique de la législation. Le problème politique a ceci de particulier que les mesures à mettre en œuvre sont rarement univoques, au sens où elles n'auraient qu'un seul effet ; en général, elles en ont plusieurs, dont certains peuvent être nuisibles (Pareto, 1917, § 1865). Par ailleurs, si l'intérêt est un puissant mobile de l'action, le sentiment est plus efficace, surtout s'il prend la forme d'une religion, c'est-à-dire d'une « dérivation » entrant en résonance avec les sentiments, qui s'expriment, dit-il, au travers de telles « dérivations »[1]. S'il est inutile de chercher à agir sur les « résidus » par l'intermédiaire des « dérivations » qui en sont l'expression verbale (*ibid.*, § 1843), Pareto n'en pense pas moins que les dérivations constituent l'instrument principal à la disposition des politiques pour faire agir les masses. C'est là une différence essentielle avec l'ingénieur, figure emblématique de l'action logico-expérimentale (l'économiste, pouvant bien sûr lui être associé) :

> « Quand le mécanicien a trouvé la meilleure machine, il éprouve peu de difficultés à la faire accepter, et sans exclure absolument les dérivations, il peut faire principalement usage de raisonnements logico-expérimentaux. Il n'en est pas de même de l'homme d'État, pour lequel les dérivations sont, au contraire, le principal, et l'expression de raisonnements logico-expérimentaux n'est que secondaire et exceptionnelle » (*ibid.*, § 1866).

En conséquence, *le politique doit faire croire, pour faire mouvoir.*

III – L'utopie libérale, le cycle économico-politique et la *virtù*

Sur la base de cette relation entre politique et action, Pareto a vigoureusement critiqué la stratégie suivie par les libéraux français dans un passage décisif des *Systèmes socialistes* (Pareto, 1902-

1. On en a vu un exemple plus haut avec le protectionnisme. Pareto avait pris soin d'indiquer qu'il faut trouver un prétexte – c'est-à-dire une « dérivation » adéquate – pour que les spoliés ne se sentent pas bafoués dans leurs sentiments de justice, à défaut de quoi ils agiraient, indépendamment de la perte économique que l'action aurait pour eux.

1903). Dans le chapitre consacré aux « Systèmes métaphysiques et éthiques », Pareto aborde l'utopie libérale, celle de ses maîtres parisiens. Ce chapitre est essentiel pour comprendre la révision du libéralisme à laquelle procède notre auteur.

L'idée directrice est que le libéralisme économique est composé d'une partie scientifique, l'économie politique dite classique, à laquelle les modernes ont donné plus de précision grâce à l'emploi des mathématiques (Pareto, 1902-1903, II, p. 46), et d'une partie métaphysique qui « ne vaut pas mieux que d'autres élucubrations de ce genre » *(ibid)*. C'est l'œuvre de Bastiat qui est alors en cause car, dans cette œuvre, la dimension non scientifique occupe la plus large place. Mais elle joue aussi un rôle essentiel dans la mesure où, par sa large diffusion, l'œuvre de Bastiat a débouché sur ce que Pareto appelle l' « utopie libérale » :

> « Par une singulière contradiction, Bastiat, après avoir remarqué que la spoliation avait existé en tous les temps et en tous les pays, s'imagine qu'elle pourra prendre fin par la divulgation des vérités de la science économique. Marx est bien plus dans le vrai lorsque, pour éviter la spoliation, il proclame la nécessité de la lutte des classes sociales. Bastiat a eu beaucoup d'adeptes. Ceux-ci laissèrent souvent dans l'ombre ce qui, dans la doctrine du maître, concerne la spoliation, surtout la spoliation politique moderne, probablement pour ne pas se brouiller avec les puissants du jour, et insistèrent spécialement sur la partie optimiste de la doctrine. Ainsi se constitua ce que l'on peut nommer l'utopie libérale. Ses principes, pour autant du moins que l'on peut préciser des théories nécessairement un peu vagues, paraissent être les suivants : la liberté économique est de droit naturel et suffit au bonheur des hommes. Les questions politiques et sociales sont très secondaires. Il faut respecter les pouvoirs établis et simplement leur demander des lois qui assurent la liberté économique. Il est possible d'obtenir ces lois seulement par la diffusion des connaissances des vérités de la science économique » (*ibid.*, p. 54).

La démarche de Bastiat, et des libéraux français en général, n'est désormais plus acceptable aux yeux de Pareto. On en a vu la traduction dans le travail auquel il s'est livré à propos du protectionnisme : même en supposant réalisée la diffusion de la science économique, le protectionnisme, et la spoliation qui lui est liée, pourraient se maintenir grâce à la collusion entre une minorité d'entrepreneurs et de politiques, chacun cherchant son propre intérêt contre l'intérêt général. Les conditions de l'action

politique et économique doivent être étudiées dans un cadre élargi tenant compte de l'interdépendance entre les phénomènes économiques, politiques et sociaux, interdépendance qui explique qu'une mesure économique sous-optimale puisse déboucher sur une amélioration de la situation économique. C'est précisément ce point que Pareto met en avant lorsqu'il passe des revues françaises aux revues italiennes autour de l'année 1893, ainsi que nous l'avons remarqué[1]. Pareto met désormais l'accent sur deux problèmes : la prépondérance des intérêts et des sentiments dans l'action politique, le choix des hommes[2] : sur le premier, il développe longuement ses idées, notamment dans le *Traité de sociologie générale,* tandis qu'il y a peu de chose sur le second. L'ensemble fait qu'il s'éloigne alors de la recherche des conditions d'établissement d'un État minimal.

La position de Pareto est commandée par sa théorie de l'*élite.* Les élites sont définies par leur aptitude dans un domaine spécifique, il y a ainsi une élite de mathématiciens, comme il y a une élite de voleurs ou de spéculateurs. Toutefois, chose qui ne lui est pas coutumière, Pareto (1917, § 2031) propose de regrouper sous le nom générique d' « élite » l'ensemble des personnes appartenant à une élite spécifique. Finalement, l'élite peut être gouvernementale ou non gouvernementale. Cette série de distinctions reçoit un contenu original dans la mesure où Pareto l'adosse sur

1. Revenant sur son propre parcours, Pareto écrit à Sella : « Je croyais, comme beaucoup d'autres, et comme beaucoup continuent à le croire, qu'on pouvait étudier l'économie indépendamment de la sociologie. Mon bon ami Molinari me répétait, à propos de mes articles dans le *Journal des économistes* : "Surtout, pas de politique !" On me le faisait entendre implicitement de toutes parts par les articles économiques que je publiais. Heureusement pour moi, la campagne du *Journal des économistes* à laquelle je prenais part était mêlée de politique » (lettre du 11 juin 1913, dans Pareto, 1975, p. 932).

2. Ce problème est évoqué par lui dans une lettre à Pantaleoni : « Le vrai problème que l'humanité doit résoudre, si elle veut avoir un bon gouvernement, serait celui-ci : *comment confier le pouvoir aux meilleurs, sans qu'ils en abusent* » [« Il vero problema che deve sciogliere l'umanità, per avere un buon governo, sarebbe : *come affidare il potere ai migliori, senza che ne abusino* »] (lettre du 5 octobre 1891, dans Pareto, 1960, I, p. 99). Elle se retrouve aussi dans les *Systèmes socialistes :* « L'utopie libérale néglige ainsi que l'utopie socialiste le problème du choix des hommes. Il est vrai que les difficultés sont énormément moindres pour la première que pour la seconde, car ces difficultés croissent évidemment avec l'importance de fonctions que doivent remplir ces hommes » (Pareto, 1902-1903, II, p. 62).

sa théorie des « résidus »[1], essentiellement, voire uniquement, les résidus de I^re^ classe (« instincts de combinaison ») et de II^e^ classe (« préservation des agrégats »). Le premier de ces deux types de résidus désigne l'instinct qui porte à combiner les idées, à en découvrir de nouvelles ; l'horizon temporel, court et changeant, est alors rattaché aux intérêts matériels. Le second instinct privilégie le statu quo ; l'horizon temporel, plus long, est rattaché aux intérêts collectifs et aux sentiments, comme par exemple le nationalisme. Sur cette base, Pareto construit une opposition entre deux catégories d'individus, selon qu'il s'agit du domaine politique (les « renards » et les « lions ») ou économique (les « spéculateurs » et les « rentiers »), catégories qui correspondent, respectivement, à la prédominance de l'un des deux résidus. Ensuite, de même qu'il existe un conflit économique entre les individus et les classes autour des richesses, il existe un conflit politique entre classe gouvernementale et classes gouvernées, entre classe gouvernementale et classes qui aspirent à le devenir (*ibid.*, § 2480). C'est ce phénomène que l'on désigne par le terme de « circulation des élites ». Finalement, l'emploi de la force, une dimension inhérente au politique, est considéré comme un fait (*ibid.*, § 2174, 2183), mais aussi comme un « devoir des gouvernants » (*ibid.*, § 2191) ; ce dernier pouvant ne plus être assumé lorsque la classe gouvernementale est submergée par les dérivations humanitaires qui irritent tant Pareto.

La réflexion sur le cycle économico-politique est organisée autour des deux résidus et surtout de leur proportion (« ρ », rapport entre les résidus de la II^e^ et de la I^re^ classe) à l'intérieur des diverses élites, ainsi que de la classe gouvernée[2]. La classe gouvernante des gouvernements ploutocratiques est composée de

1. Les « résidus » sont des éléments irrationnels – sentiments, croyances, instincts – qui sont des reliquats de l'évolution culturelle. Ils jouent un rôle majeur dans la régulation de la vie sociale. Le problème est qu'ils ne sont pas perçus comme tels ; en fait, ils sont réinterprétés idéologiquement par ce que Pareto appelle des « dérivations ». Sur la sociologie de Pareto, cf. aussi *infra*, l'article de Jean Petitot, p. 729-733. [N. des coord.]

2. « Nous voyons que la plus grande force d'un parti n'est pas réalisée par la prédominance exclusive des résidus de la I^re^ classe, ni de ceux de la II^e^ classe, mais par une certaine proportion des uns et des autres » (*ibid.*, § 2255). C'est cette proportion que nous nommons ρ.

« renards » et de « spéculateurs », c'est-à-dire d'une élite dans laquelle le coefficient ρ est faible. Une telle élite favorise la production de la richesse, mais elle en détruit une partie considérable. La première raison tient au fait qu'elle empêche de produire une partie substantielle de la richesse potentielle en rendant impossible l'allocation concurrentielle des facteurs de production par de nombreuses entorses comme le protectionnisme et les formes de corruption liées à la spoliation (*ibid.*, § 2265)[1]. La seconde tient au fait qu'à défaut de savoir utiliser la force, une telle élite obtient le consentement de la classe gouvernée d'une part, contient les élites non gouvernementales d'autre part, au moyen de la ruse, mais avec tous les coûts économiques (gaspillage, corruption, spoliation) que cela entraîne.

Dans une telle configuration, Pareto voit les conflits politico-économiques évoluer suivant deux directions.

1 / Dans un premier cas (*ibid.*, § 2274-2276), les classes gouvernées ne réagissent pas, parce que le coefficient ρ n'y est pas très élevé, et n'est pas trop différent de celui de la classe gouvernementale. La limite placée au gouvernement ploutocratique se trouve alors dans le gaspillage de richesses et la diminution de l'épargne nécessaire à financer la production. Dans ce type de société ploutocratique, la circulation des élites est très rapide, car la classe gouvernementale capte les membres des élites non gouvernementales ayant des résidus similaires aux siens et l'affaiblissement de cette société, lorsque les dérivations humanitaires ont pris le pas sur les autres, provient d'une incapacité à user de la force, soit envers une nouvelle élite (celle des syndicats et des socialistes), soit envers des nations dans lesquelles, en raison d'un coefficient ρ plus élevé dans les classes gouvernementales, l'usage de la force est en vigueur au travers de conflits militaires.

2 / Dans un deuxième cas (*ibid.*, § 2179, 2566-2569), qui apparaît moins prééminent dans la construction parétienne, il

1. Pareto dresse un portrait sans complaisance des partis dans lesquels se répartit l'élite (*ibid.*, § 2268) : il y a les (A) qui suivent des fins idéales, leur coefficient ρ est élevé ; viennent ensuite les (B) dont le coefficient ρ est faible et qui ont pour objectif de satisfaire l'intérêt de leurs clients et amis (B-*a*) ou le leur propre (B-*b*). Les (B), qui sont les plus nombreux dans les ploutocraties modernes, dit Pareto, coûtent très cher à la nation.

existe une différence marquée entre la classe gouvernementale et la classe gouvernée en termes de leurs coefficients ρ. Ce coefficient est faible dans la classe gouvernementale, élevé dans la classe gouvernée. Du coup, si la circulation des élites n'empêche pas que demeurent dans la classe gouvernée quelques personnalités capables de canaliser les énergies, cette classe sera amenée à se révolter et à renverser la classe gouvernementale[1]. C'est une situation dans laquelle la classe gouvernée se révolte après avoir aiguisé ses armes contre une classe gouvernante incapable de faire preuve de vigueur – l'exemple qui vient à l'esprit de Pareto est la Révolution française d'une part, la montée des syndicats ouvriers de l'autre. On obtient alors une nouvelle élite dotée de la vigueur fournie par les résidus de la persistance des agrégats issus de la classe gouvernée. Si l'organisation sociale se développe d'une manière correcte (en termes de circulation des élites, de l'évolution du coefficient ρ qui ne baisse pas ou pas trop vite à l'intérieur de la classe gouvernementale, de l'usage de la force), on se trouve dans la phase favorable du cycle de la *virtù*.

Le cas que Pareto pense avoir sous les yeux est celui où la classe gouvernante s'effondre, et où la *virtù* est absente des uns comme des autres. Il ressort de son analyse que le caractère politiquement et économiquement néfaste d'une telle situation est que le conflit social ouvert a disparu. La situation se présente comme une succession de scandales politico-financiers, avec une corruption envahissante (Belligni, 2000), et une opinion publique dans laquelle prédomine une approche éthique et humanitariste de la vie politique. Domine la recherche de protection économique sous toutes ses formes – le protectionnisme étant seulement l'une de celles que Pareto a plus particulièrement pourchassée –, avec la destruction de richesse, soit potentielle, soit réelle, qui lui est associée. Dans l'alternance de scandales, les factions de l'élite, tour à tour gouvernante et non gouvernante, lut-

1. Bien sûr, on peut concevoir, et Pareto ne se prive pas de le faire, des configurations sociales dans lesquelles une proportion optimale des résidus dans la classe gouvernementale, couplée à une vigueur de caractère permettant d'user de la force lorsque nécessaire, surtout vis-à-vis des nations étrangères, et à une circulation lente des élites, aboutissent à une grande stabilité sociale (*ibid.*, § 2277).

tent pour servir leurs clientèles[1]. C'est l'origine de la diatribe de Pareto contre la démocratie (Pareto, 1921), diatribe à laquelle on a objecté l'aveuglement de Pareto à comprendre comment les démocraties seraient capables de surmonter les difficultés qu'il avait perçues (Beetham, 1999).

Il faut admettre que Pareto n'offre pas beaucoup d'arguments permettant de comprendre l'avilissement de la classe des gouvernés, et ce qu'il dit sur la population « qui se prélasse à ce spectacle gratuit » paraît un peu court (Pareto, 1917, § 2268). Comme cette classe conserve plus de résidus de la II[e] classe, son coefficient ρ étant supérieur à celui des élites, on s'attendrait à ce qu'elle agisse, car il est peu probable que fassent complètement défaut quelques dirigeants capables de la mettre en mouvement. Il faut faire ici ce que Pareto a fait pour son propre compte lorsqu'il a renoncé à l'argument d'ignorance, traditionnellement utilisé par les libéraux, pour comprendre le maintien ou la diffusion du protectionnisme, et chercher à expliquer cette apathie.

Le cas exemplaire du protectionnisme a montré la difficulté devant laquelle la société moderne place les citoyens. Pareto constate l'existence d'une interdépendance forte entre les phénomènes sociaux et, s'appuyant sur la notion de spoliation, il conçoit la société moderne comme un système de spoliations réciproques[2]. Au lieu de spéculer sur l'apathie des classes gouvernées se divertissant des turpitudes des classes gouvernantes, il est plus sage de partir de la situation d'ignorance systémique dans laquelle les classes gouvernées se trouvent placées en termes de

1. Pareto présente les choses de la manière suivante : « Il faut prendre garde que, d'habitude, les B n'ont nullement le dessein d'ôter à tout le monde le pouvoir d'accomplir les faits blâmés, mais uniquement de l'enlever aux A. Ils visent moins à changer l'ordre social qu'à le faire tourner à leur profit en dépossédant les A et en se substituant à eux. C'est pourquoi il est bon que les actes paraissent être une conséquence, non pas de l'ordre social, mais de la perversité des A. Il semblerait que les partis dits "subversifs", qui veulent détruire l'ordre social actuel, devraient procéder autrement. Mais ils ne le font pas, parce que les changements qu'ils désirent sont généralement d'un autre genre que ceux qui empêcheraient le retour des faits indiqués. Par conséquent, ces partis suivent aussi la voie des dérivations éthiques, en ajoutant que la perversité des A est causée par l'organisation qu'eux, les B, veulent détruire, par exemple le "capitalisme" » (*ibid.*, § 2262).

2. Deux travaux récents ont examiné la question de la spoliation et celle de la spoliation généralisée (Lendjel, 1997 ; Steiner 1999).

leurs intérêts matériels, du fait de la complexité du système d'interdépendance et des mécanismes psychologiques associés aux informations disponibles. Il en va de même des élites qui sont prises, elles aussi, dans les rêts de cette ignorance. Il ne s'agit pas seulement de leur incompétence, réelle ou supposée, en matière de théorie économique, mais du fait que la difficulté objective de la situation rend difficile l'élaboration d'une utopie susceptible de mettre les masses en mouvement – suivant le principe du *faire croire, pour faire mouvoir* – en s'appuyant sur leurs sentiments, à défaut d'avoir pu le faire par l'intermédiaire de leurs intérêts. L'ignorance systémique rend difficile l'émergence d'une élite dotée de la *virtù* susceptible de ranimer celle, défaillante, des classes gouvernées.

L'auteur du *Traité de sociologie générale* est un admirateur de l'œuvre de Machiavel, et l'on peut sans difficulté le ranger parmi les machiavelliens, au sens de ceux qui ont une vision a-morale de la vie politique. On peut cependant aller dans une autre direction en faisant remarquer le parallélisme structurel de la réflexion de ces deux auteurs lorsqu'il s'agit des sentiments et de l'organisation sociale. Machiavel insiste sur l'importance politique de la religion dans la république romaine pour fonder la *virtù* dans le peuple, et maintenir la nation forte et libre. Lorsqu'il commente de tels passages des *Discorsi,* Pareto (1917, § 2532-2536) y trouve une justification de ses propres raisonnements en termes du résidu de la persistance des agrégats. De même, les deux auteurs insistent sur la *division* comme élément structurant de la vie politique. On sait que, selon l'interprétation proposée par Machiavel de l'histoire romaine, la division entre les partis et le tumulte social qui en résulte ont fait la force de la république romaine en amenant les différents partis à prendre une part active à la vie politique. La circulation des élites joue un rôle similaire dans les démocraties ploutocratiques modernes : en admettant en son sein les élites issues des classes gouvernées, l'élite gouvernementale est à même de tirer profit de la vigueur qui y réside en vertu de son coefficient ρ plus élevé. Si cette circulation des élites donne une classe gouvernante capable de faire usage de la force, on se trouve dans une circonstance favorable à la stabilité sociale – que Pareto valorise fortement – et à l'enrichissement, puisque l'on y trouve un mélange des deux premiers résidus qui assure à la fois

l'innovation (résidu de Ire classe) et la persévérance (résidu de IIe classe) qui permet d'en tirer profit. Au contraire, comme le Machiavel de l'*Histoire de Florence,* il peut arriver que les divisions jouent un rôle néfaste en épuisant les forces de la nation dans une suite de cabales entre les factions qui se déchirent, éloignant de toute *virtù* et le peuple et les élites. C'est ce que Pareto voit dans l'Italie au tournant des XIXe et XXe siècles, tel qu'il en fait l'analyse dans *La transformation de la démocratie.* Des élites caractérisées par un coefficient ρ faible et par une incapacité à faire usage de la force, une classe gouvernée paralysée par l'ignorance systémique, éloignent les citoyens ou les élites potentielles de la vie politique, à moins que les uns et les autres ne soient happés par une corruption d'autant plus considérable que l'État se mêle de trop près des affaires économiques (1917, § 2267). L'affaiblissement du pouvoir central donne lieu au développement des luttes entre les factions, ou, inversement, à la collusion entre des factions qui auraient dû s'opposer, comme c'est le cas des ploutocrates spéculateurs et des ouvriers (1921, p. 27-38, 49-50).

Conclusion

La démarche de Pareto est tout à fait singulière dans le cadre du libéralisme européen. Parti d'une vision libérale nourrie de la pensée économique française, avec son fort héritage des Lumières, il en vient à construire une vaste interprétation de l'histoire et des luttes politiques du moment, dans laquelle la vision libérale qui était la sienne a été profondément changée.

Sur le fond, Pareto adhère toujours à ce que lui a appris la théorie économique en faveur de la liberté économique. Il s'est employé à en affermir les résultats théoriques grâce à sa connaissance des mathématiques. C'est seulement le cadre concurrentiel qui peut permettre d'atteindre le maximum d'« ophélimité » pour toutes les nations prises en commun. Néanmoins, Pareto ne croit plus à l'efficacité de la diffusion de la théorie économique pour parvenir à la réalisation d'une telle situation. Il ne croit plus à l'idée que l'économie puisse expliquer, à elle seule, une réalité concrète. Il ne croit plus qu'une élite gouvernementale puisse

aller dans le sens des idées libérales, car ce n'est pas l'intérêt de ces acteurs politiques. Finalement, il ne croit plus à l'idée que les individus se comportent d'une manière rationnelle et que l'*homo œconomicus* soit une approximation correcte du comportement humain.

Cela l'éloigne donc profondément de la tradition libérale française dont il était parti. Cela l'éloigne aussi de la tradition du *Public Choice* américaine qui, proche de lui par certains côtés, en diffère résolument en considérant l'acteur politique comme aussi rationnel que l'acteur économique. En lieu et place, Pareto met l'accent sur la force de caractère de l'élite gouvernementale et sa capacité à construire une utopie susceptible de lier intérêts et sentiments de manière à faire pièce à l'amollissement des ploutocraties. Cette manière nouvelle de considérer l'objectif du libéralisme explique d'ailleurs l'admiration, paradoxale à première vue, que Pareto a pu avoir pour le socialisme et le syndicalisme ouvrier, forces dans lesquelles il voyait, précisément, émerger le type de stratégie qu'il appelait de ses vœux pour promouvoir la réalisation de l'idéal libéral.

RÉFÉRENCES

Bhagwati Jagdish (1988), *Protectionnisme,* trad. franç., Paris, Dunod, 1990.

Bastiat Frédéric (1851), *Harmonies économiques,* dans *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat,* 8e éd., vol. 6, Paris, Guillaumin, 1881.

Bastiat Frédéric (1854), *Sophismes économiques,* dans *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat,* vol. 4-5, Paris, Guillaumin.

Beetham David (1999), « Pareto et l'analyse critique de la démocratie », dans A. Bouvier (dir.), *Pareto aujourd'hui,* Paris, PUF, p. 179-198.

Belligni Silvano (2000), « Arte dei governi, spoliazione e democrazia. La teorica della corruzione in Vilfredo Pareto », dans C. Malandrino et R. Marchionatti (dir.), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto,* Florence, Olschki editore, p. 329-361.

Bousquet Georges-Henri (1960), *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme,* Lausanne, Payot.

Busino Giovani (1968), *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto,* Genève, Droz.

Levan-Lemesle Lucette (2004), *Le juste ou le riche. L'enseignement de l'économie politique (1815-1950),* Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France.

Laurent Eveline et Marco Luc (1996), « Le *Journal des économistes* ou l'apologie du libéralisme : 1841-1940) », dans L. Marco (dir.), *Les revues d'économie en France (1751-1994),* Paris, L'Harmattan, p. 79-120.

Lendjell Emeric (1997), « La critique parétienne des thèses de Marx : un contre-discours organisé autour du concept de spoliation », *Revue européenne des sciences sociales,* n° 108, p. 55-77.

Lottieri Carlo (1999), « Élitisme classique (Mosca et Pareto) et élitisme libertarien : analogies et différences », dans A. Bouvier (dir.), *Pareto aujourd'hui,* Paris, PUF, p. 199-219.

Molinari Gustave de (1852 *a*), « Liberté du commerce », dans C. Coquelin et G. U. Guillaumin (dir.), *Dictionnaire de l'économie politique,* vol. 2, Paris, Guillaumin, p. 49-63.

Molinari Gustave de (1852 *b*), « Paix-Guerre », dans C. Coquelin et G. U. Guillaumin (dir.), *Dictionnaire de l'économie politique,* vol. 2, Paris, Guillaumin, p. 307-314.

Mornati Fiorenzo (2000), « Gustave de Molinari e Yves Guyot nella formazione del pensiero paretiano fino al *Cours d'économie politique* », dans C. Malandrino et R. Marchionatti (dir.), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto,* Florence, Olschki editore, p. 247-271.

Pareto Vilfredo (1892), « Traité de commerce », dans *Mythes et idéologies de la politique, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* Genève, Droz, p. 73-81.

Pareto Vilfredo (1894), « Il massimo di utilità dato dalla libera concorrenza », *Giornale degli economisti,* Lùglio, p. 276-294.

Pareto Vilfredo (1896-1897), *Cours d'économie politique, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 1, Genève, Droz, 1964.

Pareto Vilfredo (1902-1903), *Les systèmes socialistes, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 5, Genève, Droz, 1965.

Pareto Vilfredo (1909), *Manuel d'économie politique, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 7, Genève, Droz, 1981.

Pareto Vilfredo (1917), *Traité de sociologie générale, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 12, Genève, Droz, 1968.

Pareto Vilfredo (1921), *La transformation de la démocratie, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 13, Genève, Droz, 1970.

Pareto Vilfredo (1960), *Lettere a Maffeo Pantaleoni,* Rome, Banca nazionale del Lavoro.

Pareto Vilfredo (1965), *Libre-échangisme, protectionnisme, socialisme, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 4, Genève, Droz.

Pareto Vilfredo (1975), *Correspondance, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 19, Genève, Droz.

Pareto Vilfredo (1989), *Lettres et correspondances, Œuvres complètes de Vilfredo Pareto,* vol. 30, Genève, Droz.

Say Jean-Baptiste (1821), *Catéchisme d'économie politique,* 2e éd., Paris, Bossange.

Say Jean-Baptiste (1826), *Traité d'économie politique,* 5e éd., Paris, Rapilly.

Spencer Herbert (1876-1879), *Principes de sociologie,* trad. franç., Paris, Alcan.
Spencer Herbert (1881), *La société contre l'État,* trad. franç., Paris, Alcan.
Steiner Philippe (1995), « Vilfredo Pareto et le protectionnisme : l'économie politique appliquée, la sociologie et quelques paradoxes », *Revue économique,* n° 46 (5), p. 1241-1262.
Steiner Philippe (1999), « Exploitation généralisée ou spoliation réciproque ? De Marx à Roemer en passant par Pareto », dans A. Bouvier (dir.), *Pareto aujourd'hui,* Paris, PUF, p. 153-175.
Steiner Philippe (2000), « Vilfredo Pareto et l'économie politique walrasienne », dans A. Béraud et G. Faccarello (dir.), *Nouvelle histoire de la pensée économique,* vol. 2, Paris, La Découverte, p. 498-523.
Valade Bernard (1990), *Pareto, la naissance d'une autre sociologie,* Paris, PUF.

4. Le libéralisme radical des premières années du XX^e siècle en Italie. Maffeo Pantaleoni - Antonio De Viti De Marco

FLAVIO FELICE

Introduction

> « Le plus indulgent des observateurs n'aurait pu faire aucun éloge de la science économique italienne dans les premières années de la décennie 1870-1880 ; en revanche, le plus mal intentionné n'aurait pu nier qu'elle n'était en retard sur aucune autre en 1914. »[1]

C'est ainsi que Schumpeter introduit le paragraphe consacré à la contribution des économistes italiens au développement de l'analyse économique et à l'école marginaliste. En effet, c'est durant la dernière décennie du XIX^e siècle que l'analyse marginaliste a commencé à s'affirmer en Italie, en opposition à la pensée orthodoxe de l'école historiciste[2]. En bref, avec le tournant marginaliste, les phénomènes économiques ont été interprétés en termes de relations fonctionnelles entre des variables dépendantes et interdépendantes, et non plus comme des rapports de cause à effet entre des quantités. En particulier, lorsqu'il se réfère au cas de l'Italie, Schumpeter soutient qu'en matière de monnaie, de banque, de finance publique, de socialisme et d'économie agraire,

1. Joseph Schumpeter, *Storia dell'analisi economica,* Turin, Bollati Boringhieri, 1990, vol. III, p. 1052.

2. Sur l'état de l'analyse économique italienne avant le tournant marginaliste, cf. Maria Cristina Sandor, *Le Influenze del « germanesimo » sul pensiero economico e sociopolitico italiano nella seconda metà del 1800,* Working Papers, n. 26, LUISS Guido Carli, Rome, 1996.

la contribution du travail historique et empirique de l'école italienne à l'économie générale a été de haute tenue, sans, cependant, entrer en conflit avec la « théorie », comme ce fut le cas de l'école allemande[1], encore que, sur ce dernier point, les opinions divergent[2].

La reconnaissance par Schumpeter de l'importance de la contribution italienne est analysée, entre autres, par Riccardo Faucci, qui fait remonter les prémisses de l'affirmation du marginalisme en Italie à la tradition(des économistes italiens du XVII[e] siècle. Ces derniers étaient subjectivistes, hédonistes et utilitaristes, de telle sorte que le passage de l'alliance subjectivisme-hédonisme-utilitarisme au marginalisme a pu être assez rapide[3]. Le marginalisme italien se distingue du courant international du même nom par son plus grand enracinement dans la réalité institutionnelle du pays. En particulier, de nombreux marginalistes italiens ont été attirés par la science des finances et ce n'est pas un hasard si c'est justement cette tradition qui a offert la contribution la plus originale au développement de la science économique, au point d'obtenir une reconnaissance internationale non négligeable[4].

D'un point de vue historique, l'affirmation du marginalisme en Italie coïncide avec le décollage industriel et avec l'ère giolittienne. Selon Faucci, il n'est pas possible de trouver une stricte relation de cause à effet entre croissance économique et développement de la culture économique. Mais il est probable que la situation de plus grand bien-être économique a contribué, dans une certaine mesure, à orienter l'intérêt des économistes vers l'étude d'une meilleure allocation des ressources et vers celle de l'équilibre, quitte à négliger les thèmes du retard économique et des conditions nécessaires au processus d'accumulation[5]. D'autres auteurs, comme De Ruggiero, insistent sur le fait qu'une des opinions partagées sur les raisons de l'importance relative du mouve-

1. Cf. J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 1053.

2. Cf. P. Barucci, « La diffusione del marginalismo 1870-1890 », *in* Massimo Finoia (dir.), *Il Pensiero economico italiano (1850-1950)*, Bologne, Cappelli Editori, 1980.

3. Cf. Riccardo Faucci, *L'Economia politica in Italia. Dal Cinquecento ai nostri giorni*, Turin, UTET Libreria, 2000, p. 223.

4. Cf. James Buchanan, « La Scuola italiana di finanza pubblica », *in* Massimo Finoia (dir.), *Il Pensiero..., op. cit.*

5. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.*, p. 224.

ment libéral en Italie est le retard dans lequel se trouvait notre économie. Cette situation de retard économique était causée avant tout par des difficultés d'ordre intérieur – le fractionnement territorial qui créait des obstacles aux échanges commerciaux – et extérieur – les conséquences du déplacement des grandes voies de trafic commercial. Elle a fini par empêcher la différenciation entre les classes sociales et, en conséquence, elle a ralenti la formation d'une classe moyenne, au point que, jusqu'au-delà du milieu du XIX^e siècle, aucune autre région italienne que la Lombardie n'avait connu de véritable révolution industrielle[1].

I – Le cadre historique

La période qui va de 1890 à 1910 est généralement connue, chez les historiens de la pensée économique italienne, comme l'ère durant laquelle sont apparues, dans le domaine des finances publiques, au moins deux tendances, dans l'ensemble opposées, celle du libéralisme économique et celle du centralisme financier[2]. C'est cette dernière qui s'imposera, et Faucci observe qu'il s'agit d'

> « une période qui marque un tournant dans le "style" politique, qui est marqué d'abord par le nom de Francesco Crispi [...], se poursuit avec le régime strictement conservateur de Rudinì et explose avec la tentative réactionnaire de Pelloux »[3].

Le nouveau style sera caractérisé par la prédominance du pouvoir exécutif sur le Parlement qui finit par n'être qu'une « caisse de résonance » du gouvernement ; cette tendance perdurera durant l'ère giolittienne et finira par représenter une donnée caractéristique indiscutable de cette période[4].

1. Cf. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo,* Rome-Bari, Laterza, 1995, p. 291-292.

2. Cette contribution reprend de nombreux éléments de l'essai de R. Faucci, *Finanza, amministrazione e pensiero economico. Il caso della contabilità di Stato da Cavour al Fascismo,* Turin, Fondazione Luigi Einaudi, 1975, p. 105-141.

3. *Ibid.,* p. 105.

4. Cf. G. De Ruggiero, *op. cit.,* p. 361-362.

Les gouvernements de l'époque, cependant, vers la fin du XIX[e] siècle et, en particulier, dans sa dernière décennie, ont dû faire front, d'un côté, au mouvement politique organisé par un parti politique moderne, le Parti socialiste, et, d'autre part, à un courant d'opinion formé par des intellectuels de premier ordre, les « libéristes »[1] radicaux. Ces mouvements étaient tous deux opposés au gouvernement, si l'on excepte certaines sympathies initiales des libéristes pour le cabinet Rudinì[2].

La critique la plus courante du système politique italien de la période qui suivit immédiatement l'Unité se concentrait sur les organes constitutionnels qui avaient comme dénominateur commun la poursuite de l'idéal d'une « bonne administration » soustraite à l'influence négative de la « mauvaise politique »[3]. La critique, souligne Faucci, était ponctuelle, mais les jeunes gens connus de la « droite » des années 1880 étaient incapables de concilier, sur le plan théorique, les faiblesses du système administratif et financier italien et les caractères spécifiques de la classe dirigeante du pays qui était appelée à gouverner ce système et à faire vivre ces institutions. Il conclut :

> « Voilà pourquoi les critiques des "jeunes" de la droite des années 1980 se bornent, sauf dans quelques cas isolés, à donner en modèle un type d'administration – en l'occurrence l'administration allemande. »[4]

En définitive, au lendemain de l'unification du pays, les divergences sur le programme du gouvernement, qui voyait auparavant s'opposer au sein de la droite même fédéralistes et unitaires, se recomposèrent en une mentalité commune étatiste et centralisatrice. De Ruggiero écrit ainsi que

> « la tendance personnifiée par Ricasoli finit par avoir le dessus, et le nouveau royaume reçut des directives centralisatrices »[5].

Les carences dont se plaignent Faucci et De Ruggiero vont être en partie surmontées, au moins potentiellement, et pas tou-

1. Sur le sens de ce vocable, cf. *supra*, p. 509 *sq.* [N. des coord.]
2. En témoigne l'article de Vilfredo Pareto, « L'Italie économique », in *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1891, désormais in *Lettres d'Italie*, éd. de Gabriele de Rosa, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973.
3. Cf. G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 344.
4. R. Faucci, *Finanza...*, *op. cit.*, p. 106.
5. G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 345.

jours de manière cohérente, par un petit groupe d'économistes et de publicistes qui se retrouvent autour de la nouvelle série du *Giornale degli economisti*[1]. D'après Faucci,

> « à partir de juillet 1890, le périodique [...] devint mensuel, et son en-tête porta comme sous-titre "Revue mensuelle des intérêts italiens". La direction fut transférée à Rome [...] et fut composée de De Viti De Marco, Mazzola, Pantaleoni, et de Zorli lui-même »[2].

L'objectif que s'assignent nos auteurs est de faire de la revue l'organe théorique de la nouvelle école marginaliste, et de la proposer comme la revue des libéristes italiens. Dans une lettre envoyée à Léon Walras, Pantaleoni expose ainsi les raisons du renouvellement de la rédaction :

> « Notre idée a été de rompre avec l'éclectisme scientifique et pratique de M. Zorli, de soutenir, en finances, une politique qui nous sauve [...] du cours forcé, et, en économie politique, de faire la guerre au protectionnisme, à l'ingérence de l'État et au socialisme sous toutes ses formes. »[3]

En tant que libéraux radicaux, ils vont prendre une part active dans la bataille politique contre l'autoritarisme de la fin du siècle ; bataille qu'ils mènent d'ailleurs de front avec les socialistes, particulièrement menacés durant les deux années du gouvernement Pelloux[4]. Sur le plan de la science économique, ils sont les héritiers de Francesco Ferrara, Angelo Messedaglia et Luigi Cossa[5] et ont le mérite de diffuser l'approche marginaliste et subjectiviste ; les noms les plus significatifs sont ceux d'Ugo Mazzola, Maffeo Pantaleoni, Antonio De Viti De Marco et Vilfredo Pareto[6].

1. Cf. Italo Magnani, *Dibattito tra economisti italiani di fine ottocento,* Milan, Franco Angeli, 2003.

2. R. Faucci, *Finanza...*, *op. cit.*, p. 106.

3. Lettre de Maffeo Pantaleoni à Léon Walras du 23 février 1890, *in* W. Jaffé (dir.), *Correspondence of Léon Walras and Related Papers,* Amsterdam, North-Holland, 1965, vol. II, p. 391-393.

4. Cf. U. Mazzola, *Cronaca,* vol. XVII, 1898, p. 371-375 ; A. De Viti De Marco, *Il Parlamento contro la libertà di stampa,* vol. XVIII, 1899, p. 260-268 ; Pareto a contribué également à cette bataille, cf. C. Mongardini, *Introduzione,* in *Cronache italiane,* Brescia, Morcellania, 1965, p. 46 *sq.*

5. Cf. S. Noto, « Detti e contraddetti messedegliani », *Quaderni dell'istituto Acton,* n. 4, Rome, 2003, p. 4.

6. Cf. J. Schumpeter, *op. cit.*, vol. III, p. 1053.

Le propos du présent article est de présenter de manière synthétique les œuvres de *Maffeo Pantaleoni* et de *De Viti De Marco*.

II – Maffeo Pantaleoni

1. La vie

Maffeo Pantaleoni est né à Frascati le 2 juillet 1857[1], d'un père patriote du *Risorgimento,* le sénateur Diomède, et d'une mère issue de la noblesse irlandaise, Jane Isabella Massy Dawson. Après l'Unité de l'Italie, Diomède Pantaleoni avait été chargé de réaliser diverses missions diplomatiques à Paris. Ainsi, c'est dans la capitale française que le jeune Maffeo devait passer ses premières années d'école. Puis il alla en Allemagne, où il obtint son diplôme d'études secondaires au lycée de Potsdam, le 22 janvier 1877.

Il poursuit son cursus universitaire à Rome, à « La Sapienza » où, entre 1877 et 1880, il fréquente la Faculté de droit et obtient son diplôme, le 30 juin 1882, avec une thèse sur la « théorie du transfert des taxes ». C'est ce travail qui, revu et corrigé, deviendra sa première œuvre de caractère systématique[2]. En 1883, il publie l'essai *Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche* (« Contribution à la théorie de la répartition des dépenses publiques »), connu pour avoir introduit en Italie l'analyse fondée sur la théorie marginale de la valeur[3]. Piero Bini explique que le propos de Pantaleoni est de

> « comparer l'État à un facteur de production auquel on assigne la tâche de produire des biens déterminés et des services dont les indivi-

1. Pour les informations sur la vie de Maffeo Pantaleoni, cf. R. Faucci, *L'Economia politica...*, *op. cit.*, p. 42-43 ; et P. Bini, « Quando l'economia parlava alla società. La vita, il pensiero e le opere », in *Rivista di Politica Economica,* mars 1995, fasc. III, p. 19-24.

2. M. Pantaleoni, *Teoria della traslazione dei tributi. Definizione, dinamica e ubiquità della traslazione,* Rome, Aolini, 1882 ; réédité avec une préface de G. U. Papi et une Introduction de E. D'Albergo, Milan, Giuffrè, 1958.

3. M. Pantaleoni, « Contributo alla teoria del riparto delle spese pubbliche », in *La Rassegna Italiana,* octobre 1883, p. 25-60.

dus font la demande. L'attribution de cette fonction à l'État est effectuée en dehors de toute logique coercitive, mais seulement parce qu'elle apparaît comme la plus efficiente de toutes les solutions possibles »[1].

Le parcours académique de notre auteur est ensuite assez tourmenté. Il débute en enseignant le droit commercial à l'Université de Camerino (1881-1883) et la science des finances à l'Université de Macerata (1883-1885). Ensuite, il est appelé à l'École supérieure de commerce de Venise, dirigée par Ferrara (1885-1888) et, en 1888, il assume la direction de l'École supérieure de commerce de Bari (1888-1892), d'où, cependant, il démissionne, pour protester contre la politique douanière du gouvernement. C'est durant ces années qu'il rencontre Pareto et en 1890, avec De Viti De Marco e Mazzola, il reprend le *Giornale degli economisti,* jusqu'alors dirigé, à l'enseigne de l'éclectisme, par l'économiste de Macerata, Zorli[2].

Après une brève parenthèse durant laquelle il est nommé directeur du siège turinois de Cirio, il intègre par concours l'Université de Naples (1895-1897), mais il démissionne pour accepter une chaire à Genève (1897-1900), sur l'invitation de son ami Pareto. La situation politique contribuera dans une large mesure à son choix de quitter l'Italie. La période genevoise dure trois ans, au terme desquels Pantaleoni rentre en Italie et obtient la chaire de Pavie (1900-1901). Il intensifie son engagement politique et est élu député à Macerata pour le Parti radical et, en 1901, il est appelé à occuper la chaire d'économie à l'Université de Rome, où il restera jusqu'à sa mort. Pour rendre témoignage de son activité de professeur, nous reproduisons ici les belles paroles prononcées par Piero Sraffa :

« Dans l'opinion de ceux qui ont eu la chance d'entrer en contact personnel avec lui, son activité d'homme de pensée et d'écrivain est égalée, si ce n'est dépassée, par son travail d'enseignant. L'ensei-

1. P. Bini, *op. cit.,* p. 20.

2. Cf. R. Faucci, « Intorno a Maffeo Pantaleonicome "intellettuale militante" », in *Annuali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata,* Milano, Giuffrè, 1978, p. 831-842.

gnement, dans cette forme simple et un peu informelle qui le caractérisait, lui permettait de donner la preuve de l'association extraordinaire de ses qualités morales et intellectuelles élevées. »[1]

Faucci retient que 1903 a été une année charnière pour les passions politiques de Pantaleoni. Jusque-là, bien que son antisocialisme ne fût pas remis en cause, il n'excluait pas des convergences tactiques avec le Parti socialiste de Turati. En particulier, les tendances libérales de Pantaleoni avaient en commun avec le socialisme de Turati l'aversion à l'égard du régime de Crispi, accusé d'être un régime autoritaire et d'être plus ou moins compromis avec le monde des affaires. Malgré tout, cette convergence tactique ne pouvait durer très longtemps et, avec l'avènement de l'ère giolittienne et la législation qui s'ensuivit, plus attentive aux doléances du Parti socialiste, Pantaleoni dénonce le danger qu'

« aux classes privilégiées des militaires, des grands propriétaires fonciers, des grands industriels, ne s'ajoute ou ne se substitue une aristocratie de nouvelles clientèles »[2].

En définitive, Pantaleoni craint l'émergence d'un bloc social, politique et économique protectionniste qui obtiendrait le soutien de certaines catégories bureaucratiques et ouvrières mieux organisées que d'autres. Il s'oppose ainsi à la réforme de la loi sur le personnel ferroviaire, en la jugeant trop favorable aux travailleurs. Il accentue ses positions nationalistes et, à l'occasion du déclenchement de la Première Guerre mondiale, il accuse socialistes et catholiques de représenter la « cinquième colonne » de l'Autriche.

Son soutien au fascisme et à Mussolini est bien connu. En 1920, il est nommé par Gabriele D'Annunzio ministre des Finances du gouvernement de Fiume et, en 1924, à la suite de l'assassinat du député socialiste Giacomo Matteotti, non seulement il confirme sa confiance à l'égard du gouvernement fasciste, mais, qui plus est, il minimise l'événement, en jetant le doute sur les « bolcheviks » qui auraient organisé un complot contre le régime. Ce changement dans l'attitude de Pantaleoni, son adhé-

1. P. Sraffa, « Maffeo Pantaleoni Obituary », in *The Economic Journal,* 1924, p. 648.

2. M. Pantaleoni, *La Legislazione di classe e la democrazia, in* M. Pantaleoni, *Scritti vari di economia,* serie III, Rome, Libreria Castellani, 1919, p. 113.

sion au nationalisme, à l'entreprise de D'Annunzio et, enfin, au fascisme, ne nous permet cependant pas d'affirmer que sa pensée fut stérile. Il suffit de penser à la contribution théorique représentée par son essai de 1910, *La Dinamica economica.* D'après Bini, on ne peut comprendre le passage du libéralisme radical au soutien au fascisme

> « sans saisir les raisons pour lesquelles il a discerné dans le socialisme l'ennemi le plus insidieux de la démocratie et du progrès ».

Le dernier discours de Pantaleoni est prononcé au Congrès international de la Caisse d'épargne. Il meurt à Milan le 29 octobre 1924.

2. La pensée

Un mérite indiscuté de la contribution de Pantaleoni à l'analyse économique est celui d'avoir – avec d'autres – introduit le marginalisme en Italie, en le reliant à la glorieuse tradition de l'Illuminisme italien du XVIII^e siècle. Barucci résume comme suit la contribution fondamentale de Pantaleoni à la diffusion du marginalisme dans son pays :

> « Son aspiration à édifier une économie politique "pure", à traduire en des théorèmes que l'on différencierait avec les noms de leurs inventeurs, ses efforts pour définir correctement le fameux *préliminaire hédoniste* (qui, dans une certaine mesure, rappelle les résultats ultérieurs de Robins), son analyse subtile de la théorie de l'utilité, celle sur la théorie de la valeur, de même que celle sur la théorie de l'échange, sont désormais bien connus. »[1]

Au sein d'une si vaste production intellectuelle, Barucci souligne deux éléments qui distinguent le marginalisme de Pantaleoni. En premier lieu, sa pensée s'est développée le long de la ligne Gossen-Jennings-Jevons. En second lieu, il a adressé à l'école autrichienne de sévères critiques, accusant Menger de plagiat à l'égard de Gossen et Böhm-Bawerk d'être un « charlatan »[2],

1. P. Barucci, *op. cit.*, p. 82.

2. Accusation que Pantaleoni lancera dans ses *Principi di economia pura* (1889) et confirmera dans une lettre à Walras ; cf. W. Jaffé, *op. cit.*, p. 334. Pour une critique de l'interprétation faite par Pantaleoni du marginalisme de Menger, cf. F. Monceri,

même s'il devait modérer ensuite son jugement dans la Préface aux *Principes* de Menger[1] et marquer son estime pour l'œuvre d'un autre chef d'école autrichien, élève de Menger, von Wieser[2].

La pensée de Pantaleoni s'inspire de la philosophie individualiste développée dans la perspective évolutionniste : Herbert Spencer est indubitablement pour lui un auteur de référence[3]. L'évolutionnisme de Pantaleoni part de l'hypothèse « hédoniste » : son *homo œconomicus* est un sujet qui maximise son intérêt personnel. Son interprétation est cependant très originale. En faisant cette hypothèse, il ne prétend pas expliquer le comportement des hommes de façon indifférenciée. Il est conscient qu'il existe à ce comportement des motifs autres que strictement économiques, à savoir des raisons éthiques, religieuses et de coutumes. L'hypothèse dite « hédoniste » est cependant cruciale dans la mesure où elle exprime une propension du sujet à mettre en œuvre des stratégies qui lui permettent de s'adapter au milieu et de laisser une trace dans l'histoire.

Il convient de s'intéresser ici à la vision que Pantaleoni a du marché et de la concurrence. Il ajoute à la valeur économique du marché une valeur morale : le marché contribue à l'efficience du système et élève la responsabilité individuelle. En conséquence, la concurrence, pour lui, est différente de la notion standard néo-classique de matrice walrassienne, d'après laquelle les individus prennent les informations que le marché transmet par le biais des prix, de sorte que se réalise une situation d'équilibre efficient, épuré de tout impact social, et indépendant de la structure des relations interpersonnelles. Bien que Pantaleoni participe au débat, il n'en accepte

« Sulla fortuna di Carl Menger in Italia », postface de Carl Menger ; *Principi fondamentali di economia*, R. Cubeddu (dir.), introduction de Karl Milford, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001 ; et aussi F. Monceri et R. Cubeddu, *Echi del marginalismo austriaco negli anarchici e nei sindacalisti rivoluzionari italiani*, *in* Aa. Vv., *Marginalismo e socialismo nell'italia liberale 1870-1925*, MEL sous la dir. de Guidi et L. Micheli, Milan, Feltrinelli, 2001.

1. M. Pantaleoni, *Prefazione* de C. Menger, *Principi fondamentali di economia*, Imola, 1909.

2. Cf. P. Barucci, *op. cit.*, p. 86.

3. Cf. P. Bini, *op. cit.*, p. 24.

pas tous les développements et il définit la notion de concurrence comme

> « la forme la plus universelle et polymorphe d'inventivité [...]. Chaque acte de concurrence est une nouvelle invention, [...] la source la plus énergique du dynamisme social. La concurrence est ce qui, par excellence, peut détruire n'importe quelle position acquise »[1].

Le problème posé par Pantaleoni dans *I principi di economia pura* (« Les Principes d'économie pure »)[2] se résume dans la question suivante : « Est-il possible de comparer entre eux des plaisirs et des douleurs de sujets différents ? »[3] On connaît la classification, par Bentham, des plaisirs et des peines en fonction des sept circonstances, et comment cette classification est à la base de toute l'école utilitariste anglaise et de la fameuse « économie du bien-être ». Pantaleoni semble cependant plus influencé par l'évolutionnisme de Spencer et, en partie, par l'analyse de F. Y. Edgeworth[4], en particulier en ce qui concerne la référence à la distinction qu'il effectue entre deux types principaux d'hédonisme : l'individuel et l'universaliste. L'hédonisme ou utilitarisme universaliste – ou d'espèce – concerne les questions d'ordre national ou, généralement, sociales, et Pantaleoni retient que les égoïstes – utilitaristes ou hédonistes – d'espèce sont portés à comparer leurs propres plaisirs avec ceux des autres, même si, la plupart du temps, ils se trompent dans leur jugement[5].

Quoi qu'il en soit, Pantaleoni insère l'hédonisme au sein d'une loi encore plus générale, qui prend la forme d'un théorème. Il s'agit du théorème du « prix minimum ». L'observation

1. M. Pantaleoni, *Una Visione cinematografica del progresso della scienza economica,* in *Erotemi di economia,* vol. II, Padoue, CEDAM, 1963-1964, vol. I, p. 204.

2. Pour Schumpeter, « les *Principi di economia pura* (1889) serviront de point de référence. Autrichiens ou "austro-walrassiens" quant au fond, enrichis par la théorie du commerce extérieur ou intérieur de Marshall [...], ils donneront une importante impulsion du vieux vers le neuf » (J. Schumpeter, *op. cit.,* p. 1054).

3. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.,* p. 229.

4. Cf. L. Bruni, « "Principio economico" e "fenomeno economico" nel pensiero di Pantaleoni e Pareto. Uno studio sulla razionalità economica (1889-1899) », in *Rivista Internazionali di Scienze Sociali,* 1997, p. 141 ; F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (1881), San Diego, James & Gordon, 1995.

5. Cf. M. Pantaleoni, *Principi di economia pura,* Milano, Treves, 1931, p. 40.

empirique montre que le travail prolongé dans le temps est porteur d'une peine croissante ; de même, l'utilité dérivant de la jouissance prolongée d'un bien donné est décroissante. On comprend, à partir de cette constatation, que le « plaisir » et la « douleur » sont des catégories essentiellement relatives. Si l'on veut qu'elles aient une signification économique précise, il est nécessaire qu'elles aient un fondement matériel[1]. Pour Pantaleoni, ce principe, qui se déduit de l'observation de la réalité, s'explique avec les deux « lois de fait » de Gossen[2] : la loi de la décroissance de la jouissance prolongée dans le temps et la loi selon laquelle l' « hédonisme » est maximisé lorsque les utilités marginales relatives aux différents biens consommés sont égales[3].

Une fois que la loi qui explique l'usage optimal des ressources est affirmée, Pantaleoni introduit l'argument des besoins, entendus comme des

> « désirs de disposer d'un moyen capable de faire cesser une sensation douloureuse ou de la prévenir, de conserver une sensation agréable ou de la provoquer »[4].

De cette manière, les besoins déterminent la demande, entendue précisément comme synonyme de besoins : c'est la « quantité métrique de l'objet désiré dans un temps donné ». La possibilité de traduire directement les besoins – qui sont quand même, pour Pantaleoni, une entité psychologique – en quantité demandée est à la base de ce qu'il appelle l' « hédonimétrie ». Dans une telle perspective, il définit les biens économiques comme tous ces biens qui présentent les conditions minimales de l'utilité ; en conséquence, pour notre auteur, la distinction entre biens matériels et biens immatériels, entre biens et services, perd de son importance. Il classe les biens selon qu'ils sont directs, complémentaires et instrumentaux, et chaque groupe pourra être à fécondité simple ou répétée, selon qu'il est en mesure ou non de reproduire la même utilité dans le temps.

1. *Ibid.*, p. 26.
2. H. H. Gossen, *Lo Sviluppo delle leggi del commercio umano* (1854), Padoue, CEDAM, 1950.
3. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica...*, *op. cit.*, p. 230.
4. M. Pantaleoni, *Principi...*, *op. cit.*, p. 56.

La science économique, pour Pantaleoni est, en définitive, une science circonscrite aux rapports contractuels[1]. Il est en cela en polémique ouverte avec son ami Pareto, qui attribue à l'économie l'étude des « actions logiques », c'est-à-dire des actions rationnelles, pour lesquelles il existe un lien objectif entre moyen et fin. Au contraire, pour Pantaleoni, il y a de nombreuses actions logiques qui sont tout sauf économiques. Ce qui nous conduit à mettre en évidence un autre élément qui caractérise la pensée de Pantaleoni : il s'intéresse aux raisons qui expliquent le recours à l'échange. Le contrat, écrit Pantaleoni,

> « est possible seulement dans le cas où il existe, ou bien une parité de force, ou bien dans le cas – qui revient au même – où l'on ne sait pas qu'il y a une disparité, ou encore où l'on ignore à quelles conséquences porterait le recours à la violence. S'il y a un agent plus fort que les autres et qui connaît sa force, il ne négociera pas ; il fera usage de celle-ci »[2].

Ce serait donc un problème d'information – en l'occurrence, de défaut d'information – qui serait la raison fondamentale qui pousse les agents économiques à recourir au contrat.

Un autre outil d'analyse qui rend particulièrement intéressante la figure de Pantaleoni concerne son étude de la « dynamique » économique. Dans l'essai *Di alcuni fenomeni di dinamica economica* (« De certains phénomènes de dynamique économique »)[1], il définit l'économie statique comme « un cas particulier de l'économie dynamique ». En bref, Pantaleoni divise les dynamiques économiques en trois groupes distincts : celles qui, suite à un choc, reviennent au point de départ ; celles qui tendent à se positionner à un nouveau point d'équilibre ; celles pour lesquelles l'équilibre n'est jamais acquis. Pour Pantaleoni, le dynamisme typique des systèmes de concurrence parfaite est celui qui fait référence au premier groupe : il s'agit d'un équilibre statique, alors que l'équilibre produit par des systèmes monopolistes a un caractère dynamique. En toute hypothèse, tant le premier que le second, pour notre auteur, ne répondent pas à une logique de type néo-classique. Dans les deux cas, l'équilibre est le résultat de

1. Cf. M. Pantaleoni, *L'Atto umano,* in *Erotemi..., op. cit.,* vol. I, p. 65.

2. M. Pantaleoni, *Tentativo di analisi del concetto di «forte e debole» in economia* (1898), in *ibid.,* p. 347.

l'affrontement de forces opposées qui finissent par s'annuler réciproquement. Dans le cas de la concurrence parfaite, il s'agit d'une sorte de *bellum omnium contra omnes,* alors que, dans le cas d'un monopole, il découle de la violence d'un seul contre tous.

Pantaleoni semble particulièrement attiré par des facteurs qui déterminent les dynamiques relatives au troisième groupe, ceux à cause desquels on s'éloigne d'un système en équilibre. Parmi les facteurs d'ordre économique mis en évidence par notre auteur, se détache la « tendance à la croissance des dépenses générales », également dites fixes, par comparaison avec les dépenses « spécifiques », également dites variables[2]. Le problème soulevé par Pantaleoni est le suivant : le domaine des dépenses n'est absolument pas arbitraire. Elles peuvent être générales ou spécifiques, et le mode selon lequel elles sont réparties dépend des dimensions de l'entreprise. Que se passe-t-il lorsqu'un buget public croît, se demande Pantaleoni ? Alors qu'auparavant, le simple citoyen pourvoyait à un service, dans la mesure où il pensait nécessaire d'intervenir pour satisfaire le besoin, maintenant on y pourvoit avec une dépense fixe dont le montant est indépendant de la consommation du simple citoyen, ce qui rend la dépense générale beaucoup plus élevée. Selon Pantaleoni,

> « les dépenses publiques sont à considérer comme des dépenses générales de chaque entreprise, dans la mesure où celle-ci paie des impôts. Ces impôts font partie des dépenses de production et doivent être reproduits par la productivité de l'entreprise à laquelle s'ajoutent les services publics »[3].

Pantaleoni propose alors l'hypothèse selon laquelle, plus un pays est riche, plus les dépenses générales prévalent sur les dépenses spécifiques, et plus les dépenses publiques tendent à croître. Il s'ensuit qu'il est probable qu'un pays riche aura un budget de l'État plus important et qu'un impôt convenant à un

1. M. Pantaleoni, *Di alcuni fenomeni di dinamica economica, in* M. Pantaleoni, *Erotemi...*, cit., vol. II, p. 77-125. Le mérite de l'essai de Pantaleoni est reconnu également par Schumpeter, pour lequel les intuitions de l'économiste italien auraient « préannoncé la dynamique de notre temps », *in* J. Schumpeter, *op. cit.,* vol. III, p. 1178.

2. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.,* p. 234.

3. M. Pantaleoni, *Di alcuni fenomeni..., op. cit.,* p. 103.

grand pays pourra être parfaitement inadapté pour un petit pays. Cela signifie que l'étude du genre d'impôt à appliquer dans un pays donné ne peut faire abstraction de la taille du système fiscal, c'est-à-dire de la dimension de l'entreprise d'État. Il conclut que

> « plus les impôts sont parfaits en quantité et en qualité, plus les coûts de production de toutes les entreprises privées d'une nation doivent en sortir réduits. Et inversement. Ce qui ne peut être indifférent pour la richesse publique et pour la concurrence internationale »[1].

Il est d'usage d'attribuer à Pantaleoni un des propos les plus déconcertants en apparence qui aient jamais été tenus sur la méthodologie économique. Dans la leçon inaugurale de son cours d'économie à l'Université de Genève, le 23 octobre 1897, il pose la question rhétorique de sa propre appartenance à une école d'économistes quelconque. Il y répond de la manière suivante :

> « Je vous surprendrai, peut-être, en ajoutant qu'il n'y a aucune école d'économie, ou plutôt, ce qui revient au même, qu'il n'y en a que deux : l'école de ceux qui connaissent l'économie et l'école de ceux qui ne la connaissent pas. »[2]

Le dogmatisme de Pantaleoni est expliqué dans les pages suivantes lorsqu'il affirme que la science économique naît du concours de professionnels provenant des « formations initiales les plus variées » : les philosophes, les historiens, les juristes, les mathématiciens, les lettrés ; chacun contribue, à sa manière, au développement de la science. Prétendre que les instruments conceptuels de l'historien peuvent servir à comprendre les problèmes posés par le mathématicien, et *vice versa,* serait arbitraire. Les idées, écrit Pantaleoni,

> « ressemblent aux clés ; chacune n'ouvre qu'un certain nombre de portes, et l'on obtient quasiment toujours un progrès notable lorsqu'on arrive à employer dans une science une idée fondamentale neuve, dont la fécondité se sera déjà manifestée dans une autre science »[3].

1. *Ibid.,* p. 104.
2. M. Pantaleoni, *Divergenze d'opinione esistenti tra economisti, in* M. Pantaleoni, *Erotemi...,* vol. I, *op. cit..,* p. 149-150.
3. *Ibid.,* p. 152.

S'il est compréhensible que chacun voie ce qu'il est intéressé à voir, soutient-il, il est moins excusable que certains refusent tout ce qui ne résulte pas directement de leurs enquêtes. Et il affirme qu'aujourd'hui, personne n'a le droit de rejeter le recours à quelque méthode logique que ce soit, et celui qui le fait n'est digne de pratiquer aucune science.

Le deuxième essai de méthodologie est, lui aussi, une leçon inaugurale, celle du cours d'économie à l'Université de Genève pour l'année académique 1888-1889. Dans cet essai, Pantaleoni compare le travail de l'historien des doctrines économiques à celui du statisticien, en adoptant le concept parétien d' « interpolation ». Par l'intermédiaire de l'interpolation, on calcule les valeurs moyennes d'une série. D'après Pantaleoni, moins on interpole, plus on fait de l'histoire, si bien qu'en agissant ainsi, on augmente le degré d'inutilité. En revanche, l'histoire est d'autant plus utile – « en substituant une courbe lisse et simple au mouvement réel accidenté » – qu'elle est menteuse et cesse d'être de l'histoire[1]. Cependant, l'interpolation apparaît nécessaire afin que l'histoire puisse servir de moyen pour un but déterminé, et puisque les buts sont multiples, il est nécessaire que l'historien éclaire ce qu'il entend poursuivre. C'est dans les limites d'un tel objectif modeste et délimité que l'histoire retrouve le caractère de véridicité. Donc, affirme Pantaleoni, « dans le "critère" qui aura été choisi, la clé de la "caricature" qui se sera faite peut se cacher ». Dans cette perspective, notre auteur éclaire le critère essentiel qui, à son avis, devrait stimuler l'économiste :

> « Les doctrines économiques se distinguent entre celles qui se sont révélées erronées, celles qui peuvent être démontrées vraies, et celles qui sont encore controversées. Les premières sont très nombreuses ; les secondes peu nombreuses, les troisièmes nombreuses. *Les premières n'ont plus d'intérêt pour nous.* Une histoire des doctrines *ne* doit *pas* les contenir. *Seules les secondes et les troisièmes sont intéressantes ;* ces dernières *provisoirement* ; les autres indéfiniment. »[2]

1. M. Pantaleoni, *Dei criteri che debbono informare la storia delle dottrine economiche, ibid.*, p. 215.
2. *Ibid.*, p. 216.

III – Antonio De Viti De Marco

1. La vie

Antonio De Viti De Marco naît à Lecce le 30 septembre 1858 dans une famille noble de propriétaires terriens du Sud[1]. En 1883, il est nommé professeur de science des finances à l'Université de Camerino. Ensuite, il enseigne à Macerata et à Pavie. En 1887, il passe à Rome, à la Faculté de droit. En 1931, il demande à être mis en disponibilité pour ne pas prêter serment au régime fasciste. Oskar Morgenstern rappelle, dans un article en mémoire de l'économiste, que, dans sa lettre de démission, il affirma que la liberté nécessaire à un professeur était inconciliable avec un serment de fidélité à un parti politique[2]. En 1935, il démissionne de l'Académie des lycées, en refusant la proposition de Mussolini d'y être nommé membre du sénat académique. De 1908 à 1921, il avait été élu député au Parlement dans les rangs du Parti radical et s'était distingué par son opposition ferme à toute forme de protectionnisme qui finissait par favoriser le processus d'industrialisation au nord de l'Italie alors qu'il maintenait, au sud, une situation de profonde dépression économique. De 1890 à 1913, il appartient à la direction du *Giornale degli economisti* (le siège de la rédaction est situé dans sa maison romaine) et, de 1916 à 1918, il dirige le périodique *L'Unità*. Faucci écrit de lui que

> « bien que combatif et engagé, ce gentilhomme "à l'anglaise", cultivateur éclairé de ses propres terres dans le Salento, présente des traits qui font penser aux réformateurs du XVIII^e siècle. Le ton de ses écrits politiques est loin de l'agressivité passionnée d'un Pantaleoni, ou du sarcasme insistant de Pareto. Comme chercheur, sa contribution – bien que généralement louée – n'est pas toujours aisée à déchiffrer »[3].

1. Pour les informations bibliographiques sur Antonio De Viti De Marco, cf. M. Finora (dir.), *Il Pensiero economico italiano...*, *op. cit.*

2. Cf. O. Morgenstern, « Antonio De Viti De Marco », *in* M. Finora, *Il Pensiero...*, *op. cit.*, p. 393.

3. R. Faucci, *L'Economia politica...*, *op. cit.*, p. 260.

Autre témoignage sur la personnalité de notre auteur, celui de son plus éminent successeur, Luigi Einaudi :

> « Des quatre [Pantaleoni, Pareto, De Viti, Barone], De Viti est peut-être le moins fascinant. Le visage fin, aux traits purs, le sourire encourageant et en même temps légèrement ironique, l'éloquence peu fluide, qui cherche parfois les mots et les trouve à la fin clairs et précis, la manière de faire simple du grand seigneur en révèle du premier coup d'œil l'origine aristocratique. »

Et plus loin :

> « Lorsqu'ils se penchent sur un problème financier, les chercheurs ne cherchent pas toujours d'autres livres ; mais il est presque toujours évident pour eux de se demander : qu'en pense De Viti ? »[1]

De fait, avant même que le prix Nobel d'économie James Buchanan ne reconnût la valeur internationale de l'œuvre de De Viti De Marco et sa contribution à l'élaboration de la science des finances, les travaux de l'économiste de Lecce étaient bien connus de la communauté scientifique. Il suffit de penser que les différentes éditions des *Principi* ont été traduites en allemand, espagnol et anglais. L'œuvre de De Viti s'étend de la science des finances à l'étude de la monnaie et du crédit, jusqu'à l'histoire de la pensée économique. En qualité d'historien de la pensée, sa méthode peut être ramenée aux deux points suivants. D'abord, il s'est concentré uniquement sur la théorie, en l'analysant et en évitant scrupuleusement que le caractère heuristique des modèles utilisés se confonde avec la réalité observée. En second lieu, à partir des théories économiques qu'il juge scientifiquement valables, il retrace certains aspects des œuvres du passé et il critique les affirmations qui s'en détachent[2]. Manuela Mosca caractérise ainsi l'originalité de l'approche méthodologique de De Viti :

> « Quand on la compare avec celle des autres marginalistes, l'originalité de l'approche méthodologique de De Viti apparaît clairement. Il dégage la structure théorétique de l'essai de Serra, en l'isolant, et le soumet à un examen continu ; il le compare avec le système margi-

1. L. Einaudi, *La Teoria economica in Italia tra il 1885 e il 1900, in* M. Finora, *Il Pensiero..., op. cit.*, p. 396-397.

2. Cf. M. Mosca, « De Viti De Marco, Historian of Economic Analysis », in *European Journal of Economic Thought*, juin 2005, p. 252.

naliste et il l'évalue en se servant d'un paradigme théorétique achevé, compact et complet. Nous pensons que c'est là que réside son originalité en tant qu'historien de l'analyse économique. »[1]

Parmi ses œuvres, on peut signaler *Moneta e prezzi* (1885) ; *Il carattere teorico dell'economia finanziaria* (1888) ; *Un trentennio di lotte politiche* (1930) ; *La finzione della banca* (1934) ; *Principi di economia finanziaria* (1934). De Viti meurt à Rome le 1^er^ décembre 1943.

2. La pensée

Massimo Finora a eu raison de noter que l'analyse économique selon l'approche marginaliste s'est diffusée en Italie en référence à l'étude du comportement économique de l'État, plutôt que des sujets économiques privés[2]. Cela est dû, avant tout, à la perspective politique des interprètes de cette période exaltante de la pensée économique italienne et à la nature bicéphale du libéralisme italien[3]. D'une manière tout à fait originale, De Viti conçoit l'État comme une « grande industrie », dont la fin est la satisfaction des besoins collectifs par le biais d'un processus de production ; dans un tel processus, l'État, de même que les individus, est soumis au principe du « prix minimum »[4]. Il s'attache à analyser le rôle positif ou négatif de l'État dans le développement du progrès économique du pays, et il a recours, pour cela, aux instruments classiques à sa disposition : la fiscalité, le budget, la dépense publique et la dette publique[5]. Contrairement à une certaine vulgate qui voudrait que les économistes italiens soient attentifs aux dynamiques de l'État par manque d'esprit réformateur et en raison d'une mentalité excessivement philosophique, nous pensons que l'on peut être d'accord avec ceux qui estiment, à l'inverse, que les économistes des finances italiens ne manquent pas d'esprit réformiste et que leur philosophie n'est

1. *Ibid.*, p. 255.
2. M. Finora, *Il Pensiero economico italiano agli esordi di Antonio De Viti De Marco, in* A. Pedone (dir.), *Antonio De Viti De Marco,* Rome-Bari, Laterza, 1995, p. 10.
3. À ce propos, cf. G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 291-364.
4. Cf. P. Barucci, *op. cit.*, p. 84.
5. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.*, p. 261.

nullement une fuite de la réalité. Qu'elle consiste bien plutôt en une enquête précise sur les caractères et les limites de l'interventionnisme d'État et tend à décrire clairement les « structures étatiques imparfaites, fragiles et facilement investies par des groupes de pouvoir économique ou d'un autre genre ». Einaudi écrit que les économistes des finances italiens

> « ont éprouvé un sentiment d'insatisfaction devant ce mélange de préceptes pratiques, de divagations philosophiques et politiques, de commentaires de textes de loi, d'applications approximatives de définitions de lois économiques qu'était, et est encore en grande partie, la science de la finance »[1].

C'est le cas de De Viti De Marco qui, dès sa première œuvre, *Il carattere teorico dell'economia finanziaria* (« Le caractère théorique de l'économie financière »), indique comme objet de la science économique financière, non pas la reconnaissance des besoins que l'État est tenu de satisfaire, mais l'analyse de la conduite économique que l'État doit suivre pour la satisfaction de besoins historiquement situés[2]. D'après Morgenstern, De Viti a pu démontrer que les « besoins collectifs » d'une communauté, satisfaits par l'intermédiaire de la dépense publique, se différencient des « besoins généraux », c'est-à-dire des besoins communs à tous les citoyens, dans la mesure où ils ne sont pas ressentis par les citoyens eux-mêmes. De Viti fait dériver de cette affirmation toute son analyse de la répartition de la charge fiscale sur la base du principe de l'utilité marginale, en confrontant les bénéfices sociaux aux coûts et avantages individuels[3]. La contribution de De Viti à la science des finances peut être ramenée aux questions suivantes : qui supporte la peine des coûts, et qui est avantagé par les biens publics ? Et encore : qui décide la quantité de prélèvement fiscaux et en établit la répartition entre les différentes dépenses publiques ? Et enfin : à quel genre d'*homo œconomicus* appartient l'État ? De Viti, donc, n'offre pas de représentation de la réalité concrète, mais des modèles conceptuels, des schémas heuristiques indispensables pour l'interprétation de la réalité.

1. L. Einaudi, *La Teoria economica...*, *op. cit.*, p. 397.

2. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica...*, *op. cit.*, p. 261 ; et aussi M. Mosca, *op. cit.*, p. 243.

3. Cf. O. Morgenstern, *op. cit.*, p. 394.

Si, dans sa première œuvre, l'effort de l'auteur d'appliquer l'analyse marginaliste à l'État est évident, dans l'œuvre de la maturité, les *Principi di economia finanziaria* (« Principes d'économie financière »), De Viti fait une distinction fondamentale entre les besoins collectifs et les besoins privés. Les premiers sont satisfaits grâce à l'enquête de l'économie publique, les seconds grâce à l'économie politique. Non pas que notre auteur renonce à l'analyse des utilités marginales pour l'évaluation des besoins tant collectifs qu'individuels. Mais, bien que tous les besoins proviennent d'individus, la distinction entre besoins collectifs et individuels tient au fait que les besoins collectifs créent des « contrastes d'intérêt » qui nécessitent, pour être résolus, l'intervention médiatrice de l'État. Le contraste s'exprime sous forme de

> « somme algébrique de quantités positives et négatives, c'est-à-dire du besoin positif que certains ressentent qu'un certain service soit produit, et du besoin négatif que ressentent les autres que le service ne soit pas produit »[1].

Dans l'analyse de De Viti, en conséquence, un bien se distingue de l'autre par la manière dont il se manifeste et par sa nature, non par la manière dont il devrait être satisfait. Il tente alors d'expliquer la croissance de la dépense publique en distinguant entre des causes d'ordre politique et des causes d'ordre économique. Du point de vue économique, la collectivité verse à l'État une partie de ses propres ressources privées, recevant en échange la richesse publique sous forme de services. L'augmentation de la base imposable serait la principale cause d'ordre économique de la croissance de la dépense publique. Du point de vue politique, De Viti soutient que, dans le système parlementaire, la responsabilité de prendre des décisions publiques tend à passer de la classe aisée à la classe moyenne et qu'au pouvoir des riches tend à se substituer le pouvoir des plus nombreux. Un tel passage déterminerait des choix politiques tendant à l'augmentation de la dépense publique à l'avantage de la majorité des citoyens, augmentant la quote-part fiscale des plus riches.

1. A. De Viti De Marco, *Principi di economia finanziaria,* Turin, Bollati Boringhieri, 1961, p. 37.

C'est à ce niveau que De Viti introduit la distinction, de très grande importance du point de vue analytique, entre « État monopoliste » et « État coopératif ». Il en analyse les implications sur les impôts et les finances publiques. Il s'agit d'une distinction extrême qui met en évidence deux types idéaux, d'un schéma conceptuel de très grande valeur heuristique qui n'entend pas le moins du monde confondre le plan conceptuel et le plan réel. Bien que la science des finances fasse penser à quelque chose de plus concret que la théorie économique pure, elle a besoin, malgré tout, selon notre auteur, de nombreuses abstractions, pour étudier le comportement de la finance publique à partir de l'hypothèse idéaltypique. C'est par cette procédure logique que De Viti construit la théorie financière de l' « État monopoliste » et de l' « État coopératif ». Mauro Fasani écrit à ce propos :

> « Le plus grand mérite de De Viti me paraît résider dans ce qui suit. Contrairement à Sax et à Seligman, il n'affirme pas que, dans la société moderne, le phénomène financier suit d'emblée la loi de la valeur et est le résultat d'un calcul comparatif entre l'utilité du service public et le coût relatif. Il pense que cela n'aura lieu que dans un cas limite qu'il appelle "État coopératif", où tous les citoyens participeront à la décision financière et où on éliminera ainsi toute possibilité de gain de monopole. »[1]

L' « État monopoliste » est celui dans lequel une classe sociale, fiscalement protégée, produit des biens collectifs en se proposant comme objectif son propre avantage exclusif. Le coût d'un tel avantage est entièrement à la charge des classes subalternes. Dans cette première hypothèse, De Viti distingue entre les producteurs et les consommateurs de services. Les premiers sont les gouvernants, exemptés du paiement des impôts, car il ne serait pas logique que les producteurs des services se paient à eux-mêmes le prix des biens qu'ils produisent. Étant en mesure de vendre les services produits au prix qu'ils désirent, et en n'ayant pas de concurrents, ils agiront à l'égard des consommateurs en monopolistes authentiques, et le prix sera celui du monopole. Les seules limites que rencontre l'État monopoliste, observe Einaudi, sont la

1. M. Fasani, *La Teoria della finanza pubblica in Italia,* M. Finoia (éd.), *Il Pensiero...*, *op. cit.*, p. 125.

rebellion, l'émigration ou l'épuisement total des ressources privées dont il se nourrit[1].

L'État « populaire » ou « coopératif » est celui dans lequel tous les citoyens participent à l'action de l'État, à la production et à l'administration de la chose publique, sans aucune exclusion, tant au niveau de la production, par l'intermédiaire du paiement des impôts, qu'au niveau de la jouissance des bénéfices, par l'intermédiaire de la consommation des services publics collectifs. Les producteurs des services publics sont en même temps les consommateurs de ces services. Y compris dans le cas de l'État coopératif, l'impôt est prélevé par la force et le citoyen ne peut refuser de consommer la quantité de services publics déterminée par le gouvernement ; mais, à la différence de ce qui se passe dans l'État monopoliste, il n'y a pas ici de prix de monopole. Cela signifie que dans l'hypothèse en question, la collectivité supporte « le coût strict de production » des services publics. Il s'ensuit que, dans l'État coopératif, l'impôt n'est jamais une perte nette, dans la mesure où il est conçu comme un moyen de réaliser un avantage pour les contribuables[2]. Une distinction aussi tranchée permet à notre auteur de soutenir que les impôts ne sont pas tous égaux. Certains peuvent même représenter un bénéfice pour les citoyens, dès lors qu'ils peuvent s'abstenir de produire certains services que l'État produira de manière plus économique. Il reste le fait que, pour De Viti, comme l'affirme Fasiani, toute la différence entre État « monopoliste » et « coopératif » se ramène à une question de capacité d'exercice de la force. La capacité coercitive dont dispose l'élite redonne un caractère politique au phénomène financier ; du coup, il convient de reviser la tentative d'élaborer une théorie pure de l'économie financière qui serait basée sur la seule théorie de la valeur[3].

Pour De Viti, l'État, en tant que facteur de production, est légitimé à exercer son pouvoir fiscal. En effet, il participe à la formation du revenu net, c'est-à-dire à la formation de la masse des biens finaux qui sont produits et consommés annuellement. Un tel pouvoir est exercé par le biais de deux instruments : les impôts

1. Cf. L. Einaudi, *La Teoria economica..., op. cit.*, p. 401-402.
2. Cf. *ibid.*, p. 41 ; cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.*, p. 262-263.
3. Cf, M. Fasiani, *op. cit.*, p. 126.

indirects et directs. Alors que le contrôle des citoyens sur les impôts indirects ne peut être qu'*a posteriori,* puisqu'il s'exerce avec la consommation du service, le contrôle sur l'impôt direct, affirme De Viti, est préventif, puisqu'il se résout grâce à l'anticipation préalable, de la part des citoyens, des moyens financiers nécessaires à la production du service par l'État. Le passage de l'impôt indirect à l'impôt direct est caractérisé par notre auteur par la notion de « prix d'abonnement ». Un « abonnement » est une somme fixe qu'une entreprise prélève à un utilisateur en échange d'un usage illimité d'un service. Pour De Viti, « le prix d'abonnement est l'ancêtre de l'impôt direct »[1]. De cette manière, les citoyens tendront à exercer un contrôle continu sur le coût des services publics. Enfin, alors que pour l'impôt indirect, la demande est individuelle, dans le cas de l'impôt direct, la demande de service provient de l'ensemble de la collectivité. Il s'ensuit que l'indice présumé de la demande sera le revenu, et que la consommation de services publics sera proportionnelle au revenu de chaque citoyen, même si cela ne comporte pas, pour De Viti, l'adoption d'un système fiscal basé sur le critère de proportionnalité ; il lui préférerait un système modérément progressif obtenu avec une défiscalisation des bas revenus.

Un aspect plus tardif et extrêmement important de l'œuvre de notre auteur concerne le point de vue « libériste » qu'il adopte sur la question du *Mezzogiorno*[2]. Durant les vingt années que l'on prend en compte, un grand nombre d'associations libre-échangistes et antiprotectionnistes s'étaient créées en Italie. Ces associations oscillaient entre un libéralisme conservateur et un libéralisme radical et démocratique. De Viti se place clairement parmi ceux qui demandent une relance de l'économie méridionale par le biais d'une politique de baisse des impôts, plutôt que par l'augmentation de la dépense publique. De Viti tente d'impliquer même le Parti socialiste dans ce projet radical et libériste et, aux élections de 1904, il présente un programme bien articulé qui prévoit l'alliance entre les forces radicales, libérales et socialistes. Il ne réussit cependant pas à influencer le

1. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.,* p. 263.

2. Cf. E. Rossi, « Antonio De Viti De Marco », *in* M. Finoia (dir.), *Il Pensiero..., op. cit.,* p. 404-414.

programme de gouvernement. Dans son programme, De Viti proposait que, si

> « la réforme libre-échangiste du siècle dernier [...] a été faite dans l'intérêt du peuple, mais pas grâce au peuple, [...] notre réforme, elle, le soit dans l'intérêt du peuple et grâce au peuple »[1].

Une telle initiative fait dire à Faucci qu'

> « à la différence de Pantaleoni et Pareto, De Viti ne choisit pas l'opposition de droite, mais reste à gauche, comme son ami Salvemini »[2].

L'opposition de De Viti à la politique de la période giolittienne envers le *Mezzogiorno* s'explique, du point de vue économique, par la conviction de notre auteur que le financement des travaux publics au sud aurait été une dépense improductive et se serait fait uniquement à l'avantage des entreprises du Nord qui se seraient adjugé les marchés[3]. Qui plus est, les dépenses pour les travaux publics auraient soustrait des ressources à l'agriculture méridionale qui, au contraire, devait être stimulée avec une politique de baisses d'impôts et d'aides au crédit, ce qui aurait attiré des capitaux du Nord du pays. De Viti considérait avec méfiance le processus d'industrialisation tant du Sud, dont la vocation agricole aurait dû orienter les entrepreneurs vers une production agricole de qualité, qu'au Nord, dont l'état avancé apparaissait à ses yeux comme étant plus le résultat d'une série de politiques protectionnistes que celui d'un développement industriel authentique et spontané.

Les conseils de De Viti tombèrent dans le vide et les gouvernements de Giolitti prirent la voie de la dépense publique, perpétuant la tradition protectionniste. L'analyse que De Viti formula sur la production de céréales est d'une grande lucidité. C'est sur ce point qu'une grande partie de l'intérêt protectionniste se concentrait, par le biais de l'augmentation du droit pro-

1. A. De Viti De Marco, *Le Agitazioni agrarie nel Lazio e nel Ferrarese* (1903), in *Un Trentennio..., op. cit.*, p. 124.

2. R. Faucci, *L'Economia politica..., op. cit.*, p. 265. L'avertissement de G. De Ruggiero, qui nous met en garde contre le risque de juger les appartenances politiques de l'époque avec les critères politiques d'aujourd'hui, reste valide dans ce contexte.

3. E. Rossi, *op. cit.*, p. 407.

tecteur sur le blé. De Viti observe ainsi qu'étant donné que les salaires monétaires n'avaient pas augmenté autant que le prix du blé (augmentation due aux droits de douane), le coût majeur de la protection agricole a été supporté par les travailleurs. De plus, les tarifs douaniers élevés sur le blé rendaient intéressante sa culture, y compris sur les terrains marginaux qui auraient pu être consacrés à d'autres cultures, éventuellement de meilleure qualité. De cette manière, selon notre auteur, on perdait une bonne occasion d'attaquer l'économie de la grande propriété terrienne, dont les intérêts à l'époque étaient bien représentés par la majorité du Parlement. Dans la bataille contre les droits de douane des céréales, De Viti, Salvemini et les libre-échangistes seront lâchés par les socialistes, qui seront accusés par les premiers de s'être vendus au « bloc industriel-agraire » protectionniste, en échange de quelque loi sur la tutelle du travail et des coopératives, lois dont l'application favorisait surtout, selon eux, le Nord industrialisé[1].

La politique de Giolitti visait à soutenir l'industrialisation et l'amélioration des relations capital-travail, contribuant à rendre moins conflictuels les rapports entre classes. Aux yeux de De Viti, cependant, un programme authentiquement réformateur aurait dû, d'un côté, avoir le courage d'entreprendre la réforme fiscale pour attaquer les intérêts consolidés des rentiers et favoriser les profits et l'accumulation, et, de l'autre, il aurait dû s'orienter sans équivoque dans la direction du libre-échange, afin d'élargir les frontières étroites du marché italien en le faisant croître en compétitivité[2].

IV – La contribution de l'École italienne à la science économique

Un article de James Buchanan a bien mis en relief la contribution de l'École italienne marginaliste à la science écono-

1. Cf. R. Faucci, *L'Economia politica...*, *op. cit.*, p. 266.
2. Cf. *ibid.*

mique[1]. Dans la lignée de Schumpeter, le prix Nobel d'économie, représentant de l'École du *Public Choice,* affirme que

> « la contribution italienne à la théorie de la finance publique constitue un corpus doctrinal unique, ignoré des économistes de langue anglaise »[2].

Il s'agit d'une riche tradition qui atteint son plein épanouissement avec l'œuvre de De Viti. Il est vrai que cette œuvre a été traduite en anglais, mais on ne peut vraiment la comprendre si l'on ne connaît pas l'ensemble du milieu culturel où l'illuminisme lombard et napolitain a puisé ses racines – mouvement qui va jusqu'à Francesco Ferrara et, depuis celui-ci, s'est dilué en une myriade d'auteurs qui ont contribué de manière originale et inédite au développement de la science économique. C'est précisément l'originalité de ces auteurs qui fait dire à Buchanan que l'étude de la science des finances en Italie, à la différence de ce qui s'est passé en Angleterre ou aux États-Unis, a eu le statut d'une branche autonome de l'analyse économique. Ce n'est pas un hasard si elle entre dans le *curriculum* des universitaires comme une discipline autonome ou comme spécialité du droit financier.

Le bien-fondé de cette autonomie a été défendu par Benvenuto Griziotti, qui la justifie par la spécificité des problèmes qui sont l'objet de cette branche de la science économique. Selon les interprètes de l'École italienne, la finance publique ne peut être étudiée en dehors de toute une série de questions d'ordre juridique, politique, administratif et économique qui en font quelque chose de différent et de plus complexe que la science économique générale. Dans cette perspective, l'École italienne élabore une conception de l'activité financière qui prend les distances par rapport à la tradition classique anglaise. En premier lieu, observe Buchanan, l'œuvre de Ferrara met en évidence le fait que l'action sociale et collective, autant que l'action de l'individu, doit tenir compte des critères de choix individuels. L'État, ainsi, est vu comme le résultat spontané de la division du travail, et le gouvernement même est considéré comme un sujet producteur de biens et de services, telles la justice et la défense. En conséquence,

1. J. Buchanan, *La Scuola italiana di finanza pubblica..., op. cit.,* p. 204-242.
2. *Ibid.,* p. 205.

l'impôt est jugé comme le paiement dû par l'individu à l'utilité dont il jouit. Ferrara note que

> « l'impôt a pour sens de n'être ni un sacrifice véritablement avoué, ni une violence exercée sur qui la paie à un pouvoir situé au-dessus de lui ; c'est plutôt le prix [...] de tous les grands avantages que l'État social, l'État organisé offre à chacun d'entre nous »[1].

C'est là, pour Buchanan, la pierre angulaire sur laquelle repose toute la théorie de l'École italienne des finances :

> « Toute la société, écrit-il, jouit des services de l'État ; les écoles, les structures portuaires, les routes, les maisons de repos et les hôpitaux méritent une considération spécifique. C'est dans l'intérêt de tout citoyen de céder une partie de ses biens privés à l'État en échange de tels services. »[2]

Ferrara, quoiqu'il en soit, n'omet pas de relever que la dimension idéale de l'étude de la finance publique n'a rien à voir avec la vision historique dans laquelle se concrétise la force de coercition de l'État, lequel, à travers la ponction fiscale, pose les bases de la tyrannie. C'est Luigi Einaudi qui mettra en évidence la manière dont une telle distinction entre dimension idéale et dimension heuristique de l'étude économique, d'une part, et la donnée réelle et oppressive de la réalisation historique concrète, d'autre part, représente la principale contribution offerte par Ferrara au développement de la science des finances. La position de Ferrara se référera toujours à la comparaison entre coûts et bénéfices :

> « L'impôt n'est ni un bien ni un mal en soi. Pour juger adéquatement de ce qu'il est, il faut ramener le sacrifice qu'il coûte à l'utilité qu'il promet. »[3]

Buchanan tente de caractériser la contribution de l'École italienne de finances publiques dans la ligne de l'enseignement de Ferrara, principalement avec les œuvres de Pantaleoni et De Viti. Selon Buchanan, ces auteurs ont posé les bases de la théorie classique italienne et ils ont tenté d'appliquer la théorie de l'utilité marginale à l'action des entreprises publiques. L'ori-

1. F. Ferrara, *Lezioni di economia politica* (1934), vol. II, G. De Mauro Tesoro (dir.), Bologna, Zanichelli, 1934-1935, vol. I, p. 551.
2. J. Buchanan, *La Scuola italiana di finanza pubblica...*, *op. cit.*, p. 208.
3. F. Ferrara, *Lezioni di economia politica* (1934), vol. I, p. 649.

ginalité de leur approche est caractérisée en ces termes par Buchanan :

> « Cette tentative d'expliquer l'action de l'État en termes d'utilité marginale, alors qu'elle était naturelle pour les chercheurs italiens qui avaient une certaine familiarité avec les œuvres de Ferrara, est restée étrangère aux chercheurs anglais et américains, formés sur la pensée de Ricardo et qui ne l'ont jamais développée. »[1]

En particulier, observe Buchanan, Pantaleoni a été le premier à appliquer le calcul marginal à la théorie de la dépense publique. Sa tentative a consisté à élaborer une théorie de la finance semblable à celle de la consommation, en émettant l'hypothèse que ce serait un sujet unique, doué d'une intelligence correspondant à la moyenne des intelligences des membres du Parlement, qui prendrait les décisions. Toujours d'après la reconstruction de l'économiste américain, selon la théorie de Pantaleoni, les ressources publiques doivent être réparties entre leurs différents emplois possibles de manière à égaliser les utilités marginales provenant d'unités équivalentes « selon le jugement du législateur moyen »[2].

La tentative du second chef d'école de la tradition de la finance publique italienne, De Viti De Marco, a été, d'après Buchanan, encore plus ambitieuse. Il entendait montrer qu'il est possible de développer une théorie économique de l'ensemble du processus financier. Comme on l'a rappelé précédemment, l'œuvre fondamentale dans ce domaine a été *Il carattere teorico dell'economia finanziaria* de 1888. Buchanan, après Fasiani, estime que cette œuvre ne doit rien à celle de l'Autrichien Emil Fax et qu'elle est, à certains égards, plus profonde que cette dernière[3]. Nous disions donc que l'objectif de De Viti était d'étendre les principes de la théorie économique au processus financier. Sur ce point, il a adopté comme sujet d'analyse l'État plutôt que l'individu, et s'est proposé comme règle méthodologique l'étude du comportement du sujet économique État dans la poursuite des propres fins, plutôt que dans la détermination des fins auquel un tel sujet aurait dû se tenir. De Viti est conscient que les motiva-

1. J. Buchanan, *La Scuola italiana di finanza pubblica...*, *op. cit.*, p. 210.

2. *Ibid.*

3. E. Sax, *Grundlegung der theoretischen Staatwirtschaft*, Vienne, Hölder, 1887 ; trad. it., *Principi teoretici di economia di stato*, Torino, UTET, 1905. Cf. M. Fasiani, *op. cit.*, p. 122.

tions de l'action de l'État divergent de celles des individus, mais il retient qu'il y a un principe unifiant et que ce principe est celui des « prix minimum ». Buchanan affirme que

> « l'on retient que l'activité publique est éminemment productive et sert à satisfaire les besoins collectifs. Mais la production de services publics a un coût, et requiert donc une confrontation entre satisfaction et coût ; une telle confrontation est l'essence du calcul financier »[1].

Le préliminaire à partir duquel part la réflexion de De Viti est qu'il considère les *biens publics* au même rang que les biens de *consommation,* auxquels il semble difficile d'attribuer un rôle dans la création du revenu du processus productif dans son ensemble. Pour De Viti, les biens publics sont des services productifs qui s'inscrivent de plein droit dans le mécanisme de la production économique. Cela signifie que, comme pour le travail et le capital, il est logiquement possible de leur attribuer un prélèvement distributif déterminé. Un tel prélèvement imputé sera égal pour chaque unité de revenu produite, par conséquent chaque unité de revenu comportera le paiement d'un impôt, et si quelque unité échappe à l'impôt, il est nécessaire que d'autres unités compensent, en payant une plus grande part, le paiement qui vient à manquer. On en déduit que, pour De Viti, le système fiscal idéal est celui dans lequel il y a un prélèvement égal pour chaque unité de revenu produite, c'est-à-dire un impôt sur le revenu strictement proportionnel[2].

Afin d'atteindre un objectif aussi ambitieux, c'est-à-dire d'appliquer la théorie marginale de la distribution aux questions de finances publiques, l'économiste de Lecce traite le problème de la distribution des ressources selon le schéma classique de leur productivité marginale. Selon Buchanan, c'est là que réside la grande limite du modèle de De Viti. L'économiste américain écrit en effet que

> « la théorie pourrait en partie fournir une explication si les individus pouvaient choisir librement de décider quels services acquérir, car, dans un tel cas, ils pourraient choisir librement la marge entre l'emploi public et l'emploi privé des ressources »[3].

1. J. Buchanan, *La Scuola italiana di finanza pubblica..., op. cit.,* p. 210.
2. *Ibid.,* p. 219.
3. *Ibid.,* p. 220.

Or De Viti, d'après Buchanan, n'a pas compris que le revenu réel ne représente pas l'unique critère sur la base duquel les individus font leurs choix. L'économiste de Virginie n'omet cependant pas d'attester la haute valeur du cadre théorique d'ensemble de De Viti, au moins pour certaines de ses implications. En particulier, il reconnaît que, si les services publics sont considérés comme d'authentiques facteurs de production utiles à certaines branches de la production, il s'ensuit que l'allocation des ressources économiques tend à être influencée négativement, à moins que le prix des services publics ne soit fixé directement. La direction, et l'éventuelle distorsion, de l'allocation des ressources, dépendra, par ailleurs, de l'élasticité de la demande du produit final en question. Buchanan explique une telle problématique de manière exemplaire dans le passage suivant[1] :

> « C'est seulement dans les dernières années que l'on a pleinement reconnu ce point ; ce n'est que récemment qu'a été mis en lumière le fait que, si l'on ne fait pas payer un prix adéquat pour les services d'autoroute, il advient en fin de compte que trop de ressources sont destinées au transport automobile ; si l'on ne fait pas payer un prix pour les services de pompiers, il y a au bout du compte peu d'investissements dans les services de prévention anti-incendie, etc. »[2]

Conclusion

Ainsi, on peut dire que l'École italienne de finance publique a offert une contribution originale à l'étude des dynamiques de croissance du revenu national et des critères de distribution, de même qu'une analyse attentive de leurs conséquences sur la dépense publique et sur les dimensions de l'appareil administratif. Cependant, on a souvent reproché à nos auteurs le fait que les intuitions et théories qu'ils ont élaborées ne constituaient pas encore un système théorique cohérent. Des raisons d'ordre historique, qui dans le cas d'autres réalités nationales, ont joué le rôle de préliminaires pour le développement théorique de l'économie,

1. *Ibid.*, p. 220-221.
2. *Ibid.*, p. 221.

ont sans aucun doute une responsabilité dans cette lacune. Il suffit de penser à la réflexion qui a suivi la Grande Dépression de 1929 aux États-Unis et en Angleterre. Il reste le fait que les intuitions et les théories de l'École italienne, bien qu'elles n'aient pas donné vie à un paradigme systématique, justement du fait de ses composantes hétérodoxes, a représenté un précieux ensemble d'éléments théoriques qui se sont révélés indispensables pour le développement ultérieur de l'analyse économique, et en particulier pour le développement de l'analyse des problèmes relatifs au rapport entre croissance économique et dynamique de la dépense publique. On pense, par exemple, à la contribution d'Einaudi sur le rôle et le comportement des appareils publics administratifs et des bureaucraties, vus comme des facteurs importants des processus de croissance de la dépense publique. Autre apport de l'École italienne de finance publique à l'analyse économique, la réflexion sur les liens entre croissance de la dépense et mutation du rôle social de l'État, qui a permis d'établir une relation entre la fonction de l'appareil public et la demande croissante de biens et de services. C'est une opinion généralement partagée, parmi les historiens de la pensée économique italienne, qu'une telle approche a préparé la voie aux théories ultérieures du *Welfare State*[1].

Traduit de l'italien par Christine Vodovar.

1. Cf. G. Mastromatteo, « The growth of public expenditure in the italian theory of public finance », in *Il Pensiero Economico Italiano,* XI, 2003, I, p. 238.

5. Le libéralisme de Luigi Einaudi

ENZO DI NUOSCIO

Né en 1874, Luigi Einaudi est l'un des plus importants intellectuels libéraux italiens du XX^e siècle. Économiste à l'Université de Turin puis à l'Université Bocconi de Milan, il a été fortement engagé durant toute sa vie, d'abord pour défendre la démocratie et la liberté contre le fascisme, et ensuite, sous la République, pour introduire des réformes libérales dans l'économie et la politique. À la fin de la guerre, alors qu'il était l'économiste italien le plus prestigieux, Einaudi s'engage en politique. Il sera gouverneur de la Banque d'Italie en 1945, membre de la Constituante en 1946, vice-président du Conseil et ministre des Finances en 1947, enfin premier président de la République italienne de 1948 à 1955. Il meurt à Rome le 30 octobre 1961. Einaudi a été l'un des grands acteurs de la reconstruction de l'Italie après 1945 et du boom économique de la fin des années 1950. Alors que son œuvre avait été délaissée, par la suite, dans la politique et la culture italiennes, du fait de la prédominance du marxisme et d'un catholicisme social substantiellement étatiste, elle est l'objet, depuis quelques années, d'un regain d'intérêt dans les milieux intellectuels.

I – Le libéralisme : la recherche de la vérité par élimination de l'erreur

Avec sa formation empiriste et sa solide conviction « faillibiliste », Luigi Einaudi conçoit le libéralisme, avant tout, comme une méthode et une *forma mentis*.

Parler de politiques libérales dans le domaine politique, économique et social n'a de sens que si l'on renonce à la prétention gnoséologique de posséder des vérités absolues. La recherche de la vérité est une conquête collective, à laquelle doivent contribuer tous les individus, dans un processus sans fin. Einaudi a ainsi écrit dans *Prediche inutili* que le libéralisme est « la méthode de la liberté », autrement dit une méthode qui

> « reconnaît la possibilité de toujours pouvoir tomber dans l'erreur et qui s'attend à ce que d'autres cherchent à découvrir cette erreur et à trouver la bonne voie vers la vérité »[1].

Alors que le totalitarisme se fonde sur le monopole de la vérité, l'ordre libéral se base avant tout sur la liberté d'éliminer les erreurs :

> « La liberté vit grâce à la discussion entre la liberté et l'erreur ; elle sait que c'est seulement à travers l'erreur que l'on arrive à la vérité, par des essais en permanence revisités et jamais conclus. Dans la vie politique, la liberté n'est pas garantie par des systèmes électoraux, par le suffrage universel ou restreint, par la proportionnelle ou par la prédominance d'une majorité dans un collège uninominal. Elle existe parce qu'existe la possibilité de discuter, de critiquer. *Trial and error ;* possibilité d'essayer et de se tromper ; liberté de critique et d'opposition ; voilà les caractéristiques des régimes libres. »[2]

L' « unique garantie de salut contre l'erreur, contre le désastre, n'est donc pas la dictature, mais la discussion » car, comme l'explique Einaudi, faisant évidemment écho aux thèses de J. S. Mill qui était l'un de ses auteurs préférés avec A. Smith, la vérité

> « n'est jamais sûre en elle-même, si ce n'est dans la mesure où elle permet au principe opposé de la contester et de chercher à en démontrer le vice »[3].

Chez Einaudi, comme chez tous les penseurs libéraux, le *choix éthique* en faveur de l' « élévation morale et matérielle » des individus est le *primum movens* de la réflexion[4]. Conscient de l'impossi-

1. L. Einaudi, *Scuola e libertà,* in *Prediche inutili,* Turin, Einaudi, 1959, p. 60.

2. *Ibid.*

3. L. Einaudi, *I valori morali della tradizione politica a proposito di dittatura,* in « Corriere della Sera », 8 août 1922, réédité in *Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925),* Turin, Einaudi, 1959-1965, vol. VI, p. 770.

4. L. Einaudi, *Memorandum* (1942-1943), Venezia, Marsilio, 1994, p. 6 *sq.* : « Le libéralisme [...] est cette politique qui conçoit l'homme comme une fin en soi. Il s'oppose au socialisme qui conçoit l'homme comme un moyen pour atteindre les fins

bilité d'avoir un point de vue privilégié sur le monde, il entend démontrer que l'ordre libéral est cet *environnement* économique, politique et institutionnel qui garantit un maximum de discussion critique et une capacité de *problem solving* la plus élevée, en assurant à chacun la plus grande liberté possible dans la mesure où celle-ci reste compatible avec la même liberté d'autrui. Le libéralisme est donc une

> « solution concrète [...] pour atteindre cette fin ou ces fins, matérielles ou spirituelles, que l'homme politique ou le philosophe, guidé par une certaine philosophie de la vie, a classées par ordre d'importance en les subordonnant à la réalisation de l'élévation humaine maximale »[1].

Norberto Bobbio a donc raison lorsqu'il observe, en se référant entre autres à Einaudi, que le libéralisme ne peut se réduire à une simple théorie économique et politique. Il est

> « une véritable "vision du monde", à laquelle a sûrement contribué la naissance de la science économique, avec sa découverte du lien indissoluble entre richesses des nations et liberté économique »[2].

II – Le marché : la démocratie des consommateurs

Au sein de l'ordre pluraliste libéral, le marché remplit, pour Einaudi, une fonction centrale : il est un ordre polycentrique qui garantit un pluralisme social et politique ; l'économie de marché est donc l'autre face de la démocratie. Avec le marché, en effet, chaque individu, en manifestant ses préférences, est appelé à s'exprimer, d'une part, sur la priorité des besoins sociaux que les entrepreneurs doivent affronter et, d'autre part, sur la justesse des solutions proposées à de tels besoins, solutions représentées par ces

voulues par quelqu'un ou quelque chose qui est au-dessus de l'homme lui-même, que ce soit la société, l'État, le gouvernement, le chef. Si l'homme n'est pas un moyen mais la fin, tout doit être fait pour réaliser le perfectionnement de l'homme » (cf. p. 72).

1. L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo, in* B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo,* Milan-Naples, Ricciardi, 1988, p. 132.

2. N. Bobbio, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi, in* L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.,* p. 73-74.

offres des entrepreneurs appelées biens. Le marché est le lieu où s'expriment les demandes individuelles, auxquelles s'adapte la réponse des entrepreneurs, rémunérée par le biais du profit. Dans un fameux essai intitulé *In lode del profitto,* Einaudi affirme ainsi que

> « le profit est le prix à payer pour que la pensée puisse avancer librement à la conquête de la vérité, pour que les innovateurs mettent à l'épreuve leurs découvertes, pour que les hommes entreprenants puissent continuer à rompre la frontière du connu, du déjà expérimenté, et se déplacer vers l'inconnu, vers le monde encore ouvert au progrès matériel et moral de l'humanité »[1].

En revanche,

> « l'échec est la sanction, la peine nécessaire et profitable, pour ces propriétaires, ces industriels, ces négociants qui ne sont pas capables de faire leur métier, qui utilisent mal les terres, les capitaux, les matériaux, les machines, les employés, les ouvriers »[2].

Pour Einaudi, l'élément intrinsèquement démocratique contenu dans l'économie de marché est représenté par le fait que les juges qui ont le pouvoir de récompenser ou de sanctionner les innovations des entrepreneurs sont les consommateurs. C'est chez eux que réside en dernière instance la souveraineté des choix sur l'allocation des ressources économiques, et par conséquent aussi des ressources cognitives. Dans les *Lezioni di politica sociale,* Einaudi affirme :

> « Le roi du monde économique, dans un marché libre, c'est le consommateur ; il dispose du prix comme ministre obéissant et exécutant fidèle de ses ordres. »[3]

Le consommateur, explique encore Einaudi,

> « n'est pas seulement le roi du monde économique parce qu'avec sa demande effective il ordonne ce qui doit être produit et en quelle quantité, et commande aux entrepreneurs producteurs de lui consigner les biens produits à un prix égal au coût soutenu. C'est aussi un roi parce qu'à travers le marché il fixe les prix, non seulement des biens directement désirés et consommés par lui, mais aussi des biens "instrumentaux", autrement dit ceux qui servent à la production des biens directs »[4].

1. L. Einaudi, *In lode del profitto,* in *Prediche inutili, op. cit.,* p. 194.
2. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale* (1944), Turin, Einaudi, 1977, p. 24.
3. *Op. cit.,* p. 231-232.
4. *Op. cit.,* p. 234.

Étant un « esclave obéissant de la demande effective »[1], le marché est, par nature, facteur de démocratie :

> « Il ne reconnaît pas la possibilité d'une source privilégiée, fût-elle de nature politique, qui, en se substituant aux préférences individuelles, déterminerait d'en haut les besoins subjectifs les plus urgents. »[2]

Ainsi, non seulement le marché est nécessaire pour la démocratie, mais il est également *irremplaçable* pour effectuer ce « calcul économique », comme von Mises l'avait appelé, visant à satisfaire de la meilleure manière possible les préférences individuelles et à réaliser une allocation des ressources optimale. C'est pourquoi les tentatives visant à substituer à un tel calcul du marché des décisions politiques sont nécessairement vouées à l'échec et ont toujours produit dans l'histoire des organisations bureaucratiques gigantesques, inefficaces et liberticides. Einaudi observe à ce sujet :

> « Ceux qui ne veulent pas transformer la société entière en une immense caserne ou prison doivent reconnaître que le marché, qui obtient automatiquement le résultat d'orienter la production et de satisfaire la demande effective des consommateurs, est un mécanisme qu'on ne saurait casser uniquement pour voir comment il est fait à l'intérieur, comme font les bébés avec leurs jouets. »[3]

En somme, on peut affirmer qu'Einaudi défend l'économie de marché pour trois types de raisons : 1 / *économiques :* le marché assure une meilleure allocation des ressources ; 2 / *politiques :* sans le marché, il ne peut y avoir de vraie démocratie ; 3 / *éthiques :* le marché est le meilleur instrument pour défendre l'individu avec ses libertés et pour en promouvoir l'élévation morale et matérielle.

III – Contre l'étatisme

Sur la base de ces considérations, Einaudi critique durement les politiques publiques, de droite comme de gauche, qui ont confié à l'État, par le biais d'une intervention massive dans

1. *Op. cit.*, p. 26.
2. *Op. cit.*, p. 28.
3. *Op. cit.*, p. 40.

l'économie (et pas seulement dans l'économie), le soin de réaliser des finalités de nature sociale. De telles critiques ont pour origine avant tout des considérations d'ordre politique et économique. L'omniprésence de l'État est, pour Einaudi, la plus dangereuse des menaces contre les libertés individuelles. Il devient facteur d'insécurité pour les individus, du fait de l' « impossibilité de faire des prévisions et des calculs pour l'avenir », car

> « personne ne sait si ce qui se fait et est aujourd'hui apprécié par le haut, le sera encore et obtiendra la juste récompense demain »[1].

Plus particulièrement, l'étatisme corrompt dangereusement le principe de la concurrence, réduisant le pouvoir des consommateurs de récompenser ou de sanctionner les propositions des entrepreneurs. Ce qui compte, surtout lorsque l'intervention publique est très accentuée, comme dans les régimes socialistes, ce n'est plus de

> « savoir se procurer la faveur du public, mais celle du supérieur. Au lieu de valoriser la lutte, l'émulation, l'invention (de biens ou de services nouveaux, ou meilleurs, ou à un meilleur marché), ce sont les qualités les plus basses et les plus méprisables de l'âme humaine qui se développent et triomphent : l'intrigue, la calomnie, la médisance, l'émulation »[2].

Il s'ensuit que

> « la *corruption* et le *favoritisme* se substituent au mérite et au libre choix chez ceux qui achètent les services des autres »[3].

Tout cela génère un autre *effet pervers* prévisible et paradoxal : bien que nées dans l'intention d'assurer une plus grande justice sociale, les politiques publiques obtiennent un résultat opposé. Elles pénalisent les petites et moyennes entreprises pour la raison évidente qu'elles sont les moins équipées pour résister à une concurrence qui peut s'appuyer sur la corruption et le favoritisme. En substance, l'intervention massive de l'État dans l'économie altère dangereusement les deux mécanismes fondamentaux du profit et de l'échec, générant non seulement de l'inefficacité

1. L. Einaudi, *Memorandum*, *op. cit.*, p. 32.
2. *Op. cit.*, p. 32-33.
3. *Op. cit.*, p. 33.

dans l'allocation des ressources, mais aussi bouleversant les mécanismes des mérites individuels. L'*étatisme* produit donc, fût-ce inintentionnellement, une *injustice sociale* évidente.

IV – Le libéral est contre les monopoles

Conscient du fait que la diffusion de la propriété privée et la concurrence sont des supports d'efficacité économique et de démocratie politique, Einaudi combat les entraves à ces principes que constituent non seulement l'étatisme économique, mais aussi ces phénomènes souvent endogènes à l'économie de marché que sont les monopoles. Comme peu de libéraux, et sûrement influencé dans ce sens par J. S. Mill, Einaudi s'est employé avec force à démontrer que les monopoles constituent une menace dangereuse, et souvent négligée, pour les libertés, les intérêts et les droits des citoyens. D'autant plus que

> « la lutte contre les monopoles doit être considérée comme un des principaux objectifs de la législation d'un État dont les dirigeants se préoccupent du bien-être de la majorité et n'entendent pas prendre soin des intérêts de la minorité »[1].

Les libertés civiles et politiques, écrit Einaudi en 1948, sont « strictement liées à la structure économique de la société »[2]. En effet, la condition pour que l'homme soit « vraiment libre dans la vie civile et politique, pour qu'il se sente vraiment égal aux autres hommes et libre [...] dans le choix des gouvernants, dans la manifestation de la pensée et des croyances » est de lui donner « la sécurité de la vie matérielle, la liberté par rapport au besoin »[3]. Cela signifie que « la liberté économique est la condition nécessaire de la liberté politique »[4]. En établissant un « privilège exclusif de gouverner les instruments matériels de la pro-

1. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale, op. cit.*, p. 34-35.
2. L. Einaudi, *Chi vuole la libertà,* in *Corriere della Sera,* 13 avril 1948, réédité *in* B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo, op. cit.*, p. 199.
3. *Op. cit.*, p. 198.
4. L. Einaudi, *Chi vuole la libertà, op. cit.*, p. 198.

duction »[1], le monopole réduit les libertés économiques et donc civiles et politiques des individus, devenant incompatible avec un ordre libéral.

> « Il y a deux extrêmes dans lesquels il semble difficile de concevoir l'exercice effectif, pratique de la liberté. L'un des extrêmes consiste en ce que toute la richesse est possédée par un seul et colossal monopoliste privé ; l'autre, en ce qu'elle l'est par la collectivité. Les deux extrêmes s'appellent respectivement monopole et collectivisme ; et tous deux sont fatals à la liberté. »[2]

En effet, tous deux tendent à

> « uniformiser et rendre conformes les actions, les délibérations, la pensée des hommes, à détruire la joie de vivre, qui est joie de créer, qui est sensation d'avoir accompli un devoir, qui est soif de liberté, qui est désir de vivre dans une société d'hommes également libres d'accomplir chacun sa mission »[3].

Parmi les monopoles les plus nuisibles pour le progrès civil d'une communauté, Einaudi n'hésite pas à classer le monopole étatique de l'instruction, lequel souffre de maux communs à tous les monopoles : taux peu élevé d'innovation et faible pluralisme (culturel, didactique et pédagogique). Le monopole de l'instruction publique prend bientôt la forme d'un système éléphantesque qui, en l'absence de compétition, n'est pas en mesure de se renouveler en résonance avec les exigences toujours nouvelles du monde du travail. En répondant aux critiques qui l'accusaient d'être contre l'école publique, Einaudi a répliqué maintes fois que le seul moyen pour sauver ce patrimoine important est de le soumettre à la concurrence. Dans les *Prediche inutili,* il écrit :

> « Sans concurrence ou possibilité de concurrence entre les écoles publiques et privées, il n'y a aucune assurance que l'enseignement soit excellent. Il importe que la rivalité, l'émulation, la concurrence existent pour que l'habileté, le travail et le caractère soient stimulés au mieux. »[4]

1. L. Einaudi, *Tema per gli storici dell'economia : dell'anacoretismo economico,* in *Rivista di storia economica,* 1937, 2, rééd. *in* B. Croce et L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo, op. cit.,* p. 144.

2. L. Einaudi, *Chi vuole la libertà, op. cit.,* p. 199.

3. L. Einaudi, *Tema per gli storici dell'economia : dell'anacoretismo economico, op. cit.,* p. 144.

4. L. Einaudi, *Scuola e libertà,* in *Prediche inutili, op. cit.,* p. 23.

En revanche,

> « le monopole, y compris celui de l'État, est synonyme de stagnation, de paresse mentale, d'abus de pouvoir »[1].

Selon Einaudi, un des instruments pour garantir une parité de traitement entre école publique et école privée est l'abolition de la valeur légale du diplôme, afin que, sur le marché du travail, et plus généralement dans la compétition sociale, les compétences réelles soient récompensées. De cette manière, l'école et les contenus qu'elle fournit aux étudiants deviennent des facteurs plus importants que la simple possession du diplôme. Le choix de l'école d'une part, et son offre de formation d'autre part, deviendront les facteurs déterminants du parcours de formation et ne pourront être améliorés que grâce à la concurrence. C'est donc pour son bien que doit être ôté à l'école publique

> « le privilège de la collation des grades et le droit d'obliger de fait les écoles privées à préparer les diplômes selon la ligne officielle. Monopole, uniformité, conformisme sont des causes de décadence et de nécrose. L'école publique se sauve et progresse dans la liberté »[2].

V – Les tâches de l'État libéral

En parcourant les écrits d'Einaudi, on découvre qu'une attention toute particulière y est apportée à la définition des marges d'intervention d'un État libéral, avec la conviction que l'État joue un rôle décisif dans le fonctionnement et dans la défense d'un système libéral. En effet, sans les limites posées par l'État, le régime de concurrence et la liberté sur laquelle la compétition se fonde seraient facilement sujets à des dégénérescences, comme cela a souvent été le cas.

Il est donc évident qu'une des principales tâches de l'État libéral doit être d' « écarter les obstacles qui empêchent le fonctionnement de la libre concurrence »[3]. Et cette intervention doit se

1. *Op. cit.*, p. 23-24.

2. L. Einaudi, *Contro il monopolio e non contro la scuola di stato*, in *Prediche inutili*, *op. cit.*, p. 150.

3. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, en « Argomenti », 1941, 1, réédité *in* B. Croce et L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, *op. cit.*, p. 167.

développer dans deux directions : 1 / « écarter les obstacles créés par l'État lui-même », et 2 / « mettre des limites à ces forces, appelons-les naturelles, qui, par leur propre dynamique, peuvent entraver la réalisation complète de la libre concurrence »[1]. Il s'agit d'une intervention, fait remarquer Einaudi, « qui n'est [...] pas tant "limitée" qu'il n'y paraît »[2]. En effet, pour supprimer les obstacles d'origine politique à la concurrence la plus large (« droit de douane, quotas, inhibition de la concurrence de la part des nouveaux venus, brevets et monopoles, organismes semi-publics forcés », « concessions publiques de licences »)[3], il ne suffit pas d'abolir les lois et les dispositions qui en sont la base, parce que de telles décisions doivent souvent

> « leur origine à des forces économiques et politiques qui, si elles ont été assez puissantes pour obtenir la promulgation de ces lois, seront aussi suffisamment fortes pour en empêcher l'abrogation »[4].

Cet objectif libéral fondamental peut être réalisé seulement grâce à

> « une œuvre d'éducation économique, politique et sociale longue, pénible, difficile, contrastée, visant à persuader le citoyen, ou bien les classes sociales, les groupes sociaux et politiques qui agissent sur le législateur, qu'une certaine politique est plus appropriée à l'intérêt du plus grand nombre et des générations à venir »[5].

C'est donc seulement à la faveur d'une véritable stratégie culturelle à large vue, montrant au public le plus large qu'il est de son intérêt de combattre les monopoles, qu'il sera vraiment possible d'éliminer les niches imperméables à la concurrence artificiellement créées par la législation.

Quant à l'élimination des monopoles naturels, la tâche de l'État est peut-être plus difficile encore, parce qu'ils ne sont pas institués par une loi mais imposés par des « nécessités économiques » (on pense aux transports et à de nombreux services publics). Selon Einaudi, il n'existe pas de solutions préconstruites, mais seulement un principe à imposer, cas par cas et graduelle-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Op. cit.*, p. 166.
4. *Op. cit.*, p. 167.
5. *Ibid.*

ment : il convient d'introduire dans ces secteurs, dans la mesure du possible, des formes limitées de concurrence, en adoptant des mesures opportunes pour que la compétition ne nuise pas à la qualité des prestations et ne rende pas ces services d'utilité publique économiquement inaccessibles (Einaudi n'hésite pas à affirmer que, si c'est nécessaire, l'État doit fixer aussi le prix auquel ces services devront être octroyés)[1].

Selon Einaudi, on ne peut disjoindre de la lutte contre les monopoles la bataille pour la liberté syndicale. En effet, dans la dynamique de la concurrence, les entrepreneurs et les ouvriers doivent être libres de s'associer afin que la compétition soit plus profitable entre les différents intérêts qui se concurrencent au sein de la société. Einaudi voit dans la concurrence un principe général pour concilier les intérêts sociaux et pour trouver de nouvelles solutions ; elle peut donc déployer sa fonction de processus d'organisation de l'ordre social, à condition que toutes les libertés soient garanties, et surtout celle d'association. Et cela parce que

> « le libre marché présuppose que les signataires du contrat connaissent les quantités demandées et offertes, soient capables d'entrer et sortir, c'est-à-dire d'offrir et de retirer l'offre de leur propre main-d'œuvre, et, en revanche, l'ouvrier et également l'entrepreneur individuel ne connaissent souvent pas le marché, et, de plus, sont contraints d'accepter des salaires et des prix inférieurs à la normale. Les ligues ouvrières ne contredisent donc pas le schéma de la concurrence, mais sont un instrument de perfectionnement de la réalisation pleine et parfaite de ce schéma »[2].

En d'autres termes, grâce aux associations d'intérêts, les sujets de la compétition tendent à réduire les asymétries cognitives pour résoudre au mieux leurs problèmes. Il en résulte une concurrence plus efficace dans l'exploration de l'inconnu – à condition, évidemment, que l'on prévienne la formation de monopoles de la représentation syndicale (ouvrière et patronale) qui seraient en contradiction avec la logique de la compétition.

1. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale, op. cit.*, p. 69-72.
2. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo, op. cit.*, p. 166.

VI – Économie de marché et solidarité

Pour accomplir complètement sa fonction de moteur du progrès humain, la logique de la concurrence, dans la philosophie libérale einaudienne, exige que les individus soient mis en rivalité entre eux. Entre les stratégies de défense et le renforcement de la concurrence, il y a donc aussi l'intervention de l'État pour soutenir les moins aisés, c'est-à-dire ceux qui sont aux marges de l'arène de la compétition sociale.

Exilé en Suisse, Einaudi écrit en 1944 les *Lezioni di politica sociale*, œuvre de maturité d'un économiste libéral attentif au problème de la solidarité, mais aussi d'un intellectuel qui voit dans la déchirure du tissu social une des causes les plus importantes des événements historiques des vingt dernières années. Ainsi, dans sa conception pluraliste et dynamique de la société, centrée sur le principe de la compétition, le thème de la solidarité sociale trouve toute sa place, si l'on admet que les grandes inégalités sociales et la pauvreté diffuse sont une menace dangereuse pour l'ordre libéral. Dans les *Lezioni*, Einaudi dessine les traits d'une solidarité libérale qui non seulement n'est pas incompatible avec les lois de l'économie de marché, mais s'intègre au développement d'un authentique régime libéral.

Selon Einaudi, l'objectif stratégique qu'une « législation sociale » efficace doit poursuivre est de permettre aux individus, dans les limites du possible, de partir du même point de départ[1]. Il affirme

> « le principe général selon lequel, dans une société saine, l'homme doit pouvoir compter sur un minimum nécessaire pour la vie »[2] ;

un minimum qui ne poussera pas les individus à l'oisiveté, qui

> « ne [sera] pas un point d'arrivée mais de départ, une assurance donnée à tous les hommes pour que tous puissent développer leurs aptitudes »[3].

1. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale, op. cit.*, p. 75-76.
2. *Op. cit.*, p. 79.
3. *Op. cit.*, p. 80.

L'État libéral doit non seulement garantir l'égalité juridique des citoyens, mais aussi intervenir, non pas pour tenter de réaliser le mirage d'une égalité réelle, incompatible avec les principes libéraux, mais pour améliorer les chances des plus désavantagés. Impôts progressifs, droits de succession sur les grands héritages, assurances contre la maladie, allocations familiales pour les enfants, retraites des personnes âgées, services publics gratuits, aides aux chômeurs, sont les principaux instruments de la politique sociale imaginée par Einaudi pour un État libéral[1].

Les libéraux sont donc, eux aussi, en faveur d'un certain degré d'intervention de l'État, à tel point que, pour les identifier, écrit Einaudi dans *Liberismo e comunismo,* « il faudrait inventer un autre nom » que celui de *liberisti,*

> « tellement leur attitude mentale est éloignée du *laisser-faire, laisser-passer* »[2].

VII – Libéralisme et socialisme

Si, entre libéralisme et communisme, il y a « un abîme [...] infranchissable »[3], parce que le communisme élimine les libertés individuelles, la libre concurrence et la propriété privée, en revanche, entre libéralisme et socialisme démocratique, il y a, selon Einaudi, une simple différence de degré, plus ou moins significative selon les cas[4]. Dans les *Prediche inutili,* il écrit :

> « Libéraux et socialistes sont d'accord en ce qu'ils respectent la personne humaine. »[5]

Les uns et les autres affirment que

> « l'homme doit être libre de penser, de parler, de croire sans aucune limitation ; ils sont persuadés, de la même manière, que la vérité se conquiert en la remettant en cause et en la réfutant, ils sont convaincus que seule la majorité a le droit de passer de la discussion à la délibération »[6].

1. *Op. cit.,* p. 70 *sq.* et 283 *sq.*
2. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo, op. cit.,* p. 168.
3. L. Einaudi, *Liberalismo e socialismo,* in *Prediche inutili, op. cit.,* p. 240.
4. L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale, op. cit.,* p. 203 *sq.*
5. *Op. cit.,* p. 209.
6. *Ibid.*

Libéraux et socialistes, en outre, sont d'accord sur le fait que tous les hommes

> « ont droit à toute cette liberté de penser et de travailler, tant qu'elle n'aboutit pas à refuser le même droit à tous les autres hommes »[1].

Mais ce n'est pas seulement sur le principe de la liberté que libéraux et socialistes peuvent faire un bout de chemin ensemble, c'est aussi sur le principe de l'égalité : ils sont d'accord sur l'égalité juridique des citoyens et sur l'impossibilité et l'infaisabilité d'une « égalité absolue ou arithmétique »[2]. Et ils se rejoignent également sur la nécessité des interventions publiques visant à réduire les inégalités excessives, au moyen d'instruments de politique sociale. Ils ne se divisent donc pas sur les « principes », mais sur les « limites » et les « applications » des politiques d'intervention[3]. Par exemple, explique Einaudi, les socialistes « dépassent le point critique de la progressivité des impôts », car ils partent d'une idée « manifestement erronée » et pensent que « le vrai problème est celui de la distribution des richesses et non plus, comme dans le passé, de sa production »[4]. Il en va de même pour les aides sociales :

> « Les libéraux sont plus attentifs aux mérites et aux efforts de la personne et tendent à se montrer avares sur le montant des aides sociales, alors que les socialistes, plus compatissants envers les innocents, sont prêts à consentir plus de largesses. »[5]

En substance,

> « l'homme libéral entend seulement fixer des normes, en observant quels épargnants, propriétaires, entrepreneurs, travailleurs peuvent librement travailler, alors que l'homme socialiste entend orienter, diriger le travail des épargnants, des propriétaires, des entrepreneurs, des travailleurs susmentionnés. Le libéral pose le cadre, trace les limites du travail économique ; le socialiste indique et impose les manières de travailler »[6].

1. *Ibid.*
2. *Op. cit.*, p. 209.
3. *Op. cit.*, p. 210.
4. L. Einaudi, *Liberalismo e socialismo, op. cit.*, p. 216.
5. *Op. cit.*, p. 213.
6. *Op. cit.*, p. 218.

Le socialisme dirigiste, remarque Einaudi, cristallise les choses, alors que le libéralisme est élastique :

> « Le dirigisme favorise les intérêts constitués, le libéralisme menace les possédants contents d'eux-mêmes et encourage les hommes nouveaux. »[1]

La solution dirigiste

> « apparaît facile et toute faite : les ordres partent des chefs politiques et doivent être exécutés »[2],

alors que

> « la méthode libérale est assurément dure et pénible, toujours provisoire, car les normes posées par la loi sont le fruit de l'expérience et doivent être revues à chaque expérience nouvelle : mais elle est objective, impartiale, elle pose les règles de choix sans choisir elle-même. Elle ne favorise personne et elle donne toute leur chance à ceux qui sauront le mieux choisir la voie du succès, au sein de limites et de contraintes qui sont identiques pour tous »[3].

Malgré ces différences, qui peuvent être très accentuées, le contraste entre libéralisme et socialisme démocratique est « fécond et créateur »[4], parce qu'à travers lui s'exprime cette confrontation entre les idées qui est à la base du progrès social. En concluant son essai *Liberalismo e socialismo,* Einaudi écrit ceci :

> « *L'optimum* ne s'atteint pas dans la paix forcée des tyrannies totalitaires, mais dans la lutte continue entre deux idéaux, aucun des deux ne pouvant être écrasé par l'autre sans des dommages communs. C'est seulement dans la lutte, seulement par des tentatives et des expérimentations sans cesse répétées, seulement à travers des victoires et des échecs, qu'une société, une nation prospèrent. Quand la lutte prend fin, la mort sociale s'installe et les hommes vivants perdent la raison même de vivre. »[5]

En conclusion, la vraie ligne de démarcation entre libéraux et socialistes n'est donc pas « entre qui veut et qui ne veut pas l'intervention de l'État dans le domaine économique, mais entre

1. *Op. cit.*, p. 221.
2. *Op. cit.*, p. 222.
3. *Ibid.*
4. *Op. cit.*, p. 239.
5. *Op. cit.*, p. 242-243. « La stabilité politique et sociale est menacée, explique Einaudi, seulement lorsque les limites consenties sont dépassées ; l'homme libéral conteste alors jusqu'à l'absurde la nécessité de la collaboration des hommes qui vivent dans une même société, et l'homme socialiste refuse à l'homme le droit de vivre différemment du mode de vie qu'il a déclaré obligatoire » ; cf. aussi p. 240.

qui veut un certain type d'intervention et qui veut un autre type »[1]. C'est pour cela – écrit Einaudi, grand admirateur de la pensée d'Adam Smith – que doit être réfutée la fable grossière selon laquelle le libéralisme serait synonyme d'absence de l'État et de laisser-faire ou laisser-passer absolu, tandis que le socialisme serait, en substance, le règne de l'État, propriétaire ou gérant de moyens de production. Que les libéraux soient partisans de l'absence d'État, qu'Adam Smith soit le champion absolu du laisser-faire et laisser-passer, sont des mensonges que tout érudit ne peut que dénoncer ; ce qui n'empêche pas que ces mensonges, aussi gros soient-ils, sont répétés par la plus grande partie des économistes, habitués à déclarer que l'idée libérale est « dépassée » ; ils n'ont jamais lu aucun des livres fondateurs du libéralisme et ils ne savent pas en quoi le libéralisme consiste. La même méconnaissance joue dans l'autre sens :

> « Que les socialistes veuillent donner à l'État la gestion complète des moyens de production est un précepte parfois écrit dans les manifestes électoraux, mais odieux pour les socialistes eux-mêmes, qui détestent la tyrannie de l'État omnipotent ; et tous les socialistes pensent ainsi. »[2]

VIII – L'État de droit : l'environnement de la concurrence

La conflictualité congénitale des relations humaines ne peut se transformer en une confrontation d'idées féconde permettant de résoudre les problèmes sociaux qu'au sein d'un *État de droit* solide, lequel, dans la réflexion d'Einaudi, est l'autre face de l'économie de marché. Un État de droit pose des règles et des limites aux comportements humains avec l'objectif d'affirmer ce que déjà Herbert Spencer définissait comme *the law of equal freedom.*

> « Dans le régime libéral, affirme Einaudi, la loi pose des contraintes au travail des hommes ; elles peuvent être extrêmement nombreuses et sont destinées à devenir d'autant plus nombreuses que la structure économique devient plus compliquée. »[3]

1. L. Einaudi, *Conludendo,* in *Prediche inutili, op. cit.,* p. 398.
2. L. Einaudi, *Liberalismo e socialismo, op. cit.,* p. 217.
3. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo,* p. 172.

L'expérience « des millénaires et des siècles démontre l'excellence de la méthode du cadre », c'est-à-dire

> « de règles qui laissent une marge d'action aux individus, qui sont libres d'agir à l'intérieur des frontières délimitées par la loi »[1].

L'État de droit, fait observer Einaudi dans le *Memorandum,* est ce qu'il est parce qu'il y a l' « empire de la loi »[2], qui établit des contraintes « identiques pour tous, objectivement fixées et non arbitraires »[3]. Le citoyen « doit obéissance à la loi ; mais à rien d'autre en dehors de la loi »[4]. Celle-ci doit être « une norme connue et claire, qui ne peut être changée par la volonté d'aucun homme, même si celui-ci est le premier de l'État »[5]. Et elle peut être changée non pas *ad libitum,* mais seulement lorsqu'elle ne répond pas objectivement aux exigences des hommes[6], c'est-à-dire lorsque sa révision tourne à l' « avantage du pays »[7]. C'est dans le respect de ces « conditions essentielles » que le « libéralisme concret se configure »[8].

Mais, afin que la loi s'acquitte de sa fonction de règle du *jeu social,* il est nécessaire que sa mise en application soit assurée par des

> « magistrats ordinaires, indépendants du gouvernement et placés en dehors et au-dessus des faveurs du gouvernement »[9].

Un pays

> « dans lequel les juges ne sont pas et ne se sentent pas vraiment indépendants, ne sont pas appelés à juger au nom de la justice pure, y compris contre les prétentions de l'État, est un *pays sans loi,* prêt à courber la tête devant le premier démagogue venu, le tyran, l'ennemi »[10].

1. L. Einaudi, *Liberalismo e socialismo, op. cit.,* p. 220.
2. L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.,* p. 45. Cf. l'expression de Tite-Live, *imperia legum,* qui a été traduite par les Anglais par *rule of law.* [N. des coord.]
3. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo,* p. 220.
4. L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.,* p. 45.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo,* p. 172.
10. L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.,* p. 48-49.

Einaudi n'hésite pas à affirmer que

« la garantie majeure de la liberté des citoyens en Angleterre est l'indépendance de la magistrature. La célèbre réponse du meunier de Sans-Souci à Frédéric II qui voulait ses terres : "Il y a des juges à Berlin !" est la preuve que la société prussienne était saine, et sa résistance à Napoléon en fut la preuve »[1].

Un libéral demande donc aux magistrats qu'ils

« fassent observer contre quiconque, riche, puissant ou pauvre, la loi en vigueur, approuvée par le Parlement ou par le roi, et qu'ils condamnent quiconque la viole ou prétend faire la loi selon sa propre volonté. Et qu'ils fassent cela malgré les recommandations et les pressions des puissants, des gouvernements, des préfets, des ministres, des journalistes et des démagogues »[2].

Certes, Einaudi ne se fait pas d'illusions :

« Cette voie n'est évidemment pas une voie royale ou droite ou rapide ou sûre vers le bien-être, vers le bonheur, vers le bien. Au contraire, c'est une voie longue, avec des allers et des retours, pleine de pièges et d'embuscades, difficile et incertaine. »[3]

Et ce parce que

« les hommes doivent faire des expériences à leurs risques et périls, ils doivent pécher et faire pénitence pour se rendre dignes du paradis ; car ils ne s'éduquent pas quand quelqu'un se charge de décider pour eux et de décider en leur nom ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire, ils doivent s'éduquer par eux-mêmes et se rendre moralement capables de prendre des décisions de leur propre responsabilité »[4].

IX – Un libéral anglo-saxon héritier de Cavour

Luigi Einaudi était un fin connaisseur de la pensée économique anglo-saxonne et un grand admirateur, d'abord d'Adam Smith, puis de John Stuart Mill. De la lecture des classiques, il avait acquis la conviction que l'économie avait sa propre auto-

1. *Ibid.*.
2. *Op. cit.*, p. 49.
3. L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, p. 172.
4. L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.*, p. 172.

nomie, était gouvernée par des lois qui ne peuvent être changées au-delà d'une certaine limite ; des lois qui, aux yeux de l'empiriste qu'il était, tiraient leur force du fait qu'on peut les confronter aux faits et du fait qu'elles avaient passé avec succès le test de telles confrontations. Mais, en tant qu'économiste lecteur passionné d'Adam Smith, Einaudi sait bien qu'autonomie de l'économie ne signifie pas autosuffisance et indépendance vis-à-vis de la politique. Il est bien conscient que la science économique ne porte pas des jugements de valeur, mais peut seulement aider à accomplir des choix politiques. Elle est utile pour comprendre le fonctionnement d'un système libéral et pour le gouverner, mais elle n'élimine pas le choix éthique sur lequel se base l'adhésion à un tel système. L'économiste peut discerner quelles sont les conséquences de la liberté individuelle, mais le choix de la liberté et de ses effets en termes de progrès matériel et spirituel est une option éthique et politique à laquelle rien ne peut se substituer.

De cette conception faillibiliste de la science économique, Einaudi retient la conviction qu'il est impossible de séparer les *choix politiques* des *connaissances économiques,* parce que la politique se nourrit d'idéaux qui, pour ne pas être vides et ne pas ressembler à des doctrinarismes démagogiques, doivent être associés à des moyens de réalisation.

> « Comment imaginer un homme politique qui soit vraiment grand [...] s'il est privé d'un idéal ? Comment avoir un idéal et vouloir le réaliser si l'on ne connaît pas les besoins et les aspirations du peuple que l'on est amené à gouverner et si l'on ne sait pas choisir les moyens à mettre en œuvre pour atteindre cet idéal ? »[1]

La séparation des moyens et des fins, explique encore Einaudi,

> « est irréelle et doit être nettement repoussée. L'étude des moyens, dont l'économiste devrait s'occuper objectivement et exclusivement, est inséparable de l'étude des fins. Les moyens de la liberté sont incompatibles avec des fins antilibérales »[2].

Contre les idéologies et les dogmatismes de tous types qui proposent des *décisions sans connaissance,* c'est-à-dire des choix dictés

1. *Op. cit.,* p. 98.
2. *Op. cit.,* p. 99.

par l'idéologie et non orientés vers les problèmes, Einaudi – non sans un certain optimisme positiviste – réaffirme la nécessité d'une alliance sans cesse renouvelée entre politique et science économique, entre la politique, lieu des choix idéaux grands et nobles, et la science économique, laboratoire des connaissances indispensables pour éviter que les choix politiques ne soient effectués à l'aveuglette. Il faut donc, comme il l'écrira dans une de ses plus fameuses *Prediche inutili,* « connaître pour délibérer »[1], parce que la connaissance a naturellement fait s'évanouir de nombreux pseudo-problèmes engendrés par l'idéologie.

De cette conviction est née une profonde aversion pour Giolitti[2], en qui Einaudi voyait un exemple d'homme politique sans idéaux et privé des plus élémentaires connaissances économiques, et une grande estime, en revanche, pour Cavour[3], qu'il considérait comme un des sommets du libéralisme italien, en raison de sa stature morale, et aussi parce qu'il avait réalisé une grande mission historique en faveur du peuple italien, enfin pour son indubitable compétence économique.

Conclusion

Quand, avec la dictature fasciste désormais installée, Einaudi dut choisir un penseur à présenter comme symbole pour les problèmes de la période, son choix se porta sans hésitation sur John Stuart Mill. Dans l'introduction qu'il écrivit à l'édition italienne de *On Liberty* publiée par Piero Gobetti en 1924[4], il réaffirma, contre « le conformisme absolu de l'évangile nationaliste imposé par le fascisme »,

> « l'importance suprême pour l'homme et pour la société d'une grande variété de types et de caractères et d'une pleine liberté donnée à la nature humaine de se déployer dans des directions innombrables et opposées ».

1. L. Einaudi, *Conoscere per deliberare,* in *Prediche inutili, op. cit.,* p. 3-14.
2. L. Einaudi, *Memorandum, op. cit.,* p. 85.
3. *Op. cit.,* p. 78.
4. Sur Gobetti, et son activité d'éditeur, cf. *infra,* p. 697-702. [N. des coord.]

Il concluait :

> « Syllabus, conformisme, concorde, lois répressives des abus de la presse sont synonymes et indices de décadence civile. Les luttes de partis, les critiques, le non-conformisme, la liberté de la presse annoncent les époques d'ascension des peuples et des États. »[1]

Au début de la funeste aventure totalitaire en Italie, en s'inspirant de Mill, Einaudi se bat pour un libéralisme qui est une conception générale de la société. Un libéralisme entendu comme un ordre spontané qui assure cette *variety of situations* qui, pour Mill – et, avant lui, pour von Humboldt[2] – était la condition indispensable du progrès civil. Une variété de situations qui pour Mill, comme pour Einaudi, représente la ligne de défense infranchissable d'un espace au sein duquel peut s'enraciner la société civile. Les deux auteurs mettent en évidence cette liberté qu'ils entendent défendre de manière évolutive, comme la condition *sine qua non* de la discussion critique et de l'antagonisme des idées, comme l'avait défini Kant, qui est à la base du progrès social, cognitif et aussi moral de l'humanité.

> « Si j'en étais capable, écrit Einaudi en 1922, je voudrais écrire un hymne, impétueux et captivant [...] à la discorde, à la lutte, à la désunion des esprits. Pourquoi cela devrait-il être un idéal que de penser et agir de la même manière ? [...] Le beau, le parfait n'est pas l'uniformité, n'est pas l'unité, mais la variété, le contraste [...]. L'aspiration à l'unité, à l'empire d'un seul, est une vaine chimère, elle est l'aspiration de qui a une idée, de qui poursuit un idéal de vie et voudrait que tous les autres aient la même idée que lui et aspirent au même idéal. Mais celui-ci ne voit pas une chose : que la beauté de son idéal dérive du contraste dans lequel il se trouve avec les autres idéaux [...]. Si tous l'acceptaient, son idéal serait mort. Une idée, un mode de vie, que tous acceptent, ne vaut plus rien [...]. L'idée naît du contraste. Si personne ne vous dit que vous avez tort, vous ne savez plus que vous avez raison. Le jour de la victoire de l'idéal de vie unique, la lutte recommencerait, parce qu'il est absurde que les hommes se contentent de rien. »

1. *Op. cit.*, p. 80.
2. Sur Humboldt et son influence sur Mill, cf. *infra*, p. 871. [N. des coord.]

RÉFÉRENCES

1. Principaux écrits de Luigi Einaudi

La guerra e l'unità europea (1918), Bologna, Il Mulino, 1986.
Le lotte del lavoro, Torino, Gobetti, 1924.
La terra e l'imposta, « Annali di economia » dell'Università Bocconi di Milano, 1924.
La guerra e il sistema tributario italiano, Bari, Laterza, 1927.
Principii di scienza delle finanze, Torino, La Riforma Sociale, 1932.
La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana, Bari, Laterza, 1933.
Miti e paradossi della giustizia tributaria, Torino, Einaudi, 1938.
Saggi sul risparmio e l'imposta, Torino, Einaudi, 1941.
Lezioni di politica sociale, Torino, Einaudi, 1944.
La guerra e l'unità europea, Milano, Comunità, 1948.
Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953.
Il buongoverno. Saggi di economia politica, a cura di E. Rossi, Bari, Laterza, 1954.
Lo scrittoio del Presidente. 1948-1955, Torino, Einaudi, 1956.
Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925), Torino, Einaudi, 1959-1965.
Prediche inutili, Torino, Einaudi, 1959.
Memorandum (1942-1943), Venezia, Marsilio, 1994.

2. Écrits sur Luigi Einaudi

G. Del Vecchio, A. C. Jemolo, *Luigi Einaudi,* Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964.
L. Firpo (a cura di), *Bibliografia di scritti di Luigi Einaudi,* Torino, Einaudi, 1971.
F. Forte, *Luigi Einaudi: il mercato e il buongoverno,* Torino, Einaudi, 1982.
N. Bobbio, *Luigi Einaudi. Ricordi e testimonianze,* Firenze, Le Monnier, 1983.
R. Faucci, *Luigi Einaudi,* Torino, Einaudi, 1986.
N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento,* Torino, Einaudi, 1986, p. 87-92.
Il pensiero politico di Luigi Einaudi, in L. Einaudi, *Memorandum,* 1942-1943, Venezia, Marsilio, 1994.
G. Marongiu, *Luigi Einaudi,* Genova, Ecig, 1993.
N. Bobbio, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi, in* L. Einaudi, *Memorandum* (1942-1943), Marsilio, Venezia, 1994, p. 73-120.
G. Limiti, *Luigi Einaudi al Quirinale,* Milano, Luni, 2001.

Traduit de l'italien par Christine Vodovar.

6. L'apport de Benedetto Croce au libéralisme italien

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

I – Un intellectuel contre le fascisme

Norberto Bobbio a qualifié Benedetto Croce de « philosophe de la liberté », de « conscience morale de l'antifascisme italien », en raison du rôle fondamental qu'il a joué en manifestant son opposition au fascisme dans les années 1925-1940[1]. En particulier durant la période de la dictature, la propension libérale de Croce s'est transformée en une véritable théorie du libéralisme qui a fini par l'emporter sur un retour à l'idéalisme. Croce ne s'est pas contenté de formuler les présupposés théoriques de la liberté, mais il a pris aussi une part active à la vie politique italienne. Ses prises de position le conduiront, entre autres, à rédiger le célèbre *Manifesto degli intellettuali antifascisti,* qui mit dramatiquement fin à l'amitié qui l'avait lié à Giovanni Gentile pendant vingt ans. Au cours des années cruciales de la dictature italienne, il a rédigé de nombreux textes particulièrement significatifs, tels *Liberalismo,* publié dans « La critica » en 1925, *Il presupposto filosofico della concezione liberale* (1927)[2], *Antistoricismo*[3] (1930), *Liberismo e liberalismo*[4]. Et il faut aussi mentionner d'autres œuvres beaucoup plus amples,

1. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano,* Turin, Einaudi, 1986, p. 141.

2. B. Croce, « Il presupposto filosofico della concezione liberale », in *Etica e politica,* Bari, Laterza, 1931 ; repris sous le titre « La concezione liberale come concezione della vita », publié dans *La mia filosofia* (1945), Milan, Adelphi, 1993.

3. B. Croce, « Antistoricismo » (1930), in *Ultimi saggi,* Bari, Laterza, 1935, et in *La mia filosofia, op. cit.*

4. B. Croce, « Liberismo e liberalismo », in *Etica e politica, op. cit.,* et in *La mia filosofia, op. cit.*

comme la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*[1], la *Storia d'Europa nel secolo XIX*[2], *La storia come pensiero e come azione*[3]. La *Storia d'Europa,* qui retrace l'histoire des luttes menées au nom de la liberté dans le courant du XIX[e] siècle, a été fort peu appréciée par le régime : elle traite de l'idéal moral de la liberté, qui

> « s'était développé en même temps que la pensée et le progrès de la civilisation, et était passé, à l'époque moderne, de la liberté comme ensemble de privilèges à la liberté comme droit naturel, et de ce droit naturel abstrait à la liberté spirituelle de la personne historiquement concrète »[4].

La liberté apparaît à Croce comme idéal normatif de l'histoire, comme principe vers lequel il faut tendre, mais, en même temps, comme un bien qui ne peut jamais être considéré comme acquis une fois pour toutes, étant donné que sa réalisation historique effective est marquée par la résurgence continuelle de déchirements et de luttes. Pour cette raison, activisme, fascisme et nationalisme ont représenté ensuite un moment de crise particulièrement dramatique du progrès civil de l'Europe. Dans *La storia come pensiero e come azione,* la liberté est, à nouveau,

> « le sujet même de toute histoire. En tant que telle, elle est, d'un côté, le principe explicatif du cours de l'histoire et, de l'autre, l'idéal moral de l'humanité »[5].

Aux élections d'avril 1924, la liste des fascistes remporta 66 % des voix, résultat dû en partie à un consensus, mais aussi à des intimidations et à des violences. Au moment de la réouverture de la Chambre, le socialiste réformiste Giacomo Matteotti fit un discours véhément et détaillé sur les illégalités et les violences commises par les fascistes durant la période électorale. Le 10 juin, une bande armée fasciste enleva Matteotti et le fit disparaître. Son cadavre devait être retrouvé deux mois plus tard dans la campagne romaine. Le 3 janvier 1925, Mussolini fit à la Chambre un discours célèbre, qui marque le point de départ de la dictature fasciste en Italie. Il y revendiquait la responsabilité personnelle de

1. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915,* Bari, Laterza, 1928.
2. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX,* Bari, Laterza, 1932.
3. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione,* Bari, Laterza, 1938.
4. B. Croce, *Storia d'Europa, op. cit.,* p. 7.
5. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione, op. cit.,* p. 46.

tout ce qui s'était passé jusqu'alors. Dans les phases qui suivirent immédiatement ces événements, le fascisme procéda au démantèlement de l'ancien État libéral et de ses institutions.

Dans un premier temps, Benedetto Croce avait peut-être sous-évalué le fascisme et, comme tant d'autres, il avait cru qu'il permettrait de restaurer l'ordre et les institutions, de débloquer une situation politiquement instable et d'offrir au pays une période de calme durant laquelle les forces politiques traditionnelles pourraient reprendre leur rôle dans la vie publique. Comme Croce le rappelle lui-même dans les *Notes autobiographiques* en appendice à la *Contribution à la critique de moi-même,*

> « je considérai [le fascisme], à vrai dire un peu superficiellement, comme un épisode de l'après-guerre, une sorte de réaction juvénile et patriotique, qui disparaîtrait sans faire de mal et même en laissant derrière elle des effets positifs. L'idée ne m'effleurait pas le moins du monde que l'Italie pût se faire arracher la liberté qui lui avait coûté tant d'efforts et de sang [...]. Mais l'invraisemblable se produisit et le fascisme, au lieu d'être un fait transitoire, s'implanta et consolida son pouvoir. Si bien que, dans la deuxième moitié de l'année 1924, après une période de promesses fallacieuses et de vains espoirs pour le rétablissement de la liberté, je passai ouvertement à l'opposition ; et, en 1925, à la demande de Giovanni Amendola, je décidai d'écrire le *Manifeste des antifascistes* »[1].

Quand le fascisme éprouva la nécessité de se donner une justification doctrinale, il eut recours à la philosophie idéaliste de Giovanni Gentile qui établit un lien entre le fascisme et les théories sur l'État éthique hégélien, en s'inspirant de la pensée juridico-politique d'Alfredo Rocco, théoricien d'un État hiérarchique, impérialiste et corporatiste. Et Gentile lui-même rédigea le *Manifesto degli intellettuali fascisti,* qui fut publié le 21 avril 1925. La riposte de Croce ne se fit pas attendre. Ce dernier accueillit avec enthousiasme la proposition de Giovanni Amendola d'écrire un *Manifesto degli intellettuali antifascisti.* Dans le *Manifesto,* publié le 1er mai 1925, on peut lire ceci :

> « Nous n'avons pas l'intention [...] de renoncer à notre ancienne conviction : la conviction que, depuis deux siècles et demi, nous assistions à la renaissance de l'âme de l'Italie, de l'Italie moderne ; une

1. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso,* Milan, Adelphi, 1989, p. 99-100.

> conviction qui se base sur l'amour de la vérité, une aspiration à la justice, une sensibilité humaine et civile pleine de générosité, un vif intérêt pour l'éducation intellectuelle et morale, la revendication de la liberté, force et garantie de tout progrès. Nous tournons notre regard vers le portrait des hommes du *Risorgimento,* de tous ceux qui agirent, souffrirent et moururent pour l'Italie, et il nous semble lire sur leur visage qu'ils sont offensés et troublés par les discours prononcés et par les actions auxquelles se livrent nos adversaires italiens, et qu'ils nous exhortent à tenir fermement leur drapeau en main. »[1]

Outre cette prise de position, Croce fit tout ce qu'il était encore humainement possible de faire lors des dernières manifestations des partis et du Parlement. En tant que sénateur, il vota contre les lois qui supprimaient la liberté d'association et de presse et contre celles qui instituaient un tribunal spécial et la peine de mort. Par ailleurs, il prononça au Parlement le seul discours hostile au concordat avec l'Église. Pendant les années de la dictature, Croce dut subir des irruptions de bandes armées fascistes à son domicile, son nom fut rayé des académies et des sociétés savantes, ses livres furent mis à l'index dans les écoles et les bibliothèques. Malgré tout, il fut cependant relativement toléré par le régime et, tout au moins, la relégation et l'exil lui furent épargnés. Il écrit :

> « J'ai joui de cette liberté relative, non pas comme d'une concession ou d'une libéralité pour laquelle j'aurais dû éprouver de la reconnaissance envers quelqu'un, mais comme d'un droit. »[2]

Cette dimension de l'engagement politique de Croce, que l'on retrouve dans son œuvre, est directement liée aux présupposés théoriques de la liberté qui sous-tendent la réflexion du philosophe. Parmi ceux-ci, il faut souligner la remise en question progressive de la dialectique hégélienne et le refus qui s'ensuit de toute conception déterministe de l'histoire ; la défense de l'histoire comme règne de la diversité et de l'individuel ; la critique de l'État éthique ; la conception libérale comme conception de la vie ; et, pour finir, l'individualisme méthodologique.

1. B. Croce, *Il manifesto degli intellettuali italiani antifascisti.*
2. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso, op. cit.,* p. 91.

II – La critique à l'égard de Hegel et l'historicisme de Croce

La remise en question de l'hégélianisme suit, chez Croce, un parcours linéaire et constant. Le point de départ en est *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* datant de 1906, où l'auteur tente de faire une distinction entre un Hegel « penseur robuste et profond, et le trop superficiel fabricateur de triades en chaîne »[1], pour aboutir aux *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici,* écrit en 1952, peu avant sa mort. Croce partage l'aversion de Hegel pour le dogmatisme positiviste, considéré comme naïf, et il apprécie l'attention que le philosophe allemand porte aux événements de l'histoire, par opposition au rationalisme abstrait fondé sur le droit naturel et à la philosophie des Lumières. Cependant, il découvre en même temps les faiblesses d'un schéma trop rigide selon lequel il est possible d'avoir une connaissance *a priori* du cours de l'histoire.

Les conclusions que Croce tire de ses réflexions sur l'hégélianisme sont les suivantes :

> « Devant donner un nom à la maison ainsi construite [par lui, Croce], j'ai préféré à celui d' "idéalisme", devenu vague et équivoque, celui d' "historicisme absolu". »[2]

En ce sens, Eugenio Garin a souligné que Croce avait accompli une « rigoureuse opération chirurgicale » à l'égard de Hegel. Ce à quoi Croce tenait le plus, c'était à un « humanisme historiciste » dans lequel la spontanéité et la variété de la vie ne seraient pas étouffées. La valeur de la philosophie de l' « historicisme absolu » est donc, pour Garin,

> « ce sens de la vie incarnée, de l'activité humaine qui a une saveur dans un horizon terrestre »[3].

Pietro Rossi reconnaît également que l'émergence de l'historicisme absolu dans la philosophie de Croce y constitue une

1. B. Croce, « Intorno al mio lavoro filosofico », in *La mia filosofia, op. cit.*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana,* Bari, Laterza, 1955, p. 280.

« fracture interne [...] qui ne guérira jamais »[1]. La dialectique hégélienne ne pouvait donc pas être acceptée passivement, parce que le mouvement de l'histoire s'enrichit constamment et échappe à toute dialectique rigide. Croce précise que la différence entre l'historicisme hégélien et le sien consiste dans le refus

> « de troquer et de confondre le respect qu'il faut avoir pour la vérité, et donc la reconnaissance des faits tels qu'ils se sont effectivement produits [...], avec la dignité de la conscience morale qui crée sans cesse de nouveaux faits et renouvelle le monde et nous-mêmes ».

En conséquence, Croce refuse toute « philosophie de l'histoire » qui consisterait en une « connaissance *a priori* de l'histoire dans ses différentes phases »[2].

Karl Popper, dans la préface à l'édition italienne de *Poverty of Historicism,* admet qu'il éprouve une grande admiration pour Croce, « en particulier pour son comportement durant le fascisme », mais qu'il ne sait pas grand-chose de lui et de l'utilisation qu'il fait du terme « historicisme ».

> « Je suis certainement d'accord non seulement avec son libéralisme, mais aussi avec son attitude critique à l'égard du positivisme. »

Il conclut qu'il serait nécessaire d'analyser attentivement dans quelle mesure les usages que Croce et lui-même font du terme « historicisme » coïncident ou divergent[3]. Or, le fait est qu'en utilisant le terme « historicisme », Croce refuse précisément ce que lui, Popper, appelle de ce nom, à savoir l'idée d'une loi inéluctable de développement historique. Comme le remarque Bobbio, pour Croce,

> « l'histoire est comme un fleuve tumultueux, dont l'origine et la fin sont inconnus à l'homme. [...] La première position qui découlait d'une telle conception de l'histoire était le fait de renoncer [...] à la présomption de saisir à chaque instant le secret des choses, le mystère de l'univers »[4].

1. *Lo storicismo contemporaneo,* sous la dir. de P. Rossi, Turin, Loescher, 1972, p. 235.

2. B. Croce, « Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo », in *Discorsi di varia filosofia,* Bari, Laterza, 1945, vol. I, p. 125-126.

3. K. Popper, *Miseria dello storicismo,* Milan, Feltrinelli, 1984, p. 9.

4. N. Bobbio, *Italia civile. Ritratti e testimonianze,* Florence, Passigli Editori, 1986, p. 74.

Et c'est ainsi que Croce, dans sa condamnation de l' « État éthique » et de toute forme de totalitarisme, n'hésite pas à attribuer la responsabilité de ces réalités à la philosophie hégélienne de l'État et à la conception marxiste de l'histoire, héritière de la dialectique hégélienne et de l' « élément transcendant qui persiste dans l'hégélianisme »[1].

Ce que Croce entend par historicisme est bien illustré dans son écrit *Antistoricismo*. L'historicisme de Croce conçoit l'histoire « comme le règne du relatif et du contingent, du mobile et du différent, du varié et de l'individuel », tandis que l'anti-historicisme

> « aspire et tend à l'absolu, à l'immobile, à l'un, somme toute à s'abstraire de l'histoire. [...] Du point de vue de la vie sociale, [...] il place son idéal dans un système qui supprime l'intervention individuelle et, de ce fait, supprime aussi la concurrence, la compétition, la lutte, tandis qu'il impose la "règle". [...] Il prône la construction ou la reconstruction de la vie humaine scindée de la vie elle-même qui est histoire, l'imposition par le haut du rythme de la vie, la règle qui, au lieu d'être un instrument créé par l'homme, doit créer l'homme »[2].

Il est clair que le déclin de l'historicisme coïncide avec le déclin de l'idéal libéral :

> « À la germination sur le terrain historique, à la lente maturation et à la rapide irruption du nouveau sur l'ancien, du différent sur le semblable, au dur labeur à travers lequel imagination, pensée et volonté sont à la fois distinctes et liées, libres et indispensables, on a l'illusion de pouvoir avantageusement substituer l'action de l'autorité. »[3]

Il est vrai que l'anti-historicisme s'incarne dans le rationalisme abstrait et, à l'époque où Croce écrit, dans l'irrationalisme, qui tous deux se posent en idéaux élevés.

> « Mais il y a, au-dessous, des faits on ne peut plus concrets et consistants, l'intervention des personnages du drame de la lutte politique la plus récente, c'est-à-dire l'impérialisme, le nationalisme, le socialisme marxiste et l'étatisme qui se prétend "éthique". »[4]

1. B. Croce, « L'ortodossia hegeliana del Marx » (1947), in *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, p. 260.

2. B. Croce, « Antistoricismo » (1930), in *La mia filosofia, op. cit.*, p. 80-81 et 87. Il s'agit du texte d'une conférence tenue lors du VII[e] Congrès international de philosophie d'Oxford, le 3 septembre 1930.

3. *Ibid.*, p. 82.

4. *Ibid.*, p. 88.

III – La critique de l'État éthique

Dans *Contro la troppa filosofia politica* (« Contre l'excès de philosophie politique »), publié en 1923, Croce exprime clairement son refus d'un organicisme politique étatique, et cela en opposition à la tentative de Gentile d'assimiler la tradition libérale du *Risorgimento* à la doctrine de l'État éthique[1]. Déjà, en 1908, dans *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* (« Le réveil philosophique et la culture italienne »), Croce avait affirmé, contrairement à Hegel, que l'aspect éthique ne réside pas dans les organes de gouvernement ou dans les institutions, mais dans les individus, qui agissent aussi *de l'extérieur* ou *contre* un État particulier. Dans les *Elementi di politica* (« Éléments de politique »), qui date de 1924, Croce se trouve à un tournant dans sa conception de la philosophie politique. Il approfondit et parachève ce qu'il avait exposé en 1908. L'État acquiert son identité seulement dans des actions individuelles concrètes, et le concept d'État comprend les actions de tous ceux qui agissent aussi à l'extérieur d'institutions politiques et juridiques spécifiques. Que l'État et l'action politique ne soient pas le lieu de l'éthique est aussi une conséquence directe de la conception réaliste que Croce avait de la politique. La politique peut être un instrument de l'éthique, étant donné que l'État est seulement une « forme élémentaire et étroite de la vie pratique »[2]. Il est donc impossible de réduire la forme supérieure à la forme inférieure, comme l'ont fait les doctrinaires de l'État éthique, qui ont pensé pouvoir enfermer « la vie morale dans la forme, pour elle inadéquate, de la vie politique et de l'État »[3]. Assimiler la

1. B. Croce, « Contro la troppa filosofia politica » (1923), in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1926.

2. Cf. à ce sujet les réflexions de Ph. Nemo sur la désacralisation de l'État, et sa réduction à un statut instrumental, opérées par le judéo-christianisme, *supra*, p. 93-95. L'absolutisation de l'État par Hegel marque bien la non-appartenance de cet auteur à la tradition libérale ; symétriquement, la critique de Hegel et des fascistes, sur ce point, par Croce, marque l'appartenance du philosophe italien à ladite tradition. [N. des coord.]

3. B. Croce, « Lo Stato e l'etica », *op. cit.*, p. 206, 208.

moralité à l'État mène inévitablement à considérer que la moralité est tout entière dans ceux qui gouvernent, tandis que les opposants sont considérés comme des adversaires de la morale, des hors-la-loi devant être anéantis. C'est pour cette raison que l'État éthique

> « ne tolère ni au-dessus ni à côté de lui d'autres formes d'association, que toutes doivent lui être soumises, c'est-à-dire niées et annulées par lui ».

Et c'est aussi pour cela que l'État éthique supporte mal les esprits libres qui sont considérés comme traîtres ou rebelles, condamnés à mort, à la prison ou à l'exil. De ce fait, la moralité en vient à coïncider avec « une conception gouvernementale de la morale » et aboutit à un « délire étatique et gouvernemental dionysiaque »[1]. Il y a à la base de tout cela une erreur des théoriciens de l'État éthique qui, n'ayant pas décomposé l'État en actions individuelles concrètes, n'ont pas compris que

> « la vie morale contient en soi les hommes de gouvernement et leurs adversaires, les conservateurs et les révolutionnaires, et ces derniers, peut-être plus que les autres, parce que mieux que les autres, préparent l'avenir et font avancer les sociétés humaines »[2].

Dans un essai de 1946, *L'Anticristo che è in noi* (« L'Antéchrist qui est en nous »), Croce réaffirme cette position. L'Antéchrist de la société contemporaine est représenté par le totalitarisme, par l'État éthique et par le parti unique, qui sont toutes des réalités qui créent une condition dans laquelle « les individus ne sont pas l'universel dans son aspect concret, mais les esclaves de cette abstraction ». Ces réalités sont inspirées par un « idéal de mort » qui conduit le monde vers

> « l'appauvrissement, le retour à la barbarie et à l'état sauvage »[3].

1. *Ibid.*, p. 205-208.
2. *Ibid.*, p. 207.
3. B. Croce, « L'Anticristo che è in noi », in *Filosofia e storiografia, op. cit.*, p. 313.

IV – La conception libérale comme conception de la vie

Dans le *Presupposto filosofico della concezione liberale* (« Le présupposé philosophique de la conception libérale »), le libéralisme est dit « dépasser la théorie formelle de la politique » pour devenir une conception « méta-politique » qui « coïncide avec une conception totale du monde et de la réalité »[1]. Dans cette conception

> « se reflètent toute la philosophie et la religion de l'époque moderne, axées sur l'idée de la dialectique, c'est-à-dire du développement qui, grâce à la diversité et à l'opposition des forces spirituelles, accroît et ennoblit sans cesse la vie et lui confère une signification unique et entière ».

C'est précisément sur ce fondement théorique, poursuit Croce, que naît

> « la disposition pratique libérale qui accueille et favorise la variété des tendances, auxquelles elle veut laisser le champ libre pour qu'elles puissent rivaliser et se mettre à l'épreuve et collaborer sous l'espèce d'une "discorde concordante", plutôt que de mettre des limites et des freins à la variété des tendances et de soumettre celles-ci à des restrictions et à des contraintes »[2].

La conception libérale s'oppose donc à la conception autoritaire « qui se méfie des forces spontanées pluralistes ». Aucun système politique ni économique qui soit imprégné de la conception libérale ne doit empêcher « la critique de l'existant, la recherche et l'invention du mieux, la réalisation de ce mieux » ; aucun système n'est en mesure de

> « fabriquer l'homme parfait ou l'automate parfait, et aucun ne peut se permettre d'ôter à l'homme sa faculté d'errer et de pécher, sans laquelle il est impossible de faire le bien »[3].

Le fait que Croce ait une conception méta-politique du libéralisme ne signifie pas qu'il n'accorde aucune importance aux

1. B. Croce, « Il presupposto filosofico della concezione liberale » (1927), in *Etica e politica, op. cit.*, p. 284.
2. Cf. ci-dessus, p. 142 et 152. [N. des coord.]
3. *Ibid.*, p. 284-285.

institutions politiques libérales. Mais, sans les sous-évaluer, il ressent la nécessité d'affirmer le caractère essentiel du contenu historique des institutions et des normes qui garantissent la liberté – au lieu de s'attacher uniquement à leur « forme abstraite » – afin de bien mettre en évidence le fait que les mécanismes institutionnels ne suffisent pas à préserver la liberté. À ce propos, il écrit :

> « Si fait défaut la liberté de l'esprit, aucune institution ne sert à rien, et si cette liberté de l'esprit existe, les institutions les plus variées peuvent, selon les époques et les lieux, rendre de bons services. »[1]

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que Croce avait été témoin des faiblesses de l'État libéral et de ses institutions face au fascisme. Il avait assisté à l'avènement de « ce légalisme formaliste » qui, « en altérant toutes les garanties », avait usurpé « ces formes légales qui étaient l'assise de l'État libéral »[2]. Voilà pourquoi il tient à défendre la dimension éthique de la liberté et à insister sur une *religion de la liberté.* Croce en appelle à la conscience morale, à cette révolution qui évoque la révolution chrétienne, la plus grande « que l'humanité ait jamais effectuée », parce qu' « elle toucha au centre de l'âme, à la conscience morale », et attribua ainsi « une importance particulière à l'aspect intime et spécifique de cette conscience »[3]. Ce qui compte le plus, pour Croce, c'est donc la liberté de la conscience :

> « Le vrai devoir, le devoir concret, c'est la liberté ; la vraie règle et la vraie discipline, c'est l'originalité de la nouvelle force qui est mise en œuvre. En effet, quel serait ce devoir si ce n'était pas mon devoir, celui qui est propre à ma forme de liberté ? Quelle universalité sinon celle qui s'incarne dans mon individualité et qui se fait individualité ? Quelle discipline sinon celle que je donne moi-même à mes attitudes spontanées et personnelles ? [...] D'où le respect qu'on a et qu'on doit avoir, et le droit qu'il faut reconnaître, à l'égard de la variété des dispositions et des tendances et des capacités humaines, des attirances et des répugnances, des amours et des exécrations, sans lesquels il manquerait à la vie

1. B. Croce, « Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà », in *Il carattere della filosofia moderna,* Bari, Laterza, 1941, p. 126.

2. B. Croce, « Forza e violenza » (1945), in *Scritti e discorsi politici,* vol. I, Bari, Laterza, 1973, p. 168.

3. B. Croce, « Perché non possiamo non dirci cristiani », in *La mia filosofia, op. cit.,* p. 39. (Cf. ci-dessus, p. 86-90, 193 et 427-428).

morale sa matière même. D'où aussi la sainte rébellion contre l'universel, le devoir, la règle, la discipline, que l'on prétend imposer et qui ne sont pas ceux que l'individu accepte dans la mesure où il les considère comme siens, mais qui, sous des formes fictives d'universel, de devoir et de règle, ne sont rien d'autre que les volontés particulières d'autrui. »[1]

La thèse de Croce sur « libéralisme et libérisme » et sa conception de la liberté économique se rattachent directement à cette question. C'est lui qui a formulé la distinction entre le « libéralisme », censé être éthique, et le « libérisme », censé être seulement économique, question qui a été maintes fois débattue et critiquée[2]. Sans aucun doute, nous nous trouvons ici face à l'un des points les plus controversés et les plus complexes de la pensée de Croce. Pour lui, la liberté économique serait, par rapport au libéralisme, comme la partie par rapport au tout. Du moment que l'action économique appartient à la sphère de l'action pratique, elle ne peut, selon Croce, être considérée comme une précondition de ce libéralisme éthique qui relève de l'action morale. Ce sera cette dernière qui devra inspirer, à chaque fois, les choix économiques. Certes, nous pouvons reprocher à Croce une distinction trop rigide entre libéralisme et libérisme, et l'accuser d'avoir sous-évalué le rôle éthique et philosophique de la liberté économique. Du moment que, pour lui, aucun système économique ne doit entraver l'invention, la création et la réalisation de ce que chaque individu considère comme le mieux, il va de soi que, pour que les forces créatrices puissent s'exprimer librement à l'intérieur de la société, une orientation économique basée sur de solides principes libéraux est nécessaire[3].

1. B. Croce, « Libertà e dovere » (1925), in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1926, p. 302.

2. Cf. ci-dessus l'introduction de R. Cubeddu et A. Masala, p. 561-564. [N. des coord.]

3. Rappelons à ce propos le célèbre débat entre Croce et Einaudi sur « Liberismo e liberalismo ». Einaudi s'explique sur le sens éthique du libérisme en tant que présupposé de la liberté et sur les limites qui doivent borner l'intervention de l'État. Le fait qu'Einaudi s'oppose à ce que l'État-Léviathan prenne en charge l'organisation économique est aussi dicté par des raisons d'ordre moral. Que l'État doive ramener à soi l'activité économique n'est, selon Einaudi, rien d'autre qu'un idéal de fainéants qui craignent l'initiative, les responsabilités et le courage, ce qui se solde par la domination des hommes politiques et d'une volonté arbitraire. L'intervention

Il serait cependant erroné d'en conclure que Croce sous-estimait le facteur économique ou considérait l'action économique en se basant sur le fait qu'utilitarisme et égoïsme coïncident. En premier lieu, il a préconisé à maintes reprises la liberté des échanges commerciaux et la circulation des hommes et des marchandises qui s'est affermie à l'époque moderne. En outre, précise-t-il,

> « le fait économique n'est pas en opposition avec le fait moral, mais dans un rapport pacifique de condition à conditionné »[1].

Pour lui, l'action économique est un fait d'activité pratique, c'est un choix conscient de moyens pour arriver à une fin recherchée délibérément[2].

de l'État doit se limiter à une intervention de type formel, à savoir fixer les règles dans le cadre desquelles les individus seront libres d'agir et d'entreprendre. L'économiste piémontais voyait dans la méthode « libériste » la valeur de la libre entreprise, de la responsabilité et du risque. Cf. B. Croce et L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo,* Milan-Naples, Ricciardi, 1988.

1. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista,* Bari, Laterza, 1961, p. 239.

2. Dans *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909), Croce expose une théorie complexe de l'action humaine. Les actions ne sont pas toutes éthiques, mais toutes sont économiques. Croce met l'accent sur le rapport entre moyens et fins. L'action présuppose un choix de moyens proportionné à l'obtention des fins. Il est intéressant de signaler que l'économiste autrichien Israel Kirzner écrit : « On ne s'est pas suffisamment rendu compte [...] à quel point la vision économique de Croce reflète une perspective "praxéologique". » En particulier dans l'échange d'opinions avec Pareto, émerge « une claire vision de l'économie comme science de l'action humaine ». Croce s'oppose à Pareto quand celui-ci conseille aux économistes « de concentrer leur attention sur le résultat de l'action, laissant la nature de l'action aux métaphysiciens ». La conception praxéologique de la science économique dérive, poursuit Kirzner, du fait que, pour Croce, les propositions économiques « ne sont pas des descriptions, mais des théorèmes dans le sens qu'ils découlent nécessairement du postulat du système moyens-fins ». Selon Kirzner, donc, « l'impact de Croce sur le développement de la méthodologie économique n'a pas été compris dans toute sa potentialité ». Cf. Israël Kirzner, *The Economic Point of View,* Princeton, Van Nostrand, 1960, p. 155-157. Croce critique Pareto lorsque ce dernier affirme que la théorie économique est une branche de la mécanique. Croce précise qu'un fait de la mécanique est seulement un fait, tandis que les vraies données des sciences économiques ne sont pas des choses ou des objets physiques, mais des actions humaines. Les données économiques sont donc des actions humaines et ces actions sont le résultat de choix conscients. À ce sujet, voir aussi G. Tagliacozzo, *Croce and the Nature of Economic Science,* in *Quarterly Journal of Economics,* n°59, mai 1945, p. 307-329.

V – L'individualisme méthodologique

Nicola Matteucci, précisant que société civile et État sont des abstractions, parce que seule l'action chargée de sens est réelle, rappelle que

> « l'individualisme méthodologique est une grande leçon que nous ont donnée Benedetto Croce et Friedrich von Hayek »[1].

Il convient donc de mettre en évidence cet aspect généralement peu étudié du libéralisme de Croce. Compte tenu de tout ce qui a été dit précédemment, il ressort clairement que l'individualisme méthodologique peut être considéré comme un élément supplémentaire, extrêmement important dans la construction de la théorie du libéralisme de Croce. Dans la polémique qui l'oppose à Meinecke et à l'historicisme allemand, Croce insiste sur le fait qu' « un individu rationalisé » doit être « historiquement déterminé »[2].

Le bref essai publié en 1945, *La concezione delle classi come entità reali,* nous permet de comprendre comment Croce conçoit les concepts collectifs. Des termes comme « classes », « peuples », « masses » ne se réfèrent pas à la « réalité vraie des êtres humains [...], parce que, dans ces schémas, la réalité humaine est matérialisée et illusoirement uniformisée »[3]. Des attributs comme « la vérité, la justice, la bonté, la générosité, la religiosité, la beauté » ne sont pas dans les classes,

> « ils sont au-delà d'elles, dans les hommes et non dans les schémas. [...]. D'où l'erreur logique d'une vision de classe [holiste] de l'histoire et de la vie humaine, dans laquelle une monstrueuse histoire non historique, réalisée par des entités imaginaires, se substitue à la réalité pleine et véritable ».

Dans son travail, l'historien voit agir non pas des « classes », mais des individus. C'est pourquoi Croce polémique contre

1. N. Matteucci, *Lo Sato moderno,* Bologne, Il Mulino, 1997, p. 257.
2. B. Croce, *Pagine sparse,* vol. III, Bari, Laterza, 1962, p. 446.
3. B. Croce, « La concezione delle classi come entità reali » (1945), in *La mia filosofia, op. cit.,* p. 167.

l' « aride, monotone et fade historiographie matérialiste, fondée sur la lutte des classes »[1] en défendant les historiens libéraux qui

> « dans les histoires les plus variées, les plus fragmentées et les plus mouvementées, ne voient que des hommes avec leurs diverses tendances et leurs différentes vocations et missions, et raisons contre raisons »[2].

Passant de la théorie à l'aspect concret de la politique, Croce observe :

> « Bien plus grave, parce que plus directement nocif [...], est le fait de s'obstiner à concevoir et à poser les problèmes politiques et moraux non pas en fonction des hommes agissants et de leurs œuvres, [...], mais selon le schéma des classes (ou "masses", comme elles sont parfois appelées). [...] On réclame ce que les masses réclament et ce que les masses exigent. Que les masses et les classes soient des abstractions, et qu'elles soient, de ce fait incapables de penser et d'agir [...] comme seul l'individu peut le faire, cela ne vient apparemment même pas à l'esprit de ceux qui s'expriment ainsi. »[3]

RÉFÉRENCES

1. Œuvres de Benedetto Croce

Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, Bari, Laterza, 1907.
Filosofia della pratica. Economica ed etica, Bari, Laterza, 1909.
La filosofia di Giambattista Vico, Bari, Laterza, 1911.
Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia, Bari, Laterza, 1913.
Teoria e storia della storiografia, Bari, Laterza, 1917.
Contributo alla critica di me stesso (1918), Milan, Adelphi, 1989.
Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Bari, Laterza, 1928.
Etica e politica, Bari, Laterza, 1931.
Storia d'Europa nel secolo decimonono, Bari, Laterza, 1932.
Ultimi saggi, Bari, Laterza, 1935.
La storia come pensiero e come azione, Bari, Laterza, 1938.
Il carattere della filosofia moderna, Bari, Laterza, 1941.
Discorsi di varia filosofia, Bari, Laterza, 1945.
La mia filosofia (1945), Milan, Adelphi, 1993.
Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici, Bari, Laterza, 1952.
Con L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo* (1957), Milan-Naples, Ricciardi, 1988.
Scritti e discorsi politici (1943-1947), Bari, Laterza, 1963.

1. *Ibid.,* p. 167-168.
2. B. Croce, *La concezione liberale come concezione della vita, op. cit.,* p. 268.
3. B. Croce, *La concezione delle classi come entità reali, op. cit.,* p. 170.

2. Écrits sur Benedetto Croce

Dario Antiseri, Vladimir Mironov (sous la dir. de), *Croce a Mosca. A cinquant'anni dalla scomparsa,* Rome, Luiss University Press, 2003.

Dario Anstiseri, « Liberalismo e antifascismo nel "pensiero" e nell' "azione" di Benedetto Croce », in *Ragioni della razionalità. Interpretazioni storiografiche,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Carlo Antoni, *Storicismo e antistoricismo,* Naples, Morano, 1964 (rééd. 1972).

Carlo Antoni, *Il tempo e le idee,* Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1967.

Norberto Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo,* in *Politica e cultura,* Turin, Einaudi, 1955.

Norberto Bobbio, *Italia civile. Ritratti e testimonianze,* Florence, Passigli Editori, 1986.

Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano,* Turin, Einaudi, 1986.

Paolo Bonetti, « Liberalismo e socialismo riformista nell'ultimo Croce », in *Socialismo liberale e liberalismo sociale,* Bologne, Forni, 1981.

Paolo Bonetti, *Per conoscere Croce,* Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

Salvatore Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

Matteo Fabris (dir.), *Ritorno a Croce,* Manduria, Lacaita, 1984.

Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana,* Bari, Laterza, 1955.

Eugenio Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo,* Roma, Editori Riuniti, 1974.

Nicola Matteucci, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa,* in *Il Mulino,* 1967, n° 1.

Nicola Matteucci, *Croce, il liberalismo e il cristianesimo, in* Paolo Bonetti, *Per conoscere Croce,* Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

Marcello Montanari, *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce,* Milan, Franco Angeli, 1987.

Alfredo Parente, *Il pensiero politico di Benedetto Croce e il nuovo liberalismo,* Naples, Macchiaroli, 1944.

Ugo Spirito, *Il nuovo idealismo italiano,* Rome, C. de Alberti, 1923.

Fulvio Tessitore, « Storicismo hegeliano e storicismo crociano », in *Dimensioni dello storicismo,* Naples, 1971.

Traduit de l'italien par Cécile Perret

7. Libéralisme et illuminisme. La *Révolution libérale* de Piero Gobetti

JEAN PETITOT

Introduction

Né le 19 juin 1901 à Turin, Piero Gobetti est mort à moins de 25 ans le 16 février 1926 à Paris, où il s'était exilé. Il est décédé des suites d'une agression physique extrêmement violente perpétrée contre lui par les sbires de Mussolini sur ordre personnel du *Duce*. Il est enterré au cimetière du Père-Lachaise, près du Mur des Fédérés, dans la division 94 à l'angle nord-est. Sa tombe, qui fait partie de la liste du dépliant touristique du cimetière, est une tombe toute simple, blanche avec gravier, portant l'inscription « Piero Gobetti morto in esilio », et une plaque : « Mon langage n'était pas celui d'un esclave *(Risorgimento senza eroi)*. La Presidenza del Consiglio dei ministri della Republica Italiana ».

Pratiquement inconnu en France, sauf de quelques spécialistes comme Éric Vial ou Robert Paris, le traducteur de Gramsci, il est, en revanche, une véritable légende en Italie. Son extraordinaire renommée et son influence, jamais démenties jusqu'à aujourd'hui, sont justifiées dans la mesure où il est, sans emphase, un authentique génie de la philosophie politique et économique, une personnalité absolument unique qu'un destin aussi lumineux que tragique aurait dû transformer en héros du libéralisme universel, bien au-delà de son pays d'origine.

L'un de ses grands admirateurs, le président du Conseil italien Giuseppe Spadolini, dans sa préface au Colloque de Turin du

16 avril 1991 « Perché Gobetti ? », parlait de lui comme d'un *crociato laico* (un « croisé laïc »), d'un *archangello del liberalismo* (un « archange du libéralisme »), « quasi un *Ecclesiaste laico* » (« presque un Ecclésiaste laïc »). En 1993, en fin de carrière, après avoir tout connu des petites et grandes réalités politiques et expérimenté toutes les règles du jeu parlementaire, cette personnalité éminente et cet homme politique majeur[1] a pu consacrer un gros ouvrage à cinquante ans de réflexions sur un jeune de 25 ans mort en 1926, à qui il a voué toute sa vie « une longue et indéfectible fidélité ». Quel plus bel hommage peut-on rendre qu'en disant :

> « Dans ma vie, Gobetti a été le point de référence le plus inaltérable, l'élement de comparaison constant. »
>
> « Aucun Italien de ce siècle n'a eu une idée aussi élevée de l'Italie et personne n'a scruté aussi profondément les fissures, les déséquilibres, les héritages négatifs de la vie et des coutumes italiennes. »[2]

Ainsi que le remarquait Norberto Bobbio, l'un des plus importants successeurs de Gobetti, que resterait-il de penseurs comme Croce ou Gramsci s'ils étaient morts à 25 ans ? Tout au plus des *promesses*. Pour ma part, Piero Gobetti me fait penser à des mathématiciens fulgurants comme Galois (qui, lui aussi, était, d'après le témoignage de Raspail qui a partagé sa cellule, un esprit politique d'une précocité inouïe et fut assassiné par un spadassin de la police au cours d'un faux duel) ou à des philosophes comme Cavaillès ou Lautman, esprits d'une précocité tout aussi inouïe, engagés à leur tour dans les tourments du totalitarisme et assassinés par les nazis pour des raisons politiques.

Le projet de Piero Gobetti fut résumé par lui-même lorsqu'il arriva à Paris en exil en décembre 1925 après avoir été victime des chemises noires fascistes :

> « Je voudrais faire œuvre de culture au sens du libéralisme européen et de la révolution moderne. »

1. Né à Florence en 1925, mort à Rome en 1994, Giuseppe Spadolini fut professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Florence, directeur de journaux prestigieux comme le *Resto del Carlino* (1955-1968) et surtout le *Corriere della sera* (1968-1972). Sénateur, plusieurs fois ministre, il devint président du Conseil en 1981 puis président du Sénat en 1987.

2. Spadolini [1993], p. 8-10.

À l'époque, le terme « révolution » signifie la révolution d'Octobre. Gobetti pense, et cela à l'aube même de ce cycle historique des idéologies totalitaires communistes et fascistes, que ce qu'il appelle, dans une lettre à son épouse Ada, à propos de la mise en place des premiers soviets italiens par Gramsci et Togliatti, « la plus grande bataille du siècle » :

> « J'ai l'impression de voir [...] se mettre peu à peu en route la plus grande bataille du siècle »,

ne pourra venir que du libéralisme authentique et non du communisme, et que le processus révolutionnaire devra permettre en fait au monde de devenir *globalement capitaliste*. Il considérait que le processus n'était en son temps qu'à peine engagé et que le libéralisme devait, par conséquent, être considéré comme l'avenir économique, social et politique de l'humanité et l'horizon même de l'idée révolutionnaire, ce qui, on l'admettra, est si peu banal que cela en fait un véritable « hapax » de la philosophie politique moderne.

Pour régler d'emblée la question du « génie » et de l'invraisemblable précocité, je la résoudrai (sans m'y appesantir ici) en disant que, comme peuvent le constater tous les professeurs, il existe chez certains esprits d'élite une coïncidence du temps de l'apprentissage et du temps de l'invention. Autrement dit, grâce à une acuité, une pénétration, un *insight*, particuliers, c'est dans le moment et le mouvement mêmes d'assimilation des œuvres maîtresses que Gobetti innove, invente et, souvent, dépasse ses maîtres. Cela est courant dans des sciences comme les mathématiques ou dans des beaux-arts comme le dessin et la musique. Cela est évidemment beaucoup plus rare en philosophie et en politique, mais se rencontre néanmoins parfois.

I – Éléments de la biographie et de la légende[1]

1. La jeunesse et le lycée

Piero Gobetti naît le 19 juin 1901 à Turin de parents pauvres d'origine paysanne qui avaient réussi à acquérir un petit com-

1. Une excellente biographie de Gobetti est celle d'Alberto Cabella [1998] : *Elogio della Libertà*. Nous y ferons souvent référence.

merce au 60 de la via XX Settembre. « Enchaînés à cette terre », ses ancêtres avaient vécu ce qu'il qualifiait de « destin de souffrance et d'humilité »[1]. Il est d'autant plus remarquable que, loin de le critiquer comme intellectuel, ses parents l'aient profondément admiré et aidé, y compris financièrement, dans toutes ses entreprises.

Le Turin de l'époque était une grande capitale européenne moderne, celle du *Risorgimento* de Cavour, du royaume de Piémont-Sardaigne, et du grand essor industriel. Gobetti était passionné par la Fiat fondée en 1899 par Giovanni Agnelli (1866-1945), prince d'industrie et fondateur de dynastie, le grand-père du Giovanni Agnelli qui vient de disparaître, celui qui créa, outre la Fiat, la station alpine de Sestrière.

Pendant ses études au Lycée il fut toujours un excellent élève, non seulement apprécié mais admiré de ses maîtres. Il existe de nombreux témoignages sur son excellence, en particulier celui de son camarade de classe, futur grand ami et disciple, Carlo Levi (1902-1975), le peintre et l'écrivain auteur du fameux *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), l'un des fondateurs du mouvement *Giustizia e Libertà*[2]. Carlo dira de lui :

> « En vérité, sa pensée se déterminait de façon spontanée, comme un fait vital autonome, non pas de façon négative ou réactive : il vivait, au moins aussi fortement que son sens critique, son désir d'être le continuateur d'un processus historique. »[3]

1. Voir Cabella [1998].

2. Voir Levi [1933]. Né à Turin le 29 novembre 1902 dans une famille bourgeoise et intellectuelle, Carlo Levi, neveu par sa mère de Claudio Treves l'un des leaders du PSI, était diplômé en médecine et fut un peintre de grand talent formé par Casorati, influencé par les Fauves et Modigliani et, à partir de 1928, membre du « groupe des six » de Turin. À cause de ses liens avec Gobetti et le mouvement de la *Revoluzione liberale,* il fut très vite fiché par la police fasciste. Membre de *Giustizia e Libertà* dès 1930 à travers Nello Rosselli, il fut arrêté en 1934 et, malgré les soutiens de ses collègues et amis français Signac, Derain, Léger, Chagall, banni comme nombre d'opposants à ce qu'on appelait le *confino* dans la Basilicata au sud de Naples. Il y écrivit *Cristo si è fermato a Eboli,* puis publia en 1939 *Paura della libertà.* Il se réfugia en France de 1939 à 1941. Après la guerre, il fut l'éditeur de l'*Italia libera,* la voix du *Partito d'Azione.* La Biennale de Venise lui rendit un hommage solennel en 1954 et il fut élu au Sénat en 1963. Il mourut à Rome le 4 janvier 1975. On lui doit, entre autres, une série de portraits de personnalités comme Pablo Neruda, Frank Lloyd Wright, Ilya Ehrenburg ou Eugenio Montale.

3. Cité dans Cabella [1998], p. 34.

Très jeune, Gobetti se caractérisa ainsi par une volonté hors du commun, par une passion intellectuelle dévorante et en quelque sorte vitale, par la nécessité impérieuse de *créer* son histoire, par la fascination qu'il exerça sur autrui et par son talent à constituer et animer des groupes.

> « Si j'ai voulu l'histoire j'ai dû me la créer ; si j'ai voulu comprendre, j'ai dû vivre. »[1]

Plusieurs de ses professeurs devinrent un peu plus tard ses « élèves ». Il nous reste, entre autres, le témoignage émouvant de Francesco Ruffini[2], libéral laïc professeur à la Faculté de droit de Turin et sénateur, qui a décrit ses premiers rapports avec cet étudiant déjà bien connu. Ils furent au départ assez négatifs, l'examen « fut vraiment une petite tempête », mais ils se transformèrent ensuite en

> « un océan sans limite de sympathie sereine, de pleine et entière confiance et de compréhension réciproque »[3].

Même un mathématicien aussi important et apparemment aussi éloigné de la philosophie politique que Giuseppe Peano (l'une des gloires scientifiques de Turin), selon un témoignage de sa nièce, admirait beaucoup Gobetti.

2. *Les maîtres*

La pensée politique de Piero Gobetti fut formée par plusieurs maîtres complémentaires.

— D'abord Luigi Einaudi, figure majeure du libéralisme italien, fédéraliste, qui sera président de la République après la

1. Journal de 1919, cité dans Cabella [1998], p. 7.

2. Éminent spécialiste de droit ecclésiastique, Francesco Ruffini (1863-1934) s'opposa publiquement au fascisme au Sénat. Il fit partie de la minorité héroïque des 12 professeurs qui, en 1931, refusèrent de prêter serment au régime et dont il faut honorer la mémoire : Giorgio Levi Della Vita (Rome), Gaetano De Sanctis (Rome), Ernesto Buonaiuti (Rome), Vito Volterra (Rome), Edoardo Ruffini Avondo (Pérouse), Bartolo Nigrisoli (Bologne), Mario Carrara (Turin), Francesco Ruffini (Turin), Lionello Venturi (Turin), Giorgio Errera (Pavie), Fabio Luzzato (Milan), Piero Martinetti (Milan). Selon le chroniqueur Helmut Goetze, « le refus du serment fut un phénomène qui appartient à l'histoire universelle ». Francesco Ruffini fut président de l'*Accademia delle Scienze* de 1922 à 1928.

3. Cité dans Pianciola [2001], p. 34.

Libération de 1948 à 1955[1]. Il combattit très activement le protectionnisme, le capitalisme monopolistique et le centralisme étatique d'un État interventionniste et assistanciel. C'est lui qui fut le maître de Gobetti en matière de libéralisme[2]. Il lui apporta son soutien dès 1919 alors que Gobetti n'était qu'un étudiant de 18 ans en économie.

— Un rôle important d'initiateur fut également joué par Gaetano Salvemini, historien méridionaliste, activement antifasciste après l'assassinat de Matteotti en 1924[3], exilé en France, puis en Angleterre, enfin aux États-Unis[4]. Salvemini chargera Piero de former les *Gruppi d'Azione degli Amici dell'Unità* pour Turin. Gobetti sera ainsi – à 18 ans ! – secrétaire général de la *Lega demo-*

1. Sur Einaudi, cf. l'article d'Enzo di Nuoscio, *supra*, p. 651-672. [N. des coord.]

2. Né le 24 mars 1874 à Carrù (Cuneo), mort le 30 octobre 1961 à Rome, Luigi Einaudi fut sans doute le plus grand homme politique italien libéral de la première moitié du XX^e^ siècle. Sa carrière académique, politique et éditoriale est tout à fait remarquable. Rédacteur à *La Stampa* et au *Corriere della Sera* jusqu'en 1926, correspondant du célèbre journal *The Economist*, il dirigera *La Riforma Sociale* de 1900 à 1935 (il y développera de nombreuses critiques de Croce) puis *La Rivista di Storia Economica* de 1936 à 1943. Il était titulaire de la chaire de Sciences financières des Universités de Turin et Milan et fut recteur de l'Université de Turin, vice-président de l'*Accademia dei Lincei*, membre de plusieurs autres académies nationales et étrangères et président honoraire de l'*International Economic Association*. Nommé sénateur en 1919 par Francesco Nitti, alors président du Conseil, il eut une carrière politique fulgurante après la guerre. Gouverneur de la Banque d'Italie de 1945 à 1948, élu député en 1946, ministre des Finances en 1947, vice-président du Conseil sous Alcide De Gasperi, il sera sept ans président de la République, du 11 mai 1948 jusqu'en 1955. En tant que Président, il fut nommé sénateur à vie en 1948.

3. Pour cet événement majeur, voir plus bas.

4. Fondateur du libéral-socialisme italien après avoir quitté le Parti socialiste en 1911 et avoir pris ses distances à la fois avec le fédéralisme de Cattaneo (dont il était par ailleurs un fervent admirateur) et le patriotisme de Mazzini pour s'orienter vers un libéralisme proche de celui de Pareto, Gaetano Salvemini (Molfetta, 8 septembre 1873 ; Sorrento, 1957) fut l'un des maîtres politiques de Gobetti et des frères Rosselli et fut victime des deux totalitarismes. Directeur de *L'Unità* de 1911 à 1920, il condamna fermement en 1920 dans deux articles célèbres le socialisme révolutionnaire et le despotisme bureaucratique d'état d'une classe parasitaire « infiniment pire que la bourgeoisie ». Pour lui *L'Unità* « commença comme une réaction contre la dégénérescence socialiste » et devait par la suite s'identifier « avec le libéralisme économique et le libéralisme politique ». Professeur d'histoire moderne aux Universités de Messine, Pise et Florence, il fut condamné à l'exil par le régime fasciste en 1925 et se réfugia aux États-Unis où il fut professeur à l'Université de Harvard de 1930 à 1948. Il devint citoyen américain en 1940 et ne retourna en Italie qu'en 1949. L'Université d'Oxford lui décerna un doctorat *Honoris Causa* en 1955.

cratica per il Rinovamento della politica nazionale et Salvemini lui proposera un peu plus tard (en 1922, donc quand il avait 21 ans !) rien de moins que la direction de *L'Unità,* ce qu'il refusera.

Une des dettes de Gobetti envers Salvemini était de lui avoir fait découvrir Carlo Cattaneo, le grand humaniste milanais, directeur d'*Il Politecnico* (première revue d'économie et de sciences), républicain, libéral et fédéraliste, défenseur des États-Unis d'Europe, du progrès, du travail et de la démocratie active, qu'il considéra par la suite comme son principal précurseur. Son réalisme éthique, son sens des responsabilités, sa défense de l'initiative en économie, ses valeurs illuministes étaient des modèles pour Piero. Mais, hélas, Cattaneo fut le grand perdant du *Risorgimento,* avec Giuseppe Mazzini qui voulait instaurer la République[1].

À travers, entre autres, Cattaneo, Gobetti eut accès à la tradition libérale française des physiocrates[2] et, en particulier, au théoricien de la politique industrielle qu'était Jean-Baptiste Say[3].

— Gaetano Mosca, qu'il eut comme professeur, joua aussi un rôle essentiel dans sa formation avec sa théorie des élites. Nous y reviendrons plus bas.

Piero Gobetti était un jeune libéral qui se forma en grande partie lui-même par la lecture assidue de Locke, Kant, Smith,

1. Né le 15 juin 1801 à Milan, mort le 6 février 1869 à Castagnola (Lugano), Carlo Cattaneo est l'un des héros du *Risorgimento,* et, plus précisément, pour reprendre une expression de Salvemini, de l' « altro Risorgimento ». Formé à l'Université de Pavie, inspiré par Locke, Constant, Althusius et Tocqueville, il fonda *Il Politecnico,* la première revue de sciences économiques, en 1839. En mai 1848 il prit la tête du « Conseil de guerre révolutionnaire », mais perdit très vite confiance dans la monarchie piémontaise. Comme fédéraliste, il se sépara de Giuseppe Mazzini dont le républicanisme unitaire était, selon lui, incompatible avec l'autonomie des traditions culturelles et politiques italiennes. Lorsqu'en août 1849 Milan fut réoccupé par l'Autriche, il s'exila à Lugano. En 1860, il rejoignit Garibaldi à Naples, mais s'en sépara, de nouveau à cause de ses convictions fédéralistes. Élu député, il refusa de prêter serment à la couronne. Positiviste, Cattaneo voulut promouvoir une évolution politique de l'Italie fondée sur le progrès scientifique et technique. À partir de 1835, il fut l'un des principaux artisans du développement de l'Italie du Nord (chemins de fer alpins, commerce, agriculture, finances).

2. Une autre filière est celle de Pietro Verri grand illuministe libéral milanais de la seconde moitié du XVIII[e] siècle qui fut proche des physiocrates (cf. plus bas).

3. Cf. à ce sujet les travaux de Marco Enrico Luigi Guidi de l'Université de Pise. Sur Say, voir *supra,* l'article de Philippe Steiner, p. 381-404.

Montesquieu, Mill, et aussi de Taine, Spencer et Comte qu'il trouvait « à tort oubliés ». Son livre de chevet était le *On Liberty* de John Stuart Mill, qu'il considérait comme « le bréviaire du citoyen moderne » et qu'il traduisit et publia dans sa collection (voir plus bas) avec une remarquable préface de Luigi Einaudi.

3. Le débat initial avec le marxisme et le socialisme

C'est parce que Gobetti se vécut d'emblée comme appartenant à la grande tradition libérale :

> « La conception libérale de l'histoire se révèle être l'horizon de la civilisation moderne »[1],

qu'il polémiqua d'emblée avec ses amis marxistes. Pendant tout le temps de sa brève existence, il lutta « contre les abstractions des programmes de socialisation », contre le socialisme d'état et le collectivisme, qui ne pouvaient, pour lui, qu'être des sources de misère dans la mesure où elles mettent en crise le système productif.

Il dut constamment s'opposer à un anti-illuminisme idéologique *général,* à la fois de droite et de gauche, où Croce, avec son idéalisme spéculatif, devenait l'allié objectif de Gramsci avec sa violence prolétaire. Son problème était que la juste réaction à la « faillite du libéralisme » du *Risorgimento* pouvait engendrer, outre le fascisme, soit la révolution libérale, soit la révolution prolétarienne. Gobetti et Gramsci ont représenté de façon emblématique et géniale cette alternative majeure du XX^e^ siècle. Dans un tel contexte, le libéralisme redevenait un authentique défi :

> « Qui voudra recueillir l'héritage du libéralisme devra méditer à nouveau le problème. »

La relève de ce défi sera sa *Rivoluzione Liberale.*

Gobetti considérait le marxisme comme économiquement faux, mais retenait la lutte des classes comme *forme naturelle du conflit* dans les sociétés capitalistes, et cela, précisément, parce qu'un projet *non messianique* d'émancipation y devenait possible grâce au progrès techno-scientifique. Il s'agissait pour lui d'une

1. Polito [1993], p. 1746.

question de forces historiques. Mais il *découpla* complètement, comme nous allons le voir, la lutte des classes et le prophétisme socialo-communiste et l'intégra sans contradiction aucune à un programme illuministe pour les élites.

4. Activités culturelles, politiques et éditoriales

Très jeune, Piero Gobetti se lança dans une série d'activités philosophiques, culturelles, politiques et éditoriales en arrivant à transformer constamment ses passions en actions avec une énergie ahurissante. La liste de ces activités est vraiment impressionnante.

1. Les revues

1 / *Energie Nove* (je pense que le titre a été en partie inspiré de la *Vita Nova* de Dante qui était l'un de ses livres de chevet ; comme Dante, Gobetti était Gibelin, c'est-à-dire partisan d'un empire universel garant de la prospérité[1]). La publication démarra le 1er novembre 1918 (Gobetti avait 17 ans et demi et était en première année de Faculté de droit). Il l'arrêta le 12 février 1920 pour se « concentrer » sur son « œuvre ».

2 / La *Rivoluzione Liberale* qu'il créa le 12 février 1922 et qui cessa de paraître le 11 novembre 1925 sur interdiction du gouvernement fasciste.

3 / *Il Baretti* qu'il créa le 23 décembre 1924[2]. Il s'agissait d'un supplément libéral militant de la *Rivoluzione Liberale* consacré à la culture et à la littérature. La publication fut ouverte par le

1. Dans le Panthéon des identifications juvéniles de Piero, Dante joue un rôle essentiel. Sa future femme Ada est « la mia Beatrice » et, dans un texte de 1921, il parle de « l'aurore d'un libéralisme plus fécond ». « En lui se conclut le Moyen Âge mais le nouveau monde y est déjà implicite : le catholicisme s'y concrétise et l'aurore d'un libéralisme plus fécond s'y annonce. [...] Synthèse du Moyen Âge, premier homme moderne, Dante représente pour nous le discipline et le sérieux moral de l'État. [...] Dante est la négation même de la maladie de la littérature qui nous a opprimés et nous opprime encore » (cité dans Cabella [1998], p. 28).

2. Voir plus bas § II.3.1, la note biographique sur Giuseppe Baretti.

célèbre éditorial intitulé *Illuminismo* défendant l'idéalisme des Lumières. De façon émouvante, l'ombre du fondateur martyr plane sur les numéros successifs jusqu'à la cessation en 1928.

4 / La collection de *Rivoluzione Liberale.*

5 / Les *Critiques* d'art, de littérature, de peinture.

2. Les éditions

L'activité éditoriale de Piero Gobetti fut sidérante. Il fonda très vite sa propre maison d'édition avec son ami le peintre Felice Casorati (artiste important d'abord influencé par la décadence symboliste de la Sécession viennoise, puis s'en détournant pour inventer, au-delà du cubisme et du futurisme, un géométrisme pictural « classique » métaphysique et ascétique[1]) et l'éditeur Arnaldo Pittavino de Pignerol. La devise de la maison était « Τί μοι σὺν δούλοισιν », « che ho a che fare io con gli schiavi » (« qu'ai-je à faire, moi, avec les esclaves », « esclave » étant pris ici dans un sens rhétorique tout à fait inhabituel), reprise d'une lettre d'Alfieri du 28 mars 1801[2], suggérée par Augusto Monti et dessinée par Casorati qui l'inscrivit, nous allons voir pourquoi, dans un sceau ovale.

Angelo Fabrizi a retracé l'histoire de cette curieuse devise[3]. Le 1er janvier 1801, Alfieri fut élu à l'Académie des sciences de Turin. Mais celle-ci était profrançaise alors qu'Alfieri rejetait d'un bloc la Révolution et le Consul Bonaparte, attentatoires, selon lui, à l'idée illuministe de Liberté, et voulait par conséquent n'avoir plus aucun lien avec la France. Dans une lettre à Caluso

1. Né en 1883 à Novarra, mort en 1963 à Turin, Felice Casorati fut l'un des peintres italiens les plus importants du siècle. Il étudia à l'Académie de Naples et s'installa à Turin en 1918. Prix Carnegie de Pittsburg en 1937, Grand Prix de Paris en 1938, Prix à la Biennale de Venise en 1948, il défendit une conception architecturale et rationnelle de la peinture, revenant, à la Piero della Francesca, à des constructions hiératiques bidimensionnelles après les excès du dynamisme futuriste, puis évoluant ensuite vers une période « métaphysique » tridimensionnelle. Dans la présentation qu'il fit de son œuvre à la Biennale de Venise de 1924, Lionello Venturi en fait un héritier de Cézanne pour l'architecture et la solidité des corps et l'oppose à Kandinsky. À propos de ses formes hiératiques immobilisées dans une « solitude sacrée », il affirme : « Casorati a concentré dans la forme sa volonté, qui est une volonté d'acier. »

2. Chap. IV, 29 de la *Vita.*

3. Fabrizi [2003].

du 28 mars, il explique qu'il refusa sa nomination et la renvoya sans y répondre car, dit-il,

> « si j'avais voulu y répondre, je l'aurais fait en écrivant autour du sceau laissé intact seulement ces quatre paroles (...) : "Τί μοι σὺν δούλοις". »

Le qualificatif d' « esclaves » concerne, chez Alfieri, *les révolutionnaires français*[1], la Révolution ayant multiplié « un tyran en mille » et introduit le pire des esclavages.

Robert Paris a également commenté cette devise en insistant sur le fait qu'elle concerne le problème de la *servitude volontaire,* la pire tyrannie n'étant ni celle du conquérant ni celle du monarque mais celle où « le tyran tient son pouvoir du peuple »[2]. La condamnation de la Révolution française par Alfieri se trouve ainsi reprise par son jeune admirateur Gobetti comme condamnation du fascisme :

> « L'étrange victoire du fascisme ramène au premier plan, pour quelques penseurs dont Gobetti, l'énigme que pose l'articulation perverse unissant tyrannie et servitude, ou, en termes plus modernes, force et consentement. »[3]

En trois ans, la collection publia 115 volumes (!)[4] dont je retiendrai en particulier :

— la traduction qu'il fit du *On Liberty* de John Stuart Mill (avec la préface de L. Einaudi évoquée plus haut) ;
— les ouvrages politiques de Luigi Einaudi : *Le Lotte del Lavoro* ;
— ceux de Giovanni Amendola : *Una battaglia liberale. Discorsi politici (1919-1923)*[5] ;

1. Cf. le *Misogallo* et les lettres de 1792-1803.
2. Paris [2004], p. 68.
3. Paris [2004], p. 67.
4. Je remercie le *Centro Piero Gobetti* de m'avoir transmis la liste intégrale des publications de Piero.
5. Né à Rome le 15 avril 1882, mort à Cannes le 12 avril 1926, Giovanni Amendola commença sa carrière en écrivant dans des revues comme le *Leonardo* de Papini et *La Voce* de Prezzolini. Professeur de philosophie à l'Université de Pise, antigiolittien, il était un représentant de la démocratie libérale qui s'opposait à tout extrémisme et défendait l'éthique en politique. National-libéral, il prit parti en faveur de la guerre en 1914 et défendit des positions proaméricaines contre la monarchie austro-hongroise. Après la guerre, il fut directeur du *Resto del Carlino,* correspondant du *Corriere della Sera* et du *New York Herald.* Il devint le chef de l'opposition démo-

— des textes politiques comme *I problemi del giorno : il liberismo* d'Edoardo Giretti ;
— les écrits historiques de Gaetano Salvemini : *Dal patto di Londra alla pace di Roma* ;
— ceux de Francesco Ruffini : *Diritti di libertà* ;
— ceux de Francesco Nitti : *La tragedia dell'Europa. Che farà l'America ?*, puis *La pace,* puis *La libertà* ;
— celui de Giovanni Ansaldo, Angelo Crespi, Carlo Rosselli *et al.* : *Che cos'è l'Inghilterra ?* ;
— des ouvrages de libéraux protestants comme Giuseppe Gangale : *Rivoluzione Protestante* ;
— des ouvrages de libéraux catholiques comme Luigi Sturzo[1], fondateur du Partito Popolare Italiano : *Popolarismo e fascismo,* puis *La Libertà in Italia* et *Pensiero antifascista* ou Igino Giordani : *Rivolta catolica* ;
— un ouvrage de Guido Zadei sur *L'abate Lamennais et gli italiani del suo tempo* ;
— un ouvrage sur *Il fondamento della filosofia giuridica di G. G. F. Hegel* d'Alessandro Passerin d'Entrèves, préfacé par Gioele Solari, l'un des plus éminents professeurs de l'Université de Turin ;
— des ouvrages sur *Il pensiero di Carlo Cattaneo* de Bruno Brunello, *Vilfredo Pareto* d'Alberto Cappa et sur le libéralisme d'Edoardo Giretti ;
— ses propres ouvrages (huit volumes !), entre, autres sur *Felice Casorati-Pittore* (dont il fut le découvreur)[2], *La filosofia politica di Vittorio Alfieri,* l'un de ses héros auquel il consacra sa thèse de

libérale en 1924 après l'assassinat de Matteotti. Cela lui valut d'être agressé par les fascistes à Montecatini. Martyr de la liberté, il mourut dans une clinique de Cannes en 1926. Il était le père de Giorgio (1907-1980) qui fut l'un des leaders du PCI.

1. Sur don Sturzo, cf. ci-après l'article de Dario Antiseri, p. 795-810. [N. des coord.]

2. Il est toujours émouvant de revenir aux sources d'une légende. L'ouvrage est présenté ainsi : « Avec ce volume parfaitement réussi qui illustre l'œuvre de l'un de nos artistes les plus singuliers, notre maison d'édition commence son programme artistique. » Suit une liste impressionante de « primi giudizi » dans une quinzaine de journaux qui louent l'artiste et son éditeur pour un ouvrage « modèle de bon goût et d'élégance austère », « techniquement parfait », présentant « un artiste très original », « le peintre le plus significatif d'aujourd'hui », « le plus complet et le plus organique ».

Laurea sous la direction de Gioele Solari (elle ouvre la collection)[1], *Matteotti,* la littérature russe : *Paradosso dello spirito russo* et deux recueils d'*Opera critica,* auxquels il faut ajouter le fameux ouvrage posthume édité par Santino Caramella en 1926, *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento* ;

— des écrivains assez loin de ses idées comme le social-liberal trop « dialecticien » et « métaphysicien » Mario Missiroli[2] dont il publia *Il colpo di Stato* ou Giuseppe Prezzolini (1882-1982), directeur de *La Voce* (1908-1916), qui, idéaliste, moderniste et bergsonien, fut un point de référence pour les intellectuels antipositivistes d'inspiration crocienne[3]. Piero en publia le *Io credo* et l'étude sur *Giovanni Papini*[4] ;

— des romans comme l'*Italia barbara* d'un certain Kurt Eric Suckert aussi dit Curzio Malaparte ;

— des nouvelles comme *Amedeo et altri raconti* de Giacomo Debenedetti, qui deviendra l'un des plus importants essayistes italiens du siècle ;

— des poésies, en particulier celles d'Eugenio Montale : *Ossi di*

1. Né à Asti dans le Piémont le 17 janvier 1749, formé à l'Académie de Turin, mort le 8 octobre 1803 à Florence où Canova sculpta son monument funéraire à Santa Croce, Vittorio Alfieri est le plus grand poète tragique italien du XVIII[e] siècle. Il écrivit 22 tragédies et à partir de 1790 rédigea sa biographie sous le simple titre *Vita.* De 1777 à sa mort, il entretint des liens étroits avec l'épouse de Charles-Édouard Stuart, prétendant au trône d'Angleterre.

2. Mario Missiroli (Bologne 1886 - Rome 1974) fut un journaliste très important, directeur successivement de *Il Resto del Carlino* (1918-1921), *Il Secolo di Milano* (1921-1923), *Il Messagero* (1946) et *Il Corriere della Sera* (1952-1961). Modérément antifasciste, il fut accusé d'opportunisme.

3. Michel Ostenc a insisté sur le rôle essentiel que joua *La Voce* dans la formation de Piero. Le sens « protestant » de l'action politique comme ascétisme civique, austérité religieuse et morale sociale vient de la conception de la liberté « comme monde moral en acte » qu'il a trouvée chez Prezzolini. Revivifier la culture est indispensable, car la culture exprime « la défaite civile et morale de la bourgeoisie » (Ostenc [1985], p. 141).

4. Giovanni Papini (1881-1956) était un écrivain important, fondateur et directeur avec Giuseppe Prezzolini de la revue *Leonardo* de 1903 à 1907. Mystique et nationaliste, il fut le plus controversé des écrivains italiens de la première moitié du XX[e] siècle. Oscillant entre l'antinationalisme et le nationalisme militariste, entre l'athéisme et le catholicisme, futuriste avec Marinetti, militant enthousiaste tout en étant ultra, fasciste et antisémite, sa production fut énorme (80 ouvrages). Sa *Storia di Cristo* (1921) écrite afin de pourfendre le matérialisme fut un best-seller mondial.

sepia. Montale deviendra le plus grand poète italien du XX^e^ siècle, prix Nobel. Il fut vraiment « découvert » par Gobetti ;

— d'autres poètes comme Enrico Pea : *Rose de Sion* et Filippo Maria Pugliese : *Poesie,* et un ouvrage de Maria Marchesini sur Homère, une *Antologia di poeti catalani contemporanei, 1845-1925* de Cesare Giardini, un essai sur *Il teatro tedesco del Novecento* de Leonello Vincenti, ainsi qu'une *Antologia della lirica tedesca contemporanea* d'Elio Gianturco ;

— une traduction de Goethe : *Fiaba* par Emma Sola, une autre de Longfellow : *La divina tragedia* par Raffaello Cardamone ;

— et même la traduction du célèbre texte de Lorentz sur le Principe de Relativité !

En 1925, Piero Gobetti envisageait de créer une maison d'édition à Paris pour publier « des livres en français mais de portée européenne » et participer à son idéal d'États-Unis d'Europe. Dans ce dessein, il commença à voyager entre Turin et Paris. L'un de ses principaux liens y était Luigi Emery, correspondant à Paris du *Corriere della Sera,* les frères Vincenzo et Federico Nitti, Edoardo Giretti[1] et Giuseppe Prezzolini.

1. Né en 1864 à Torre Pellice, Edoardo Giretti fut un industriel liberal radical s'opposant au nom de l'individualisme aux dirigismes et aux corporatismes. Ralph Raico le considère comme le Richard Cobden italien. C'est grâce à lui que la petite ville de Bricherasio près de Pignerol à l'ouest de Turin devint le siège italien de la *Ligue antiprotectionniste.* Protestant très proche de l'Angleterre, admirateur illuministe de la science, croisé du libre-échange, pacifiste et anticolonialiste, il condamnait (comme L. Einaudi) la « ploutocratie » des monopoles et défendait les entrepreneurs créateurs de PME. En 1901 il publia un ouvrage important *Per la libertà del pane* où, dans la lignée des physiocrates français, de Quesnay et de Turgot (voir le séminaire de Philippe Steiner à propos du débat sur le commerce des grains), il réfute la thèse que, même pour un secteur vital comme celui du pain, le protectionnisme fournit de meilleurs résultats que le libre-échange. Il fut élu député en 1913. À la fois anticommuniste et antifasciste, il fut selon Gobetti l'un de ceux qui permirent la renaissance libérale italienne. Après sa mort en 1940, Luigi Einaudi lui consacra un article important en 1941 dans la *Rivista di Storia Economica* (n° 6, 1).

5. La légende

Ce qui a grandement contribué à la légende de Piero Gobetti est sa participation, si jeune, non seulement aux débats d'idées les plus importants, mais aussi aux principaux lieux de pouvoir symbolique de son époque. Donnons quelques exemples.

1. Les milieux politiques

Nous avons déjà parlé plus haut des liens de Gobetti avec ses maîtres Luigi Einaudi et Gaetano Salvemini. Mais ce qui a le plus concouru à sa légende, ce sont ses relations avec Antonio Gramsci, de dix ans son aîné[1]. Ils se rencontrèrent à la sortie de la guerre, fin 1918, quand Gobetti n'avait que 17 ans ! Il s'agit d'un authentique exemple de « vies parallèles » : le libéral « hérétique » et le communiste « original » sont devenus en Italie, comme l'a noté Sergio Caprioglio dans *Perchè Gobetti ?*, un « binôme légendaire »[2]. *Energie Nove,* la revue de Gobetti, débute le 1er novembre 1918, *L'ordine Nuovo,* la revue fondée par Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti, fer de lance des Soviets en Italie et tribune de l'occupation des usines, en particulier de la Fiat, est lancée quant à elle le 1er mai 1919. Gobetti sera très sensible à l'aspect « héroïque » de la révolution d'Octobre. Mais ses rapports avec les communistes seront très

1. Né le 22 janvier 1891 à Ales (près de Cagliari en Sardaigne), Antonio Gramsci fit ses études à Cagliari et bénéficia d'une bourse lui permettant de poursuivre ses études à Turin. Dès 1915 il devint un membre actif du PSI puis, après le schisme du Congrès de Livourne de janvier 1921, du PCI. Il suivit de près la révolution d'Octobre en 1917 et en 1919 fonda, avec Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti, *L'Ordine Nuovo.* Militant politique particulièrement actif dans les milieux journalistiques et culturels, il devint membre du Comité central du PCI en 1921, délégué italien de l'Internationale à Moscou, de mai 1922 à novembre 1923, député en avril 1924, et, enfin, secrétaire général du Parti. Arrêté le 8 novembre 1926 à Rome, il fut incarcéré (en particulier à Turi près de Bari, de 1928 à 1933) et mourut en prison, après de longues années de maladie, d'une hémorragie cérébrale, le 27 avril 1937.

2. Caprioglio [1993].

tumultueux. Il polémiqua immédiatement, dès mai 1919 (au tout début donc d'*Ordine Nuovo*), avec Palmiro Togliatti, qui le traitait, dans un article au vitriol de mai 1919, de « parasite de la culture ». Initialement, Gramsci sera d'accord avec Togliatti, mais il se rapprochera ensuite de Gobetti et cherchera à l'attirer. Il lui proposera même, en 1921, la critique théâtrale d'*Ordine nuovo !* Sous le pseudonyme de son héros Giuseppe Baretti, Piero y développera pendant quelques mois des interprétations d'Ibsen et de Shakespeare et des critiques qu'il réunira dans son ouvrage sur la littérature russe, *Paradosso dello spirito russo*. Mais Gobetti se sépare de Gramsci dès février 1922 avec le lancement de la *Rivoluzione Liberale*, Gramsci partant, pour sa part, pour Moscou représenter le PCI dans l'Internationale[1].

2. Les milieux culturels

Il faut également insister sur l'importance des relations de Gobetti avec l'ensemble des milieux culturels de l'époque. En peinture, avec son grand ami Felice Casorati, auteur du portrait que l'on voit partout, en poésie avec Eugenio Montale, etc. (cf. plus haut).

3. Le crime de Mussolini

Évidemment, l'aura de Piero Gobetti fut renforcée par son conflit frontal avec Mussolini qui en fit un martyr. Après l'assassinat, en 1924, du député Giacomo Matteotti, secrétaire général du Partito Socialista Unificato[2], Gobetti fit immédiate-

1. Il existe des témoignages d'un des amis intimes de Piero, Andrea Viglongo, également ami d'Antonio Gramsci, qui suivit au départ ce dernier avant de s'en séparer pour adhérer, en 1923, à *Rivoluzione Liberale*.

2. Né à Rovigo en 1885, Giacomo Matteotti était l'un des adversaires les plus décidés du gouvernement de Mussolini, qu'il attaqua en particulier au Parlement de façon extrêmement violente, le 30 mai 1924, dans un discours dénonçant les violences et les fraudes ayant permis aux fascistes de gagner les élections du 6 avril. Il fut agressé par une bande de sicaires le 10 juin en sortant de son habitation romaine via Pisanelli 40, assassiné à l'angle de la via Pasquale Stanislao Mancini et enterré dans la campagne romaine. La découverte de son cadavre, le 16 août, déclencha une crise terrible que Mussolini eut du mal à maîtriser. Les assassins survivants furent enfin jugés en 1947 et condamnés à trente ans de réclusion criminelle.

ment le procès du nouveau régime. Il y consacra un ouvrage la même année et utilisa son réseau des *Amici della Rivoluzione liberale* pour demander, purement et simplement, la démission du *Duce*. Le 1er juillet 1924, Mussolini adressa au préfet (Questeur) de Turin le télégramme personnel que nous avons déjà évoqué en introduction :

> « Prière de m'informer et de veiller à rendre à nouveau la vie difficile à cet opposant insignifiant au gouvernement et au fascisme. »

Le 2 septembre 1924, Gobetti attaqua violemment le régime. Le 5 septembre, il fut sauvagement agressé à son tour par des sicaires et en garda de mortelles séquelles. Le 2 décembre, il constitua le réseau des *Amici della Rivoluzione liberale* dans 13 grandes villes et, le 23 décembre, lança *Il Baretti*. Après le coup d'État du 3 janvier 1925, qui conduisit à la dissolution des partis et des syndicats et à l'établissement de tribunaux d'exception, la *Rivoluzione Liberale* fut plusieurs fois séquestrée pour diffamation envers la couronne et le régime. Le 16 novembre 1925, elle fut interdite par le préfet et toute activité éditoriale fut interdite à Gobetti. En décembre 1925, Piero s'exila à Paris et habita dans un petit hôtel insalubre sis au 31, rue des Écoles (actuellement l'hôtel Sully-Saint-Germain). Son fils naquit le 28 décembre à Turin, où sa femme Ada Prospero était restée en attendant qu'il s'installât à Paris. Le 6 février, il commença à beaucoup souffrir des suites de son agression et fut transporté par ses amis dans un hôtel plus confortable, rue de Vaugirard, près du Sénat. Le 11 février 1926, il tomba gravement malade et, le 13, il fut transporté d'urgence dans une clinique de la rue Piccini près du Bois de Boulogne[1], où il retrouva Giovanni Amendola, lui aussi victime d'une attaque fasciste[2], et où il mourut dans la nuit (vers minuit) du 15 au 16 février 1926. Luigi Emery envoya un télégramme à Ada : « Piero gravissimo. Venite subito. Emery » et, avec ses amis libéraux et socialistes, Fran-

1. Située près de la porte Maillot, la rue Piccini relie l'avenue Foch et l'avenue Malakoff.

2. Rappelons (cf. plus haut) que Giovanni Amendola mourut lui aussi de ses blessures.

cesco Nitti, ancien président du Conseil, exilé lui aussi[1], ainsi que Giuseppe Prezzolini, le fit enterrer au Père-Lachaise, près du Mur des Fédérés. Francesco Nitti l'avait accueilli chaleureusement à Paris et avait pris contact avec le professeur d'économie Gaston Jèze[2] pour mettre en place une nouvelle revue, française cette fois, que Gobetti aurait pu diriger. Il fit publier par *Le Quotidien* le télégramme de Mussolini[3]. Nitti avait été critiqué par Gobetti qui le considérait, certes, comme le meilleur des réformistes possibles, mais réformiste quand même. Mais, ensuite, Nitti considéra Piero comme son fils. Dans une

1. Francesco Nitti, né en 1886 et mort en 1953, fut un grand Européen et un grand résistant. Économiste, politique, spécialiste du *Mezzogiorno*, ce grand libéral franc-maçon pensait que l'industrialisation en était impérative. Il défendit l'unité de la démocratie libérale, de l'industrialisation et de la justice sociale et s'opposa à la bourgeoisie populiste du Sud. Professeur d'économie à l'Université de Naples, il fit une remarquable carrière politique : député en 1904, ministre de l'Agriculture, de l'Industrie et du Commerce de 1911 à 1914, ministre des Finances de 1917 à 1919, puis président du Conseil en 1919-1920. Opposant au fascisme – qu'il appelait joliment, par antithèse à l' « ordre spontané » libéral, un « désordre cristallisé » –, il fut persécuté, sa famille fut menacée de mort, sa maison romaine saccagée, ses amis surveillés par la police secrète. Il fut même lâché par son éditeur et c'est ainsi qu'il s'adressa à Gobetti qui, en deux ans, publia trois de ses ouvrages et deux de son fils Vincenzo. Condamné au « confino », il s'enfuit et s'exila à Paris après l'assassinat de Matteotti avec Carlo Rosselli (il fut d'ailleurs le seul président du Conseil italien exilé), il y demeura une vingtaine d'année et y rédigea une somme sur la démocratie. Il fut plus tard (1943) arrêté, déporté et persécuté par les nazis. Après son retour en Italie il sera sénateur de 1948 jusqu'à sa mort en 1953. Ferme adversaire du communisme, atterré par le suicide de l'Europe lors de la Première Guerre mondiale, il anticipa une Seconde Guerre mondiale issue de l'humiliation des vaincus et, bien avant Monnet, De Gasperi et Schumann, projeta une Communauté européenne qui rétablirait les échanges et les solidarités d'intérêts économiques imposant les solidarités politiques. Il fut proposé pour le prix Nobel de la Paix. On ne dispose pas de ses archives, car il demanda à son fils Federico de les détruire, ce que ce dernier fit en les brûlant dans l'incinérateur de l'Institut Pasteur. L'Institut culturel italien de Paris lui a consacré un colloque le 8 octobre 2003.

2. Gaston Jèze (Toulouse, 1869 ; Deauville, 1953) fut l'un des plus grands professeurs de droit public français, spécialiste des problèmes financiers. Ses *Principes généraux du droit administratif* (Dalloz) constituent toujours une référence en tant qu'œuvre fondatrice du droit public, définissant le statut des services et des agents publics. Il accepta d'être le conseiller du Négus Hailé Sélassié, chassé d'Addis-Abeba par les troupes de Mussolini. Cela lui valut d'être, le 5 mars 1936, la cible d'une manifestation d'extrême droite (à laquelle participait un certain François Mitterrand).

3. Voir CPG [1985], *Piero Gobetti e la Francia*, p. 190-195.

lettre du 24 février 1926 au ministre des Affaires Étrangères belge Émile Vandervelde, il témoigne que Piero

> « était l'écrivain italien de plus grande intelligence de la nouvelle génération »[1].

Son témoignage est émouvant :

> « Gobetti est l'un des plus grands Italiens. Si la mort ne l'avait pas fauché dans sa prime jeunesse, il aurait laissé une marque profonde. [...] Je me rappelle de la vie héroïque et douloureuse de Gobetti comme de l'une des plus pures et des meilleurs d'une très triste période. »[2]

4. Gobetti et Paris

Ce n'est pas un hasard si Gobetti s'exila à Paris. D'abord, Paris était à cette époque l'un des principaux lieux de refuge des antifascistes italiens, en particulier piémontais,

> « qui choisirent la France comme terre d'exil pour des raisons d'affinités anciennes, de dépendance culturelle durable et de relations économiques traditionnelles »[3].

Ensuite, Paris avait un intérêt stratégique vital pour l'action politico-culturelle européenne que visait Gobetti. Il y rencontra Paul Painlevé, animateur du Cartel des gauches[4], Benjamin Crémieux (spécialiste des lettres italiennes qui en présenta et commenta longuement les meilleurs éléments dans la *NRF* des années 1920), qui recensa ses œuvres dans le journal *Europe nouvelle,* Édouard Berth qui lui demanda de présenter son ouvrage *Guerre des États ou guerre des classes* dans *Rivoluzione Liberale.* Il rencontra également l'écrivain belge et musicien Léon Kochnitsky, ancien secrétaire de D'Annunzio à Fiume[5], lié à la *NRF* et grand admirateur de sa revue[6].

1. Cité dans Padulo [1985], p. 190.
2. *Ibid.,* p. 194.
3. Perona [1985], p. 111.
4. Paul Painlevé (5 décembre 1863 - 29 octobre 1933) était un très grand mathématicien. Il fut président du Conseil du 17 avril au 22 novembre 1925.
5. Située entre l'Italie et la Yougoslavie, la région de Fiume fut prise le 12 septembre 1919 par des militaires déserteurs commandés par Gabrielle d'Annunzio et resta entre leurs mains jusqu'à la fin de 1920. Dans une éphémère et folle entreprise préfigurant le fascisme, cette « città di vita » devint un lieu de convergence pour des poètes, des écrivains, des artistes, des libertins et des rebelles nihilistes en mal de contre-culture, de renversement des valeurs, de transgressions en tout genre et d'orgies héroïques suicidaires.
6. Voir Perona [1985].

Enfin, comme y a insisté Ersilia Alessandrone Perona, pour Gobetti, la République française était un modèle de passage au capitalisme à travers une « Réforme » *non* protestante, ce qui le confirmait dans sa généralisation de Weber à l'idée de capitalisme libéral universel (cf. plus bas).

> « La France a parfaitement réussi l'expérience de la Réforme sans calvinisme. »[1]

Selon lui, le régime républicain français était solide, en quelque sorte « cattanéen » (le *Risorgimento* réussi !), laïc, libéral, parlementaire, sans « aventures » ni politiques ni financières, avec une classe dirigeante politiquement raffinée ayant réussi à faire passer une petite bourgeoisie économiquement arriérée de la petite propriété agraire à la « grande démocratie moderne » du capitalisme. Pour Gobetti, la France exemplifie (de façon, il faut le dire, un peu trop optimiste)[2] sa thèse que les révolutions peuvent et doivent être au service du capitalisme. D'un côté, l'économie libérale s'impose, d'un autre côté le peuple y adhère car

> « d'instinct, les hommes acceptent l'enfer de la civilisation moderne, à condition de conquérir par ce pacte leur dignité et leur souveraineté »[3].

Fidèle à sa logique, Gobetti admirait la France de la III[e] République non pour ses grands principes mais pour sa charte constitutionnelle et son processus de constitution de nouvelles élites à travers une lutte de personnes, de groupes et d'idées. La Constitution de 1875 permettait, selon lui, d'allier le cadre politique libéral-conservateur avec l'autonomie de la société civile, ce qui permettait de remplacer les notables par des élites démocratiques[4]. Mais il reconnaissait que la guerre avais mis en

1. « La Francia Republicana », *Rivoluzione Liberale*, III, 21, 20 mai 1924.

2. La thèse de Gobetti est fausse pour la Convention et la Terreur, la Restauration et la Terreur blanche, la Révolution de 1948, le début du Second Empire ou la Commune, mais elle est assez exacte pour les réformes de Necker et Turgot, la Constituante, la monarchie de Juillet, le Second Empire libéral d'après 1860 ou le début de la III[e] République (Constitution de 1875).

3. Cité par Perona [1985], p. 124.

4. On sait que le disciple de Benjamin Constant, Édouard Laboulaye (1811-1883), dont le modèle était les États-Unis (il fut à l'origine de l'Union franco-américaine et de la statue de la Liberté d'Eiffel-Bartholdi), joua un grand rôle dans l'élaboration de la Constitution de 1875.

faillite le processus en conduisant les couches moyennes spoliées à s'aliéner dans la soumission à un État centralisé :

> « L'hyperpuissance du pouvoir central réduit les classes moyennes à des fonctions parasitaires ; elle les rend bureaucratiques et esclaves. »[1]

5. La vie sentimentale

Même la vie sentimentale de Piero Gobetti est devenue légendaire. Il faut dire que son amour-passion, à partir de 1918, pour son épouse Ada Prospero, fut exceptionnel et très émouvant. Publié sous le titre *Nella tua breve esistenza* – phrase du *Journal* d'Ada le 16 février 1926, jour de la mort de Piero – elle a donné lieu à une belle adaptation de Luca Ronconi par le Teatro Stabile de Turin en février 1996, pour l'hommage du 70e anniversaire de la disparition du héros, dans le cadre de la présidence italienne de l'Union européenne.

6. L'actualité de la pensée gobettienne

En Italie, la pensée forte et originale de Gobetti est toujours restée actuelle, « pérenne » pour reprendre le beau terme de Norberto Bobbio, parfois aussi mythifiée. Après l'effondrement du communisme, elle est même redevenue centrale comme alternative crédible. La réédition de la *Rivoluzione Liberale* en 1995 fut un événement majeur. Paolo Flores d'Arcais, qui en a écrit la préface, a pu parler du « prophétisme » de Gobetti dans *Gobetti, liberale del futuro.* On ne compte plus les colloques, tables rondes, manifestations impliquant les plus éminentes personnalités académiques, culturelles et politiques (présidence de la République, Sénat, etc.) consacrées à ce jeune météore devenu une référence, comme s'il avait dominé une ou plusieurs générations au même titre qu'un Gramsci, un Einaudi ou un Croce[2].

1. « L'Italia nell'Europa conservatrice », *Rivoluzione Liberale,* IV, 32, 13 septembre 1925.

2. On nous permettra de citer le Colloque tenu le 23 février 1996 à l'Institut culturel italien de Paris auquel nous avons eu le plaisir de participer.

Il existe un énorme dossier de presse sur le « ritorno a Gobetti » auquel a donné lieu la réédition. Citons, parmi tant d'autres, Bruno Quaranta, « Il ritorno di Gobetti », *La Stampa,* 20 mai 1995, *L'Unità,* 2 juin 1995 ; Marcello Veneziani, « Falce e mercato, la sinistra liberale », *La Repubblica,* 4 juin 1995 ; Enzo Mauro, *Corriere della Sera,* 1995 ; Carlo Dionisotti, *La Stampa,* 14 février 1996, *Corriere della Sera,* 6 juin 1996. Nombreux sont les commentateurs qui insistent sur *l'oxymoron* que représente l'accouplement des termes de Révolution et de Libéralisme. Et effectivement, les évaluations vont de la récupération néo-communiste de Gobetti à la dénonciation de cette récupération, par exemple par Domenico Settembrini, professeur d'histoire politique à l'Université de Pise. Antimo Negri (*La Stampa,* 28 juin 1995) s'est en particulier élevé contre l'instrumentalisation de Gobetti par la gauche italienne de *Micromega,* la revue de Flores d'Arcais. Mais il estime que cette récupération est la conséquence d'un éclectisme de la pensée du jeune Gobetti, soumis à trop d'influences contradictoires. Nous partageons cette critique d'une interprétation social-libérale de Gobetti, mais non pas l'hypothèse d'un quelconque éclectisme. Comme nous le verrons plus bas, la pensée de Gobetti n'est ni éclectique ni syncrétique, mais originale et cohérente et, si Piero avait vécu, elle serait sans aucun doute devenue une pensée de référence. Ainsi que l'a souligné Vincenzo Ferrari[1] :

> « Si nous lisons Gobetti attentivement [...], nous rencontrons une personne extraordinairement plus lucide, rationnelle et rigoureuse que les jeunes de son âge. [...] Fondamentalement, la pensée de Gobetti est d'une surprenante maturité rationnelle. »

L'internationalisation de cette pensée passe par les traductions. La traduction française de Marilène Raïola (Allia, 1999) a été présentée à Paris par Giovanni Spadolini lui-même lors d'une séance exceptionnelle au Sénat ; la traduction anglaise de William McCuaig, préfacée par Nadia Urbinati, a été publiée à la Yale University Press en 2000.

En France, c'est surtout à Robert Paris que l'on doit, à partir de 1964, une réflexion sur Gobetti[2]. Ensuite, Michel Ostenc et

1. Ferrari [1996].
2. Voir Paris [1968].

Monique Lemaire lui ont consacré des travaux[1]. Michel Cessac a, quant à lui, fait une analyse sémiotique, énonciative et stylistique du texte de Gobetti[2].

7. Le Centro Piero Gobetti

Le *Centro Piero Gobetti,* situé à Turin, 6, via Fabro, dans la maison qu'occupait Gobetti après son mariage, a maintenu sa mémoire jusqu'à aujourd'hui grâce à la famille, à des disciples et au soutien indéfectible de son président Norberto Bobbio, le plus important social-libéral italien de l'après-guerre.

Fondé par Ada Gobetti en 1961, il est dirigé par Carla et Paolo Gobetti (son fils et sa belle-fille), animé par Pietro Polito et comprend des personnalités comme Norberto Bobbio, Felice Casorati, Eugenio Montale, Franco Venturi ou Alberto Cabella (ancien vice-directeur du Centre culturel italien de Paris).

Sa bibliothèque de plus de 50 000 ouvrages possède le fonds précieux du *Partito d'Azione* (5 500 documents) et regroupe plusieurs autres fonds d'archives. Sa bibliothèque est une référence, d'autant plus que Norberto Bobbio lui a légué la sienne propre (27 000 volumes et 8 000 documents). Il organise de nombreuses conférences, séminaires, expositions et autres activités culturelles et entretient depuis sa fondation des liens étroits avec les plus hautes personnalités politiques comme le président de la République Sandro Pertini, et le président du Conseil Giovanni Spadolini (que nous avons déjà évoqué dans notre introduction)[3].

II – Le contexte et l'histoire des idées

1. L'équation fondamentale du libéralisme gobettien

Ces premières indications sur la trajectoire météorique de Piero Gobetti montrent qu'il était, de par sa pensée, son engage-

1. Voir Ostenc [1983] et Lemaire [1978].
2. Voir Cessac [2004], [2005].
3. Voir le site www.erasmo.it/centrogobetti/home.html.

ment politique et son investissement éditorial, un illuministe européen défenseur du libéralisme. Pour lui, le libéralisme était une composante de l'illuminisme humaniste européen et surtout un principe *métapolitique.* Sa défense du capitalisme et d'industriels comme Giovanni Agnelli ou Henry Ford allait de pair, d'un côté, avec son extraordinaire confiance dans l'intelligence humaine et le progrès techno-scientifique et, d'un autre côté, avec son héroïsme moral et politique assez calviniste.

En ce sens, il était radicalement opposé à l'idéalisme hégélien et à ses réinterprétations matérialistes ayant débouché sur le communisme. Héritier des Idéologues français, de Condorcet, de Turgot, de Jean-Baptiste Say, de Frédéric Bastiat et de Benjamin Constant, il croyait à une *civilisation industrielle de la production* et aux démocraties anglo-saxonnes du travail fondées sur la « religion » de l'autonomie, de l'initiative individuelle, de la responsabilité personnelle et de la propriété. Comme le rappelle Alberto Cabella, son modèle était la Fiat,

> « l'une des rares entreprises anglo-saxones, modernes et capitalistes qu'il y a en Italie »[1].

Le libéralisme comme mode *métapolitique* de fonctionnement ne se réduisait donc pas à la doctrine du libre-échange commercial qu'il appelait d'ailleurs *liberismo.* La civilisation industrielle de la production allait, pour lui, bien au-delà du commerce.

Bref, Gobetti était un webérien italien, ce qui est déjà en soi assez exceptionnel. Mais en fait, il était *plus que webérien.* On ne peut comprendre sa position que si l'on comprend ce que j'appelle son *équation fondamentale,* qui justifia son appariement si caractéristique, et pour nous si étrange, des termes de « libéralisme » et de « révolution » :

> « L'esprit de la démocratie protestante s'identifie à la morale libérale du capitalisme et à la passion libertaire des masses »[2].

La première équivalence « esprit de la démocratie protestante » ≡ « morale libérale du capitalisme » est l'équation de Weber. Mais Gobetti y ajouta l'autre équivalence avec la « pas-

1. Cabella [1998], p. 183.
2. Dans « Il nostro protestantesimo », repris dans Cabella [1998].

sion des masses pour la liberté » et c'est au sujet de cette ligne de crête critique, où la liberté balance entre les adjectifs *liberistica* et *libertaria,* que de nombreux contresens ont émergé. Par exemple, comme nous le verrons en détail plus bas, Gobetti critiquait vivement une certaine bourgeoisie. Mais sa critique était à l'opposé de la critique marxiste : si la bourgeoisie italienne est « mauvaise » *c'est parce qu'elle n'est pas assez webérienne,* autrement dit pas assez capitaliste ! De même, il critiquera les utopies socialisantes. Mais, d'un autre côté, il fera souvent appel au concept politique de libération et d'émancipation.

Car, radicalement libéral, Gobetti était, contrairement à nombre de libéraux trop étroitement « économistes », fortement préoccupé de justice sociale. Ce point a été très bien résumé par Pietro Polito dans son analyse de la *Rivoluzione Liberale*[1] où il montre que Gobetti défend certes la conception d'un état libéral radicalement laïque

> « limité dans ses pouvoirs et s'arrêtant face aux droits inaliénables de l'individu, y compris le droit de propriété »,

d'une économie libérale anticollectiviste fondée sur l'initiative individuelle, mais que, pour lui, l'initiative entrepreneuriale doit pouvoir venir de toutes les classes sociales. Sa morale libérale fondée sur l'éducation à la responsabilité et à l'autonomie appelle un État qui garantisse non seulement la liberté individuelle, mais aussi la libre compétition *des sujets collectifs* :

> « Pour empêcher que l'état libéral ne se transforme en son contraire, il faut favoriser l'initiative populaire à travers la libre compétition entre groupes, associations, mouvements et partis. »

Nous verrons que cette *concurrence des groupes* est centrale dans la philosophie politique de Gobetti et lui fournit la possibilité paradoxale d'intégrer la lutte des classes dans la logique historique du capitalisme !

Dans ce que Gobetti appelait « la civiltà liberale », la liberté ne se divisait donc pas et concernait aussi bien l'économique que le politique, le social et le culturel. C'est pourquoi il estimait que le libéralisme ne peut historiquement s'imposer que s'il implique les peuples et s'inscrit dans une passion démocratique des masses

1. Polito [1993].

pour la liberté[1]. Il s'inspirait d'ailleurs, sur ce point, de Jacob Burckhardt, l'historien suisse auteur de *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860) et l'inventeur du terme de *« Rinascimento »*[2].

Il faut souligner un aspect essentiel de l' « équation fondamentale » gobettienne. Chez Gobetti, la liberté comme *autonomie* est le principe premier, mais il implique l'égalité à travers une déduction qui rappelle étonnamment la déduction transcendantale de l'impératif catégorique chez Kant. Ainsi que le note Vincenzo Ferrari[3] :

> « La seule manière sensée d'établir une ligne de démarcation entre deux sujets qui désirent tous deux étendre leur liberté est de [...] les traiter de façon égale. »

Gobetti est catégorique sur ce point dans son évaluation anti-communiste de la condition ouvrière :

> « Le problème du mouvement ouvrier est un problème de liberté et non pas d'égalité sociale. »

Comme l'a souligné Norberto Bobbio, Gobetti a toujours critiqué

> « toute forme de démocratisme abstrait qui place l'égalité au-dessus de tout »[4].

C'est que, pour lui, l'autonomie était la catégorie première dans une civilisation de l'activité fondée sur l'initiative économique, ce qui explique son aversion pour l'aliénation dans l'hétéronomie d'un État assistanciel.

2. Libéralisme, anti-fascisme et socialisme

Nous verrons plus bas quelle est l'opération théorique originale qui a permis à Gobetti de penser ensemble le capitalisme et les aspirations émancipatrices des sujets. Mais il est certain que sa

1. C'était déjà le problème de Sismondi comme Alain Laurent l'a montré dans son exposé du séminaire consacré à Benjamin Constant et l'École de Coppet.

2. Né en 1818 et mort en 1897, Jacob Burckhardt était un spécialiste de l'histoire de la Grèce, introducteur de la fameuse thèse sur l' « irrationalisme » grec. Il fut l'un des maîtres de Nietzsche.

3. Ferrari [1996].

4. Préface à Pianciola [2001], p. 9.

conception « révolutionnaire » et sa participation active à un front commun de résistance anti-fasciste avec des amis communistes comme Gramsci ont conduit la plupart de ses disciples et/ou commentateurs à considérablement *biaiser* le sens de sa théorie en la décalant du côté d'un *libéral-socialisme.* Cela est en particulier extrêmement net dans la façon dont des mouvements militants comme *Giustizia e Libertà* et le *Partito d'Azione* se sont réclamés de lui. C'est d'ailleurs pourquoi nombre de libéraux italiens contemporains considèrent qu'il n'était pas un libéral.

Giustizia e Libertà est un mouvement fondé par les frères Nello e Carlo Rosselli (socialistes), Emilio Lussu (républicain), Alberto Tarchiani (libéral) – Carlo Rosselli ayant collaboré à la *Rivoluzione Liberale* en 1924. Le *Partito d'Azione* qui en prit la suite se réclama aussi de Gobetti officiellement.

Les frères Rosselli appartenaient à une grande famille de la culture italienne. Giuseppe Mazzini mourut chez leurs aïeux et leur mère, Amelia Pincherle, était parente d'Alberto Pincherle, *alias* Moravia. Né le 16 novembre 1899 à Rome, Carlo se rapprocha très jeune (1920) de Claudio Treves, Filippo Turati[1] et Gaetano Salvemini. Il soutint Turati lorsqu'il fut exclu du PSI en 1921 avec Treves et Matteoti. En 1922, il rencontra Gobetti, et il se rapprocha de Gaetano Mosca en 1923. Après l'assassinat de Matteotti en 1924, il s'inscrivit au PSU. Arrêté en 1927 et déporté au *confino* de l'île Lipari, Carlo arriva à s'enfuir pour Paris le 27 juillet 1929 avec Francesco Nitti et Emilio Lussu. Leur exfiltration avait été organisée par Alberto Tarchiani, ex-rédacteur en chef du *Corriere della Sera,* déjà exilé à Paris. Carlo Rosselli, Riccardo Bauer, Sandro Pertini et Ferruccio Parri avaient eux-mêmes déjà réussi à faire s'enfuir en 1926 Turati, Treves et Giuseppe Saragat, futur président de la République (en 1964). C'est dans ce contexte parisien d'exilés italiens liés au Parti socialiste français, au Parti républicain et au Parti des droits de l'homme que *Giustizia e Libertà* fut fondé, en novembre 1929,

1. Né en 1857, Filippo Turati était, à l'époque, l'un des patriarches du Parti socialiste italien. Il avait fondé la Ligue socialiste milanaise en 1889, s'était opposé à l'entrée en guerre de l'Italie en 1915, avait été expulsé du PSI après la naissance du PCI en 1921 et avait fondé alors le Parti socialiste unitaire en 1922. Leader du socialisme réformiste en Italie, il mourut à Paris en 1932.

comme un front d'action antifasciste, fédéraliste, européen et supranational *commun* aux républicains, aux socialistes et aux démocrates combattant pour la liberté, la république et la justice sociale. Gaetano Salvemini y joua un rôle pivot et en rédigea les statuts. De très nombreux jeunes intellectuels s'y engagèrent en plus de ceux que nous avons déjà nommés : Ernesto Rossi, Mario Dal Pra, Leone Ginsburg, Norberto Bobbio, Carlo Levi, le fils Nitti.

Carlo Rosselli était un socialiste « hérétique » qui, avec son *socialismo liberale,* défendait la thèse que la social-démocratie pouvait prendre la forme d'un renouveau du libéralisme. Comme l'a noté Valdo Spini[1], ses principes reposaient sur l'éthique d'un socialisme des valeurs, le rôle du facteur institutionnel pour le déploiement de la liberté, l'économie de marché et les services publics. Il s'inspirait au départ directement de Gobetti en visant à son tour « la révolution libérale du socialisme » et ses liens avec le PCI étaient très ambivalents, une critique radicale du régime soviétique y composant avec l'adhésion au renversement révolutionnaire du régime tsariste. Togliatti voulut se débarrasser de Rosselli, comme il l'avait fait avec Gobetti, en usant d'insultes et d'accusations diffamatoires. Pourtant, le rôle de plus en plus essentiel que joua la Résistance dans le mouvement « giellliste » rapprocha ce dernier du PCI à partir de 1934 et éloigna Rosselli de Salvemini et Tarchiani. Carlo s'engagea dans le front populaire lors de la guerre d'Espagne sur le front d'Aragone : « Aujourd'hui en Espagne, demain en Italie. » Mais il fut assassiné avec son frère le 9 juin 1937 à Bagnoles-de-l'Orne par des sicaires de Mussolini[2]. Le mouvement durera jusqu'en 1940 et les

1. Spini [1999]. Voir aussi Canto-Sperber [2003].

2. À l'origine de l'exécution des frères Rosselli se trouvent des membres du CSAR (Comité secret d'action révolutionnaire) du polytechnicien Eugène Deloncle, créateur de la Cagoule financée par Eugène Schueller, fondateur de L'Oréal. Il s'agit, entre autres, de Jacques Fauran, Jean-Marie Bouvyer, Robert Puireux, Ferdinand Jakubiez et Jean Filliol. On peut trouver sur le Web des précisions concernant l'enquête du commissaire Chenevier sur ce crime. Fauran raconte « À quatre heures du matin, un coup de téléphone d'un inconnu m'ordonna de partir pour Bagnoles-de-l'Orne. J'obéis et j'eus la surprise de trouver là mon ancien condisciple Bouvyer. On m'avait expliqué qu'il s'agissait de nous opposer aux agissements de trafiquants d'armes. Et ce n'est (...) que par la lecture des journaux, le 12 juin, que j'ai su que j'avais participé sans le vouloir au meurtre des frères Rosselli ».

giellisti constituèrent une véritable aristocratie de la lutte politique illuministe, laïque, républicaine et réformiste.

Le *Partito d'Azione* fut fondé en 1942 (après la dissolution de *Giustizia e Libertà* en 1940) par Ferrucio Parri, Ugo La Malfa, Emilio Lussu et Riccardo Lombardi. Il reprit le nom du parti franc-maçon fondé en 1853 par Giuseppe Mazzini et regroupait des socialistes libéraux, des républicains, des communistes, des protestants, des catholiques visant à instaurer, contre le fascisme, un socialisme libéral républicain. Ferruccio Parri le fit entrer dans la Résistance, ce qui lui permit de participer aux gouvernements de 1944 et 1946. Malgré sa composante communiste, il représentait plutôt la Résistance non communiste qui s'était engagée du côté des Alliés et voulait réussir la régénérescence nationale visée, mais ratée, par le *Risorgimento*. Toutefois, l'échec après la guerre des mouvements impliqués dans la Résistance et la victoire du réalisme politique des grandes puissances, qui conduira à l'équilibre de la guerre froide, balayèrent le mouvement aux élections de 1946, après la chute du gouvernement Parri. Le Parti se divisa entre une social-démocratie réformiste (Ugo La Malfa) et un communisme hégémonique inféodé à l'Union soviétique (Emilio Lussu).

Ces deux mouvements reprennent à Gobetti son interprétation du *Risorgimento,* ses thèses sur l'absence de Réforme en Italie et sur le fascisme comme « autobiographie » de la nation italienne (le fascisme n'a été possible que parce que l'Italie « romaine » était demeurée, contrairement à l'Italie du Nord, *pré*-capitaliste, cf. plus bas la section III.5.4.), sa critique de la « mauvaise » bourgeoisie non libérale, clientéliste, « corsaire » et avide d'un État assistanciel qu'elle exploite. Mais l'interprétation de ces thèses dans une perspective socialisante occulte le fait qu'extrêmement vite (dès *Energie Nove,* en juillet 1921), et avec une lucidité quasi prophétique due à sa connaissance approfondie des théories libérales, Gobetti diagnostiqua la nécessaire faillite de la révolution soviétique :

> « L'expérience marxiste en Russie est un échec certain ; les vieilles objections de l'économie libérale contre tous les fauteurs d'étatisations sont plus solides que jamais. »[1]

1. Cabella [1998], p. 89.

Le libéral italien Vincenzo Ferrari a bien remis les choses en place[1]. Évidemment, et heureusement, Gobetti avait des « ardeurs juvéniles » et des « positions romantiques », mais il n'empêche que, selon Ferrari,

> « Gobetti est un libéral dans tous les domaines, [...] dans tous les sens du terme »,

un disciple du Mill de *On Liberty* et des *Principles of Political Economy*, un disciple du Luigi Einaudi de la théorie normative du marché. Il n'est en aucun cas un faux libéral plus ou moins crypto-marxiste, comme l'ont suggéré certains (par exemple Dino Cofrancesco ou Nicola Matteucci). Il n'y a chez lui aucun appel à un dépassement messianique du conflit de classes. Il interprète la « classe ouvrière » comme un « groupe social émergent », ce qui n'a rien à voir avec le concept marxiste de « dictature du prolétariat ».

3. Les courants de pensée analysés par Gobetti

Avant que d'en venir plus précisément aux thèses de la *Rivoluzione Liberale*, disons un mot sur les nombreux courants de pensée sur lesquels Gobetti a médité dans l'élaboration de son œuvre.

1. Les héros des Lumières

Dans son Panthéon, Gobetti plaçait très haut certaines personnalités des Lumières. Citons en particulier Alberto Radicati (1698-1737), comte de Passerano, confident de Victor Amédée II, antipapiste, exilé en Angleterre et publiant en Hollande des défenses d'une politique laïque et libérale selon laquelle la critique de la Curie romaine devait être à la base de la révision des idées politiques. Radicati mourut solitaire et pauvre. Gobetti le considérait comme

> « le premier noble rebelle de façon retentissante à l'esprit de caste [...] le premier illuministe de la Péninsule ».

1. Voir Ferrari [1996].

Citons également :

— Giuseppe Baretti (dont, comme nous l'avons vu plus haut, il reprendra le nom pour sa dernière revue et pour sa maison d'édition), illuministe et lettré piémontais libéral, réformateur ayant dû s'exiler à cause des persécutions[1].

— Pietro Giannone (né le 7 mai 1676 à Ischitella près de Naples, mort le 27 mars 1748 à Turin), spécialiste de droit et d'histoire politique, auteur de *Dell'istoria civile del regno di Napoli* (1723) qui critique sévèrement la Curie romaine. Son escalade dans la critique de Rome le conduisit à être mis à l'index et excommunié[2].

— Giambattista Vasco (10 octobre 1733 - 11 novembre 1796), fils du surintendant de la Maison royale, le comte Giuseppe Nicolò, était dominicain et théologien. Libéral admirateur de Turgot et d'Adam Smith, il était aussi un spécialiste de l'éducation et un défenseur d'une libre concurrence entre écoles publiques et professeurs privés.

Il est important de rappeler que la Maison de Savoie persécuta les réformateurs piémontais, Baretti, Radicati, Giannone, mais aussi, par exemple, Carlo Botta[3] (le Verri piémontais[4]) et le

1. Né à Turin en 1719, mort à Londres en 1789, Giuseppe Marc'Antonio Baretti fut l'un des grands lettrés et polémistes italiens. Il vécu à Milan, Venise et Londres (où il se lia d'amitié avec Samuel Johnson). Très lié aux cercles littéraires et culturels d'outre-Manche dès 1751, il rédigea un *Dictionary of the English and Italian Languages* qui demeura la principale référence dans son domaine jusqu'au début du XX[e] siècle. Au cours des années 1760-1762 il voyagea longuement en Espagne et en France. En 1760, il fonda *La Frusta letteraria,* célèbre revue littéraire bimensuelle, très critique et pamphlétaire, qui lui valut une grande notoriété dans toute l'Europe. C'était un écrivain et un lexicographe auteur d'une grammaire italienne et d'un dictionnaire des auteurs italiens.

2. Forcé de quitter Naples à cause de son excommunication, Giannone sera accueilli à Vienne par l'empereur Charles VI. Puis il se rendra à Venise en 1744, s'en fera expulser et se retrouvera à Genève où il composera son pamphlet anticlérical *Il triregno ossia del regno del cielo, della terra e del papa.* Arrêté et emprisonné, il fut transporté à Turin où il mourut.

3. Carlo Giuseppe Gugliemo Botta (1766-1837) était un Turinois bonapartiste. Il rejoignit la France en 1795 et revint en Italie avec l'armée française. Grand admirateur de l'Empereur, il prit la nationalité française.

4. Pietro Verri (1728-1797) fut un célèbre illuministe lombard. Issu d'une grande famille milanaise (son père fut Régent du Conseil suprême d'Italie en 1753), il voulait créer une authentique élite dirigeante. Il se sépara de l'absolutisme éclairé

comte Francesco Dalmazzo Vasco (le frère de Giambattista), condamné à la prison à vie par Victor-Amédée III pour avoir publié, en 1791, un *Essai sur une forme de gouvernement légitime et modéré par des lois fondamentales* visant à une réforme constitutionnelle.

2. Le protestantisme

En tant que libéral webérien convaincu par *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Gobetti était proche de certains milieux protestants et a écrit un article célèbre, *Il nostro protestantesimo.* Dans son article du journal *Réforme,* « Piero Gobetti penseur hérétique », consacré à la traduction française de *Rivoluzione Liberale,* Éric Vial a analysé les rapports de Gobetti à la religion et sa critique du catholicisme romain traditionnel, conservateur et réactionnaire. Comme, il l'explique, Gobetti

> « s'en prend [...] à une doctrine de l'autorité, de la hiérarchie et de l'ordre, auxquels il oppose la bien plus nécessaire liberté. [...] En fait, chez lui, le mot clé, c'est "hérésie". Il l'emploie souvent, sans jamais oublier que ce mot, en grec, renvoie au fait de "choisir". »

Cette position était évidemment très particulière en Italie et le conduisit, entre autres, à entretenir des relations étroites avec Giuseppe Gangale, directeur de *Conscientia,* revue reprenant la Réforme comme base d'une « rinascita spirituale » de l'Italie[1]. Comme le dit Éric Vial, *Conscientia* héritait de

> « tous les efforts historiques faits pour faire entrer en Italie les idées de tolérance, de libre examen, de moralité productrice, de liberté politique ».

autrichien (qui l'avait pourtant fait accéder à de hautes fonctions) et fut l'un des principaux précurseurs du *Risorgimento.* Dans les années 1760 il publia Cesare Beccaria dans son journal *Il Caffè.* Il devint un proche de Rousseau, dont il admirait le *Contrat social.* En 1768, il publia ses *Memorie storiche sull'economia politica dello Stato di Milano,* puis, en 1769, ses *Riflessioni sulle leggi vincolanti il commercio dei grani* où, utilitariste, il s'accorde avec les physiocrates sur le « laisser-faire ». En 1771 il prôna la libre entreprise avec ses *Meditazioni sull'economia politica.* Avant sa mort, il eut le privilège d'être nommé en 1796, par Bonaparte, à la nouvelle municipalité de Milan. Ce fut l'un des précurseurs de la révolution marginaliste.

1. Né à Cirò Marina le 7 mai 1898, mort à Muralro (Suisse) le 13 mai 1978, Giuseppe Gangale a eu un parcours atypique de théologien protestant néo-calviniste et de linguiste. Auteur d'une Laurea (maîtrise) sur les *Pensées* de Pascal en 1921 à Flo-

Gangale avait réuni autour de lui nombre d'intellectuels éminents comme, par exemple, le philosophe Antonio Banfi (qui deviendra le Cassirer italien)[1].

3. Le catholicisme libéral « hérétique »

Bien qu'attiré plutôt par la Réforme et critiquant la rigidité doctrinale du catholicisme romain[2], Gobetti s'est néanmoins beaucoup intéressé à plusieurs grands représentants d'un catholicisme libéral « hérétique » et anticlérical. Il faut citer d'abord :

— Luigi Sturzo, qui fut pour lui le « messianique du réformisme » et aussi le « réformiste du messianisme »[3]. Jusqu'en 1922,

rence, il circule entre Florence, Naples, Rome et Turin dans les années 1921-1925. En 1923 il crée dans le contexte de l'Église baptiste de Rome l'importante revue *Conscientia* et publie en 1925 chez Gobetti sa *Rivoluzione protestante.* Il fut l'un des plus importants diffuseurs en Italie de la pensée de Karl Barth et écrivit en 1927 un livre sur Calvin. De 1929 à 1933 il fut directeur de la collection *Doxa* consacrée à la critique historique, religieuse et philosophique. La collection fut censurée par le régime en 1933 et Gangale émigra en Suisse. En 1936, il refusa de collaborer avec la propagande italienne et se rendit dans les pays nordiques. Étant également un philologue et un linguiste spécialiste de l'indo-européen, il devint à cette occasion également spécialiste de langues nordiques comme le letton, l'estonien et le féroé. Bloqué au Danemark par l'invasion de la Pologne par Hitler, il y commença une seconde vie comme professeur à Aarhus (la seconde ville universitaire danoise après Copenhague). En 1950 le grand linguiste Vigo Brøndal (le fondateur avec Jakobson et Hjelmslev du structuralisme linguistique) l'appela à Copenhague où il devint professeur au fameux Institut de Glottologie et travailla en plus sur l'albanais. Il devint citoyen danois en 1956.

1. Sur Banfi, voir Petitot [1987].

2. Rappelons les papes du siècle 1850-1950 : Pie IX (1846-1878), Léon XIII (1878-1903), Pie X (1903-1914), Benoît XV (1914-1922), Pie XI (1922-1939), Pie XII (1939-1958).

3. Né en 1871 à Caltagirone (Catania), mort en 1959 à Rome, Luigi Sturzo fut ordonné prêtre en 1894. C'était un spécialiste de sciences sociales politiquement hostile à la fois au capitalisme libéral conduisant au monopolisme et au socialo-communisme conduisant à la dictature. Il fonda en 1919 le *Parti populaire italien,* précurseur de la *Démocratie chrétienne.* Condamné à l'exil par le régime fasciste, il se réfugia d'abord à Londres (jusqu'en 1940), puis à New York, d'où il revint en 1946. Il s'allia alors aux monarchistes contre les communistes, ce qui déclencha de vives polémiques à l'intérieur de la DC et cette position fut condamnée par Alcide De Gasperi. Luigi Sturzo fut élu sénateur à vie en 1952. Nominaliste et individualiste, il rejetait tout concept collectif holiste et substantialiste. Il adhérait à la thèse de

Gobetti fut plutôt opposé au fondateur du Partito Popolare, mais il le soutint ensuite fermement dans son évolution « hérétique » vers le libéralisme. Il faut citer également :

— Lucien Laberthonnière, dont Gobetti traduisit et préfaça *Il Realismo christiano e l'idealismo greco*[1].
— Alfred Loisy, chez qui « l'hérésie est le vrai moment créatif de la religion »[2].
— Ernesto Buonaiuti, catholique « moderniste », visant une intégration entre théologie et modernité, une vie plus démocratique de l'Église, un usage des sciences humaines et de l'exégèse biblique[3].

l'individualisme méthodologique selon laquelle le collectif émerge des interactions entre les individus et les concepts tant politiques qu'éthiques ne peuvent donc concerner que les individus. On imagine les difficultés qu'un tel anti-holisme pouvait rencontrer, puisqu'il attaquait de front les conceptions ecclésiologiques « organicistes » de certains représentants de l'Église romaine. Libéral fédéraliste, régionaliste et personnaliste, L. Sturzo défendait, qui plus est, la nécessité d'un ordre social pluraliste où un État de droit garantit l'autonomie du marché. [Sur Sturzo, cf. *infra* l'article de Dario Antiseri, p. 795-810.]

1. Né en 1860 et mort à Paris en 1932, Lucien Laberthonnière était un théologien oratorien, professeur au collège de Juilly. Sa philosophie religieuse de l'immanence lui valut d'être mis à l'Index en 1906. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* date de 1904.

2. Né en 1857 et mort en 1940, Alfred Firmin Loisy fut le principal tenant de l'exégèse historique et du modernisme biblique. Selon le P. Dubarle, l'Église a perdu cinquante ans en l'excommuniant. Ordonné prêtre en 1879, professeur d'hébreu à l'Institut catholique de Paris de 1881 à 1893, puis à l'École pratique des hautes études en 1900-1904, et enfin au Collège de France de 1909 à 1930, il était un rationaliste humaniste et libéral, influencé par Renan et proche du protestantisme (tout en rejetant le rapport exclusif des protestants à la Bible). Il défendait la liberté d'interprétation historique des doctrines religieuses. Il entra violemment en conflit avec les papes Léon XIII et Pie X et dut démissionner de ses fonctions en 1893. Ses livres furent mis à l'Index et il fut excommunié en 1908. C'est en particulier *L'évangile et l'Église* (1902) qui fit scandale en remettant en cause les dogmes de la divinité du Christ, de sa conception virginale et de sa résurrection.

3. Né à Rome le 25 juin 1881 et mort à Rome le 20 avril 1946, Ernesto Buonaiuti fut excommunié en 1926 par le pape Pie XI, suite à la publication de ses *Lettere di un prete modernista*. Suite à de sombres complots ecclésiastiques du Saint Office, il perdit la chaire d'histoire du christianisme qu'il occupait depuis 1915 à l'Université *La Sapienza* de Rome, et son exclusion se renforça encore pour en arriver à la destitution, après qu'il eût refusé de prêter serment au régime fasciste en 1931. Persécuté à la fois par l'Église et par l'État, ce n'est que grâce au soutien de ses amis qu'il put mener à bien sa monumentale *Storia del cristianesimo*.

En revanche, en tant que « Gibelin », Gobetti s'opposait aux néo-Guelfes visant au conditionnement du peuple par la bienfaisance, par exemple, comme nous allons le voir, dans la tradition de Vincenzo Gioberti.

4. Le socialisme

Nous avons déjà parlé des liens de Piero Gobetti avec le communisme et la gauche. Ajoutons qu'il était un critique décidé du socialisme parlementaire de type Giolitti. Prototype du politique clientéliste « ploutocrate », Giovanni Giolitti (1842-1928) fut élu député en 1882 et devint Premier ministre en 1892. De 1903 à 1914, il fut plusieurs fois ministre (entre autres des Finances et de l'Intérieur) et président du Conseil. Il se préoccupa certes des problèmes sociaux, mais il eut trop recours à la corruption pour se maintenir au pouvoir, prenant le Parlement pour un lieu de marchandage de faveurs et de prébendes. Il fut à nouveau président du Conseil de 1920 à 1922 et soutint, au début, Mussolini, pour s'en séparer après l'affaire Matteotti. Gobetti appréciait sa tolérance, son habileté politique et son soutien à la modernisation. Il dit de lui dans la *Rivoluzione Liberale* (p. 30) :

> « L'Italie doit à Giolitti dix ans de paix sociale d'administration honnête. »

Mais il critiquait sévèrement ce goût pour la « politique politicienne » qui le discrédita complètement.

5. Cavour, le Risorgimento *et les néo-Guelfes*

En ce qui concerne le *Risorgimento* de Cavour, Gobetti considérait qu'il demeurait *très en deçà* de la « révolution libérale » qu'il appelait de ses vœux. Il avait beaucoup approfondi le sujet, et en particulier le rôle essentiel du Piémont dans l'unité italienne. Il préparait un ouvrage (publié dans sa collection comme ouvrage posthume) sur le *Risorgimento senza eroi* où il analysait le rôle de Cavour. Étant donné l'importance fondamentale de l'argument, faisons un bref rappel historique sur les hommes et les événements.

Né le 10 août 1810 à Turin, mort en 1861 également à Turin, Camillo Benso, comte de Cavour, fut la clé du *Risorgimento,* avec Mazzini et Garibaldi. Admirateur des révolutions industrielles anglaise, française et suisse, c'était un défenseur du libéralisme anglo-saxon[1]. Ses activités commerciales et bancaires en firent l'un des hommes les plus riches du Piémont. Il devint, en 1847, coéditeur du journal *Il Risorgimento* et s'engagea dans le processus d'unification et de reconstruction du pays par le développement industriel, économique et social. Il put mesurer l'échec, d'une part, de la « guerre sainte » menée par Charles-Albert de Savoie contre l'Autriche et, d'autre part, de la révolution mazzinienne (pour ces événements de 1848, voir plus bas les éléments de la biographie de Mazzini). En 1850, il fit partie du gouvernement de Massimo D'Azeglio comme ministre de l'Agriculture, du Commerce et de la Marine[2]. Il sera ensuite ministre des Finances, puis président du Conseil (Premier ministre) du Royaume de Piémont-Sardaigne de Victor-Emmanuel II, à partir du 4 novembre 1852.

Cavour visait un État constitutionnel et une société de droit garantissant la liberté comme valeur suprême. Pour la droite conservatrice, il apparaissait comme un dangereux jacobin. Pour la gauche révolutionnaire, il apparaissait, au contraire, comme un faux réformateur. Mais, malgré ces incompréhensions, il réussit à faire du Piémont un État modèle (réforme de la justice, liberté des Églises) et renouvela radicalement l'économie (canaux

1. « Anglo-saxon d'idées et gaulois de langage », dira de lui Vincenzo Gioberti.

2. Né le 24 octobre 1798, mort en 1866, Massimo Taparelli D'Azeglio appartenait à une famille piémontaise que l'occupation du Piémont par Bonaparte avait forcée à s'exiler à Milan puis à Florence. À Milan, il fit partie du cercle d'Alessandro Manzoni, dont il épousa la fille Chiara. De retour à Turin, il accepta la direction du mouvement libéral alors divisé. Condamnant les conjurations et les sociétés secrètes à la Mazzini qui proliféraient à cette époque, il soutint le roi Carlo Alberto. Puis, sous Vittorio Emmanuelle, il devint président du Conseil, le 7 mai 1849. Sa politique visait la paix avec l'Autriche, l'entente avec la France et l'Angleterre, la défense de la Constitution et les réformes internes. Mais il dut dissoudre le Parlement qui refusait le traité de paix, ce qui le conduisit à démissionner en faveur de Cavour. Il se consacra alors à ses œuvres littéraires tout en restant lié à Cavour (mais en refusant toutefois d'associer le sud de la Péninsule au Royaume). Son frère Luigi (1793-1862) était un jésuite néo-guelfe qui chercha à harmoniser libéralisme et christianisme [sur Luigi Taparelli D'Azeglio, cf. *supra,* l'article de Paolo Heritier, p. 582-589].

d'irrigation et engrais chimiques pour l'agriculture, nouvelles usines, libre-échange commercial, réforme fiscale, banque centrale).

Pour unifier le pays sous la direction de la Maison de Savoie, il se sépara des mouvements révolutionnaires à la Mazzini, réunit les patriotes contre l'Autriche et obtint l'aide de pays européens, par exemple en faisant participer le Piémont à la guerre de Crimée (1855-1856). Le 21 juillet 1858, lors de l'entrevue de Plombières, Cavour s'allia avec Napoléon III[1], ce qui déclencha la guerre franco-piémontaise contre l'Autriche (victoires de Magenta et de Solferino, puis armistice de Villafranca en juillet 1859). Mais, malgré ses promesses d'une « Italie libre des Alpes jusqu'à l'Adriatique », Napoléon III, lors du traité de Zürich (novembre-décembre 1859), laissa Venise à l'Autriche[2]. Toutefois la Lombardie revint à la France qui la céda au Piémont. L'année suivante (1860), le traité de Turin donna à la France le duché de Savoie et le comté de Nice.

L'expédition des Mille de Garibaldi, en avril-septembre 1860 (débarquement de la « Légion italienne » des chemises rouges à Marsala à l'ouest de Palerme), la libération de l'Italie méridionale (conquête de Palerme le 4 avril 1860, prise de Reggio di Calabria et de Naples), et l'invasion des États pontificaux avec l'aide des armées piémontaises, terminèrent le processus en aboutissant à la chute des Bourbons. Le Parlement réuni à Turin proclama le Royaume le 17 mars 1861, offrit la couronne à Victor Emmanuel II de Savoie, et déclara Rome capitale.

Mais les États de l'Église refusèrent cette alliance avec le Piémont. D'où une nouvelle offensive de Garibaldi sur Rome qui se solda, en 1862, par la fameuse défaite d'Aspromonte[3]. Garibaldi fut forcé de repartir pour Londres. Il y fut accueilli triomphalement, en avril 1864, par deux millions d'Anglais qui lui vouaient un véritable culte (avec vente de milliers de statuettes). De Londres, il essaiera de convaincre Mazzini d'accepter l'unification de

1. L'empereur était favorable à un État confédéral italien, mais sous sa forme néo-guelfe, c'est-à-dire sous la tutelle du pape.

2. Cavour démissionnera quelque temps pour signifier son désaccord. Venise deviendra italienne en octobre 1866, suite au traité de Vienne, après une nouvelle guerre contre l'Autriche gagnée grâce à l'aide de la Prusse. Mais le Trentin et l'Istrie demeureront autrichiens.

3. Si bien évoquée par Lampedusa et Visconti dans *Le Guépard*.

l'Italie sous la couronne des Savoie. En 1864, le pape Pie IX dénonça le libéralisme comme « erreur » dans son *Syllabus errorum* et revendiqua pour l'Église l'autorité suprême. En 1867 eut lieu la troisième marche de Garibaldi sur Rome. Le 20 septembre 1870, les troupes piémontaises occupèrent la Ville éternelle et les États pontificaux. L'année suivante, en 1871, Rome devint définitivement la capitale du pays.

Le second père du *Risorgimento* fut le patriote Giuseppe Mazzini. Il était né le 22 juin 1805 à Gênes, il mourra le 10 mars 1872 à Pise. Religieux, idéaliste, nationaliste, « carbonaro » dès 1828, activiste, révolutionnaire et agitateur, célèbre franc-maçon[1], financé par les banquiers livournais Rosselli et Pinker, Mazzini visait la fin de l'hégémonie impériale autrichienne et du pouvoir papal réactionnaire, ainsi que l'établissement, par une insurrection populaire, de l'unité du pays, de la République et des libertés démocratiques. Ses activités révolutionnaires le forcèrent à s'exiler en 1831. Il fonda alors (en 1832) le mouvement secret clandestin *Giovine Italia* (puis plus tard la *Giovine Europa*) dont les conspirations le firent condamner à mort. Il recruta Garibaldi et exerça une grande influence sur les mouvements révolutionnaires de l'époque qui combattaient l'Empire austro-hongrois et la monarchie de Savoie. Il fonda, en particulier, le *Partito d'Azione* dont le flambeau sera repris par les héritiers de Gobetti (cf. plus haut).

En 1848, le rêve mazzinien se réalisa alors qu'il se trouvait en exil en Angleterre. Il revint d'urgence à Milan, où il entra en conflit avec les dirigeants de la révolte, Carlo Cattaneo et Giuseppe Ferrari, qui l'accusèrent de trahison[2]. Mais Mazzini eut son

1. La *Carboneria* dérive directement de la maçonnerie écossaise. Mazzini était un disciple d'Albert Pike (Boston, 1809 ; Washington, 1891) général sudiste rénovateur du rite écossais et Grand Commandeur du Conseil suprême du 33e grade pour la juridiction sud des États-Unis. La correspondance Mazzini-Spike est très longue et très importante. En 1866, le Grand Orient de Palerme conféra à Mazzini le 33e grade et, le 3 juin 1868, Mazzini fut nommé « venerabile perpetuo ad onorem » de la Loge Lincoln de Lodi, avec charge de Grand Maître.

2. Né le 7 mars 1811 à Milan, mort le 2 juillet 1876 à Rome, Giuseppe Ferrari était un avocat et un philosophe, éditeur des œuvres de Vico. Défenseur des principes de liberté et d'égalité sociale, fédéraliste républicain et démocrate, il pensait qu'une action révolutionnaire était nécessaire pour libérer l'Italie et en faire un pays moderne et laïc. Installé en France depuis 1838, il proposait une intervention française et refusa en 1848 la solution de Mazzini.

heure (bien courte) de triomphe. L'assassinat du ministre papal Pellegrino Rossi et le départ du pape Pie IX, le 24 novembre 1848, firent tomber Rome. La « République romaine » fut proclamée en janvier 1849, et la Constitution le 1er juillet. Mazzini fut alors élu au Triumvirat. Mais Pie IX en appela aux armées françaises et autrichiennes et au Royaume de Naples (tenu fermement en main par Ferdinand II), qui firent à leur tour tomber Rome et forcèrent Mazzini à s'exiler encore une fois, d'abord à San-Marino, puis à Londres, où il continua à développer une conception antimarxiste de la révolution ouvrière. C'est Cavour qui triompha en définitive avec la monarchie de Piémont-Sardaigne (voir plus haut) mais le Parti républicain fondé par Mazzini survécut.

Quant à Garibaldi (1807-1882), il est impossible de résumer en quelques lignes sa vie aventureuse et le nombre invraisemblable de complots, de révoltes, d'insurrections et de batailles dont il fut l'instigateur. Il commença par être recruté à Taganrog, sur la mer d'Azov, par la *Giovine Italia,* et Mazzini le chargea, en 1833, de fomenter une insurrection à Genève. Condamné à mort par contumace en 1834, il s'exile en Amérique du Sud où il fait partie de moult révolutions et se retrouve, en 1847, général chargé de la défense de Montevideo en Argentine. C'est là-bas qu'il crée sa *Légion italienne* des « chemises rouges », légion dont il offrira les services d'abord à Pie IX (qui refusera), puis au roi (contre l'avis de son mentor Mazzini). Débarqué à Nice en 1848, il participe aux attaques contre les Autrichiens, puis se trouve nommé le 9 février 1849 général en chef pour la défense de Rome dans la nouvelle République (cf. plus haut). Mais les troupes françaises appelées par Pie IX le battent et l'obligent à s'enfuir de la capitale le 2 juillet. Après un circuit de dix ans au cours duquel il s'éloigne de Mazzini, il revient en 1859 sur la demande de Victor Emmanuel II qui lui offre le commandement des *Cacciatori delle Alpi* et participe à la guerre franco-piémontaise contre l'Autriche. En 1860, c'est la folle et romantique (mais secrètement soutenue par l'Angleterre) expédition des Mille (1 087 Italiens lombards de Milan, Pavie, Bergame, Brescia), qui enflamma l'Europe et en fit l'incarnation de la mystique patriotique (cf. plus haut).

Selon Gobetti, le *Risorgimento* ne fut pas assez libéral, car il abdiqua le projet défendu par Cavour d'un pays économique-

ment moderne et laïc pour donner en définitive le pouvoir à la Maison de Savoie et à la classe dominante des néo-Guelfes, catholiques militant pour l'unification du pays sous l'égide du pape.

Vincenzo Gioberti fut l'un des plus éminents représentants de ces derniers dans le *Risorgimento*. Libéral, il s'opposa à la monarchie et à la tyrannie. Fédéraliste, il visait l'union nationale en accord avec Cavour. Mais, d'un autre côté, il pensait qu'en s'associant le pape le *Risorgimento* éviterait d'avoir à lutter contre les dynasties régnantes. Ce projet reçu un accueil favorable de personnalités aussi importantes que Manzoni, Rosmini, Pellico ou Niccolò Tommaseo, mais il se heurta à une opposition décidée des jésuites[1].

La bourgeoisie et les classes moyennes s'allièrent avec la monarchie conservatrice et devinrent contre-révolutionnaires. Elles manquèrent ainsi cette « civiltà liberale » qui était l'horizon de Gobetti.

III – Certains principes du libéralisme gobettien

1. Capitalisme, lutte des classes et concurrence

Venons-en maintenant aux thèses de la *Rivoluzione Liberale* où se rejoignent une théorie des élites à la Mosca-Pareto et une conception renouvelée – que je considère, pour ma part, comme « darwinienne » au sens de l'évolution culturelle – de la lutte des

1. Né le 5 avril 1801 à Turin, mort à Paris en 1852, Vincenzo Gioberti fut reçu docteur en théologie en 1823 et ordonné prêtre en 1825. Haïssant la tyranie monarchique, il se rapprocha en 1830 de la société secrète des *Cavalieri della Libertà* et, en 1833, de la revue mazzinienne *La Giovine Italia*, mais sans s'y inscrire et sans partager son goût pour la violence insurectionnelle. Arrêté, il dut s'exiler, d'abord à Paris puis à Bruxelles où il enseigna la philosophie et l'histoire politique. Partisan d'une conception fédéraliste de l'unification italienne, il se rapprocha de la pensée de Cavour et chercha à concilier libéralisme et catholicisme en associant le pape avec le *Risorgimento*. Il retourna triomphalement à Turin en 1848, fut élu au premier Parlement subalpin, devint président de la Chambre et ministre de l'Instruction publique, puis enfin Premier ministre.

classes (où l'antagonisme des groupes sociaux reste le moteur de l'histoire, mais pour des raisons totalement différentes de celles développées par Hegel et Marx). Cette synthèse extrêmement originale vient du fait que, pour Gobetti, le libéralisme comme dimension civilisatrice *métapolitique* doit, même s'il repose sur l'individualisme méthodologique, garantir non seulement la liberté des individus mais aussi celle des *sujets collectifs* comme les groupes, les mouvements sociaux et les partis. Cette liberté est agonistique, car elle est une liberté de *compétition,* autrement dit une *mise en concurrence.*

Selon moi, c'est cette *compatibilité* – élaborée dans le feu de l'action lors de l'émergence des grands totalitarismes du XX^e^ siècle – entre un libéral-capitalisme et une lutte des classes repensée de façon purement concurrentielle, et donc indépassable par une société utopique sans classes, qui donne à la pensée de Gobetti toute son actualité.

2. La théorie des élites de Gaetano Mosca et Vilfredo Pareto

La doctrine gobettienne des élites et des classes politiques s'inspire en grande partie de la théorie de Gaetano Mosca et de Vilfredo Pareto faisant de l'histoire des élites l'histoire des conflits entre différents *ceti* (groupes sociaux)[1]. Les nouvelles élites *productives* et les énergies neuves et réelles s'insurgent contre les vieilles classes dominantes qui ont, quant à elles, épuisé leur fonction. Ce processus historique de genèse sociale est, selon Mosca et Pareto, fondamentalement libéral.

Gaetano Mosca (1858-1941) provenait d'une famille d'aristocrates exilée en 1835 et retournée au Piémont en 1858. En 1896, il occupa à Turin la chaire de droit constitutionnel et, en 1924, il fut le premier professeur d'histoire des doctrines et des institutions politiques à Rome. Il se retira de la vie politique en 1925. Il est surtout connu pour sa *Storia delle dottrine politiche* (1927). Antiprotectionniste défenseur du libre-échange, il était ter-

1. Sur la théorie parétienne des élites, cf. aussi *supra,* l'article de Philippe Steiner, p. 610-615. [N. des coord.]

riblement préoccupé par la décomposition du système parlementaire et la montée des extrémismes, tout en étant, à ce sujet, moins radicalement pessimiste que Pareto. Sa notion de « classe dirigeante » reste assez saint-simonienne et prône un élitisme technocratique organisationnel et institutionnel formant des experts éclairés capables de mettre les sciences et les techniques au service d'un État dont l'autorité politique doit elle-même être au service du libéralisme. Il était moins préoccupé que Pareto par le mécanisme historique et socio-anthropologique faisant dégénérer les aristocraties dirigeantes en classes dominantes. Nous avons vu plus haut que Gobetti le considérait comme un maître.

Vilfredo Pareto, né à Paris le 15 juillet 1848, mort à Genève en 1923, fit ses études au *Politecnico* de Turin et, en tant qu'ingénieur, soutint une thèse de théorie de l'élasticité sur l'équilibre des corps solides. Dès les années 1870, il défendit des thèses libérales. Ses modèles étaient Cobden, Gladstone et surtout Gustave de Molinari. Il sera d'ailleurs l'un des fondateurs de l'Adam Smith Society. En 1893, Pareto fut nommé successeur de Walras à la chaire d'économie politique de l'Université de Lausanne. Il y publia, en 1896, le célèbre *Cours d'économie politique,* où se trouvent ses équations de l'équilibre général et la fameuse loi de Pareto sur la distribution des revenus. Puis, fin 1905, il publia son *Manuel d'économie politique* où il définit ce que l'on appelle l' « optimum de Pareto ». C'était un libéral constant et convaincu, républicain et démocrate, méritocrate, défenseur du libre-échange. D'un côté, il réfuta la théorie de la valeur de Marx, mais, d'un autre côté, adversaire de l'aristocratie et des corporatismes, il fut très critique envers les gouvernements italiens de son temps. Cela le conduisit d'ailleurs à refuser les honneurs et, en particulier, l'*Accademia dei Lincei.*

Au tournant du siècle, Pareto devint de plus en plus pessimiste et sceptique vis-à-vis de la possibilité de socialiser positivement le progrès scientifique et le libéralisme. Il diagnostiqua lucidement la façon dont une bourgeoisie décadente représentant une forme dégénérée de libéralisme « risorgimental » était en train de se suicider face au socialisme. Qui plus est, dès 1902, il critiqua (comme le fera après lui Hayek) le socialisme pour son *rationalisme* constructiviste, car il s'était convaincu que la raison s'avère inapte à faire émerger l'action politique. Il se concentra alors sur la

sociologie des effets des passions et du pouvoir, sur la nature des relations subjectives et la « logique non logique » – l'irrationalité structurelle – des actions. C'est ce Pareto « sociologue » qui intéressait Gobetti.

En 1916, Pareto publia son *Traité de sociologie générale* où il dénonce la théorie marxiste faisant des élites une conséquence des classes. Selon lui, les élites sont toujours nécessaires, la démocratie n'étant qu'une forme particulière de pouvoir des élites. Il existe dans la société non seulement des *followers,* c'est-à-dire des masses inarticulées et apathiques incapables de gouverner, mais également des *rulers* et, chez les *rulers,* il y a les *lions* incarnant la force et la coercition et les *foxes* [« renards »] incarnant la persuasion et la ruse. La « circulation » des élites échange les « lions » et les « renards » et fait que les *compétences* surgies dans les bas niveaux de la société défient, puis dominent progressivement, les élites installées au sommet.

Selon Pareto, la sociologie étudie les actions non logiques des hommes (les sentiments, les croyances, les instincts), comportements irrationnels qui sont selon lui des « résidus » anthropologiques de l'évolution culturelle et se trouvent justifiés après coup par des justifications (des « dérivations ») *idéologiques,* qui régulent le social, et dont la nature et la distribution déterminent la circulation des élites. Pour le Pareto pessimiste, il n'y a pas de solution scientifique au problème du comportement humain et de l'ordre social ; il n'y a que des croyances conduisant fatalement et systématiquement à une disjonction récurrente entre des élites dominantes et des masses exploitées. La lutte des classes n'est qu'une forme éternelle de lutte pour la vie ; c'est une agonistique sans fin faisant de l'histoire « un cimetière d'aristocraties ». Elle est liée au fait que les élites ne peuvent pas penser en termes de bien général, mais uniquement en termes de pouvoir : leurs bonnes intentions affichées ne sont que de la propagande justificatrice de domination.

Pareto fut instrumentalisé par les fascistes qui croyaient qu'il justifiait leur projet d'éliminer la « ploutocratie ». Il faut dire qu'il croyait, avec d'autres libéraux, que le fascisme pouvait faire barrière à la montée irrésistible du bolchevisme de Gramsci-Togliatti.

3. De Pareto et Mosca à Georges Sorel

C'est par rapport à la théorie des élites de Pareto-Mosca qu'il faut, selon nous, interpréter l'intérêt singulier que Gobetti portait à la pensée anarcho-révolutionnaire de Georges Sorel, trait qui a surpris et surprend encore tous ses lecteurs libéraux. Certes, il faut dire que le sorelisme s'était très bien implanté en Italie où, dès 1902, Arturo Labriola fonda la revue sorelienne *Avanguardia Socialista.* Comme ailleurs, on trouvait, dans ces cercles extrémistes qui prônaient la violence et l'élimination révolutionnaire de la démocratie bourgeoise, un mélange d'extrême gauche et d'extrême droite qui fit le lit du fascisme, dans la mesure où, comme ailleurs (Marcel Déat en France, Henri de Man en Belgique, Oswald Mosley en Angleterre), une grande partie du syndicalisme ouvrier italien bascula dans le corporatisme autoritaire antilibéral du fascisme. Mais comment comprendre que Gobetti ait apprécié l'inspirateur de cette dramatique dérive ? Je crois que c'est pour une double raison.

Rappelons que, né à Cherbourg en 1847 et mort à Boulogne-sur-Mer en 1922, Georges Sorel fut très affecté dans sa jeunesse par la débâcle de 1870 et la guerre civile de la Commune. Ce polytechnicien, mathématicien et ingénieur, fut l'auteur de nombreux ouvrages sur le socialisme et, en 1908, il publia ses célèbres *Réflexions sur la violence* et son interprétation de *La décomposition du marxisme.* Opposé au matérialisme dialectique et à l'internationale de Marx, il considérait que le syndicalisme anarcho-révolutionnaire n'était capable de briser le capitalisme et de donner le contrôle des moyens de production aux masses ouvrières qu'en s'appuyant non pas sur la raison, mais sur des *mythes d'action.* Les conduites sociales étant, par essence, irrationnelles et violentes, il faut des mythes pour faire agir les masses. Les mythes ne sont pas des utopies pour des intellectuels cherchant à réformer la société existante par comparaison rationnelle de la réalité et de l'idéal, mais des convictions populaires non réfutables, agissant comme des déterminants de l'action. Les hommes ne peuvent participer à un grand mouvement social faisant l'histoire qu'en représentant narrativement leur action comme une bataille pour une juste

cause. Les mythes, qu'il s'agisse de l'Église chrétienne primitive, de la Réforme, de la Révolution ou de la grève générale, sont des forces historiques qui aboutissent à des faits historiques et à des réalités sociopolitiques. Puissances narratives soulevant les masses, ils sont très différents des calculs rationnels d'une bonne gestion réformiste des affaires publiques. Sans eux, les tensions sociales ne conduiraient qu'à des révoltes qui, n'atteignant jamais la force déstabilisatrice d'un phénomène révolutionnaire critique, ne seraient que des fluctuations récessives de l'ordre social.

On a beaucoup reproché à Sorel d'admirer à la fois, d'un côté, les Jacobins et Lénine, et, de l'autre, Mauras et l'Action française, cette *coincidentia oppositorum* en ayant fait un inspirateur à la fois du communisme et du fascisme. Mais on oublie en général de souligner tout ce qu'il devait à Pareto, qu'il connaissait fort bien et dont il avait commenté le *Cours*. En fait, la violence révolutionnaire sorélienne peut s'interpréter comme une radicalisation politique volontariste des théories parétiennes de l'irrationalisme du politique et du *turn-over* des élites. Et c'est précisément l'interprétation parétienne de Sorel que retiendra Gobetti. Comme il l'explique clairement dans la *Rivoluzione Liberale* :

> « La théorie des *élites* est un canon valide d'interprétation historique, mais elle cache tous les dangers de l'intellectualisme sociologique et scientiste d'où elle provient, si on ne prolonge pas la logique de Mosca et de Pareto jusqu'à Georges Sorel qui place la théorie des aristocraties dans son contexte naturel, à savoir celui de la lutte des classes » (p. 117).

4. *L'originalité de Gobetti*

On voit l'extrême originalité de Gobetti. Il y a d'ailleurs un signe qui ne trompe pas sur la justesse de sa position. Alors que ses maîtres en libéralisme comme Pareto et Einaudi, d'une part, découragés par la « plouto-démocratie » parasitaire des mafias parlementaires et, d'autre part, inquiets devant la montée irrésistible des Soviets de Gramsci-Togliatti, se laissèrent en partie séduire, du moins en son début, par l'aventure fasciste, qui promettait la privatisation des services publics, la baisse des impôts et

la lutte contre la bureaucratie[1], Gobetti, au nom même de la supériorité moderne du libéralisme, va s'opposer à la fois au communisme et au fascisme, jusqu'à en mourir. Cette singularité découle de son équation fondamentale permettant d'inclure la politique des luttes sociales dans le destin métapolitique du capitalisme.

5. *Quatre thèses centrales de Gobetti sur l'histoire italienne*

L'engagement libéral de Gobetti a été étayé d'une réflexion sur les particularités de l'histoire de la nation italienne. Il y en a au moins quatre qui sont chez lui centrales.

1. L'absence de Réforme

La première grande carence italienne est, selon Gobetti, *l'absence de Réforme* : il a manqué à l'Italie une révolution anglaise, hollandaise ou française[2].

« La nostra riforma fu Niccolò Machiavelli, un isolato. »

Or, pour Gobetti, le développement du capitalisme est, historiquement, une authentique révolution, celle de la responsabilité des consciences individuelles, de l'autonomie et de la démocratie. Le libéralisme est un processus métapolitique de civilisation. C'est un *tout*, politique, économique et moral (disons un phénomène social « total » pour parler comme Marcel Mauss). L'État de droit libéral doit être limité dans ses pouvoirs, qui s'arrêtent devant les droits des individus et, en particulier, le droit de propriété. Il n'a pas à intervenir dans l'économie.

Or, comme nous l'avons vu, le *Risorgimento* a en définitive abouti à une opération diplomatique et militaire de la Maison de

1. Cf. par exemple Raico [1996].

2. Comme l'a souligné le grand historien florentin Giorgio Spini, cette thèse se trouve déjà en France chez Guizot, Taine et Cousin et, en Italie, chez les hégéliens de Naples et Vera vers 1870.

Savoie. Il a conduit à une monarchie constitutionnelle, à un État centralisé et bureaucratique, à un gouvernement de notables et à un suffrage restreint. Sa classe dominante fut une bourgeoisie non libérale, clientéliste et conservatrice, parasitaire, vivant du protectionnisme de l'État, et qui, à la fin, se renia en s'alliant avec le fascisme.

2. Inadéquation du socialisme

Face à cette trahison de sa fonction historique par le libéralisme « risorgimental », le socialisme est le pire des remèdes, avec son cortège de corporatismes et ses mythes égalitaristes qui détruisent l'esprit d'entreprise et promeuvent palingénésies et utopies.

3. Classe dirigeante versus *classe dominante*

Le problème central est bien celui de Vilfredo Pareto : la formation, la circulation et le remplacement des élites ; celui d'une classe politique non pas dominante mais dirigeante possédant la conscience et la volonté d'assurer le développement d'une vie économique moderne ; celui d'une classe capable d'allier la morale libérale du capitalisme et le progrès industriel à la passion des masses pour la liberté à travers l'éducation.

> « L'inexorable passion libertaire [...] voit dans la réalité un contraste de forces capable de produire des aristocraties dirigeantes toujours nouvelles. »[1]

4. Le fascisme comme « autobiographie de la nation »

Une expérience essentielle, constitutive, du jeune Gobetti fut évidemment la naissance du fascisme en 1924 (année même de la publication de la *Rivoluzione Liberale*). L'État libéral se suicida, la bourgeoisie dominante abdiqua et ne défendit pas les libertés constitutionnelles, les socialistes se divisèrent et perdirent tout, les

1. Cabella [1998], p. 86.

chemises noires saccagèrent *Ordino Nuovo* et incendièrent les coopératives et les journaux. Le socialiste Giacomo Matteotti fut assassiné pour cause d'opposition. Bref

> « le fascisme en Italie est une catastrophe, un symptôme d'infantilité décisif ».

D'où la célèbre thèse gobettienne :

> « Le fascisme a été l'autobiographie d'une nation »,

où le terme « autobiographie » doit être pris au sens d'une synthèse de vices historiques ataviques :

> « synthèse, poussée jusqu'à ses conséquences ultimes, des maladies italiennes historiques : la rhétorique, la courtisanerie, la démagogie ».

Pour Gobetti, le fascisme est un *symptôme,* le symptôme de cette maladie politique et sociale qu'est précisément l'absence de libéralisme et d'élites minoritaires capables d'assumer les responsabilités d'une véritable classe dirigeante. Le fascisme révèle que l'Italie est *pré*-capitaliste, pré-webérienne, à cause de son absence de Réforme. C'est pourquoi, chez Gobetti, le rejet complet du totalitarisme fasciste a pris la forme d'un impératif catégorique fondé sur le libéralisme et non pas, comme chez Gramsci, sur un totalitarisme alternatif.

IV – Les thèses de la *Rivoluzione Liberale*

Reprenons maintenant de façon plus systématique les thèses libérales de Piero Gobetti que nous avons rencontrées. Elles sont en particulier exposées dans le livre 3 de la *Rivoluzione Liberale* intitulé *Critica liberale.*

1. Libéralisme et modernité

Le libéralisme est inséparable du capitalisme moderne comme civilisation de *l'activité* (p. 135), l'activité y fonctionnant comme un principe et une fin en soi (p. 136). Cette civilisation a un *impulso*

vitale qui provient des inventions scientifiques et techniques (p. 135) et a besoin d'une élite capable d'assumer les responsabilités d'une authentique et légitime classe dirigeante (p. 137).

Le libéralisme ne se confond donc pas avec une revendication individualiste libertaire :

> « Le fondement psychologique du libéralisme n'est pas seulement un mouvement de libération et une défense des initiatives individuelles, c'est également un indice de maturité historique, un signe d'aristocratie du savoir et une diplomatie raffinée dans les rapports sociaux » (p. 134).

C'est un nouveau contrat social, intrinsèquement plus complexe que ceux qui l'ont précédé.

La liberté n'y est donc pas celle d'un individualisme libéré. Si elle s'oppose

> « aux idéologies stériles de discipline, d'ordre et de hiérarchie » (p. 10),

c'est parce qu'elle n'est socialement fonctionnelle que dans la mesure où elle est économiquement responsable. De sa défense de Cavour à ses remarques sur la maturité industrielle du Piémont, Gobetti insiste souvent sur le rôle crucial de la liberté économique et sur le fait que la modernité repose

> « sur les impératifs de l'économie et non pas sur les rêves de la religion » (p. 24).
>
> « Dans cette vie moderne l'économie se fonde sur le libérisme[1], la politique promeut les expériences d'autonomie au moyen de la pratique libérale, la philosophie se veut être critique et immanentiste, la morale se fonde sur le réalisme et sur la valeur fondamentale qu'est l'activité, la logique est dialectique » (p. 136).

Il existe ainsi une solidarité inaliénable entre libéralisme, autonomie, philosophie critique illuministe, morale réaliste de l'activité.

1. Rappelons que les libéraux italiens distinguent parfois entre *liberismo* qui qualifie plutôt le libéralisme économique et le libre-échange et *liberalismo* qui qualifie plutôt les libertés politiques.

2. Le primat de la morale de l'autonomie

Gobetti insiste sur le primat de la morale de l'autonomie comme liberté (p. 43) sur l'égalitarisme (« l'ugualianze sociale », p. 127) qui conduit inéluctablement à la bureaucratie. D'où sa dénonciation de l'aliénation des consciences dans l'hétéronomie des pouvoirs, qu'ils soient religieux (critique par exemple de Filippo Meda et du catholicisme social de Giuseppe Toniolo) ou politiques (critique de l'inféodation des individus aux partis).

3. La légalité et les sociétés de droit, critique de la bourgeoisie non webérienne

La modernité rend nécessaire une révolution de la légalité. Les sociétés libérales sont des sociétés de droit où le droit, comme régulation formelle, prime sur les rapports de domination, d'allégeance et de clientélisme politiques.

D'où la critique, d'une part, de la bureaucratie administrative d'État, et, d'autre part, de la bourgeoisie qui est « mauvaise » dans la mesure où elle n'est pas « webérienne ».

> « Les classes bourgeoises manquent de conscience capitaliste et libériste » (p. 147).

Elles manifestent plutôt une

> « psychologie primitive, de corsaires et de spéculateurs esclavagistes » (p. 43).

La bourgeoisie se soumet à la tutelle de l'État, demande protections, faveurs et prébendes, et, par cette allégeance, protège ses privilèges acquis de classe dominante, tout en évitant ses devoirs de classe dirigeante. D'où une complicité, voire une collusion, de cette bourgeoisie servile et affairiste et de la classe politique et administrative dans un parasitisme commun (p. 43).

L'un des problèmes majeurs de l'Italie est donc, selon Gobetti, l'absence d'une vraie droite libérale qui soit à la hauteur *de la*

rationalité du capitalisme. Gobetti insiste beaucoup sur cette défaillance de la bourgeoisie dans les pays

> « les plus arriérés de la civilisation capitaliste, les pays où la bourgeoisie était la moins solide »,

à savoir la Russie, l'empire d'Autriche, l'Italie. Comme la classe au pouvoir y est une classe dominante parasitaire et non pas une classe dirigeante entrepreneuriale, elle dégénère dans ce qu'il appelle de façon très parétienne

> « le moment de l'inertie et du renoncement dans lequel succombent toutes les *élites* quand s'approche leur crépuscule » (p. 135).

Il existe donc pour Gobetti des conditions objectives de la civilisation libérale capitaliste d'entreprise comme essence de la modernité. Si celles-ci ne sont pas réunies, alors la modernité devient un processus pathologique. Le libéralisme s'inverse en socialisme bureaucratique et/ou en nationalisme démagogique. Le concept de bourgeoisie devient négatif, ce qui concourt à la mythification des classes sociales.

4. La mythification des classes sociales et les « palingénésies socialistes »

À propos de cette mythification de l'agonistique sociale, il existe chez Gobetti une critique ferme du messianisme révolutionnaire et des

> « palingénésies socialistes comme mythes d'action » (p. 136).

Nous rencontrons là un autre caractère authentiquement libéral de sa pensée. Il existe deux conceptions du temps et du futur. Celle du libéralisme est évolutive, « darwinienne », orientée vers l'innovation et la production. Celle du discours révolutionnaire est « prophétique », téléologique, orientée vers la réalisation politique d'une eschatologie de l'espérance[1]. Comme l'exprime Norberto Bobbio :

> « Le libéral privilégie les moyens, le socialiste les fins. »

1. Sur ces deux conceptions du temps, voir plus haut, p. 88-89. [N. des coord.]

Gobetti privilégie clairement la première conception du temps. Il admet par exemple les critiques de Croce[1] contre le marxisme (p. 47) à propos du transfert illégitime de la dialectique hégélienne des concepts dans la lutte des classes, parce qu'elles concernent l'illusion messianique d'une abolition finale des classes.

> « L'égalité sociale est l'idéal [...] de tous les rêves rebelles, elle est depuis toujours l'aspiration la plus tragiquement émotive de l'homme, mais elle épuise sa force dans l'engendrement de l'élan révolutionnaire » (p. 127).

D'où la thèse parétienne-sorélienne (cf. plus haut section III.3) :

> « Les classes ont valeur de mythes » (p. 137).

Certes, les classes correspondent à une réalité vécue fondamentale (p. 47), mais leur fonction historico-sociale n'est pas d'asservir les masses à un mythe d'espérance ; elle est au contraire, nous l'avons vu, de concourir à la reproduction sélective des élites. L'agonistique gobettienne est parétienne et non pas marxiste. Il dénonce dans le discours communiste le fait de prendre un *récit,* une mythification narrative, pour un projet politique.

Le problème est crucial pour Gobetti, parce que, dans son équation fondamentale (cf. section II.1 : « esprit de la démocratie protestante » ≡ « morale libérale du capitalisme » ≡ « passion libertaire des masses »), la « passion libertaire des masses » ne doit pas être manipulée par des mythes donnant une nouvelle forme narrative aux « résidus » anthropologiques parétiens, même si ceux-ci restent essentiels en tant que déterminants d'action.

Le point est très délicat. Pour projeter les énergies culturelles et sociales dans l'Histoire, le sens, la morale, la narrativité sont nécessaires. Le « grand récit » – l'éthique, la compréhension et

1. Né à Pescasseroli dans les Abruzzes le 25 février 1866, mort à Naples le 20 novembre 1952, Benedetto Croce fut le philosophe qui domina l'Italie pendant de longues décades. Spécialiste d'esthétique et historien idéaliste qui, comme Hegel, identifiait la philosophie avec l'histoire de la philosophie, il eut également une importante carrière politique. Élu sénateur à vie en 1910, il fut ministre de l'Éducation en 1920-1921. Il défendit la démocratie sous le fascisme et devint président du Partito Liberale de 1943 à 1947.

l'herméneutique au sens de Dilthey – est politiquement fonctionnel. Comme Gobetti le disait à propos de Don Sturzo :

> « En acceptant la formule de Cavour avec la conviction la plus ingénue, il travaille à faire que le peuple croit à la politique à travers une morale préjudicielle. »[1]

Mais le fait que l'énergie morale puisse se transformer en dynamique sociale ne signifie pas pour autant que le politique puisse être un sens substantiel historiquement réalisé. Il s'agit même là de l'erreur de tous les messianismes, qu'ils soient religieux, hégéliens ou révolutionnaires et c'est à cause d'elle que ceux-ci s'inversent systématiquement, pour des raisons structurelles et non pas conjoncturelles, en régimes totalitaires[2]. La seule histoire viable dans la civilisation moderne n'est pas une histoire du sens mais une histoire de la production, du progrès technoscientifique et industriel.

5. Le modèle concurrentiel de la lutte des classes

L'une des principales originalités de Gobetti se rencontre dans sa conception de la lutte des classes, originalité qui a suscité de nombreuses ambiguïtés, comme l'a rappelé Marco Revelli[3]. Gobetti conçoit la lutte des classes comme une composante essentielle du processus évolutif, darwinien, de sélection des élites, c'est-à-dire du renouvellement de la classe dirigeante légitime dans une société démocratique ouverte. Par une sorte de ruse de la raison historique (mais non hégélienne), la lutte des classes devient chez lui *une condition de possibilité de la civilisation capitaliste.*

Pour éviter toute ambiguïté, il me faut préciser la façon dont j'entends ici le terme de « darwinien ». Il ne s'agit pas du tout de ce que l'on appelle communément le darwinisme social qui, bien au contraire, cherche à justifier la domination par un faux parallèle avec la biologie. Il s'agit des principes généraux de l'évolutionnisme appliqués, comme ils le seront un peu plus tard chez des

1. Gobetti [1995], p. 70.
2. Voir l'exposé de Luca Scarantino au Séminaire.
3. Revelli [2004].

libéraux comme Hayek et Popper, à *l'évolution culturelle.* L'utilisation de ce qualificatif me paraît ici justifié dans la mesure où il existe une dimension évolutionniste *sélective* dans la pensée de Gobetti, liée à l'innovation comme caractère constitutif des sociétés modernes complexes. Le lien entre complexification, innovation et sélection comme rapport non téléologique au futur et base d'une dynamique concurrentielle ne se restreint pas, chez Gobetti, aux sciences, aux techniques et aux entreprises industrielles. Dans une civilisation de l'activité, il concerne également l'ordre social.

À mon avis, on ne souligne pas assez, en général, cet aspect des choses, sur lequel Gobetti insiste pourtant souvent. Par exemple, dans son analyse du réformisme de Luigi Sturzo, il explique :

> « Le problème central (de la vie italienne), celui qui conditionne tous les autres, [est] le problème des forces capables d'engendrer et de soutenir une classe dirigeante » (p. 69).

Le processus de formation et de sélection des élites est profond, c'est la clef du développement historique des sociétés modernes complexes.

C'est dans cette perspective « darwinienne » de sélection historico-culturelle qu'il convient de comprendre, je crois, l'affirmation apparemment paradoxale de Gobetti que la lutte des classes

> « a été l'*experimentum crucis* de la *pratique* libérale » (p. 134).

L'antimarxisme de Gobetti en ce qui concerne la lutte des classes est donc *fonctionnel* et non pas idéologique : l'espérance de l'abolition des classes est bien une utopie (p. 134), car sa réalisation politique concrète détruirait le moteur évolutif du progrès, sa condition dynamique. La thèse est étonnante et formulée au moyen d'une analogie remarquable avec l'économie de marché.

> « Elle [la lutte des classes] représente en politique ce qui incombe en économie au phénomène de l'échange et du commerce. Elle est l'instrument infaillible pour la formation de nouvelles *élites* » (p. 134).

En rénovant les élites bourgeoises,

> « la lutte des classes épargne, dans son action présente, la civilisation du capitalisme, *laquelle est au-dessus des classes* et nécessite l'œuvre de tous les groupes sociaux qui y participent et la créent ensemble, bien qu'ils luttent entre eux de façon inexorable dans leur volonté de domination réciproque » (p. 136, je souligne).

Cette conception du capitalisme comme *métapolitique* interprète la dialectique du maître et de l'esclave dans un cadre évolutionniste. Son modèle n'est pas celui de la guerre civile et de la terreur totalitaire, celui de l'élimination d'une classe par la dictature de l'autre, mais bien celui de la *concurrence.* Comme la concurrence des espèces est la condition de fonctionnement d'un écosystème, comme la concurrence des entreprises est la condition de fonctionnement de l'économie de marché, la concurrence des classes est la condition de fonctionnement des sociétés modernes. Dans cet élargissement au politique du principe de concurrence, Gobetti réussit une synthèse très originale (ni éclectique ni syncrétique) du libéralisme anglo-saxon issu de la Réforme, de l'élitisme républicain des Lumières, et de la problématique de la justice et de l'émancipation sociale valable pour les sociétés industrielles modernes dans une civilisation du progrès et de la production. En mettant l'espérance révolutionnaire au service d'un capitalisme métapolitique purement systémique et découplé des invariants anthropologiques de la domination et de l'exploitation, il évite à la fois les contradictions des révolutions prolétariennes et celles des dominations impériales.

Et c'est d'emblée que Gobetti défend ces thèses. Dans une lettre à Ada du 7 septembre 1920[1], il explique : « Ici, nous sommes en pleine révolution » (« la plus grande bataille du siècle » que nous avons évoquée dans notre Introduction), et il affirme :

> « Alors, ma place sera nécessairement du côté où se trouvent la plus grande religiosité et la plus grande volonté de sacrifice. »

Car les ouvriers se risquant dans l'aventure se sacrifient comme des héros et

> « la masse suit toujours l'héroïsme ».

On a souvent reproché à Gobetti cette conception juvénilement romantique de la révolution (« nous sommes en présence d'un fait héroïque »). Mais c'est oublier son hostilité radicale et irréductible à toute soviétisation. C'est oublier que, pour cet illuministe, le processus parétien de renouvellement des élites ne peut, comme nous l'avons vu, impliquer l'initiative populaire qu'à

1. Gobetti [1991], p. 385-387.

travers des « mythes d'action »[1]. C'est ne rien comprendre à sa thèse principale qui consiste à interpréter la révolution de façon parétienne (prise du pouvoir par de nouvelles élites) et non pas marxiste (collectivisation), autrement dit comme une nouvelle révolution webérienne, et non pas comme une révolution prolétarienne. Pour lui, la Révolution russe devait permettre à la Russie de sortir du tsarisme pour accéder à la modernité capitaliste, le libéralisme étant pour lui, rappelons-le encore une fois, métapolitique, c'est-à-dire *ni* bourgeois *ni* prolétaire :

> « Il s'agit d'une véritable grande tentative de réaliser non pas le collectivisme mais une organisation du travail où les ouvriers, ou du moins les meilleurs d'entre eux, soient ce que sont aujourd'hui les industriels. »

Gobetti vise, sans aucune exaltation utopique et romantique « l'ideal d'une classe ouvrière aristocratique », les Républiques modernes devant démocratiser le processus de formation des élites au nom même d'un libéralisme métapolitique fonctionnant comme un *universel* de civilisation compatible avec toutes les cultures.

Paolo Bagnoli a insisté sur ce point.

> « Gobetti reélabore la conception minoritaire de Gaetano Mosca [...] et de Vilfredo Pareto dans une perspective démocratique, en donnant de l'épaisseur à une idée désormais scientifiquement définie comme "élitisme démocratique". »[2]

Selon Bagnoli, l'élitisme démocratique est

> « une contribution spécifique et originale [de Gobetti] [...] au-delà de la contribution magistrale de Mosca ».

L'exigence libérale gobettienne concerne ainsi un système politique engendrant des classes dirigeantes politiquement et moralement légitimes à travers un processus que l'on pourrait qualifier de *bottom-up* au sens des théories contemporaines de la complexité.

1. Cf. Pianciola [2004].
2. Bagnoli [2004], p. 84.

6. L'exigence libérale

D'où, en définitive, une thèse sur la supériorité objective du capitalisme et la dénonciation d'une erreur d'évaluation fondamentale de la part des conceptions socialistes.

> « La crise économique qui a fourni les éléments de la critique socialiste ne fut pas le signe d'un épuisement définitif, et les palingénésies socialistes elles-mêmes ont eu la valeur de mythes d'action et non pas d'annonces de crépuscule : *le capitalisme moderne oppose à ses adversaires des exigences économiques et pratiques indépassables et les oblige à contribuer à son succès* » (p. 136, je souligne).

Il s'ensuit une quadruple conséquence :

1 / D'abord, la lutte des classes a pour vocation de transformer le prolétariat en nouvelle bourgeoisie capitaliste et donc d'assurer le *turn-over* social (p. 137) :

> « La signification révolutionnaire du mouvement ouvrier [...] consiste dans sa capacité à devenir plus vigoureusement bourgeois » (p. 137).

En voulant maintenir les mouvements ouvriers dans le messianisme révolutionnaire de prolétaires rédempteurs, les partis et les syndicats révolutionnaires se conduisent comme des criminels.

2 / Ensuite, l'utopie politique, le prophétisme émancipateur, l'eschatologie de l'espérance relèvent bien d'une ruse de la raison historique. L'expression est admirable :

> « L'histoire se sert des mythes, des fois et des illusions pour renouveler son éternité » (p. 138).

3 / Il est juste de critiquer le libéralisme lorsqu'il ne comprend pas que, conçue dans ce sens, la lutte des classes est la clef du processus démocratique de genèse et de *turn-over* des élites.

4 / La question de la justice sociale peut être intégrée au libéralisme puisqu'elle est favorisée par ce *turn-over*. Ce faisant, elle peut devenir effective.

Conclusion

Notre actualité postcommuniste dominée par la globalisation est de nature très gobettienne. Elle est celle d'une « révolution libérale » qui commence à comprendre la nature ultimement métapolitique et émancipatrice du libéralisme. Gobetti l'avait, lui, admirablement compris dès le début, dès l'aube du grand cycle historique des deux totalitarismes qui ont détruit le XX^e^ siècle, à un âge d'une précocité unique, dans un contexte où la lutte contre le fascisme aurait dû l'engager, comme tant d'autres intellectuels antifascistes, dans la régression « progressiste ». Cette lucidité admirable, cette capacité de comprendre l'histoire avant que celle-ci n'ait lieu, en fait un authentique génie de la philosophie politique.

RÉFÉRENCES

Bagnoli P., « La cultura politica di Piero Gobetti », *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* p. 75-86 (voir Pazé [2004]).

Bobbio N., *L'Italia fedele : il mondo di Gobetti,* Florence, Passigli Editori, 1986.

Cabella A., *Elogio della libertà,* Turin, Il Punto, 1998.

Canto-Sperber M., *Le socialisme libéral,* Paris, Esprit, 2003.

Caprioglio S., « Gobetti e Gramsci : biografie parallele », in *Perché Gobetti ?,* p. 49-63 (voir Pianciola [1993]).

CPG (Centro Studi Piero Gobetti), *Mezzosecolo,* 13, Annali 1999-2000, Milan, Franco Angeli, 2003.

CPG (Centro Studi Piero Gobetti), *Piero Gobetti e la Francia,* Milan, Franco Angeli, 1985.

Cessac M., « Il mondo francese », *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* p. 126-134 (voir Pazé [2004]).

Cessac M., *Gobetti au piège de ses mots,* Paris, PUF, 2005.

Fabrizi A., « "La parola principale" da Alfieri a Gobetti », *Mezzosecolo,* 13, Annali 1999-2000, p. 11-49, Milan, Franco Angeli, 2003.

Ferrari V., « Gobetti : un liberale a tutto campo », Table ronde *Croce, Einaudi e Gobetti : ciò che le unì e ciò che le divise,* Bergame, 21 novembre 1996.

Gobetti P. et A., *Nella tua breve esistanza. Lettere (1918-1926),* Turin, Einaudi, 1991.

Gobetti P., *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia,* Bologne, Capelli, 1924, Turin, Einaudi, 1948, 1964, 1983, 1995, 1998 ; trad. franç. de Marilène Raïola (dir.), Paris, Allia, 1999 ; trad. angl. de William McCuaig, New Haven et Londres, Yale University Press, 2000.

Gobetti P., *Opere complete* (3 vol.), Turin, Einaudi, 1960, 1969, 1974.
Gobetti P., *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento* (Caramella dir.), Turin, Il Baretti, 1926.
Gobetti P., « Il nostro protestantesimo », *Scritti politici,* Turin, Einaudi, 1997.
Lemaire M., « Le concept de "révolution libérale" dans les écrits de P. Gobetti », in *Idéologies et politique,* Université de Paris VIII, 1978, p. 215-276.
Levi C., « Paolo Gobetti e la Rivoluzione liberale », *Quaderni di Giustiza e Libertà,* III, 1, 1933.
Morra di Lavriano U., *Vita di Piero Gobetti,* Turin, UTET, 1984.
Nadeau R., « L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek », *Philosophiques,* XXV, 2, 1998, p. 257-279.
Nemo Ph., *La société de droit selon F. A. Hayek,* Paris, PUF, 1988.
Ostenc M., *Intellectuels italiens et fascisme (1915-1929),* Paris, Payot, 1983.
Ostenc M., « L'antifascisme politique et culturel de Piero Gobetti », *Piero Gobetti e la Francia,* p. 137-144 (voir CPG [1985]).
Padulo G., « I rapporti tra Nitti e Gobetti », *Piero Gobetti e la Francia,* p. 145-195 (voir CPG [1985]).
Paris R., *Les origines du fascisme,* Paris, Flammarion, 1968.
Paris R., « Τί μοι σὺν δούλοισιν », *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* p. 64-69 (voir Pazé [2004]).
Pazé V. (dir.), *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* Milan, Franco Angeli, 2004.
Perona E. A., « La cultura francese nelle riviste e nelle iniziative editoriali di Piero Gobetti », in *Piero Gobetti e la Francia,* p. 111-136 (voir CPG [1985]).
Petitot J., « Attualità di una Teoria della Ragione », *Ragione : Scienza e Morale* (colloque A. Banfi), *Nuova civiltà delle machine,* V, 3/4, 1987, p. 39-48.
Pianciola C., « Un "illuminismo libertario" tra rivoluzione e reazione », *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* p. 167-173 (voir Pazé [2004]).
Pianciola C., *Piero Gobetti. Biografia per immagini,* Gribaudo, Cavallermaggiore, 2001.
Pianciola C., Polito P. (dir.), *Perché Gobetti ?,* préface de G. Spadolini, Rome, Pietro Lacaita Editore, 1993.
Polito P. (dir.), *Piero Gobetti e gli intelletuali del Sud,* Rome, Bibliopolis, 1995.
Polito P., *Storia illustrata di Torino,* Milan, Elio Sellino, 1993.
Raico R., « Mises on fascism, democracy, and other questions », *Journal of Libertarian Studies,* 12, 1, 1996, p. 1-27.
Revelli M., « Gobettismi, pseudo-gobettismi, anti-gobettismi », *Cent'anni, Piero Gobetti nella storia d'Italia,* p. 253-268 (voir Pazé [2004]).
Spini V., « L'attualità di Carlo Rosselli e del Socialismo liberale », in *L'attualità di Carlo Rosselli,* Colloque de Rome, 27 février 1999.
Spadolini G., *Gobetti : un'idea dell'Italia,* Milan, Longanesi, 1993.
Vial E., « Piero Gobetti penseur hérétique », *Réforme,* 10 février 1996.

8. Le libéral-socialisme italien. De Croce à Calogero et Bobbio

LUCA MARIA SCARANTINO

I – La faillite du vieux libéralisme parlementaire

Rome, juin 1924. À la demande de Luigi Salvatorelli, directeur de *La Stampa* de Turin, le jeune orientaliste Giorgio Levi della Vida s'apprête à rencontrer les chefs de l'opposition parlementaire au fascisme. Le moment politique est grave. Les élections politiques, un triomphe pour Mussolini, ont eu lieu en mai. Le 10 juin, le député socialiste Giacomo Matteotti, qui avait dénoncé les illégalités du scrutin, est enlevé à la sortie de l'Assemblée nationale. Son corps sera retrouvé dans la campagne romaine. Les premières enquêtes font ressortir une responsabilité directe du Parti fasciste, peut-être même du chef du gouvernement. Benito Mussolini, qui profitait d'un large soutien populaire, est en difficulté.

À la veille de la session parlementaire qui devra se prononcer sur la confiance à Mussolini, Levi della Vida rencontre trois personnages clés de la vie parlementaire italienne : deux anciens ministres libéraux, Giovanni Amendola et Benedetto Croce, et Claudio Treves, vice-secrétaire du Parti socialiste. Il ressort de l'entretien avec Amendola avec un sentiment d'impuissance[1].

1. « Des quelques phrases échangées entre nous en préambule de la discussion, qui indéniablement eut lieu autour de la situation concrète du moment, je ne conserve aucun souvenir précis. Mais les mots avec lesquels il conclut l'entretien, je les ai gravés dans ma mémoire tels qu'ils furent prononcés, littéralement, tout comme je garde présente à l'esprit l'expression qui les accompagnait et qui, à travers

Treves, homme politique chevronné, tient des propos qui reflètent sa longue pratique parlementaire :

> « Nous sommes au seuil de l'été, et en Italie, l'été, rien ne se passe sur le plan politique. Les choses mûrissent, bien sûr. À la rentrée parlementaire, en automne, les deux groupes libéraux de l'Assemblée, celui de Salandra, plutôt à droite, et celui de Giolitti, plutôt à gauche, qui jusqu'à maintenant avaient soutenu le gouvernement sans pour autant se déclarer ouvertement fascistes, passeront dans l'opposition. Même si les fascistes déclarés se trouvent eux-mêmes en nombre suffisant pour constituer la majorité, la composition de celle-ci sera modifiée, et le roi se verra contraint de consulter les différents partis. Mussolini s'en ira sans que les *squadristi* mettent le pays à feu et à sang, et nous aurons un gouvernement de transition pour préparer les élections » (Giorgio Levi della Vida, *Fantômes retrouvés,* p. 89 [voir bibliographie]).

Plus troublante encore, la rencontre avec Benedetto Croce, représentant éminent de l'*intelligentsia* italienne et figure de tutelle du groupe libéral au Sénat. Voici ce qu'il déclare à Levi della Vida :

> « Nous avons longuement discuté dans notre groupe pour savoir quelle position adopter face aux déclarations de Mussolini et nous avons décidé de lui assurer notre vote de confiance. Mais, entendons-nous bien, de confiance sous condition. Dans l'ordre du jour que nous avons rédigé, il est dit explicitement que le Sénat attend du gouvernement qu'il restaure la légalité et la justice, comme du reste Mussolini l'a promis dans son discours. De cette façon, nous le tenons prisonnier, prêts à lui retirer notre confiance s'il ne tient pas sa parole. Vous voyez : le fascisme a d'abord été un bien, il est maintenant devenu un mal et il faut qu'il s'en aille. Mais il doit s'en aller sans secousses, au moment opportun ; et ce moment, nous-mêmes pourrons le choisir, dans la mesure où la présence de Mussolini au pouvoir reste dépendante de notre bon vouloir » (G. Levi della Vida, *op. cit.,* p. 92).

Ainsi se suicidait la vieille classe politique et, avec elle, l'État libéral. Seul le comte Carlo Sforza fait preuve d'un certain réa-

l'assombrissement de son regard déjà sombre naturellement, semblait chercher la confirmation et le réconfort dans un je-ne-sais-quoi de lointain : "Beaucoup de sang a été versé, fit-il avec la solennité d'un prophète, et beaucoup encore devra être versé. Nous ne pouvons pas l'empêcher. La seule chose que nous puissions faire, que nous devons faire, que nous ferons, c'est de témoigner de notre foi." Alors je compris pourquoi, quelques jours auparavant, Amendola n'avait pas gravi les marches du palais Chigi pour jeter Mussolini par-dessus le balcon » (G. Levi della Vida, 2003, p. 86).

lisme, produit, semble croire son jeune interlocuteur, d'un cynisme de diplomate désabusé. La confiance votée, le gouvernement prend sans tarder des allures dictatoriales. En juillet, des lois limitant la liberté de la presse sont promulguées. Après un dernier sursaut de l'opposition parlementaire en décembre, le processus se complète en quelques mois : à partir de la rentrée 1925, des lois dites « fascistissimes » suppriment progressivement toute liberté d'association et de presse, soumettent les fonctionnaires à l'obéissance politique, transforment les syndicats en corporations, abolissent les élus locaux, instaurent un Tribunal spécial pour les crimes contre l'État...

Comment expliquer, se demande Levi della Vida, « un tel aveuglement » chez des hommes à l'intelligence si profonde, à l'expérience politique si accomplie, à l'esprit critique si expérimenté ? Toute une classe politique (« même Giolitti » !) s'est montrée incapable de sortir des schèmes propres au cadre parlementaire – or, c'était précisément ce système parlementaire que le fascisme venait de détruire par voie plébiscitaire[1]. Ces vieux hommes politiques ne se sont pas aperçu du « caractère destructeur de l'État libéral propre au fascisme » et ont cru à tort

> « que le fascisme allait s'adapter avec une relative facilité aux pratiques courantes de la politique parlementaire, tout comme les socialistes étaient passés, pour partie déjà et pour partie bientôt, du stade de subversifs à celui de partisans de la légalité » (G. Levi della Vida, *op. cit.*, p. 90).

Le fait que des pratiques centrées sur l'intimidation des adversaires, sur la violence physique et sur l'instauration d'un « climat » social reléguant les adversaires du fascisme au rôle d'ennemis de la Nation[2] puissent conditionner la vie politique en

1. Avec des exceptions cependant : que l'on songe à ce qu'écrivait Luigi Einaudi en 1922, à la magnifique lettre de démission de Salvemini en 1925 ou à l'attitude de Francesco Saverio Nitti, de Francesco Ruffini et de tant d'autres « vieux libéraux » devant le fascisme montant.

2. Le meilleur témoignage de ce phénomène impalpable qu'est un « climat » politique est représenté, à notre connaissance, par la lettre de démission que Gaetano Salvemini adresse au Sénat académique de l'Université de Florence en 1925, et par l'immonde réponse du Sénat qui se borne à rétorquer, en substance, qu'on ne peut « démontrer » qu'un mauvais climat existe. Les deux documents sont reproduits dans G. Salvemini, *Dai ricordi di un fuoriuscito,* Turin, Bollati Boringhieri, 2002, p. 27 *sq.*

court-circuitant le Parlement, était une option qu'ils n'avaient pas voulu considérer.

L'idée d'une dissolution de la démocratie parlementaire échappait à ces vieux modérés. Pour eux, le fascisme était l'impensable, comme le nazisme le sera pour Johan Huizinga quelques années plus tard[1]. Les méthodes violentes, les *squadristi,* la suppression des pratiques parlementaires défaisaient le tissu de confiance sociale qui avait été l'objectif de l'action politique dans l'Italie unitaire. Un écrit publié par Luigi Einaudi en 1922, qui analyse les conséquences éventuelles d'une dictature, montre à quel point, même dans un contexte de défense passionnée des institutions parlementaires, la « dictature » était encore entendue dans son acception antique, c'est-à-dire comme un gouvernement temporaire de techniciens, sous les ordres d'un seul homme « gouvernant par décrets-lois »[2]. Personne ne pensait que l'État libéral qui prolongeait le *Risorgimento* était susceptible de disparaître. Le prestige de la pensée libérale était du reste intact, puisque, à ses débuts, Mussolini se réclamait d'une politique libérale et que Giovanni Gentile, lors d'une conférence de 1925 intitulée *Qu'est-ce que le fascisme ?,* pouvait défendre le fascisme au nom d'une continuité avec la tradition du « libéralisme » postunitaire.

Par sa portée dévastatrice du tissu social, le fascisme a été le phénomène central du XX^e^ siècle en Italie. Le terme « révolution fasciste », concluait Levi della Vida,

> « désigne une annulation progressive des principes et des institutions de l'Italie du *Risorgimento,* et leur remplacement par des principes et des institutions non seulement différents mais antagonistes. [...] De ce changement radical des éléments essentiels de la vie et de la lutte politique en Italie [...], la plupart des hommes politiques, qui avaient accompli leur carrière dans un environnement complètement différent, ne s'aperçurent aucunement » (G. Levi della Vida, *op. cit.,* p. 90).

1. Dans une étonnante correspondance suscitée par la Société des Nations, Huizinga conclut ainsi sa lettre à Julien Benda datée de décembre 1933 : « Soyons patients. Le pendule du temps atteint l'extrémité de sa course. Les esprits sont mûrs pour l'antithèse relevant la thèse. Les excès d'un nationalisme effréné qu'a vus l'année qui finit, vont le mener à l'absurde et au ridicule. L'exaspération nationale qui a porté de nobles esprits au délire, aura finalement servi l'idée de l'Europe. La fièvre retombera. Les grandes erreurs toujours ont passé » (in *L'esprit, l'éthique et la guerre,* Paris, Institut international de coopération intellectuelle, 1934). Johan Huizinga était né en 1872.

2. L. Einaudi, « I valori morali della tradizione politica. A proposito di dittatura », dans *Scritti economici, storici e civili,* p. 981-989.

II – Deux générations d'antifascistes. Le rôle de Benedetto Croce

On ne peut rien comprendre de l'histoire politique et culturelle de l'Italie contemporaine si l'on ne se réfère à ce moment de rupture radicale[1]. En politique, une ligne de partage générationnelle se dessine très rapidement entre les vieux représentants de l'État libéral et les « nouveaux libéraux » qui, à travers l'expérience du fascisme, élaborent une conception inédite des restrictions à apporter à l'action individuelle. À très juste titre, donc, Tristano Codignola a vu dans « l'interprétation du fascisme comme maladie organique, et non accidentelle, de la société italienne » la ligne de partage entre la vieille classe politique préfasciste et les nouvelles générations[2]. Le vieux libéralisme était encore un individualisme à part entière, qui interprétait toute action individuelle en termes de volonté et de choix exclusivement individuels. Pour les « jeunes libéraux », au contraire, aucune politique libérale ne peut être défendue sans une ouverture au moment *social* des rapports de production économique, de conditionnement idéologique et de formation de l'opinion publique. Au milieu des années 1940, le philosophe Guido Calogero synthétisera cette évolution en affirmant que ce libéralisme social

> « a été un mouvement d'antifascisme postfasciste plutôt que d'antifascisme préfasciste » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 192).

Piero Gobetti, à qui Jean Petitot consacre une longue analyse dans ce volume[3], devient très vite le chef de file de ces jeunes libéraux qui voient dans le fascisme une désintégration des idéaux

1. La rupture opérée par la dictature ne sera pas totale, à vrai dire, puisque au lendemain de la guerre, c'est à des hommes de cette génération libérale (Luigi Einaudi, Enrico De Nicola, Ivanoe Bonomi, Benedetto Croce, Vittorio Emanuele Orlando, Francesco Saverio Nitti, Carlo Sforza) que la Résistance, les Alliés puis la République feront appel pour assurer la transition vers le nouveau cadre institutionnel.

2. Tristano Codignola, « GL *[Giustizia e Liberta]* e partito d'azione », dans *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia,* p. 424.

3. Cf. chapitre précédent. [N. des coord.]

politiques de l'Italie issue du *Risorgimento*. Gobetti était un pur produit de la tradition culturelle turinoise et un exemple particulièrement réussi du rôle formateur exercé par Francesco Ruffini sur toute une génération de jeunes intellectuels[1]. Mais cette génération, à commencer par Gobetti, s'inspirait aussi de la « religion de la liberté » de Benedetto Croce. Ce dernier avait publié, dès 1925, un « Manifeste des intellectuels antifascistes » qui marque son passage officiel au rôle de principal opposant public du régime[2]. Par son opposition de plus en plus solitaire, mais inflexible, au régime, Croce allait devenir la référence de toute une génération de jeunes antifascistes[3].

Croce conçoit le libéralisme comme une métapolitique. La liberté représente pour lui la condition de possibilité du déploie-

1. Juriste turinois, spécialiste des relations entre l'État et l'Église, héritier de la grande tradition libérale piémontaise, doyen de la Faculté de droit de Turin, puis recteur de l'Université, sénateur, ministre de l'Éducation nationale en 1916-1917, Francesco Ruffini (1863-1934) est une figure centrale de l'*establishment* culturel italien. En 1925, il est l'un des rares parlementaires à s'exprimer contre les projets de lois visant à limiter la liberté d'association, à restreindre la liberté de la presse et à renforcer le contrôle du gouvernement sur les fonctionnaires, les enseignants et les magistrats. En 1931, il figure parmi la douzaine de professeurs universitaires qui refusent de prêter serment au régime. Son livre *Droits de liberté,* publié chez son élève Piero Gobetti en 1925, deviendra l'une des lectures de référence de cette nouvelle génération. Cf. N. Bobbio, *Trent'anni di storia della cultura a Torino* [voir bibliographie].

2. La « Réponse d'écrivains, professeurs et publicistes italiens au manifeste des intellectuels fascistes » est publiée par Benedetto Croce en mai 1925 (mais l'initiative vient de Giovanni Amendola, cf. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* [Aggiunta all'edizione 1950], Adelphi, Milan, 1989, p. 100). Il y répond au « Manifeste des intellectuels fascistes » élaboré et divulgué par Giovanni Gentile quelques semaines auparavant. Contrairement à ce que l'on pense parfois, la diffusion de ce dernier ne restera pas confidentielle, puisqu'elle mobilisera environ 250 écrivains, universitaires et artistes italiens. Ajoutons qu'une grande partie des signataires du manifeste Croce ne tarderont pas à se rallier au régime. Les textes des deux manifestes, en italien, sont facilement accessibles sur le web, moyennant une simple recherche via Google. On les trouve aussi dans G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini,* Turin, Einaudi, 2001, p. 41-45, qui, fait notable, reproduit la liste complète des signataires. L'acquiescement progressif de l'université italienne et sa connivence avec le régime ont été récemment réinterprétés par Giorgio Israel et Pietro Nastasi, dans *Scienza e razza nell'Italia fascista,* Bologne, Il Mulino, 1998. Cf. également R. Maiocchi, *Gli scienziati del Duce,* Rome, Carocci, 2003, et du même, *Scienza e fascismo,* Rome, Carocci, 2004.

3. Sur Croce, cf. *supra,* l'article de Roberta A. Modugno, p. 673-688. [N. des coord.]

ment historique des forces spirituelles. Elle se situe à un niveau supérieur à

> « la théorie formelle de la politique et, si l'on veut, supérieur aussi à la théorie formelle de l'éthique, car elle coïncide avec une conception globale du monde et du réel » (« La concezione liberale », in *Etica e politica,* p. 332).

C'est grâce au principe transcendantal de la liberté que les acteurs historiques peuvent se déployer, interagir ou entrer en conflit. Ainsi s'établit un ordre polycentrique par lequel les acteurs de l'histoire entrent en rapport dialectique, sans qu'aucune unité transcendante et absolue ne les subsume. La conception libérale est donc

> « une conception historique de la vie, elle est "formaliste", "vide", "sceptique" et "agnostique" » (*ibid.,* p. 341).

Toute théorie politique postulant des contenus est, en revanche, autoritaire, car elle introduit de manière arbitraire un principe transcendant. C'est dans ce véritable hymne à la liberté que réside la force morale du libéralisme de Croce.

Deux couples antinomiques destinés à influencer la suite du débat sur le libéralisme procèdent de ce cadre théorique. D'abord, il apparaît clairement que Croce ne peut établir un lien entre libéralisme et démocratie, car le principe même de liberté échappe à toute détermination particulière. On reviendra sur ce problème à propos de l'œuvre de Norberto Bobbio. Il importe dès maintenant d'observer que Croce codifie l'opposition typiquement italienne entre « libéralisme » et *« libérisme »*[1]. Ce dernier terme, qui correspond *grosso modo* à la liberté économique, la liberté de commerce ou libre-échange, appartenait historiquement au débat politique et économique italien. Il avait permis, d'une part, à la pensée catholique libérale de distinguer entre des revendications de liberté conçues comme forme d'émancipation et d'épanouissement éthico-moral des consciences, et des conceptions purement « utilitaristes » visant un accroissement des biens matériels de l'individu. D'autre part, dans le contexte d'une Italie politiquement fragmentée, le processus d'unification avait pu profiter de la distinction entre des mesures « libéristes » et des reven-

1. Sur cette distinction, cf. *supra,* p. 561-563, 590-593 et 684. [N. des coord.]

dications politiques « libérales » plus problématiques. Or si, pour Croce, le libéralisme représente une théorie métapolitique, le libérisme n'est qu'une doctrine économique parmi d'autres. Dès lors qu'on en fait un principe métapolitique, en le concevant comme indissociable du libéralisme, on retombe dans un substantialisme dogmatique, autrement dit dans une négation du principe libéral... D'où, soit dit en passant, la critique adressée à l'œuvre de Bastiat, dans laquelle il voit la

> « forme typique d'une erreur qui risque à chaque fois de revenir » (« Liberismo e liberalismo », in *Etica et politica,* p. 368-369).

Cette opposition libéralisme-libérisme, fondamentale pour comprendre l'évolution de la pensée libérale italienne, a été à l'origine d'une discussion qui, à partir de la fin des années 1920, a opposé Croce à Luigi Einaudi. Einaudi a été parmi les premiers à s'opposer à la conception purement formelle de la liberté défendue par Croce. Il ne croyait pas que l'on pût détacher le concept de liberté de la contingence historique. Comme l'écrira Norberto Bobbio, l'un des continuateurs de l'enseignement einaudien, dans un contexte théorique crocien,

> « l'existence des régimes despotiques est parfaitement compatible avec la liberté de l'histoire » (« Benedetto Croce e il liberalismo », p. 278)[1].

Pour Einaudi, au contraire, tout libéralisme doit s'affirmer dans un cadre de liberté économique substantielle, au risque de justifier n'importe quel abus de l'autorité au nom d'une « liberté de l'esprit » abstraite. De fait, la philosophie de la liberté de Croce permet de justifier historiquement toute contingence autoritaire au nom d'une liberté supérieure, par laquelle les systèmes autoritaires appartiendraient *malgré eux* à l'histoire de la liberté. La « conception libérale » crocéenne, en tant que jugement historique,

> « voit, dans les éclipses de la liberté, et dans les périodes réactionnaires, des maladies et des crises de la croissance ; elle les considère comme des accidents dans la vie éternelle de la liberté et comme des instru-

1. « Pour poursuivre l'exemple de Croce, Napoléon appartient à l'histoire de la liberté. Mais appartient-il à celle des États libéraux ? Une chose est de justifier Napoléon du point de vue de l'histoire universelle, autre chose est d'élaborer une théorie du libéralisme s'opposant aux régimes autoritaires, parmi lesquels se situe le régime napoléonien » (*ibid.,* p. 279).

ments de celle-ci ; et, par conséquent, elle fait valoir le rôle que ces éclipses de la liberté ont joué et l'utilité de l'œuvre qu'elles ont accomplie » (B. Croce, « La concezione liberale », *Etica e politica,* p. 338).

Le problème que soulève Einaudi, et qui sera repris par les jeunes libéraux, est tout autre. Il s'agit de considérer la liberté comme le principe du libéralisme en tant que système d'action de l'homme dans la société. À la conception de Croce, qui fait de la liberté un principe métahistorique, s'oppose donc une autre conception, pour laquelle la liberté est un principe politique et économique appartenant de plein droit à la contingence historique. Contre la « liberté sans adjectifs » réclamée par Croce, c'est bien une pluralité de libertés que l'on fait valoir.

Einaudi déplace ainsi le débat du niveau « métahistorique » de l'esprit à celui, très historique, des objectivations du principe de liberté. Ce faisant, il met en lumière une des difficultés de fond de la philosophie de Croce : celle de représenter un formidable chant de liberté en temps de dictature, mais aussi un piètre guide, au moment de construire concrètement un système d'institutions libérales[1]. Dans sa défense du libéral-socialisme, écrite en prison contre les critiques de Croce, Guido Calogero développera ces arguments. Un parti de la liberté métahistorique, un parti de la liberté « comme idéal moral suprême », n'aurait pas plus sens qu'un parti des Honnêtes Gens, auquel « tout le monde voudrait s'inscrire » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 32). La spécificité d'une position libérale réside dans les choix concrets à opérer sur le plan historique, politique, institutionnel, juridique, économique, administratif, etc. Comme le rappelle Bobbio,

> « la théorie du libéralisme est précisément une théorie de ces moyens : dès lors que l'on s'interdit d'aborder ce sujet, il ne reste que du verbiage sur le libéralisme » (« Benedetto Croce e il liberalismo », p. 282).

Le passage de la philosophie de la liberté de Croce au libéralisme social ou *libéral-socialisme* s'effectue donc à travers un déplacement de la liberté qui devient, de principe métahistorique

1. Telle est la thèse que développe Norberto Bobbio tout au long de son essai de 1955 consacré à « Benedetto Croce e il liberalismo ».

qu'elle était pour Croce, un principe d'action appartenant à la sphère de la contingence historique :

> « Le système de la liberté politique, dans sa configuration institutionnelle concrète, doit descendre et se situer à ce niveau de contingence historique où se situe le système de la liberté de commerce » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 53).

Il faut préciser que cette « incarnation » de la liberté se fait selon des modalités différentes : pour Einaudi, et en partie pour Bobbio, elle ne peut être séparée de la liberté économique, tandis que le mouvement libéral-socialiste et, en général, les groupes proches de *Giustizia e libertà* insistent sur une articulation entre *liberté politique* et *justice économique.*

Reste que, pour Einaudi comme pour Croce, le libre-échange n'est pas une condition nécessaire d'une politique libérale. La liberté économique ne peut être conçue de manière univoque. Einaudi admet sans difficultés que

> « la meilleure solution n'est pas forcément celle, libériste, qui consiste à laisser faire et laisser passer, car elle peut parfaitement se trouver, le cas échéant, dans une surveillance, voire un exercice direct de la part de l'État, ou encore dans d'autres mesures... Face aux problèmes concrets, un économiste ne saurait être aveuglément libériste, interventionniste ou socialiste » (L. Einaudi, « Liberismo e liberalismo »).

Inversement, un libérisme sans libéralisme est parfaitement concevable. Einaudi cite, à ce propos, la politique libre-échangiste prônée par Michel Chevalier sous le Second Empire.

En dépit des divergences politiques qui l'opposaient au *Partito d'Azione*[1], et qui tenaient d'abord à la question de la monarchie, le fait d'ancrer le libéralisme politique à une liberté économique substantielle fait d'Einaudi l'un des pères spirituels de la tradition de pensée qui se prolonge dans l'œuvre de Norberto Bobbio. Assez curieusement d'ailleurs, la pensée de Croce, laissant indéterminé le champ d'application de la liberté, produira des conséquences insoupçonnées et en totale opposition avec ses convictions politiques, si bien que l'on peut affirmer que le mouvement libéral-socialiste s'inspirera largement de l'œuvre de Croce. Ce dernier, au nom de l'ouverture libérale à de « multiples formes d'organisation de la propriété et de production de la richesse »,

1. Sur ce parti, cf. *infra,* p. 761. [N. des coord.]

apprécie les aspirations à la justice sociale, non fondées sur une déduction économique de la liberté, du socialisme non marxiste. On le voit dans la conclusion de son écrit de 1928 sur « Libérisme et libéralisme » :

> « Il sera parfaitement possible, en accord avec la plus sincère et vive conscience libérale, de soutenir des mesures et des systèmes que les théoriciens d'une économie abstraite qualifient de "socialistes". On pourra ainsi parler, de manière presque paradoxale, d'un "socialisme libéral", à l'instar de la belle eulogie et apologie du libéralisme exposée par l'Anglais Hobhouse[1]. Une opposition sérieuse au socialisme est celle qui s'oppose à l'éthique et à la politique autoritaires, comme le font l'éthique et la politique libérales » (B. Croce, « Liberismo e liberalismo », dans *Etica e politica,* p. 372).

Ainsi, l'héritage de l'idéalisme et de l'ancien libéralisme se greffe sur les préoccupations d'une génération qui avait vu la politique plébiscitaire du fascisme détruire les structures parlementaires de l'État libéral. Renato Treves a très bien exprimé la continuité qui unit Croce à ces nouvelles générations libérales :

> « L'idée que le libéralisme doit être conçu comme un concept éthique et politique indépendant des institutions traditionnelles du capitalisme bourgeois, et l'idée que le socialisme, mouvement d'ascension des classes les plus pauvres et indépendant du marxisme, a vocation à accomplir une mission essentiellement libérale : voici les principes fondamentaux que partagent un grand nombre de jeunes intellectuels italiens »[2] (R. Treves, *Benedetto Croce filosofo della libertà,* p. 51).

L'idée d'un socialisme « indépendant du marxisme » ne saurait surprendre. Mario Delle Piane rappelle qu'en Italie Antonio De Viti De Marco[3] avait fait état de l'existence de « socialistes libé-

1. Sur Hobhouse, cf. *supra,* p. 562. [N. des coord.]

2. Dans cette combinaison diverse d'idées, c'est tout un climat intellectuel qui se crée et qui est propice à un rapprochement entre jeunes d'origines et de convictions différentes : « On se réunissait alors avec des jeunes et des représentants de tout courant politique – ou, si l'on veut, d'aucun courant politique, puisque tout le monde n'avait pas encore conscience de son antifascisme. Pour n'en rester qu'au milieu romain, on aurait peine à citer une seule personnalité de la jeune génération antifasciste qui n'ait pas participé à l'une ou l'autre de ces réunions clandestines. Du libéralisme le plus pur au communisme orthodoxe, des *chrétiens sociaux* à la *gauche chrétienne,* la plupart des meilleurs cadres d'aujourd'hui sont passés par ces réunions » (Calogero, *Difesa del liberalsocialismo,* p. 197).

3. Sur cet auteur, cf. *supra,* p. 635-644. [N. des coord.]

raux » dès 1904, et que ce terme « n'était pas rare en Europe », si bien que le terme *Liberalsozialismus* servait à indiquer le révisionnisme socialiste de Bernstein. Quant à Calogero, il rappelle que le terme « remonte bien plus loin que Hobhouse, puisqu'on parlait de *liberaler Sozialismus* dès l'époque de Marx » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 62). C'est pourtant dans un tout autre sens que le terme s'enracine dans la culture politique italienne. Le « socialisme libéral » de Carlo Rosselli, élève à la fois de Filippo Turati et de Gaetano Salvemini, a exprimé au mieux cette exigence de

> « respecter la *méthode libérale* ou démocratique dans la lutte politique : une méthode qui, par essence, est imprégnée du principe de liberté » (C. Rosselli, *Socialisme libéral,* p. 445).

III – Le libéral-socialisme. Guido Calogero

Une interprétation « morale » plutôt qu'économique de la pensée de Marx est à l'origine de ce mouvement « laïc » d'opposition au régime qu'a été *Giustizia e libertà*[1]. Norberto Bobbio a examiné synthétiquement les différentes racines théoriques du mouvement et de la pensée libéral-socialiste dans son ouvrage *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo.* Il dit qu' « on pourrait les faire commencer par J. Stuart Mill » et, en France, par le radicalisme politique de Charles Renouvier[2]. Pour toute une génération, la leçon de Rosselli se superpose à celle de Gobetti. Tristano Codignola, l'un des protagonistes du mouvement, a évoqué le lien qui unissait les libéral-socialistes à leurs grands aînés :

> « Les jeunes crociens qui forment le mouvement libéral-socialiste partent de convictions idéologiques libérales pour séparer les principes de la liberté de leur interprétation économique libériste, si bien qu'ils en

1. Elle se prolongera par la suite dans les prises de position « hétérodoxes » de bien des intellectuels italiens, parmi lesquelles il faut mentionner la « scandaleuse liaison » que Giulio Preti a tenté d'établir, au nom d'une « philosophie de la *praxis* » qui leur serait commune, entre l'œuvre du jeune Marx et les philosophies pragmatistes. Cf. G. Preti, *Écrits philosophiques,* Paris, Cerf, 2002.

2. Fait notable, Bobbio insiste sur l'affinité existant entre *Giustizia e libertà* et l'anarchisme libertaire de Francesco Saverio Merlino. (Sur le socialisme libéral de Ch. Renouvier, cf. *supra,* l'article de Marie-Claude Blais, p. 531-554. [N. des coord.])

viennent à formuler des propositions d'organisation institutionnelle de la société proches de la tradition socialiste. Le lien indissociable entre socialisme et liberté, qui s'exprime dans l'unité du terme "libéral-socialisme" défendu avec acharnement par Guido Calogero, les rapproche davantage de Gobetti que de Rosselli. Mais leur activisme les apparente à Rosselli, et l'expérience de la dégénérescence stalinienne les pousse à juger du communisme de manière bien plus proche de Rosselli que de Gobetti » (Tristano Codignola, « GL e partito d'azione », p. 429).

Le mouvement libéral-socialiste prend forme dans les années 1936-1937 à l'initiative d'Aldo Capitini et de Guido Calogero. Il s'agit moins d'un parti organisé que d'un mouvement d'idées, porteur d'une exigence de renouveau moral et intellectuel, largement partagée au sein de la constellation de groupes politiques gravitant autour de *Giustizia e libertà*[1]. Voici comment Capitini, jeune philosophe normalien, a décrit la diffusion du mouvement qu'il avait contribué à créer :

> « Florence, d'abord. Tristano Codignola et Enzo Enriques Agnoletti avaient rejoint, parmi les autres, Luigi Russo, Piero Calamandrei, Ernesto Codignola, Carlo Furno, Luigi De Sarlo, Margherita Fasolo, Alberto Carocci, Piero Fossi et Napoleone Giordano Orsini. Grâce à Gianfranco Contini, j'avais rencontré Eugenio Montale, qui dirigeait la bibliothèque du Vieusseux, Carlo Emilio Gadda, Alessandro Bonsanti et le groupe de *Letteratura,* la revue où j'ai eu l'occasion d'écrire et qui a contribué à faire circuler une culture non conformiste. Pour notre travail, Florence était encore plus importante que Rome, car elle n'avait pas à supporter le poids du pouvoir officiel. On y comptait un grand nombre d'antifascistes opposés à tout compromis et qui éprouvaient une grande affinité à l'égard des idées libéral-socialistes. Ainsi, nous passâmes tous par les *Murate,* la prison de Florence. La réunion qui donna naissance au Parti d'action, plus tard, eut lieu à Florence. À Rome, la situation était partagée. Le libéral-socialisme, sous la direction de Calogero et d'autres amis, avait trouvé un contrepoint dans les jeunes philo-communistes. [...] Amitié à part, l'écart était insurmontable. Ils

1. Mario Delle Piane a néanmoins insisté sur le caractère essentiellement intellectuel du lien qui unissait les deux mouvements : « Le libéral-socialisme est né et s'est développé de manière indépendante de l'élaboration de Rosselli » (« Socialismo liberale e liberalsocialismo », p. 418). Ce que confirme Capitini dans ses mémoires en affirmant « n'avoir pris connaissance qu'après la Libération du livre de Rosselli *Socialisme libéral* » (*Opposizione e liberazione,* p. 71). L'importance du mouvement réside cependant dans l'affinité profonde qui liait l'idée libéral-socialiste à *Giustizia e libertà,* si bien que les deux mouvances se confondent.

n'arrivaient pas à voir la possibilité d'une autre révolution, plus ouverte et consciente des diverses raisons de l'antifascisme, y compris l'aversion à l'égard de l'étatisme dictatorial. À Bologne, la présence de Ragghianti fut à l'origine d'un travail très efficace. [...] Une contribution importante fut apportée par Umberto Morra : très proche de Piero Gobetti et de sa *Révolution libérale,* il avait fait partie du groupe florentin qui publiait le journal *Non mollare !* et avait aidé Gaetano Salvemini à s'expatrier. Il pouvait compter sur bien des amis libéraux, laïcs, radicaux et socialistes »[1] (*Opposizione e liberazione,* p. 81-82).

Quant à Guido Calogero, l'auteur des deux « manifestes » libéral-socialistes qui ont circulé de manière clandestine entre 1940 et 1941, il raconte ainsi les conditions dans lesquelles ces textes ont été rédigés :

« Un premier jet fut rédigé par Tommaso Fiore, notre grand aîné [...]. Bari et les Pouilles devinrent un bastion du mouvement, de même que le devinrent peu après Florence et la Toscane, grâce notamment à des organisateurs de valeur comme Tristano Codignola et Enzo Enriques Agnoletti, et à des hommes de lettres comme Ranuccio Bianchi Bandinelli, Piero Calamandrei et Mario Delle Piane ; Carlo Ragghianti était très actif en Émilie. [...] La rédaction définitive du *Manifeste* eut lieu à Rome, lors d'une bizarre réunion tenue à Pratica di Mare le 21 avril 1940. Wolf Giusti, Giacinto Cardona et Paolo Bufalini étaient aussi de la partie. Le manifeste vit le jour de la façon suivante : j'en rédigeai une première mouture, qui fut profondément réélaborée pendant l'été, dans les Dolomites, avec, entre autres, Wolf Giusti, Aldo Capitini, Federico Comandini, Mario Delle Piane »[2] (Calogero, *Difesa del liberalsocialismo,* p. 197).

L'œuvre de Guido Calogero, l'un des plus importants philosophes moraux de sa génération, nous permet d'observer de près la

1. On voit bien, à travers ces noms, qu'une génération toute nouvelle est en train de s'ouvrir à la vie politique, comme le revendique Guido Calogero : « Jusqu'alors, l'opposition à la dictature était incarnée par des hommes formés à la politique avant le fascisme ou, du moins, sous l'influence d'enseignants pour ainsi dire préfascistes. Les seules personnalités réellement novatrices apparues dans l'horizon politique italien, Piero Gobetti et Carlo Rosselli, se réclamaient, d'une part, de l'enseignement de Croce et de Ruffini, d'autre part, de la leçon de Turati et de Salvemini – l'un et l'autre dans un effort rénovateur de génie. Désormais, en revanche, l'antifascisme s'affirmait au sein d'une génération de jeunes [...] qui avaient grandi et s'étaient formés dans un environnement politique et scolaire fasciste » (Calogero, *Difesa del liberalsocialismo,* p. 191-192).

2. Capitini nous apprend, à propos de cet été en montagne, que Francesco Gabrieli faisait aussi partie du groupe (*Opposizione e liberazione,* p. 86).

trame théorique de la pensée libéral-socialiste. Il affirme sans répit la complémentarité de deux principes politiques fondamentaux. Le droit de liberté, d'abord,

> « ce principe par lequel on reconnaît les autres personnes face à soi, et l'on assigne à chaque personne un droit équivalent à son droit » (*op. cit.*, p. 227).

Concrètement, le droit de liberté correspond à

> « un droit égal d'exprimer son opinion, de parler et de voter »,

mais aussi à

> « un droit égal de profiter de la richesse du monde » (*op. cit.*, p. 227).

Il se trouve donc *sur le même plan* qu'un autre principe, la justice, qui consiste, elle, dans

> « la répartition équitable de ces sphères de liberté » *(ibid.)*[1].

Ces deux principes sont indissociables, mais il n'y a aucune dépendance de l'un par rapport à l'autre. En particulier, remarque Capitini en faisant valoir la nature religieuse de sa réflexion,

> « la liberté n'a pas son origine dans une condition pragmatique » (*Opposizione e liberazione*, p. 85).

La méditation religieuse de Capitini exerce une influence considérable sur la nature du libéral-socialisme. Pour Capitini, le lien entre liberté et justice était d'abord un lien entre liberté et socialité. Sa réflexion visait à déterminer les conditions permettant d'établir des liens moraux entre individus :

> « Le problème politique et économique renvoie à un problème moral : celui qui consiste à conduire l'âme à la liberté et à la socialité de la civilisation future » (*op. cit.*, p. 87).

Or l'établissement de liens de confiance exige, chez Capitini, une orientation active des individus, une sorte de volontarisme moral, qui se traduit, au niveau social, par des institutions publiques chargées de préserver ces liens :

> « Cela vise précisément à transporter dans la vie sociale le fondement intime et vécu de la conception religieuse : une socialité infinie et libre » *(ibid.)*.

1. Sur le fondement altruiste de la justice dans la philosophie morale de Calogero, voir « Intorno al concetto di giustizia », dans *Difesa del liberalsocialismo*, p. 3-25.

Que la liberté individuelle suffise à créer le lien social ne lui vient pas à l'idée. Les valeurs d'individualisme qui permettraient de créer ce lien lui semblent en contradiction avec les finalités même du lien, qui sont pour lui des finalités morales.

Si Calogero reconnaît à Capitini une « influence dominante au sein du mouvement libéral-socialiste » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 120), l'approche religieuse et socialisante de ce dernier sera à l'origine de ses divergences progressives avec l'aile laïque du mouvement, qui se traduiront, en définitive, par le refus de Capitini d'entrer au Parti d'action. À côté de la pensée morale de Capitini, en effet, la synthèse entre libéralisme et socialisme proposée par les libéral-socialistes repose sur une interprétation de l'idéal socialiste qui le conçoit moins comme une doctrine économique que comme une exigence idéelle de justice sociale :

> « Le socialisme vise à implanter dans la conscience morale des hommes le principe selon lequel l'idéal chrétien et mazzinien de justice et d'égalité s'applique aussi à la sphère des richesses matérielles » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 203).

Le libéral-socialisme n'a rien d'un hybride, car il « intègre » ce qu'il peut y avoir d'antithétique dans le socialisme et le libéralisme (*op. cit.,* p. 65). Ainsi Calogero peut-il énoncer le principe selon lequel

> « le meilleur libéralisme s'accorde au meilleur socialisme. Il n'y a d'inconciliable entre eux que les contenus extrémistes détestables de l'un et de l'autre » (p. 91).
>
> « Libéralisme et socialisme, considérés dans leur meilleure substance, ne représentent ni des idéaux opposés ni des concepts disparates, mais des spécifications parallèles d'un seul et unique principe, qui est le critère universel de l'histoire et de la civilisation » (p. 227).

Les rédacteurs des manifestes de 1940 et 1941 ne dissimulent pas qu'il existe « un libéralisme qui ne s'accorde pas avec le socialisme, et qu'il existe un socialisme qui ne s'accorde pas avec le libéralisme » (p. 205). Ils prennent d'abord les distances avec le « socialisme marxiste et autoritaire », à qui, outre la doctrine de la dictature de prolétariat, ils reprochent de « déduire l'idéal de la justice sociale de la science économique » *(ibid.)* et, pour ses ailes extrêmes, d'être restées attachées à « un collectivisme économiquement irréalisable » (p. 206). Le reproche adressé par Calogero

au « socialisme libéral » de Carlo Rosselli est significatif à cet égard. Rosselli, socialiste d'origine, aurait péché par excès d'économisme, puisqu'il aurait limité son analyse des rapports entre justice et liberté

> « au plan essentiellement économique [...]. Il n'était ainsi question que d'une simple économie libéral-socialiste » (p. 64)[1].

Or le libéral-socialisme naît, au contraire, comme prise de conscience de la valeur *politique* de l'idéal de liberté. La conscience politique de toute une génération s'éveilla, écrit Calogero, lorsqu'on comprit que

> « la question principale n'était pas celle du rapport entre socialisme et libérisme, mais celle du rapport entre socialisme et libéralisme » (p. 193).

Ce primat du politique représente le trait essentiel du « nouveau libéralisme ».

IV – La critique de la « main invisible »

Plus intéressante dans ses présupposés apparaît *hic et nunc* la critique du « vieux libéralisme ». L'enjeu est ici l'articulation de la liberté individuelle et d'une citoyenneté démocratique. Le libéralisme individualiste des vieilles générations s'adaptait à une société des *optimates,* où le suffrage était limité et où les rênes du gouvernement et de l'opinion publique étaient détenues par un groupe restreint de personnes. C'est cette société que le fascisme a fait exploser. L'entrée de la masse dans l'arène politique a complètement transformé les dynamiques sociales[2]. Dès lors, la priorité consistait à permettre un maximum de liberté individuelle, tout en neutralisant les tentations démagogiques auxquelles la

1. Calogero ajoute cependant qu' « à cette limitation de l'horizon thématique n'était pas étranger le souci de Rosselli de former un front antifasciste unitaire, regroupant toutes les forces libérales, socialistes et républicaines et sans toucher aux fondements idéologiques des uns et des autres » (p. 64).

2. Ce phénomène se retrouve dans maints pays d'Europe. Sur l'exemple hollandais, cf. *infra,* l'article de Henk te Velde, p. 1355-1376. [N. des coord.]

société italienne s'était montrée particulièrement vulnérable. Le problème essentiel du libéral-socialisme, et ce qui représente sa contribution principale à la redéfinition d'une pensée libérale en Italie, consiste ainsi à combiner le principe de l'individualisme avec le constat d'une dynamique sociale de plus en plus conditionnée par des acteurs collectifs. Les libéral-socialistes ne croient pas à la théorie de la main invisible. Selon eux, l'expérience italienne a montré que la liberté des échanges ne peut aboutir à un ordre démocratique si elle ne s'appuie pas sur une intentionnalité sociale ou morale partagée. La liberté économique peut représenter la condition nécessaire pour une liberté politique, mais, en aucun cas, elle n'en est la condition suffisante. Le libérisme économique seul ne peut marcher en Italie, car il ne ferait que profiter aux forces centrifuges qui tendent à désagréger le tissu social de la nation. Le fait de n'imposer aucune contrainte à l'action individuelle ne profiterait pas à l'ensemble de la communauté, car l'absence de cohésion sociale le ferait jouer *contre* l'intérêt commun, opposant ainsi intérêt individuel et intérêt collectif, patrimoine individuel et patrimoine collectif. L'Italie souffre profondément de l'absence d'une véritable révolution citoyenne : c'est au nom de ce constat historique que le libéral-socialisme voit dans la justice sociale et économique un moyen de limiter l'action individuelle et d'établir ainsi un espace public de reconnaissance de la liberté d'autrui. Cette justice sociale exprime donc moins une exigence égalitaire qu'elle ne représente une étape nécessaire dans le développement d'une conscience citoyenne fondée sur le respect des droits des citoyens. La « vraie liberté », écrit Calogero,

> « est toujours une *norme de la liberté,* qu'il s'agisse de la coexistence politique et institutionnelle à laquelle le terme "liberté" renvoie immédiatement, ou qu'il s'agisse plutôt de cette norme de la possession et de l'échange économique que signifie le terme de "justice" » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 19).
>
> « Le régime de la libre concurrence doit être préservé et favorisé lorsque les conditions permettant de promouvoir l'initiative individuelle et d'écarter toute inégalité produite par ce système de règles sont réunies ; mais il doit être limité et aboli lorsque une fonctionnalité réduite de cette autorégulation exige un autre type de régulation » (p. 208).

Le rapport entre liberté de droit et liberté réelle est omniprésent :

> « Le libéral-socialisme réfute la thèse marxiste selon laquelle l'égalité juridique du libéralisme est une égalité vide, et que seule l'égalité économique serait une égalité réelle. [...] [Mais il] se méfie aussi de l'erreur inverse, qui prétend que cette conquête égalitaire d'ordre juridique serait suffisante une fois pour toutes » (p. 217).

Cet interventionnisme sans complexes, qui sera pratiqué par la plupart des gouvernements républicains, n'a pourtant rien d'une planification ou d'un collectivisme. Bien au contraire, il se présente comme un moyen de corriger les distorsions engendrées par

> « l'évolution technique et économique contemporaine [...] qui tend naturellement à concentrer les ressources techniques et financières, et engendre ainsi des disparités plus ou moins importantes dans la compétition sur le marché » (p. 208).

Ernesto Rossi, un économiste très proche du mouvement (il avait été parmi les fondateurs de *Giustizia e libertà*), a témoigné, dans ses nombreux travaux consacrés à l'actualité économique et politique italienne[1], de la difficulté à concilier dynamiques économiques et intérêt public. Ces positions trouvaient des défenseurs inattendus. Dans un écrit de 1941 consacré à « Libérisme et communisme », Luigi Einaudi refusait une fois de plus toute approche rigidement libériste :

> « Une intervention de l'État visant à enlever les obstacles qui empêcheraient la libre concurrence pourrait ne pas être aussi limitée qu'elle le paraît. Une telle intervention comporte deux volets principaux : un premier visant à enlever les obstacles créés par l'État lui-même, et un deuxième visant à limiter ces forces que l'on peut appeler naturelles et qui détourneraient par elles-mêmes le libre déploiement de la concurrence. [...] Le législateur libériste proclame : "Je ne te dirai point, ô homme, ce que tu dois faire ; mais je fixerai les limites des actions que tu pourras, à ton risque, entreprendre" » (L. Einaudi, « Comunismo e liberismo »).

1. Parmi ceux-ci, citons *Il malgoverno* (1954) et *I padroni del vapore* (1955). Ernesto Rossi fut l'auteur, avec Altiero Spinelli et Eugenio Colorni, du Manifeste du fédéralisme européen *(Manifeste de Ventotene)*, et l'un des collaborateurs les plus proches de Luigi Einaudi.

Bref, synthétise Calogero,

« il faut en finir avec cette idée que promouvoir la liberté signifie *enlever toute contrainte,* alors qu'il s'agit plutôt d'*équilibrer les contraintes de manière plus juste* » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 55).

Ainsi, lit-on dans le manifeste de 1940 :

« L'État libéral ressurgira, fort de l'expérience des dernières épreuves » (p. 211).

V – Traduction politique : institutions, bicamérisme, école publique, fiscalité, nationalisations, réforme agraire, fédéralisme européen

Le mouvement libéral-socialiste tire de ces déclarations des conséquences pratiques qui illustrent par l'action politique le sens authentique de son action. Les limites de l'exercice de la souveraineté populaire, détournée par voie plébiscitaire par le régime, sont clairement posées : il faut un bicamérisme parfait (avec différentiation du corps électoral sur base d'âge pour l'Assemblée et le Sénat), il faut introduire un « quatrième pouvoir » indépendant, la Cour constitutionnelle, il faut réguler l'information, de manière à éviter la formation de monopoles ou oligopoles, notamment en matière de presse :

« Une domination financière sur la presse, permettant à un pouvoir économique de profiter d'une position de privilège dans la compétition pour le contrôle de l'opinion publique, ne saurait être compatible avec les conditions normales d'exercice de la liberté. La défense de la liberté de la presse doit être intégrale. Elle doit aussi défendre le droit de participer à la compétition à armes égales » (p. 226)[1].

1. D'où « le droit d'utiliser la force lorsque le consentement qui préside à la libre formation des lois et qui se forme librement à travers le jeu des accords et désaccords qui agite l'opinion publique (et où seules comptent l'intelligence, l'expérience et l'honnêteté individuelles) se voit infirmé, voire entravé par des pouvoirs financiers ou politiques établis. [...] Ici doit intervenir la force régulée du droit, à travers les interventions combinées de la Cour constitutionnelle et de la magistrature ordinaire, agissant sous la protection d'un nouveau chapitre du Code pénal et visant ceux qui auraient utilisé à cette fin leurs moyens financiers » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 215-216).

L'insistance sur le rôle constitutionnel de la justice, de la Cour constitutionnelle et de la magistrature ordinaire traduit en forme institutionnelle cette limitation du principe de majorité qui représente la marque du libéral-socialisme[1]. Les nations où le libéralisme peut le mieux s'appliquer, pense Calogero, sont celles

> « où le sens et les règles de la coexistence politique sont tellement enracinées dans la conviction des citoyens que les institutions chargées de les garantir par la force deviennent de moins en moins nécessaires » (p. 22).

Le cas italien est encore profondément différent. Si la condition civile idéale appartient

> « à ces États où l'habitude d'une liberté bien régulée profite d'une expérience séculaire, si bien que cette liberté est aussi accordée à ceux qui prêchent contre elle »,

en Italie, au contraire, il faudra

> « tenir compte d'une situation historique délicate. [...] La future constitution garantira la liberté à tous, sauf à ceux qui entendent l'utiliser contre la liberté même » (p. 211-212).

Précisons que le principe de majorité, limité en ce qui concerne la définition de l'organisation démocratique de l'État, s'applique sans restrictions au niveau de la législation ordinaire[2].

La réforme de l'éducation, d'autant plus politique qu'elle représentait le moyen de construire la citoyenneté[3], constitue une priorité absolue du programme libéral-socialiste. Ce dernier prône l'instauration d'une « école républicaine », unitaire et nationale, visant à éduquer « aux principes élémentaires d'une

1. La question des limites du principe de majorité avait fait l'objet d'un travail fondamental d'Edoardo Ruffini Avondo, *Le principe majoritaire,* paru en 1927. Ruffini Avondo était le fils de Francesco Ruffini.

2. « Ce qui instaurera des devoirs et des normes allant au-delà du contenu strictement libéral de l'ordonnancement de l'État, et qui contribuera à réaliser progressivement les idéaux sociaux, ne pourra avoir force de loi que par le consensus de la majorité. Tel est le principe fondamental de toutes les réformes sociales » (p. 217). Et, dans la deuxième version, « toute loi et tout gouvernement ne tirent leur droit que du consensus de la majorité. Lorsque ce consensus peut s'exprimer librement, aucune norme ou autorité qui n'en découlerait n'a de valeur » (p. 225).

3. Nulle surprise qu'au moment où l'organisation unitaire de l'État est remise en cause au nom d'une structure « fédérale », la fragmentation régionale des compétences et des programmes scolaires ait représenté une priorité absolue.

coexistence libérale et à former ainsi aux principes de la vie politique » (p. 218). Son instrument fondamental est « la sélection et le développement des compétences » (p. 219).

Sur le plan fiscal, le libéral-socialisme préconise ouvertement « le remplacement de l'impôt proportionnel par un système d'impôt progressif », notamment en ce qui concerne le régime des successions[1]. S'y ajoute un vaste programme de nationalisation des entreprises d' « intérêt public » qui ne sera repris qu'en partie par les gouvernements républicains[2]. Dernier point programmatique, partagé avec d'autres partis constitutionnels, une réforme agraire qui sera au centre du débat politique à la fin des années 1940 et qui ne sera jamais réalisée.

En ce qui concerne la politique étrangère, le libéral-socialisme partage les positions proeuropéennes et fédéralistes de *Giustizia e libertà*. Il suffira de rappeler que le *Mouvement fédéraliste européen* d'Altiero Spinelli, Eugenio Colorni et Ernesto Rossi était très étroitement lié à *Giustizia e libertà*. Pour en rester au libéral-socialisme, le manifeste de 1940 préconise « l'abolition ou la réduction maximale des barrières douanières » ainsi qu'une « extension progressive des droits de citoyenneté, dépassant les frontières nationales » (*Difesa del liberalsocialismo*, p. 225).

En tant que mouvement *strictu sensu*, le libéral-socialisme a été un phénomène éphémère. Calogero et Capitini ne pesaient pas lourd politiquement. Lorsque la revue *Liberalsocialismo* fut créée à Rome en 1946 pour donner une assise historique au mouvement, elle ne put survivre que quelques mois. Pour autant, l'affirmation d'une dimension sociale du libéralisme, commune à la génération de *Giustizia e libertà*, a exercé une influence durable sur la vie et la culture politiques de l'Italie républicaine. On comprendrait mal l'évolution politique italienne et les dynamiques qui l'ont traversée sans tenir compte de cette articulation spécifique entre principes libéraux, exigence de citoyenneté et idéaux de justice sociale. On peut évoquer un certain élitisme qui aurait contribué

1. La réforme des successions avait été l'un des premiers actes « libéraux » du gouvernement Mussolini qui, en 1923, avait aboli l'impôt sur les successions pour les héritiers directs (enfants, conjoints).

2. La dernière nationalisation, en 1962, a concerné l'énergie électrique.

à l'échec politique du Parti d'action[1]. Mais, comme le remarque Norberto Bobbio, la tentative de combiner libéralisme et socialisme péchait aussi par artificialité, puisqu'il s'agissait en définitive de « constructions doctrinales » souffrant d'une « indéniable faiblesse théorique » (N. Bobbio, « Tradizione ed eredità del liberal-socialismo », p. 163).

VI – *Giustizia e libertà.* Norberto Bobbio

Bobbio revendique, face à cette conjonction de systèmes idéologiques, « la devise *Giustizia e libertà* » (*ibid.*, p. 164)[2]. Cette double exigence de liberté et de justice se prolongera dans l'après-guerre dans la culture italienne et ses « hétérodoxies » diverses, trouvant un premier moment d'agrégation dans le mouvement civil et philosophique des « nouvelles Lumières », suscité par Nicola Abbagnano et Norberto Bobbio, qui cherchera dans la pensée civile de John Dewey le modèle d'une culture démocratique et d'une société ouverte.

Les raisons de ce lien nécessaire entre justice et liberté ont été discutées par Norberto Bobbio à travers le thème des relations existant entre libéralisme et démocratie. On peut aborder les thèses principales de Bobbio à partir d'un ouvrage traduit en français en 1996 sous le titre de *Libéralisme et démocratie.* Bobbio voit dans la limitation des pouvoir de l'État le principe fondamental du libéralisme. C'est en ce sens que la « liberté des modernes » de Benjamin Constant, affirmant le primat des individus, lui semble à l'origine de la conception moderne de la liberté. D'autre part, le

1. Cet élitisme appartenait aussi, mais dépourvu de cette dimension « sociale » de l'éducation, à la tradition libérale classique : voir d'Elena Croce, *Lo snobismo liberale.* Selon Bobbio (*Profilo ideologico del Novecento,* p. 188), ce trait du libéral-socialisme est aussi dû à la naissance du mouvement « à un moment d'absence de lutte politique ».

2. Une bibliographie complète des nombreux travaux de Bobbio sur le libéral-socialisme, permettant à son tour de renvoyer à d'autres travaux sur ce sujet, peut être trouvée sur le site du *Centro Studi Piero Gobetti,* à l'adresse http://www.erasmo.it/gobetti/, en choisissant « liberal-socialisme » parmi les sujets de la page « bibliographie des écrits de Norberto Bobbio ». Le résultat donne 41 titres.

fait d'être passé à côté des sources jusnaturalistes du libéralisme semble à Bobbio le reproche principal que l'on peut formuler à l'égard du libéralisme de Croce. Car la théorie du droit naturel, si discutable soit-elle, n'en représente pas moins, historiquement, un puissant outil de limitation des pouvoirs de l'État, donc d'affirmation du principe fondamental du libéralisme politique.

La dynamique entre libéralisme et démocratie lui semble donc se jouer entre l'exigence libérale de limiter le pouvoir de l'État et l'exigence démocratique de redistribuer ce pouvoir à l'ensemble des citoyens. Théorie et pratique de la médiation, la démocratie est, *à la limite,* une autorégulation de l'interaction sociale. De ce point de vue, on comprend pourquoi la démocratie de Bobbio ressemble de près à un système libéral. Le problème peut être posé en termes d'opposition entre individualisme et organicisme, une dynamique qui traverse toute l'histoire de la pensée. Le libéralisme et la démocratie reposent l'un et l'autre sur des conceptions individualistes, mais

> « l'intérêt individuel que le premier protège n'est pas identique à celui que protège la seconde » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 56).

Bobbio semble opposé à un individu-monade, un « microcosme ou totalité achevée en soi » (*ibid.,* p. 57), un individu conçu par la démocratie comme

> « parcelle indivisible (atome), mais qui se compose et se recompose diversement avec d'autres parcelles semblables dans une unité artificielle » *(ibid.).*

On voit bien que cet individu, dont l'identité se forge dans l'échange constant, ne s'oppose en rien à une approche libérale. Mais il y a une différence entre le fait de situer entièrement l'identité dans l'échange, et celui de concevoir les individus comme des monades réciproquement autonomes et qui échangent. Dans le premier cas, l'intersubjectivité représente le mode de l'identité ; dans le second, elle n'est qu'une modalité de l'agir historique. En d'autres termes, dans le premier cas, les individus représentent les termes d'une action dont le sens se situe dans l'espace public ; dans le second, ils représentent le moteur indépendant et libre de cette action.

L'identification de la liberté individuelle avec la liberté économique (prééminence du libérisme sur le libéralisme politique)

conduit donc à considérer l'organisation démocratique des sociétés comme « une valeur instrumentale » et en quelque sorte accessoire de la liberté individuelle. En effet, un système de liberté économique posséderait *en soi* une valeur intrinsèque : l'établissement d'institutions démocratiques relèverait du problème secondaire de « qui doit gouverner et avec quelles procédures » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 105).

L'objectif de la démocratie consiste, en revanche, à étendre le plus possible la participation à l'espace public où le sens se forme. Mais elle le fait selon deux modalités différentes : par élargissement des conditions formelles de possibilité de cette participation (accès aux droits), ou en projetant cette participation sur le plan pragmatique des conditions matérielles de vie (accès aux biens). Le deuxième cas est celui d'une démocratie égalitaire ou substantielle, à laquelle Bobbio refuse toute compatibilité avec une pensée libérale. Le cas de la démocratie formelle est plus complexe. Bobbio semble rejoindre la position de J. S. Mill selon laquelle l'accès universel aux droits et « aux bénéfices de la liberté » représente la condition nécessaire pour assurer la participation de tous à la formation du lien social : une position

> « qui démontre on ne peut plus clairement le lien entre libéralisme et démocratie, ou plus précisément entre une conception déterminée de l'État et les moyens et les formes d'exercice du pouvoir qui peuvent le mieux en assurer l'actualisation » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 82).

Mais, dans un second temps, Bobbio défend des positions proches des *reform liberals* en élargissant l'agora démocratique, le lieu de participation et de distribution du pouvoir, à « d'autres lieux que ceux où se prennent les décisions politiques ». Il s'agit de « tenter de conquérir de nouveaux espaces de participation populaire » (p. 115), selon le modèle de « démocratie de participation » de Crawford B. Macpherson.

La tâche distributive des systèmes démocratiques peut donc s'exercer en dehors d'une conception égalitaire de la démocratie. Il existe une démocratie libérale au sens d'une symbiose entre libéralisme et démocratie formelle (égalité devant la loi et égalité des droits) et d'une opposition entre libéralisme et démocratie substantielle et égalitariste. Cet accord entre libéralisme et démocratie formelle constitue un dépassement de la position libéral-

socialiste, car l'idée de démocratie libérale a été purgée de toute revendication de justice sociale au sens de la justice économique. Par ailleurs, Bobbio reste tributaire de la distinction présente dans la tradition italienne entre libérisme et libéralisme, puisqu'il semble affirmer qu'en tout ce qui est de l'ordre du libéralisme économique c'est l'ego qui reste une monade et que c'est seulement au niveau de la démocratie qu'il y aurait une véritable intersubjectivité. La « démocratie libérale » à laquelle il aboutit dépasse le simple niveau de l'organisation économique ou politique pour devenir un véritable système de la coexistence sociale, car c'est dans les multiples facettes de l'échange entre individus que se forme la personnalité et que se tissent toutes les grandes structures complexes de la science, de la culture, des institutions, de la famille, etc.

Le libéralisme sans démocratie en ressort comme un système diminué : si c'est toujours l'individu-univers (monade) au sens libéral qui constitue le banc d'essai, le terminal de l'agir social, c'est la dynamique générale de la formation de ces identités, de leur manipulation et leur conditionnement éventuel que doit prendre en compte une théorie de l'agir social et politique. Bobbio se réclame de la pensée de Hayek, qui représente, à ses yeux, « la somme de la doctrine libérale contemporaine » et

> « une confirmation autorisée de ce qui a été le noyau originaire du libéralisme classique : une théorie des limites du pouvoir de l'État, découlant de la présupposition de droits et d'intérêts individuels, qui précèdent la formation du pouvoir politique, et parmi lesquels le droit de propriété individuelle ne peut être absent » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 106).

Mais il retrouve aussi, chez Hayek, une limitation du principe majoritaire s'opposant à toute dérive populiste ou plébiscitaire. Or cette position cache une difficulté de fond. L'idée d'une emprise de forces supérieures sur des individus bénéficiant d'une condition de liberté s'accorde mal avec l'affirmation de la libre autonomie des consciences individuelles. Si la liberté est soumise à des conditionnements ou à des manipulations, elle cesse d'être une vraie liberté, et la porte est ouverte à toutes sortes d'interventions publiques. Or ces conditionnements existent. La liberté de consommation, pour prendre un exemple typique, ne saurait être limitée : mais les choix individuels peuvent être conditionnés,

de manière plus ou moins consciente, par des acteurs économiques ou idéologiques ayant prise sur les consciences individuelles et susceptibles de les orienter. Telle est aussi l'origine du « rapport difficile » entre libéralisme et démocratie.

La possibilité d'une démocratie libérale semble à Bobbio remise en question par la théorie de l'État minimal. Celle-ci

> « ne peut manquer de s'attaquer à la théorie démocratique, non pas tant au regard de la démocratie égalitaire [...] que de la démocratie formelle même, dont l'exercice aurait partout conduit, y compris là où des partis socialistes ne se sont pas formés – comme aux États-Unis –, à un excès d'interventionnisme étatique incompatible avec l'idéal de l'État qui gouverne le moins possible » (*Difesa del liberalsocialismo,* p. 109).

RÉFÉRENCES

Bobbio Norberto, *Trent'anni di storia della cultura a Torino,* Turin, Einaudi, 2002.

Bobbio Norberto, *La mia Italia,* Florence, Passigli, 2000.

Bobbio Norberto, « Attualità del socialismo liberale », dans C. Rosselli, *Socialismo liberale,* Turin, Einaudi, 1997.

Bobbio Norberto, « Tradizione ed eredità del liberalsocialismo », dans C. Rosselli, *Socialismo liberale,* Turin, Einaudi, 1997.

Bobbio Norberto, *Libéralisme et démocratie,* Paris, Cerf, 1996.

Bobbio Norberto, *Profilo ideologico del Novecento,* Milan, Garzanti, 1990.

Bobbio Norberto, *Maestri e compagni,* Florence, Passigli, 1984.

Bobbio Norberto, *Italia civile,* Manduria, Lacaita, 1964.

Bobbio Norberto, « Benedetto Croce e il liberalismo », *Rivista di filosofia,* XLVI, 1955, p. 261-286.

Calogero Guido, *Difesa del liberalsocialismo,* Rome, Atlantica, 1945.

Capitini Aldo, *Opposizione e liberazione,* Milan, Linea d'ombra, 1991.

Capitini Aldo, *Antifascismo tra i giovani,* Trapani, Célèbes, 1966.

Codignola Tristano, « GL e partito d'azione », dans *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia,* p. 423-436.

Croce Benedetto, *Etica e politica,* Milan, Adelphi, 1994.

Croce Benedetto, *Che cosa è il liberalismo : premesse per la ricostituzione di un partito liberale italiano,* Naples, Artigianelli, 1943.

Croce Benedetto, Einaudi Luigi, *Liberismo e liberalismo,* éd. par Paolo Solari, Milan, Ricciardi, 1957.

Delle Piane Mario, « Rapporti tra socialismo liberale e liberalsocialismo », dans *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia,* p. 415-421.

Dewey John, *Liberalism and Social Action,* Amherst, New York, Prometheus Books, 2000.
Einaudi Luigi, *Diario dell'esilio. 1943-1944,* Turin, Einaudi, 1997.
Einaudi Luigi, *Diario 1945-1947,* Rome-Bari, Laterza, 1993.
Einaudi Luigi, *Scritti economici, storici e civili,* Milan, Mondadori, 1973.
Einaudi Luigi, *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica: 1897-1954,* Bari, Laterza, 1954.
Gentile Giovanni, *Origini e dottrina del fascismo,* Rome, Istituto nazionale fascista di cultura, 1934.
Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Atti del Convegno di Firenze (10-12 giugno 1977), Florence, La Nuova Italia, 1978.
Gobetti Piero, *La Révolution libérale,* Paris, Allia, 1999.
Levi Della Vida Giorgio, *Fantasmi ritrovati,* Venise, Neri Pozza, 1966 ; trad. fr. part. : « Fantômes retrouvés », *Diogène,* 204, 2003, p. 75-101.
Rosselli Carlo, « Liberalismo socialista », *Rivoluzione liberale,* 15 juillet 1924.
Rosselli Carlo, *Socialismo liberale* (1930), Turin, Einaudi, 1997.
Ruffini Avondo Edoardo, *Il principio maggioritario,* Milan, Adelphi, 1976.
Scalfari Eugenio, *La sera andavamo in via Veneto,* Milan, Mondadori, 1986.
Spinelli Altiero, *Come ho tentato di diventare saggio,* Bologne, Il Mulino, 1999.
Treves Renato, *Benedetto Croce filosofo della libertà,* Florence, Polistampa, 1998.

9. Liberté et droit dans la pensée de Bruno Leoni

ANTONIO MASALA

I – Économie, droit et politique

Né en 1913, Bruno Leoni obtient sa maîtrise de droit à l'Université de Turin sous la direction de Gioele Solari. Après avoir participé à la Résistance, il débute son activité académique en 1945 à l'Université de Pavie. Il y enseigne la doctrine de l'État et la philosophie du droit. En 1950, il crée la revue *Il Politico* qui va jouer un rôle majeur dans le panorama scientifique international. En 1960, il devient le secrétaire de la *Société du Mont Pèlerin,* dont il est nommé président en septembre 1967, quelques mois avant sa mort prématurée. Leoni a partagé sa vie entre Turin, où il a été très actif culturellement, et la Sardaigne, où il a entretenu de profonds liens familiaux et affectifs. Enseignant à Pavie, il a été un voyageur assidu, surtout aux États-Unis, à la recherche de ces stimulations intellectuelles et de ces possibilités de discussion et de débat qu'il ne trouvait pas en Italie[1].

Depuis quelques années, le rôle joué par Leoni dans le renouveau de la théorie libérale dans l'après-guerre est toujours mieux reconnu[2]. Leoni a représenté en fait une référence constante pour

1. Pour une reconstruction d'ensemble de l'œuvre de Leoni et pour une appréciation de son libéralisme, nous renvoyons à notre ouvrage, A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

2. Le regain d'intérêt pour la pensée de Leoni commence dans le monde anglo-saxon grâce à l'article de P. H. Aranson, « Leoni in Retrospect », in *Harvard Journal of Law & Public Policy,* XI, n. 3, 1988. En Italie, où les travaux de son élève Mario Stoppino avaient prolongé le souvenir de son nom, le renouveau de l'intérêt pour sa pensée

les protagonistes de ce renouveau et en particulier pour Friedrich A. von Hayek, James M. Buchanan, Gordon Tullok et Murray N. Rothbard. Son œuvre a connu toutefois un succès inégal. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. D'abord il a été un pionnier à plusieurs égards, et a partagé le destin de maints pionniers, mal compris de leur vivant puis (presque) oubliés pendant longtemps. C'est un élément qui a surtout joué dans le contexte italien où la culture libérale de l'après-guerre, imprégnée qu'elle était de l'idéalisme de Croce et éloignée des nouvelles et fécondes perspectives venant notamment d'Amérique, se montrait incapable de comprendre les idées novatrices de Leoni[1]. Mais la culture libérale anglo-saxonne, la référence privilégiée de Leoni, ne lui a pas non plus accordé toute la place qu'il aurait méritée : sans doute parce qu'il n'a pas été un auteur « systématique » réussissant à donner une forme systématique à ses importantes intuitions qui se présentaient souvent de manière fragmentaire et se prêtaient mal à être incluses dans les bibliographies. Tant que Leoni a été en vie, a exercé inlassablement son activité au sein de la *Société du Mont Pèlerin,* a multiplié les conférences et entretenu une riche correspondance, ses réflexions ont été tenues en très haute estime ; mais après sa disparition, l'intérêt qu'on leur manifestait s'est affaibli.

Après des études qui, sans être tout à fait conventionnelles, s'inscrivaient néanmoins dans la culture académique italienne, Leoni rencontre vers la fin des années 1940 l'École autrichienne et la science politique américaine[2], alors à ses débuts. Sa réflexion

date de 1995, lorsque Raimondo Cubeddu proposa la traduction de son œuvre principale, *Freedom and the Law* (*La libertà e la legge,* introduction de R. Cubeddu, Macerata, Liberilibri, 1995). Depuis, la plupart de ses ouvrages ont été réédités, nombre de colloques et tables rondes ont eu lieu et un grand nombre d'études ont vu le jour. Parmi celles-ci, citons : E. Capozzi, *La common law oltre la democrazia : Bruno Leoni,* in E. Capozzi, *L'alternativa Atlantica,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003 ; E. Baglioni, *L'individuo e lo scambio,* Naples, ESI, 2004, et *La teoria politica di Bruno Leoni,* édition d'A. Masala, introduction d'A. Panebianco, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005 (textes de M. Barberis, R. Cubeddu, A. Febbrajo, G. Fedel, F. Forte, C. Lottieri, A. Masala, S. Mazzone, P. G. Monateri, A. Panebianco, P. Scaramozzino, V. Zanone).

1. Sur ces points, voir dans ce volume l'introduction à cette partie, p. 565-566. [Note des coord.]

2. Cette rencontre se révèle dans les deux longs comptes rendus de *Individualism and Economic Order* de Hayek ainsi que de *Human Action* de Mises, republiés dans l'ouvrage de Leoni, *La sovranità del consumatore,* introduction de Sergio Ricossa, Rome, Ideazione.

gagne de plus en plus en originalité. À partir de la fin des années 1950, il consacre ses efforts à l'élaboration d'une théorie capable d'expliquer comment le droit et l'État peuvent émerger des aspirations et des pouvoirs des individus. Une telle théorie ne fut jamais achevée et ses interlocuteurs anglo-saxons n'en eurent qu'une connaissance partielle. Pourtant, elle n'en était pas restée à son stade initial et était, au contraire, connue et appréciée[1]. La théorie générale du droit et de la politique de Leoni est étroitement liée à *Freedom and the Law,* son ouvrage le plus connu, issu d'un séminaire tenu en Californie en 1958 où Hayek présenta en partie le contenu de *The Constitution of Liberty* et Milton Friedman celui de *Capitalism and Freedom.* On peut symboliquement dater de cette importante occasion la renaissance du *Classical Liberalism* : Leoni y a joué un rôle central, en élaborant à la fois un modèle *cognitif* de la manière dont l'État et le droit surgissent de l'action individuelle et un modèle *normatif* de la manière selon laquelle le droit doit se développer et des caractères qu'il doit posséder pour garantir la liberté. Leoni a été le seul Italien qui se soit mesuré et ait contribué aux théories renaissantes du *Classical Liberalism* et du *Libertarianism,* qui ont porté leurs fruits dans les années 1960 et 1970 et ont joué un rôle influent dans les événements politiques qui ont marqué les années 1980.

Leoni a suivi un parcours scientifique linéaire. Dès ses premiers écrits, il s'attaque aux relations et aux analogies qui peuvent exister entre l'économie, le droit et la politique. On trouve dans ses premiers essais[2] une critique vigoureuse du droit positif et du rationalisme juridique, dont il dénonce, s'appuyant sur les travaux de Friedrich Carl von Savigny, Julius Herman von Kirchmann et Eugen Ehrlich, les effets négatifs en termes de « certitude » du droit dans la longue durée. Il voit aussi dans le droit positif une tentative de fonder le droit sur la volonté arbitraire des hommes et il lui oppose la recherche d'un droit s'enracinant « dans les rapports qui se développent spontanément

1. L'intégralité des textes où cette théorie a été exposée, y compris quelques inédits, ont été récemment réunis dans *Il diritto come pretesa,* édition d'A. Masala, introduction de M. Barberis et postface d'A. Febbrajo, Macerata Liberilibri, 2005.

2. Leoni, *Il problema della scienza giuridica,* Turin, Giappichelli, 1940, et *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto,* Turin, Giappichelli, 1942.

dans le peuple » : une sorte de « droit naturel », donc, assez indéterminé (la doctrine du droit naturel faisant également l'objet de fortes critiques), mais tendant en tout cas à limiter le droit à un nombre restreint de principes. Le droit naturel, à défaut d'être pleinement accepté, est apprécié « empiriquement », contre l'idée que le droit procède de décisions du pouvoir politique.

Ces travaux sont suivis par d'autres essais, où Leoni s'emploie à établir des liens méthodologiques entre droit et économie[1]. Son objectif est de construire une théorie de l' « irrationnel dans le droit », où le terme « irrationnel » signifie « spontané », « non projeté » par l'esprit de l'homme. Il s'y emploie en essayant de comprendre comment il est possible que l'homme arrive à produire des prévisions fiables sur le comportement de ses semblables, se réclamant ainsi d'une tradition classique (Aristote, Cournot, Pascal, Daniel Bernouilli, Leibniz) qui cherchait à étudier scientifiquement la possibilité d'établir le droit et ses normes à partir de l'action humaine. Un lien est aussitôt créé avec la théorie économique. Leoni estime que *le mécanisme permettant de déterminer les prix dans un libre marché représente un mécanisme général auquel le droit est aussi soumis,* puisque ce dernier dépend aussi d'une rencontre entre les prévisions des individus. L'idée de se tourner vers la science économique, qui a dans les prix du marché une unité de mesure sûre et calculable, intègre les attentes subjectives et en même temps surgit de celles-ci, est une intuition que Leoni a déjà à cette époque.

Dès lors, l'intérêt de Leoni se focalise sur les rapports entre politique et économie. Il voit dans la *coercition* l'élément essentiel et inéliminable de la politique. Malgré ses efforts pour les comparer[2], il considère donc ces deux disciplines comme radicalement

1. Leoni, *Norma, previsione e speranza nel mondo storico* (1943), et *Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz* (1947), maintenant dans *Scritti di scienza politica e teoria del diritto,* introduction de M. Stoppino, Milan, Giuffrè, 1980, et *Lezioni di filosofia del diritto : Il pensiero antico,* Pavie, Viscontea, 1949.

2. Leoni se mesure aux premiers grands ouvrages qui cherchent à dégager des ressemblances entre le choix économique qui a lieu dans le marché et le choix politique s'exprimant dans le vote : cf. D. Black, « The unity of political and economic science », in *The Economic Journal,* septembre, 1950, et *The Theory of Committees and Elections,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958 ; J. M. Buchanan, « Individual choices in voting and in the market », in *Journal of Political Economics,* 1954 ; A. Downs, *An Economic Theory of Democracy,* New York, Harper & Row, 1957.

différentes, car la politique coïncide avec l'ensemble des choix collectifs, qui sont nécessairement coercitifs. Alors que les choix économiques individuels produisent toujours quelque chose en échange de ce que l'on donne, lors du vote politique celui qui se trouve en position minoritaire et ne réussit pas à faire élire le candidat pour qui il a voté, n'obtient rien en échange de sa voix. Une autre différence importante réside en ce que les choix économiques peuvent être *gradués* : un choix n'en exclut pas forcément ou complètement un autre, car ils peuvent *s'articuler* selon le critère de l'utilité marginale. Les choix politiques, en revanche, s'excluent mutuellement : chaque individu n'a qu'une voix et par conséquent une seule option à disposition, il est donc obligé de sacrifier toutes les autres. D'où le caractère contraignant des procédures de décision par voie majoritaire, qui empêchent la minorité d'avoir une contrepartie en échange du vote. Leoni restera fidèle à cette conception jusqu'à la seconde moitié des années 1950 et élaborera de cette manière une première définition des concepts politiques dans laquelle le problème de la coercition occupe une place centrale[1].

II – Pouvoirs et demandes : un modèle d'ordre social[2]

Une deuxième période de la réflexion de Leoni s'ouvre par cette critique des tentatives d'appliquer aux décisions collectives, donc à la politique, les mêmes critères d'analyse que ceux qui s'appliquent aux choix économiques. Leoni reprend la tradition

1. La critique des analogies entre politique et économie et ce que Mario Stoppino a appelé « la première définition de la politique » se trouvent dans Leoni, *Lezioni di dottrina dello Stato* (1957), con Introduzione di R. de Mucci e L. Infantino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004 ; *The Meaning of « Political » in Political Decisions* (1957) et *Political Decisions and Majority Rule* (1960), maintenant dans *Scritti di scienza politica, op. cit.* Voir Stoppino, *Potere e potere politico nel pensiero di Bruno Leoni* (1969), maintenant dans *Potere ed élites politiche. Saggi sulle teorie,* Milan, Giuffrè, 2000.

2. Nous traduisons ici par « demande » l'italien *pretesa* et l'anglais *claim.* En effet, en français, la connotation de « prétention » est trop négative, celle d' « exigence » trop revendicative et celle de « requête » trop suppliante. D'ailleurs, Leoni identifie lui-même *pretesa* à « demande ». *(N.d.T.)*

de l'École autrichienne, pour qui la naissance des institutions, et en général des rapports sociaux complexes, ne sont pas le résultat d'un acte politique ou d'un choix délibéré, mais d'un processus d'adaptation spontanée et libre de la part des individus. Selon Leoni, l'étude de la politique ne saurait ignorer « *l'utilisation des techniques de reconstruction, d'interprétation et de prévision de la conduite humaine* déjà élaborées par la science économique », laquelle

> « représente peut-être la seule science de l'homme ayant élaboré un modèle interprétatif qui ne s'applique pas uniquement à l'action dite économique, mais vaut pour toutes les actions humaines dignes de ce nom, autrement dit pour les conduites dotées d'une finalité »[1].

Ainsi prend forme la deuxième phase de la réflexion de Leoni, où le processus de formation et d'évolution spontanée acquiert le statut de modèle interprétatif valable pour toutes les sciences sociales. La clé de voûte de ce processus se trouve dans le concept d'*échange,* qui peut s'appliquer à la politique et au droit de la même façon qu'à l'économie. Leoni recherche donc les éléments propres à l'échange dans chacun de ces domaines, et s'emploie à déterminer l'équivalent en politique et en droit de ce que les biens sont à l'économie. Il les identifie dans le *pouvoir,* plus précisément dans le pouvoir politique, et dans la demande. « L'action politique – écrit Leoni – m'est progressivement apparue comme un échange de pouvoirs » dans une société où tout le monde, y compris le plus humble des sujets, est doté d'un certain pouvoir à l'égard des autres. La science politique aura donc pour tâche « d'interpréter et d'expliquer cet échange de pouvoirs »[2].

Dans *Diritto e politica,* peut-être son écrit principal, Leoni définit l'État comme la « situation » des pouvoirs présents dans une société et il attribue à ces derniers trois caractéristiques : ils sont diffus, ils peuvent être échangés et ils sont complémentaires. Autrement dit, leur échange produit une amélioration pour tous ceux qui participent au processus, à l'image de l'économie où le

1. Leoni, *Oggetto e limiti della scienza politica* (1962), dans *Le pretese e i poteri : le radici individuali del diritto e della politica,* introduction de Mario Stoppino, Milan, Società Aperta, 1997, p. 59 et 66.

2. *Ibid.,* p. 67.

bien que l'on acquiert produit une utilité marginale supérieure à celle du bien que l'on cède. Tout individu possède une certaine quantité de pouvoir politique de par sa capacité à faire respecter sa personne et ses biens. Ces pouvoirs sont échangés par les individus, ce qui produit l'ordre social, autrement dit une situation où l'on peut formuler des prévisions sur les comportements des autres et sur les effets de ses propres comportements.

> « *L'État est donc une situation de pouvoir* ou, si l'on préfère, une constellation souvent très complexe de pouvoirs, lesquels, fait remarquable, *ne s'exercent jamais dans une seule direction,* car ceux qui obéissent obtiennent à leur tour, ou finissent par obtenir, l'obéissance. »

Le pouvoir politique est donc

> « la possibilité d'obtenir le respect, la protection ou la garantie de l'intégrité et de l'utilisation des biens que chaque individu considère comme fondamentaux et indispensables pour son existence : la vie, la possession de certains biens permettant de conserver la vie, la possibilité de créer une famille, de préserver la vie des membres de celle-ci et ainsi de suite »[1].

La vie sociale semble ainsi reposer sur l'échange de pouvoirs, lesquels, pour être complémentaires, doivent être capables de garantir la *liberté* de chacun. Un lien étroit unit l'obtention du respect des autres, qui renoncent à modifier notre situation sans notre consentement en échange d'une renonciation équivalente de notre part, et la liberté comprise comme non-ingérence d'autrui dans les affaires de notre vie privée. La complémentarité de ces pouvoirs et l'échange entre eux permettent à Leoni d'esquisser de manière très originale la naissance d'organisations sociales complexes, tel l'État, en apportant des éléments nouveaux et en réélaborant empiriquement la théorie des institutions de Menger, la théorie de l'action humaine de Mises ainsi que les observations de Hayek sur le rôle de l'ajustement mutuel des anticipations et des prévisions individuelles dans la formation d'un ordre social.

La même approche avait déjà été appliquée au droit, où l'analogie avec l'économie autrichienne est encore plus évidente et réussie. Contrairement à Kelsen, qui partait du concept

1. Leoni, *Diritto e politica* (1961), dans *Il diritto come pretesa, op. cit.,* p. 22-26.

d'obligation, Leoni construit sa théorie du droit sur la notion de demande[1], qui consiste à

> « réclamer d'autrui un comportement que l'on considère comme probable et correspondant à son intérêt (donc utile) et que l'on peut provoquer, lorsqu'il ne se vérifie pas spontanément, grâce à une intervention procédant d'un pouvoir dont le demandeur se considère être doté »[2].

Cette théorie affirme donc que chaque individu *demande* quelque chose de certains comportements d'autrui et que ces demandes sont exaucées du fait que l'on offre en échange une disponibilité, donc on s'engage par obligation contractuelle à respecter les demandes analogues avancées par les autres. On est donc ici aussi en présence d'un mécanisme d'échange qui ressemble de près à celui que l'on a décrit à propos du pouvoir. En effet, Leoni précise que l'on a ainsi le *pouvoir* de faire respecter ses prétentions légitimes, et qu'un rapport de pouvoir est à l'œuvre chaque fois que l'on agit selon un schéma juridique déterminé.

Ce processus est donc à nouveau analogue à celui que l'on étudie en économie. De même que, dans un *échange,* tout naît d'un besoin que les individus désirent satisfaire, autrement dit d'une *demande* à laquelle répond une *offre* visant à satisfaire ce besoin, de même, en droit, l'obligation qui correspond à une demande devient

> « un moyen de satisfaire les besoins de celui qui avance la demande et de celui qui s'y adapte. L'acquittement de l'obligation représente la monnaie d'échange grâce à laquelle celui qui satisfait une demande peut à son tour faire valoir la sienne »[3].

1. C'est-à-dire de prétention, d'exigence, cf. la *N.d.T.* ci-dessus.

2. Leoni, *Appunti dal corso di Lezioni di « filosofia del diritto »* (1966), dans *Il diritto come pretesa, op. cit.*, p. 186.

3. Leoni, *Lezioni di filosofia del diritto* (1959), préface de Carlo Lottieri, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 53. Voir aussi Leoni, *Obbligo e pretesa nella dogmatica, nella teoria generale e nella filosofia del diritto* (1961), dans *Il diritto come pretesa, op. cit.* Il y a dans cette analyse un renversement total de la critique normative de Kelsen, car dès lors que la demande est posée comme une « priorité logique » du droit, le concept d'obligation en dépend : il n'est plus possible de concevoir une obligation sans une demande préalable, de même que dans les phénomènes économiques il ne peut y avoir d'offre sans qu'il y ait d'abord une demande. Pour une analyse détaillée de la manière dont la réflexion de Leoni s'inscrit dans l'histoire de la philosophie du droit, voir M. Barberis, *Introduzione* à *Il diritto come pretesa, op. cit.*

Dans l'essai sur *Il diritto come pretesa individuale,* Leoni écrit :

> « Les économistes ont expliqué le phénomène social des prix par des choix individuels entre une quantité limitée de biens. Je suggère que les philosophes du droit expliquent aussi le phénomène social des normes juridiques par des attitudes ou des actes individuels. Ces actes sont en quelque sorte reflétés par les normes d'un système juridique, de la même manière que les choix individuels entre une quantité limitée de biens sont reflétés dans les prix du marché d'un système monétaire [...]. Je propose d'appeler ces attitudes ou actes individuels *demandes* ou *prétentions.* »[1]

Ce parallèle revient dans les *Appunti* de 1966, où Leoni observe que la *norme juridique* n'est que la formulation linguistique d'une demande juridique ou, mieux, de la rencontre entre deux demandes :

> « La norme juridique correspond au prix du marché. Le prix du marché exprime la condition pour que la grande majorité de l'offre (qui est aussi une demande) rencontre la demande. De la même manière, la norme juridique exprime la condition pour que les demandes se rencontrent dans la grande majorité des cas et avec un maximum de probabilités. »

Par conséquent, un *ordre juridique* sera « la résultante effective des comportements et des demandes de chacun »[2]. Dans le monde humain, l'influence des individus peut paraître imperceptible, mais elle n'en est pas moins décisive en réalité : c'est le cas en économie, où chaque agent agit sur le prix à travers ses achats, c'est le cas de la langue, où la parole individuelle agit imperceptiblement sur le langage, c'est aussi le cas du droit où les demandes individuelles, imperceptibles si on les prend une à une, décident de ce qui est ou n'est pas juridique. Chaque individu,

> « par son comportement, exerce une influence imperceptible sur les normes juridiques. Nous sommes confrontés à des normes objectives qui sont la résultante de toutes les demandes subjectives, mais nous exerçons une influence sur ces normes, qui sont aussi la résultante de nos demandes »[3].

1. Leoni, *The Law as Claim of the Individual* (1964), dans *Il diritto come pretesa, op. cit.,* p. 122-123.

2. Leoni, *Appunti dal corso di Lezioni di «filosofia del diritto», op. cit.,* p. 205-206. L'idée qu'il existe un « marché du droit », où les règles ont la même fonction que les prix dans le marché des biens, est évoquée par Leoni dans une lettre à Hayek du 7 avril 1962, publiée dans A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni, op. cit.,* p. 241-242.

3. Leoni, *Lezioni di filosofia del diritto, op. cit.,* p. 87-88.

À l'instar de la formation de l'État, Leoni fait donc remonter la formation du droit à l'action et aux choix d'individus. Or sa *théorie du droit comme demande* l'oblige à revoir, à travers le concept d'échange, toute sa construction de la politique et de la société. L'élément décisif n'est plus représenté par la contrainte, mais par la coopération : les hommes *échangent* des biens (en économie), des demandes (en droit) et des pouvoirs (en politique). Ces échanges produisent des ordres, des situations ou *« constellations »* formées par d'innombrables contributions individuelles. Si l'on regarde les théories du droit comme demande et de la politique comme échange de pouvoirs, on voit que Leoni nous *explique comment un ordre social peut émerger à partir des individus et de leurs échanges* qui visent à satisfaire les besoins ainsi qu'à rendre prévisibles les actions et les comportements humains. Il s'agit bien d'une réponse à la question classique de la philosophie politique : comment un ordre social est-il possible ? Cette question précède logiquement le concept même de l'État, que Leoni conçoit aussi comme une résultante de la manière dont les échanges individuels se déploient. En fait, il applique au droit et à la politique, de façon originale et cohérente, le concept autrichien de *processus social spontané* et pousse cette application concrète jusqu'à ses ultimes conséquences. Il réduit le droit et la politique à leurs éléments ultimes : la demande d'un comportement considéré comme dû et le pouvoir que possède chacun de protéger les biens qu'il considère comme fondamentaux. Il ancre ces demandes et ces pouvoirs dans le concept d'échange et dessine ainsi un modèle social où les décisions de groupe, donc la coercition, ne jouent plus un rôle primordial.

Le parallèle avec la théorie hayékienne de la connaissance apparaît clairement. L'ordre juridique émerge à partir d'actions individuelles, lesquelles n'ont pas pour objectif de réaliser cet ordre, et personne ne connaît l'ensemble des éléments qui forment le système. Mais l'échange de demandes et de pouvoirs permet à des fragments dispersés de connaissance de se coordonner et de donner naissance à un ordre social et juridique. Un deuxième parallèle évident renvoie à la théorie évolutionnaire des institutions selon Menger : chez Leoni, le droit, à l'instar des principales institutions humaines, naît d'interactions individuelles et non pas de l'acte d'une autorité ou d'une volonté délibérée. Il est vrai que certains individus occupent des positions qui leur donnent un certain

avantage, comme dans le cas des législateurs et des juges, mais personne ne détient le monopole de la création du droit.

L'influence de Mises est plus complexe. Elle permet de fixer les limites de l'appartenance de Leoni à la tradition libérale classique et en même temps d'observer l'articulation originale d'anarchie et de conservatisme qui traverse son œuvre. Bien que le concept de demande soit largement redevable de l'apriorisme de Mises[1], force est de constater que, chez Leoni, cet apriorisme ne dépasse jamais le seuil de la logique des actions individuelles. Si la norme juridique est le produit de la rencontre de demandes subjectives, il est tout aussi vrai que seules les exigences légitimes produisent le droit et que cette légitimité ne peut être déterminée qu'*a posteriori* : seules les prétentions considérées comme légitimes par la grande majorité des membres d'une communauté le sont effectivement. Ainsi, pour passer de la subjectivité des demandes individuelles à l'objectivité du droit, il faut obligatoirement faire appel à une constatation objective, empirique, à une « vérification *a posteriori* ».

> « La juridicité des demandes ne peut être constatée, vérifiée, qu'en tant que fait historique, et par une constatation historique plutôt que par des méthodes logiques ou scientifiques. »

Le droit, pour Leoni, est en dernière analyse un « phénomène historique » et non pas une science logique *(a priori)*[2]. Ce rappel vigoureux à la tradition et cette défiance envers la législation (alors que celle-ci, pour Hayek exprimait en partie la capacité humaine de corriger et améliorer le processus d'évolution spontanée) font preuve d'un « conservatisme profond et philosophiquement fondé »[3] de Leoni que l'on ne retrouve pas dans la même mesure chez les autres représentants de l'École autrichienne.

1. Voir C. Lottieri, « Da Mises a Leoni. Prasseologia e teoria della pretesa », in *Ludwig von Mises : le scienze sociali della grande Vienna,* sous la dir. de L. Infantino et N. Iannello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004. Pour une analyse des différences notables existant entre ces deux auteurs, nous renvoyons à A. Masala, « Su alcune differenze tra Mises e Leoni », in *Ludwig von Mises : le scienze sociali, op. cit.*

2. Leoni, *Appunti dal corso di Lezioni di « filosofia del diritto », op. cit.,* p. 211-213.

3. L'expression se trouve, à propos précisément de Leoni, dans l'ouvrage de J. M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract,* Texas, College Station et Londres, A & M University Press, 1977, qui analyse aussi l'influence probablement exercée par Leoni, même si elle n'est pas ouvertement reconnue, sur l'œuvre de Richard Posner, *Economic Analysis of Law,* Boston, Little, Brown & Co, 1972.

III – *Freedom and the Law*

Bien que *Freedom and the Law* précède la théorie de la politique comme échange de pouvoirs et du droit comme échange de demandes, nous avons choisi de l'aborder en dernier, car il en représente en partie une sorte de « ramification empirique ». En effet, si la théorie de Leoni explique le fondement de l'ordre social par une interprétation de la manière dont les institutions sociales (État et droit) naissent et se développent, le livre de 1961 et quelques courts essais des mêmes années[1] fournissent, en toute cohérence avec ces idées, des précisions pratiques sur la manière de produire le droit et de concevoir la représentation politique. De fait, la première théorie est une *théorie cognitive,* qui explique la naissance d'un ordre, alors que la seconde est une *théorie prescriptive,* qui dit ce qu'il faut faire pour maintenir cet ordre.

Dans *Freedom and the Law,* Leoni analyse les positions autrichiennes sur l'impossibilité d'une économie centralisée, qui serait incapable de prendre en compte les prix, c'est-à-dire les informations provenant des utilisateurs des biens. Leoni y voit un cas particulier d'une théorie générale, car il considère qu'on ne peut avoir de véritable ordre juridique et social qu'à condition de partir des individus, de leurs exigences et de leurs besoins :

> « Le fait que les autorités centrales d'une économie totalitaire ignorent les prix du marché au moment de mettre au point leurs plans économiques n'est qu'un corollaire du fait que ces autorités centrales n'ont jamais une connaissance suffisante des innombrables éléments et facteurs qui, à chaque instant et à tous les niveaux, entrent en jeu dans les rapports sociaux entre les individus. »[2]

Leoni applique la même critique à la législation qui, à son avis, prive les individus de cette homogénéité de sentiments et de convictions juridiques existant à d'autres époques et qui avait per-

1. Voir en particulier Leoni, *La fabbrica del diritto* (1962), et *A «Neo-Jeffersonian» Theory of the Province of the Judiciary in a Democratic Society* (1963), dans *Il diritto come pretesa, op. cit.,* p. 61-68 et 89-118.

2. Leoni, *La libertà e la legge, op. cit.,* p. 101.

mis de *rendre les actions humaines prévisibles* – l'élément qui, précisément, était nécessaire à la théorie des demandes individuelles. Leoni oppose à la législation une défense passionnée du rôle des *juges* : ces derniers, en raison de leur mode opératoire et des limites de leur action, apparaissent comme les *vrais représentants du peuple,* et sont bien plus respectueux de la liberté individuelle que ne le sont les assemblées législatives, qui procèdent à coups de votes majoritaires et où *la représentation se révèle être un « faux mythe »,* puisque

> « le "peuple" n'a aucun moyen de juger de la plupart des lois votées par ses représentants »[1].

La certitude du droit pose un autre problème à la législation. Leoni observe, d'une manière qui marque une différence profonde avec Hayek, que des lois écrites, générales et abstraites, n'assurent pas forcément la certitude du droit dans le long terme, puisqu'une nouvelle loi peut toujours en remplacer sans difficulté une autre, antérieure et « certaine » jusqu'à la veille. Elles n'assurent pas plus la liberté individuelle contre les interférences des autorités, capables de produire des lois tout aussi certaines formellement que tyranniques et négatrices de la liberté des individus. Ce que les Grecs avaient compris, et que le monde contemporain semble sous-estimer, est que seule la possibilité de prévoir les effets de ses actions eu égard à des lois futures protège la liberté des interférences du pouvoir politique. Une certitude à long terme compte plus qu'une certitude à court terme, les deux étant différentes et, en dernière analyse, incompatibles. Seule la certitude à long terme, qui s'incarne aux yeux de Leoni dans le *jus civile* romain et dans la *common law* britannique, va de pair avec la liberté individuelle, conçue comme

> « liberté vis-à-vis de l'ingérence de qui que ce soit, y compris les autorités ».

Leoni affirme donc que le droit peut se former selon un autre processus que le processus législatif : un processus jurisprudentiel, qui, comme dans les découvertes scientifiques, privilégie la liberté individuelle et « la convergence d'actions et de décisions spontanées émanant d'un grand nombre d'individus »[2] en

1. Leoni, *A « Neo-Jeffersonian » Theory, op. cit.,* p. 96.
2. Leoni, *La libertà e la legge, op. cit.,* p. 10.

vue de l'adoption des meilleures solutions. Une telle conception a précisément caractérisé l'histoire romaine et l'histoire anglaise : le droit n'y était pas quelque chose de créé, d'arrêté par décret, mais quelque chose de préexistant, que l'œuvre des jurisconsultes et des juges devait découvrir. Un procès devant un juge se rapproche beaucoup plus du procédé de l'économie de marché que ne le fait le processus législatif, car il repose sur une sorte de *collaboration* entre les parties en cause visant à découvrir quelle est la volonté des personnes dans une série de cas semblables et ainsi résoudre le cas en question. Leoni entend donc montrer une voie permettant de réduire au maximum le domaine des décisions collectives et de la législation, et d'en arriver à un système véritablement capable de protéger la liberté individuelle. Il estime que

> « plus on réussira à libérer le droit et la politique de la place considérable qu'y occupent les décisions collectives, avec tous les paraphernaux[1] des élections, de la législation, etc., plus on arrivera à instaurer une situation proche de celle qui existe dans les domaines du langage, de la *common law,* du libre marché, de la mode, des mœurs et ainsi de suite, où les choix individuels s'adaptent les uns aux autres sans qu'aucun ne soit jamais mis en minorité »[2].

Il faut donc soustraire au domaine des décisions collectives toutes les décisions qui ne sont pas réciproquement incompatibles, car chaque fois que l'on substitue la règle de la majorité au choix individuel sans que cela soit vraiment nécessaire, la démocratie entre en conflit avec la liberté. Leoni préconise de la sorte une grande révolution par laquelle

> « le processus de formation du droit devrait être réformé de manière à devenir un processus principalement, sinon exclusivement spontané, comme le commerce, la parole, voire le fait d'entretenir des relations complémentaires entre individus »[3].

1. « Paraphernal », terme d'ancien droit : « Se disait des biens d'une femme mariée, qui ne faisaient pas partie de la dot. Contraire à "dotal" » (Robert). Le terme est employé ici métonymiquement par Leoni pour désigner les à-côtés, les imprévus, les effets pervers des élections et de la législation. [N. des coord.]

2. *Ibid.*, p. 145. Pour une analyse détaillée de la manière dont Leoni aboutit à une opposition entre *common law* et démocratie, voir *La common law oltre la democrazia, op. cit.*

3. *Ibid.*, p. 147.

L'instrument de cette « révolution » consiste à séparer nettement le pouvoir judiciaire des autres pouvoirs, en lui restituant la tâche de « découvrir » le droit en train de se former spontanément. En effet,

> « on peut décrire le procès comme une sorte d'ample collaboration, continue et essentiellement spontanée, entre les juges et les jugés, visant à découvrir la volonté des gens [...], une collaboration à maints égards comparable à celle qui existe entre les différents agents d'un libre marché »[1].

Leoni oppose donc aux décisions collectives une revalorisation de la volonté commune, cette volonté qui « émerge de la collaboration de toutes les personnes impliquées, sans qu'il y ait de décisions de groupe ou de groupes de décisions »[2], donc sans que nul ne soit obligé de manière coercitive à accepter une décision déterminée. C'est le même processus qui se vérifie en économie, dans les découvertes scientifiques, dans la mode, dans l'art et dans le langage. Dans ces domaines, nul n'est contraint d'acheter un bien déterminé, d'adopter une innovation technologique ou d'utiliser un mot déterminé. Pourtant, de ces processus émergent spontanément les biens qui satisfont le mieux les besoins, les inventions les plus efficaces ainsi que les mots qui conviennent le mieux à certains buts (car ils s'avèrent être les plus intelligibles, etc.) : la collectivité les adopte spontanément (sans coercition), car elle les trouve plus efficaces que d'autres.

IV – Ordre spontané et choix collectifs : le « modèle Leoni »

Les choix collectifs se situent donc à l'épicentre du raisonnement de Leoni. Alors que dans un premier temps il considère que l'élément coercitif est inéliminable de la politique, il s'efforce, par la suite, d'établir une correspondance entre décisions collectives et volonté commune, en attribuant une importance croissante au concept d'échange et à la complémentarité des actions. Nous avons vu qu'il place la demande individuelle au fondement de sa

1. *Ibid.*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 151.

théorie du droit, définit la politique comme échange de pouvoirs, et se propose de dépasser l'élément coercitif présent dans la politique et dans le droit en remplaçant les décisions de groupe par des décisions issues d'une « volonté commune » conçue comme une libre adhésion des individus.

Dans *Freedom and the Law,* cette idée se présente surtout sous la forme d'une critique de la législation visant à réduire les normes émanant du pouvoir législatif au profit d'un droit né spontanément et découvert par voie jurisprudentielle, à travers un processus qui ressemble de près à celui du marché où les consommateurs dictent la production de ce dont ils ont besoin. Leoni décrit un tel droit à travers sa théorie de la demande. L'aspect le plus pointu de sa réflexion consiste, répétons-le, à faire valoir la possibilité que le droit puisse se former spontanément et de manière efficace sans même que le législateur n'y intervienne, et à retrouver dans le droit romain et dans la *common law* des exemples historiques de cette efficacité. Il insiste sur cette possibilité et en fait la clé de voûte de la liberté individuelle, avant Hayek et plus résolument que lui (Hayek ne se ralliera à ce point de vue qu'en 1973).

Cependant, on trouve aussi chez Leoni autre chose de qualitativement différent. Sa critique de la législation se double d'une critique destructrice de la représentation politique et de l'opportunité de chercher les solutions des problèmes « politiques » (c'est-à-dire des problèmes communs) à travers des choix collectifs, autrement dit à travers le pouvoir politique. On trouve ainsi chez Leoni une « radicalité » qui fait défaut aux autres membres de l'École autrichienne : il se propose de soustraire la formation du droit aux politiques et à la logique des majorités pour le replacer à l'intérieur d'un processus d'évolution spontané détaché du politique. Il ne se limite pas à admettre qu'un ordre social puisse naître avant le pouvoir politique (le pouvoir de l'appareil étatique) et indépendamment de lui, mais il semble croire que l'ordre social peut exister et évoluer sans qu'il y ait de choix collectifs, sans coercition et par un processus d'adaptation spontanée des individus aux solutions considérées comme étant les meilleures[1]. Il refuse, contrairement à Mises, de faire appel à l'État et à la coercition pour protéger le

1. Voir R. Cubeddu, « Sul concetto di stato nella Scuola Austriaca » (1998), dans *Politica e certezza,* Naples, Alfredo Guida Editore, 2000, p. 57-86.

marché et la liberté individuelle, et ne suit pas Hayek lorsque celui-ci recherche de nouvelles solutions constitutionnelles pour garantir ces libertés. Il parvient de la sorte, avant l'essor de la pensée libertarienne en Amérique, à évoquer la possibilité d'une politique qui soit « autre chose » que les choix collectifs et qui n'éprouve pas la nécessité de reconnaître un principe d'ordre social différent des individus, et à préconiser, en revanche, un droit et une politique qui soient de simples descriptions de la capacité qu'a l'espèce humaine de s'autoréguler.

Il y a donc bien, chez Leoni, une veine libertaire, qui ne disparaît pas même lorsqu'il voit dans la tradition de la *rule of law* un frein à la prolifération des choix collectifs, lesquels semblent idéalement disparaître de son horizon théorique. Sa réflexion manifeste une aversion contre l'État et une première tentative de réfléchir à une association civile capable de s'en passer, ce qui différencie précisément les anarchistes des libéraux. C'est bien ce qui l'empêche de chercher une médiation avec la tradition démocratique et l'éloigne de la tradition « historique » de l'École autrichienne, si bien que l'on décèle dans ses derniers ouvrages les prodromes d'un passage à ce courant anarcho-capitaliste (duquel le sépare pourtant le refus du *natural right,* dont il se limitait à préconiser une vague « récupération empirique ») qui représente, selon certains, l'aboutissement de la tradition autrichienne et selon d'autres seulement une de ses branches particulières[1]. Le libéralisme autrichien atteint chez Leoni son point culminant en ce qui concerne la production du droit. Au-delà, il ne reste que la reprise du droit naturel et la négation de toute fonction de l'État.

Traduit de l'italien par Luca Scarantino.

1. Cf. à ce sujet les réflexions de Michael Wohlgemuth, *infra,* p. 1023-1024. [N. des coord.]

10. Deux figures du catholicisme libéral au XX[e] siècle : Luigi Sturzo, Angelo Tosato

DARIO ANTISERI

I – Luigi Sturzo

1. Gabriele De Rosa, en parlant du livre de Sturzo, *La comunità internazionale e il diritto di guerra,* a écrit avec raison que

> « chez nous, le Sturzo spécialiste du droit international reste complètement "souterrain", puisqu'il n'est même pas lu, et reste, quoiqu'il arrive, dissimulé ; dissimulé, y compris aux yeux du monde catholique, comme frappé d'une interdiction tacite ».

Pour ma part, toutefois, j'étendrais cette considération à l'ensemble de la pensée de don Luigi Sturzo. Ignorée des marxistes et des laïcs, elle reste aussi essentiellement méconnue du monde catholique, « comme frappée d'une interdiction tacite ». Il s'agit là, selon moi, d'un fait grave non seulement pour la culture catholique, mais aussi pour le monde plus large des idées et des idéaux qui soutiennent la vie démocratique d'une société.

2. Luigi Sturzo naît à Caltagirone, au cœur de la Sicile, le 26 novembre 1871. Sa mère Caterina est la fille d'un médecin. Son père, Felice, baron d'Aldobrando, a administré la ville de Caltagirone jusqu'en 1870. De 1883 à 1886, Sturzo est élève au séminaire d'Acireale, puis il rejoint pendant deux ans (1886-1888), pour des raisons de santé, le séminaire de Noto ; en 1888, il revient, comme externe, à celui de Caltagirone, et se prépare au baccalauréat. En mai 1894, il est ordonné prêtre.

Ayant déménagé à Rome pour poursuivre ses études de philosophie et de théologie, Sturzo se rendit vite compte de la misère

dans laquelle tombaient de nombreuses personnes. C'est là que mûrit sa décision de consacrer son énergie à la question sociale. Revenu à Caltagirone, soutenu par son évêque, Mgr Saverio Gerbino, il fonda le premier comité paroissial et une section ouvrière. Il obtint son diplôme d'études supérieures en 1898 à l'Université grégorienne. La même année, il créa une Fédération des caisses rurales du Diocèse de Caltagirone. Professeur au séminaire, il commenta en 1900 les *Principi d'economia politica* de Matteo Liberatore, qui avaient été publiés un an plus tôt. Sturzo fit sienne l'idée selon laquelle

> « sans capitaux, toute production de richesse cesserait quasiment complètement d'exister, et les peuples continueraient à rester des esclaves de la misère » (G. De Rosa).

3. Persuadé de la qualité du mouvement de Romolo Murri, Sturzo se présente aux élections administratives, en 1902, à la tête des catholiques de Caltagirone. Il obtient 7 sièges sur 40. En 1904, il est nommé commissaire préfectoral et, à la veille du Noël de l'année suivante, dans un discours sur *Les problèmes de la vie nationale des catholiques,* il pense déjà à la constitution d'un parti d'inspiration chrétienne qui serait en mesure de ramener les catholiques au sein de la vie politique italienne dont ils étaient exclus depuis 1874. En 1906, il publie *Sintesi Sociali,* un ensemble d'articles qui se réfèrent aux conceptions de Giuseppe Toniolo. En attendant, il crée des associations communales d'électeurs catholiques, dans lesquelles les décisions doivent être prises par des assemblées d'inscrits, indépendamment de l'autorité ecclésiastique. L'objectif de Sturzo à partir de 1897 – alors qu'il commence à publier *La Croce di Costantino* – est d'obtenir pour les catholiques

> « une insertion progressive, générale, dans la vie civile de l'État italien, selon un programme de réformes qui devait se baser sur une décentralisation administrative et sur les autonomies régionales (pour résoudre en particulier la grave crise du *Mezzogiorno* sous-développé) » (Arturo Colombo).

Favorable à la guerre de Libye (1911), Sturzo est élu, en 1915, vice-président de l'Association nationale des communes italiennes. Durant la Première Guerre mondiale, il est secrétaire de l'œuvre nationale pour les Orphelins de guerre, une institution créée à

l'initiative de l'Action catholique. Compte tenu des raisons « justificatrices » du conflit, Sturzo était persuadé que l'Entente avait dû entrer en guerre contre l'Allemagne

> « pour la liberté, pour la justice, pour la civilisation ».

4. Vers la fin du mois de novembre 1918, don Luigi Sturzo réunit à Rome, 36, rue de l'Humilité, un groupe d'amis dans l'intention de donner vie au nouveau parti des catholiques. Le 18 janvier 1919, depuis l'hôtel Santa Chiara de Rome, il diffuse l'appel *A tutti i liberi e forti* (« À tous les hommes libres et forts »). Ainsi naît le « Parti populaire italien ».

Dans une première réunion préparatoire sur le programme et sur le statut du futur parti, réunion qui se tient le 17 décembre 1918, Sturzo affirme entre autres :

> « Si nous formons un parti en dehors des organisations catholiques et sans aucune spécificité religieuse, ce n'est pas qu'aujourd'hui nous renions notre drapeau ; nous voulons seulement que la religion ne soit pas compromise par des agitations politiques et des haines de partis [...]. Comme Antée touchant la terre centuplait ses forces dans la lutte contre les Titans, nous centuplerons notre activité politique, reliant notre parti aux idéaux et aux activités religieuses de l'Action catholique. »

Quelques années plus tard, Sturzo se rappelait, à propos de ce jour, qu'

> « aucune des 40 personnes présentes n'oubliera cette soirée de décembre 1918, lorsque nous décidâmes de la fondation du Parti populaire. Nous étions à Rome, rue de l'Humilité (quel nom adapté pour notre *pusillus grex !*). Il était minuit lorsque nous nous séparâmes et, spontanément, sans aucune invitation, passant devant l'Église des Saints Apôtres, nous frappâmes à la porte. Il y avait l'Adoration nocturne. Le frère portier fut effrayé de voir tant de gens. La vue de ma soutane le rassura. Durant cette heure d'adoration, j'évoquai de nouveau toute la tragédie de ma vie. Je n'avais jamais rien demandé, je ne cherchais rien, j'étais simplement resté prêtre. Pour me consacrer à l'action catholique sociale et municipale, j'avais renoncé à la chaire de philosophie. Après vingt-cinq ans, voilà que j'abandonnais aussi l'action catholique pour me dédier exclusivement à la politique. J'en vis les dangers et pleurai. J'acceptais la nouvelle charge de chef du Parti populaire avec de l'amertume au cœur, mais aussi comme un apostolat, comme un sacrifice. Et pourquoi pas ? C'était une exception (en particulier en Italie) qu'un prêtre fît de la politique. Mais il y en avait eu d'autres dans certains pays d'Europe. Voici que les catholiques rentraient en bloc dans la

vie nationale après un demi-siècle d'abstention en obéissance au *non expedit* du pape. Un prêtre n'était pas en dehors de sa mission en intervenant. Et cela parce que le Parti populaire, bien qu'évitant l'étiquette " catholique" et bien que restant en dehors de la dépendance de la hiérarchie ecclésiastique, se basait sur la morale chrétienne et sur la liberté ».

Au premier congrès du Parti populaire, qui se tient à Bologne en juin 1919, don Sturzo décide de défendre la nature laïque et a-confessionnelle du parti. Il doit soutenir une polémique serrée avec une autre grande et influente figure intellectuelle catholique : Agostino Gemelli. Le second congrès du parti a lieu à Naples. Là, Sturzo dessine la perspective historique du parti dans sa fonction de sauvegarde de la démocratie et du réformisme. Hostile à Giolitti, Sturzo ne s'unit pas avec les socialistes ; de ce fait, le fascisme trouvera un obstacle en moins dans son avancée vers la conquête du pouvoir. Les premières persécutions et les premiers avertissements du Saint-Siège à ceux qui risquent de lui créer des problèmes – les hiérarchies ecclésiastiques songeaient à une entente avec le nouveau pouvoir – convainquent Sturzo, après les élections de 1924, de quitter l'Italie.

5. L'exil de Sturzo durera vingt-deux ans : d'abord à Paris, puis à Londres (1924-1940), enfin à New York jusqu'en août 1946. Durant la période anglaise, les fruits de ses méditations sont les écrits suivants : *Italy and Fascism* (1926), *La comunità internazionale e il diritto alla guerra* (1929), *La società : sua natura e leggi* (1936), *Politica e morale* (1938), *Chiesa e Stato* (1939). Le 22 septembre 1940, Sturzo part de Londres en direction de New York, où il arrive le 3 octobre. Il y fonde l'*American People and Freedom Group,* une association de catholiques démocrates. Il lie des rapports avec d'autres exilés comme Gaetano Salvemini, Carlo Sforza et Lionello Venturi. En 1943, enfin, sort *La vera vita. Sociologia del soprannaturale.* À la fin d'août 1946, Sturzo s'embarque pour l'Italie et arrive à Naples le 5 septembre. Toujours en 1946, il publie *Nazionalismo e internazionalismo* ; puis, en 1949, deux œuvres : *La mia battaglia da New York* et *La Regione nella Nazione* ; en 1950 enfin, *De la méthode sociologique.* Le 17 décembre 1952, le président de la République Luigi Einaudi le nomme Sénateur à vie. Sturzo s'inscrit dans le groupe mixte du Sénat. En 1953, paraît *Coscienza e politica.* Il meurt le 8 août 1959 et est enseveli à

San Lorenzo au Verano (Rome). Le 3 juillet 1962, sa dépouille est transférée dans l'église du Saint-Sauveur à Caltagirone.

Sturzo a résumé, dans quelques lignes de son testament, les raisons et la valeur morale de son engagement politique :

> « À ceux qui m'ont critiqué pour mon activité politique, pour mon amour de la liberté, pour mon attachement à la démocratie, je dois répliquer que je ne suis pas arrivé à cette vie de batailles et de tribulations par ma propre volonté, ni par désir de fins terrestres, ni par celui de satisfactions humaines. J'y suis arrivé porté par les événements, en y pénétrant presque insensiblement, sans prévoir un terme préétabli ou voulu, comme porté là par une force étrangère. Je reconnais les difficultés de maintenir intacte de passions humaines la vie sacerdotale, et Dieu sait combien m'ont été amères les expériences pratiques de soixante ans d'une telle vie ; mais je l'ai offerte à Dieu et j'ai tout réalisé à sa Gloire et en tout j'ai cherché l'accomplissement au service de la vérité. Défauts, culpabilités, misères m'ont été et me seront pardonnés par Dieu par les mérites de Jésus-Christ et l'intercession de la Vierge Marie que j'ai toujours invoquée *maintenant et à l'heure de ma mort,* et qu'il en soit ainsi. »

Sturzo fut un sociologue anti-déterministe et anti-positiviste, étudiant une « société concrète » faite de personnes concrètes. En tant qu'homme politique, durant les sept années où il siégea au Palazzo Madama, siège du Sénat italien,

> « renouant idéologiquement avec les batailles conduites contre l'ingérence de l'État dans la vie administrative des communes et des provinces, dans les écoles et dans l'économie, et traduisant dans la pratique quotidienne les concepts de la fonction de l'État élaborés par sa sociologie, Sturzo combattit l'ingérence du pouvoir politique dans la vie productive, soumit à une critique sévère les organismes à participation étatique qui abondent de privilèges et abusent de protections politiques, dénonça sans arrêt le pouvoir excessif des partis, qui polluait le bon fonctionnement et les mœurs de la vie démocratique. Ce fut une prédiction de haute valeur éthique et la protestation d'un désarmé » (A. Colombo).

Sa prédication, a écrit récemment Francesco Malgeri,

> « fut une sorte de sermon dans le désert : la prédication d'un prophète désarmé, incommode et dérangeant ».

6. Si Rosmini fut, en Italie, le plus important représentant de la pensée libérale catholique du XIX^e siècle, don Luigi Sturzo est

celui de la pensée libérale du XX^e^. Citons quelques-unes de ses thèses anti-étatiques :

24 avril 1951 : « La vraie démocratie n'est pas étatique. »

11 août 1951 : « [...] Démobilisons, dès que nous en aurons la possibilité, toutes les entreprises qui peuvent être passées à l'économie privée ou rendues parfaitement autonomes. Pour ce faire, le pas premier et unique est le suivant : interdire par la loi que les employés de l'État, de quelque rang qu'ils soient, puissent être nommés administrateurs, commissaires et syndics des entreprises étatiques, para-étatiques ou à participation étatique. »

4 octobre 1951 : « Moi je n'ai rien, je ne possède rien, je ne désire rien. J'ai lutté toute ma vie pour une liberté politique complète mais responsable. La perte de la liberté économique, vers laquelle on court à grand pas en Italie, sera suivie de la perte effective de la liberté politique. Et ce, quand bien même survivraient les formes électives d'un parlement apparent qui, jour après jour, poursuivra sa propre abdication devant la bureaucratie, les syndicats et les entreprises économiques qui formeront la structure du nouvel État plus ou moins bolchévisé. Que Dieu dissipe la prophétie. »

6 octobre 1951 : Sturzo se lamentait que « le peu que l'initiative privée toute seule apporte, au-delà des contacts hybrides et tourmentés avec l'État, est le mérite des entrepreneurs intelligents, de techniciens supérieurs, de main-d'œuvre qualifiée, de la vieille tradition libérale italienne. Mais elle est en train de disparaître sous la vague dirigiste et monopoliste ».

18 octobre 1951 : « Le paternalisme de l'État à l'égard des entreprises locales, leur procurant des subsides, des concours, des aides et autres, ôte à l'administration publique le sens de la responsabilité et concourt en grande partie à déformer le vrai caractère du député. Celui-ci était déjà avant le fascisme un esclave des électeurs, mais aujourd'hui il en arrive même à être le trafiquant des intérêts des parasites de l'État. »

4 novembre 1951 : « Aujourd'hui, on en est arrivé à l'absurdité consistant à vouloir éliminer le risque pour atténuer les responsabilités jusqu'à les annuler [...]. Les administrateurs, les directeurs, les exécutants des entreprises d'État savent dès le départ que si des prêts sont nécessaires, l'État se portera garant ; s'il y a des pertes, l'État y pensera ; si l'on produit mal, l'État réparera ; si les résultats sont insuffisants, l'État pensera à maintenir les prix élevés. Où est le risque ? Évaporé. Où est la responsabilité ? Évanouie. Et l'économie ? Compromise [...]. En Italie aujourd'hui, seules les entreprises des pauvres diables peuvent faire faillite ; les autres sont dignes d'être sauvées, tendant de cette façon à faire partie des entreprises d'État, para-étatiques et pseudo-étatiques. Le

risque est couvert dès le départ, même pour les entreprises qui ne sont pas étatiques, mais ont reçu les aides de l'État. Dans un pays où la classe politique est en train de se transformer [...] en un recueil de cols blancs [...] ; où la classe économique se stabilise ; où la classe salariale est en train de devenir une classe étatique, non seulement la liberté économique se meurt, mais, qui plus est, la liberté politique est en danger [...]. »

27 mars 1955 : « L'erreur fondamentale de l'étatisme est d'avoir confié à l'État des activités à but productif, liées par un ensemble d'obligations économiques qui étouffent la liberté de l'initiative privée. Si, dans le monde, il y a eu une augmentation effective de la productivité qui a dépassé les niveaux des époques précédentes et a fait face à l'augmentation de la population, on la trouve durant les périodes et dans les pays à régime libre, basé sur l'activité privée individuelle ou associée. »

3 mai 1955 : « [...] Je me permets d'ajouter le vœu que [...] l'on s'en tienne fermement au principe de la liberté économique, élément nécessaire dans un régime démocratique, pivot de la prospérité et impulsion du progrès. »

7. On pourrait continuer à citer d'autres pensées analogues de Sturzo. Je me limite à la plus caustique et la plus brève : « L'État est, par définition, inapte à gérer une simple boutique de cordonnier » *(11 août 1951).* Et si l'État est incapable d'administrer une boutique de cordonnier, comment a-t-il été possible qu'en Italie les catholiques aient confié à l'État le quasi-monopole de l'école ? Dans *Giustizia e libertà* du 1^er^ février 1935, une dure attaque contre le Parti populaire italien est lancée à propos de la liberté de l'enseignement. Le 15 mars, toujours dans *Giustizia e libertà,* Sturzo réplique en affirmant ne pas comprendre la raison d'une telle attaque et ajoute :

« Que le Parti populaire italien ait toujours maintenu sa foi dans la liberté, [...] je ne crois pas que l'on puisse en douter. À preuve du contraire, en font foi deux de nos chefs morts en exil, Giuseppe Donati et Francesco Luigi Ferrari. Qu'ensuite les catholiques au pouvoir sachent respecter la liberté de l'enseignement qu'ils ont toujours invoquée, la preuve en est donnée par la Belgique, où les catholiques seuls ont gouverné pendant presque quarante ans jusqu'en 1914, et ont ensuite toujours eu la majorité jusqu'à aujourd'hui. Durant une si longue période, la liberté de l'enseignement n'a jamais été reniée ou amoindrie par eux, au contraire, elle a toujours été soutenue et défendue. Je ne souhaite pas faire de polémique, mais seulement rejeter une insinuation injuste. »

Le 23 janvier 1936, le correspondant du *Times* donna la nouvelle depuis Milan qu'en Italie les enfants de moins de 6 ans allaient, eux aussi, être militarisés dans une organisation qui s'appellerait pré-Balilla. Ainsi, en Italie, les enfants de 4 à 6 ans furent les « pré-Balilla » ; de 6 à 8 ans, les « Enfants de la Louve » ; de 8 à 14 ans, les « Balilla », de 14 à 18 ans les « Jeunes Italiens », et ainsi, après 14 ans d'endoctrinement, ils étaient prêts à être incorporés dans la milice fasciste.

De Londres, le 30 janvier, Sturzo envoie un article à *El Matì* de Barcelone, article que le journal publie le 8 février et qui est repris le 26 du même mois par *Popolo e libertà* de Bellinzona. Sturzo se demande quel est l'objectif d'une telle militarisation complète de l'enfance. La réponse est, selon lui, qu'

> « on veut former un nouvel esprit : celui de la discipline absolue, du dévouement complet à l'État ; l'autre objectif est de créer psychologiquement une prédisposition favorable à la guerre, nécessaire et permanente ».

Et Sturzo d'expliquer :

> « Des objectifs militaires permanents, l'Italie n'en a pas et ne peut en avoir. Seulement des objectifs de défense [...]. Quand le but est la défense du pays, l'éducation militaire a, à sa base, une idée morale ; quand la guerre offensive et la conquête sont des objectifs permanents, l'éducation militaire a pour base un élément non moral. Transposez cet élément dans l'éducation de la jeunesse et cela pervertira de très bonnes et très justes fins en fins injustes et immorales. Que dire quand on commence, à 4 ans, à parler de guerres et de conquêtes, d'ennemis à combattre et à haïr ? Quelle base antichrétienne à la vie d'un peuple ! »

Le 5 mars 1947, dans le n° 2 de *Belfagor,* paraît un long et important article de Sturzo intitulé « Il problema dell'educazione degli Stati Uniti e l'educazione umana ». À cette époque, l'Assemblée constituante était en plein travail et l'article de don Sturzo voulait être une contribution à la discussion sur le problème de l'éducation. Il focalisa avant tout l'attention sur l'éducation morale des jeunes. Et précisément, à cette fin, il insista sur la nécessité de combattre, en tant que dangereux pour l'éducation d'un pays civilisé, « le refus de la connaissance historique, de son propre pays et d'autres, ou mieux de l'Humanité ». Il ajouta :

> « La société est ce que l'histoire en a fait ; nous sommes ce que l'histoire nous a faits. Nous sommes implantés dans l'histoire, comme l'arbre est planté dans la terre. »

L'histoire, insiste Sturzo,

> « nous donne le sens de la relativité et de la continuité, de l'interdépendance des peuples et de leur créativité : elle nous dit comment l'homme a surmonté et vaincu les obstacles de la nature et du vivre ensemble ; elle nous fait réaliser la valeur de la liberté et de la moralité ; quelle a été dans les siècles la lutte perpétuelle pour le bien, qui est la lutte pour les grandes conquêtes de la civilisation ».

Il est faux de dire que l'histoire nous rend pessimistes. L'histoire, écrit Sturzo, nous rend optimistes « parce qu'elle nous montre les énormes possibilités qu'ont les hommes quand ils s'entendent ». Pour lui,

> « qui sait lire l'histoire voit que la haine entre les hommes naît de la peur, alors que l'amour naît de la connaissance réciproque ; [il découvre] la haine de l'égoïsme qui isole, et l'amour de l'altruisme qui soude les contacts et les rends efficaces ».

8. Un jour, un ami de Sturzo, touché par les âpres critiques de ce dernier à l'égard de l'école monopolisée par l'État, lui demanda quelles étaient ses propositions pour la réformer. Sa réponse fut « d'ouvrir les fenêtres et faire entrer un bon courant d'air de liberté, autrement on y mourra asphyxié ». Évidemment, Sturzo connaissait bien les racines et les raisons de l'école d'État en Italie. Il n'entendait pas le moins du monde en proposer l'abolition. Il voulait seulement que le système scolaire fût réformé « sans improvisation et avec des critères didactiques et sociaux sains ». Mais le point principal était, à son avis, « celui de l'orientation de l'opinion publique vers la liberté scolaire et contre le monopole de l'État ». Tout cela dans la conviction que

> « tant que l'école en Italie ne sera pas libre, les Italiens non plus ne seront pas libres : ils seront des esclaves, esclaves de l'État, du parti, des organisations publiques et privées de tous types [...]. La véritable école libre, joyeuse, pleine d'enthousiasmes juvéniles, développée dans une ambiance adaptée, avec des enseignants qui s'emploient à la noble fonction d'éducateur, ne peut germer dans l'atmosphère pesante créée par le monopole bureaucratique d'État ».

Dans l'*Illustrazione italiana* du 12 février 1950, Sturzo affronta, dans un article intitulé « Scuola e Diplomi », la question des diplômes, du morceau de papier, du titre donné par l'État, vu

comme un talisman en mesure « d'ouvrir les portes de l'emploi stable ». Sturzo prend nettement position :

> « Il convient de retourner la situation : que ce soient les études et non le diplôme qui ouvrent les portes de l'emploi [...]. Chaque école, quel que soit l'organisme qui la fait vivre, doit pouvoir donner ses diplômes non pas au nom de la République, mais au nom de sa propre autorité ; que ce soit la petite école élémentaire de Pachino ou de Tradate, ou que ce soit l'Université de Padoue ou de Bologne, le titre vaut l'école. Si une telle école a une réputation reconnue, une tradition respectable, une personnalité connue dans le département ou dans la nation, voire au niveau international, son diplôme sera recherché ; si, en revanche, elle n'est qu'une parmi tant d'autres, son diplôme ne sera qu'un parmi tant d'autres. »

En outre, Sturzo se posait le problème des enseignants et proposait que tant les écoles étatiques que les non-étatiques aient « le droit de participer au choix des professeurs ».

9. Le 23 septembre 1950, Sturzo publie, dans le journal *La Via,* un article intitulé « Il sofismo della libertà », où, avec une clarté extrême, il conteste les équations laïcistes selon lesquelles « école d'État = liberté de l'enseignement, école privée = privation de la liberté de l'enseignement ». En cette occasion, la lettre que Sturzo envoie le même jour à Guido Gonella, autre grande figure du catholicisme libéral et alors ministre de l'Éducation nationale, en complément de l'article, souligne des aspects importants de sa conception :

> « Je me rends compte que tu n'es pas libre de réaliser ton propre projet, et que tu es lié par l'ensemble du système bureaucratique qui opprime l'école publique et qui tend à rendre sujette de l'État l'école privée et toutes les initiatives culturelles et d'assistance de l'école.
>
> « Personnellement, je combats l'étatisme, maladie qui se développe toujours plus dans les pays considérés comme démocratiques, et qui, en Italie comme en France, empêche l'école de respirer et d'évoluer.
>
> « Nous sommes arrivés au point que cette participation civique, réduite et contrastée, au système scolaire (communal et départemental) qui existait dans l'Italie préfasciste, n'a plus de place, y compris dans ton projet, et que les rares attributions données par la Constitution à la région sont, dans ton projet, réglementées et écrasées par l'ingérence bureaucratique du ministère et des inspecteurs régionaux (allant jusqu'à violer les droits des régions à statut spécial). Je ne te dis pas combien j'ai été désappointé de lire les dispositions visant l'enseignement privé.

« Un Italien qui est allé en Amérique m'écrivait, scandalisé, qu'il n'y a pas là-bas de ministère de l'Éducation nationale. Je lui répondis, par retour du courrier, que pour cette raison les Américains sont un peuple libre, les Italiens non.

« Je comprends bien que l'Italie, sans l'État (et son ministère de l'Éducation nationale), n'aurait pas assez d'écoles pour une population aussi dense et aussi pauvre ; c'est pourquoi il faut se résoudre à l'école publique, comme à un moindre mal, évitant cependant qu'elle reste ainsi centrée, bureaucratisée et monopolisée comme nous l'avons héritée des fascistes et comme, malheureusement il semble qu'elle se transmette (vœu de la Démocratie chrétienne) à nos pauvres. »

10. Le 6 mai 1952 s'éteint à Noordwjck, en Hollande, Maria Montessori. En juin de la même année, toujours dans *La Via*, est publié un article de Luigi Sturzo intitulé « Ricordando Maria Montessori » (« En souvenir de Maria Montessori »).

« 1907. J'étais depuis deux ans le maire de Caltagirone. L'école m'intéressait plus que toute autre branche de l'administration. [...] Mes visites à Rome étaient alors fréquentes, tant pour l'Association nationale des Communes dont j'étais conseiller, que pour les affaires de ma ville. Ainsi m'est-il arrivé de rencontrer, chez des amis, Maria Montessori, qui m'a invité à visiter son école dans le quartier de San Lorenzo. Je savais que des soupçons de naturalisme avaient mis des obstacles à l'initiative ; après un long entretien, je décidai de visiter les écoles et de me rendre compte du type d'école que c'était et des méthodes employées. J'allai plusieurs fois à S. Lorenzo ; mon intérêt augmentait chaque fois davantage. Et Maria Montessori n'a jamais oublié le petit prêtre qui, le premier, s'était directement intéressé à son initiative, l'avait encouragée, et avait affirmé qu'aucun préjugé antichrétien n'était à la base de son enseignement. [...] Depuis ce premier moment, je n'ai eu l'occasion de revoir Mme Montessori que plus tard, durant l'un de ses séjours à Rome, après la fin de la Première Guerre mondiale, au cours de rencontres rapides où je prenais connaissance des progrès de ses nombreuses initiatives.

« Par la suite, à Londres, le jour de la Saint-Louis, le 21 juin 1925, dans une maison religieuse de Fulham Road, je me vis porter dans ma petite chambre un beau bouquet d'œillets blancs : ils étaient envoyés par Mme Montessori et j'ignorais qu'elle était dans la même ville que moi. Elle vint me voir un jour qui m'est resté cher ; en un moment de forte nostalgie, quand, loin de ma sœur et de mes amis, je me remettais en mémoire les chères fêtes de mon saint patron, dans un pays où l'on ne fête pas les saints et où j'avais encore peu, je dirai même très peu, d'amis à Londres. C'est ainsi que nous nous revîmes. Nous parlâmes de l'Italie, surtout de l'Italie, et de nos aventures, du développement de la

méthode Montessori dans le monde, et des plans pour le futur. Et nous nous rappelâmes la visite d'un prêtre de Caltagirone dans l'école de San Lorenzo. Le halo de sympathie et de confiance qui entourait les différentes initiatives de Mme Montessori à l'étranger et la diffusion de sa méthode, le prix Nobel, tout servit à mettre en première ligne dans le monde la figure de cette Italienne. Je la comparais avec une autre Italienne, jeune institutrice, fondatrice d'un ordre religieux, alors béatifiée mais par la suite devenue sainte Francesca Saverio Cabrini, que l'Amérique du Nord estime comme sa concitoyenne, et qui est connue aussi dans le monde protestant. Je l'avais connue, elle aussi, personnellement, dix ans avant Mme Montessori, précisément du fait de mon intérêt pour les écoles maternelles et élémentaires, dans le désir d'avoir à Caltagirone une maison des filles missionnaires du Sacré-Cœur fondées par elle ; de la même manière que j'avais désiré ouvrir une école Montessori. À l'époque, mes initiatives avaient échoué, l'une et l'autre par manque de sujets.

« Je me suis plusieurs fois demandé pourquoi, depuis quarante-cinq ans, la méthode Montessori ne s'est pas diffusée dans les écoles italiennes. Alors comme aujourd'hui, je dois donner la même réponse : il s'agit d'un vice organique de notre enseignement, le manque de liberté. On veut l'uniformité, celle qui est imposée par des bureaucrates et sanctionnée par des politiques. Il nous manque encore l'intérêt du public pour les problèmes scolaires ; leur technique, l'adaptation des méthodes aux exigences modernes. Il y a peut-être quelque chose en plus : une méfiance à l'égard de l'esprit de liberté et d'autonomie de la personne humaine, qui est à la base de la méthode Montessori. On parle beaucoup de la liberté et de la défense de la liberté. Mais on étouffe la liberté par l'esprit d'obligation qui prévaut dans toute activité où l'État met les mains, depuis l'économie qui tourne en dirigisme, à la politique qui marche vers la "partitocratie", et jusqu'à l'école qui, dès lors qu'elle est monopolisée par l'État, se trouve être bureaucratisée. »

11. Le 16 avril 1954, Giorgio La Pira – alors maire de Florence – envoie à Mario Scelba et Giuseppe Saragat (respectivement président et vice-président du Conseil) et au ministre du Travail, Vigorelli, un télégramme, rendu public par la suite, dans lequel il exprime son indignation pour les licenciements décidés par l'entreprise Manetti & Roberts.

« Avant qu'il ne soit trop tard – disait La Pira – j'invoque avec toute la force que j'ai dans le cœur, par amour de notre commune patrie et de notre commune liberté et justice, qu'il soit mis nettement fin à cette suite douloureuse et ininterrompue de licenciements qui amène troubles et exaspérations chez tous les travailleurs. Cela n'est pas un

télégramme de convenance. C'est une invocation énergique, fraternelle, qui a pour but que soient évités des maux inéluctables liés à la poursuite de ce régime d'intimidation instauré par des associations industrielles. »

Le 22 avril, Angelo Costa, alors président de la Cofindustria, envoie à La Pira une lettre où il lui fait remarquer qu'

« avec la charité, avec l'amour du prochain, on peut, on doit faire beaucoup, et nous pourrons tous faire beaucoup plus, mais, au nom de la charité, on ne peut espérer dépasser les lois de l'économie ».

Il ajoute :

« [...] Si vous élargissiez votre amour vers ceux qui vous sont moins proches et évaluiez les effets moins immédiats de vos actions, vous vous rendriez compte que, bien qu'ayant les meilleures intentions de faire du bien, vous faites le mal parce que, quand bien même vous soulagez quelque misère, vous en provoquez d'autres et des plus graves : et des misères, même quand elles ne tombent pas directement sous nos sens, nous avons le devoir de nous en préoccuper. »

La lettre de Costa est du 22 avril. Le jour suivant, La Pira lui fait parvenir une brève réponse. Et une semaine plus tard, le 30 avril, dans une lettre plus longue et d'une plus grande importance, La Pira, entre autres choses, dit à Costa :

« Libre concurrence, initiative privée ; loi de l'offre et de la demande, et ainsi de suite : [Qu'est-ce que cela signifie] dans un État comme le nôtre, dans lequel la quasi-totalité du système financier est dans les mains de l'État et dans lequel une grande partie du système productif est directement ou indirectement étatique ! »

Le nerf du discours est désormais dévoilé. Ce qui suscite la réplique suivante de Costa :

« Vous pensez pouvoir procurer le bien-être aux masses par certaines voies ; nous pensons que les voies que vous tracez conduiront à la misère. Vous pouvez très bien juger que ce sont nos voies qui sont mauvaises. Nous avons tous les deux le devoir de chercher à nous comprendre l'un l'autre et de collaborer l'un avec l'autre à la recherche de la vérité [...]. Vous parlez d' "économie moderne" basée sur une économie d'État : croyez-vous que, une fois que l'État aura enlevé à l'individu la liberté économique (par exemple, la liberté d'entreprise), l'homme pourra continuer à jouir des autres libertés – comme la liberté de religion, la liberté d'éduquer ses propres enfants – et que l'on n'arrivera pas inévitablement à une religion d'État, à une éducation d'État ? »

12. Or, le 13 mai 1954, Luigi Sturzo intervient dans cette polémique. Il publie dans le *Giornale d'Italia* un article intitulé « Statalista, La Pira ? » (« Étatiste, La Pira ? ») :

> « L'affirmation de La Pira, écrivait Sturzo, selon laquelle le monde civil va vers la suppression de toute liberté économique, pour tout confier à l'État, dérive d'une évaluation incorrecte de la situation monétaire, financière et économique de l'après-guerre, tant en Amérique qu'en Europe. »

Au sujet de la thèse selon laquelle l'État moderne doit tout absorber, Sturzo enchaîne :

> « Il me semble entendre l'écho du slogan mussolinien : "Tout pour l'État et dans l'État ; rien sur, en dehors et contre l'État." Cela, moi, je l'appelle étatisme et, contre ce dogme, je veux élever la voix sans craindre de me fatiguer tant que le Seigneur me donnera du souffle. En effet, je suis convaincu que là se niche l'erreur de faire de l'État une idole, Moloch ou Léviathan au choix.
>
> « Certes, La Pira, en bon chrétien, ne veut rien d'autre en dehors du véritable Dieu. Pour lui, comme pour moi, l'État est un moyen, non une fin, et encore moins la fin. Il est l'étatiste des pauvres gens ; et il est arrivé, à travers les pauvres gens, à penser que l'État, tenant en main les rênes de l'économie, peut assurer à chaque citoyen son minimum vital [...].
>
> « Personne ne peut mettre en doute que les gestions étatiques ou para-étatiques sont quasiment toutes passives ; et que lorsque, dans la meilleure des hypothèses, elles sont actives, elles sont plus coûteuses que les gestions privées. Il y a deux raisons à cela : le manque de risque économique qui atténue le sens des responsabilités ; les interférences politiques qui atténuent ou annulent, selon les cas, l'autonomie de l'entreprise [...]. Je n'arrive pas à comprendre ces catholiques qui [...] transforment l'intervention juste et limitée de l'État en un véritable étatisme non seulement économique, mais aussi, par suite, politique. »

13. Le 20 mai, La Pira répond à Sturzo en lui envoyant une lettre d'une force morale irrésistible. En voici quelques passages :

> « Rév. Don Sturzo,
>
> « Vous devriez faire l'expérience – j'entends la faire vraiment – qui consiste à être le maire d'une ville de 400 000 habitants [Florence], en ayant la "fiche clinique" suivante : 10 000 chômeurs (9 740 exactement en mars, dont 5 686 de première catégorie, c'est-à-dire des chômeurs par suite de licenciements, et 2 977 de deuxième catégorie, c'est-à-dire des jeunes qui cherchent un travail) ; une grande entreprise qui a fait faillite depuis quatre mois (Richard-Ginori, avec 950 licenciements) ; je

ne parle pas, heureusement, de l'entreprise Pignone ; d'autres entreprises avec des licenciements en cours (Manetti et Roberts), ou avec des "tentations" de licenciements (je ne cite pas de noms pour ne pas jeter le trouble) ; une grosse crise industrielle dans la périphérie (tout le Valdarno avec des milliers de licenciements) ; beaucoup plus de 2 000 expulsions (de vraies expulsions, vous savez !) ; 17 000 livrets de pauvreté ; soit un total de 37 000 personnes assistées par la Commune et par l'ECA.

« Pardonnez-moi : devant tous ces "blessés, jetés à terre par les grands bandits", comme dit la parabole du Samaritain (Luc, X, 30 *sq.*), que doit faire le maire, autrement dit le chef et, dans une certaine mesure, le père et le responsable de la grande famille citadine ? Peut-il se laver les mains en disant à tous : "Excusez-moi, je ne peux m'intéresser à vous, car je ne suis pas étatiste, mais interclassiste ?" Peut-il "passer outre", comme le Pharisien ou le scribe de la parabole, avec l'excuse que, n'étant pas étatiste, mais interclassiste et anticommuniste, il n'a pas le "devoir" de s'arrêter et de prendre des mesures ? La parabole du Samaritain – seule norme humaine ! – ne dit pas cela : elle dit plutôt que le Samaritain descendit de cheval, prit le blessé (un ennemi, un juif), lui administra les premiers soins, le porta chez l'aubergiste auquel il déclara : "Soigne-le, je reviendrai demain et paierai les dépenses."

« Je le répète : que doit faire le maire d'une ville qui se trouve avoir la "fiche clinique" indiquée ci-dessus ? [...].

« Venez, venez. Soyez maire, mais soyez-le vraiment. Vous verrez alors comment les choses prendront, dans votre esprit chrétien et sacerdotal, un aspect peut-être imprévu. Elles deviendront des formes douloureuses d'injustice ; elles deviendront une requête énergique d'intervention ; la clameur de qui cherche, souffrant, ce que le Seigneur nous a commandé de demander : le pain de chaque jour ! »

14. La réplique de don Sturzo ne se fait pas attendre (elle est datée du lendemain, 21 mai 1954) :

« Je ne nie pas l'intérêt qu'on doit éprouver pour les chômeurs, les ouvriers, les paysans, les artisans, les petites classes rurales et citadines.

« Je dirai même que la controverse entre La Pira et moi ne porte pas sur l'intervention de l'État. Dans mon discours au Sénat du 20 février, je disais : "Je ne rejette pas une intervention mesurée dans les différentes branches de l'activité privée, là où l'initiative privée ne peut pas seule correspondre de manière adéquate aux exigences publiques."

« Mais je conteste à La Pira sa conception de l'État moderne. Il écrit que "l'économie moderne est essentiellement une économie d'intervention de l'État". Si les mots valent pour ce qu'ils sont, cet "essentiellement" enlève à l'État moderne la caractéristique d'État de droit et le définit comme État totalitaire.

« La Pira nie être étatiste et cite son passé antifasciste : je lui en donne acte, en lui rappelant avec quelle anxiété je lisais à l'étranger sa revue, que des amis me faisaient parvenir de Suisse.

« Il ne se rend cependant pas compte qu'une économie d'État, si elle était poursuivie sur la base de cet "essentiellement", nous porterait à perdre la structure de l'État de droit et en définitive les libertés politiques mêmes, lesquelles deviendraient seulement des libertés formelles et extérieures, sans contenu substantiel. Nous sommes déjà en chemin vers cette situation, en raison des monopoles d'État et de la "partitocratie" liée à l'interventionnisme d'État.

« L'intervention de l'État est aussi vieille que le monde : il suffit de lire dans la Bible ce que faisait Joseph en Égypte. Ce qui n'est pas vieux, c'est l'*étatisme* moderne (l'*isme* est là pour indiquer la dégénération, le manque de limites), qui aboutit soit à un socialisme d'État, soit au communisme.

« Ma défense de la liberté d'initiative est basée sur la conviction scientifique que l'économie d'État non seulement est anti-économique, mais, de plus, limite la liberté et se révèle par ailleurs moins utile ou plus préjudiciable, selon les cas, au bien-être social. »

II – Angelo Tosato. Les sources de la liberté dans l'œuvre d'un exégète catholique

1. Angelo Tosato est né à Venise le 29 décembre 1938. Il reçoit sa première formation religieuse, civique et scientifique de base chez lui, dans l'école de son père, Egidio Tosato : homme ayant de rigoureux principes chrétiens, juriste célèbre et homme d'État (il fut l'un des pères de la Constitution italienne et membre du gouvernement durant les années de la reconstruction).

Une fois terminée sa formation scolaire (lycée Tasso de Rome, 1954-1957), Angelo Tosato entreprend des études juridiques à l'Université La Sapienza de Rome (1957-1960) et des études philosophiques et théologiques à l'Université pontificale grégorienne (1960, licence de philosophie ; 1964, licence de théologie). Durant ces années, les cours et les séminaires de Bernard Lonergan, s.j., se révèlent particulièrement importants pour sa formation intellectuelle ; de même, pour sa formation ecclésiale et sacerdotale, les sessions conciliaires de Vatican II aux-

quelles il a le privilège d'assister depuis le début en tant que « sténographe ».

Prêtre dans le diocèse de Rome (1963), Angelo Tosato exerce son ministère tout d'abord comme vice-curé (1964-1971), puis comme assistant spirituel à l'Université catholique de Rome (1972-1975). Sa longue activité pastorale lui permet de constater l'inadaptation du mode sur lequel le message et l'enseignement chrétiens sont proposés – dans une large mesure la répétition de stéréotypes loin du langage, de la sensibilité et des problématiques des contemporains – et donc de sentir l'urgence de s'engager sur la voie de l'*aggiornamento* promu au sein de l'Église catholique par Jean XXIII et décidé par Vatican II.

2. Encouragé par ses maîtres jésuites, Tosato reprend l'étude des langues bibliques et se lance dans une thèse de recherche en Écriture sainte (sur la *metanoia,* sous la direction de P. Donatien Mollat, s.j.), qui débouche sur un doctorat en théologie à la Grégorienne (1972) ; il poursuit ses études à l'Institut biblique pontifical en licence de sciences bibliques (1975), et a, parmi ses professeurs, les pères Alonso-Schökel, De la Potterie, Gilbert, Lyonnet, Martini, Vanhoye. Il dédie une attention particulière à la connaissance du monde judaïque au temps de Jésus et étudie donc l'araméen (langue parlée en Israël à cette époque), et les traductions antiques en araméen de la Bible hébraïque (les *Targums,* qui aident à récupérer le sens que les Israélites de l'époque donnaient au texte sacré). Roger Le Déaut, le spécialiste renommé de l'araméen des *Targums,* est un guide précieux durant ces études difficiles. Des séjours prolongés à Jérusalem lui permettent de se perfectionner dans les langues sémitiques, dans la connaissance des lieux bibliques, dans le contact avec des découvertes archéologiques (en particulier dans les grottes de Qumran). Les études de Tosato sur l'Écriture sainte à l'Institut biblique se poursuivent jusqu'à l'obtention du doctorat (1982, avec une thèse sur l'institution du mariage dans l'Ancien Testament, sous la direction de Le Déaut).

3. Il commence entre-temps (1976) son activité de professeur à l'Université du Latran où il est chargé du cours d'histoire de l'Église antique ; à l'Université grégorienne, où il dirige les séminaires d'Écriture sainte ; à l'Institut de spiritualité de la Grégorienne, où il est chargé d'un cours sur les « disciples de Jésus ».

Depuis 1985, il est professeur à l'Institut Jean-Paul II d'études sur le mariage et la famille (d'abord comme chargé de cours, puis comme professeur en 1988, obtenant une chaire en 1990) et, dans le même temps, à l'Institut biblique pontifical (chargé d'abord d'araméen biblique, puis d'histoire des institutions de l'Ancien Testament : traitant par années alternées des institutions familiales, politiques, économiques et religieuses). En 1981, il est admis parmi les consultants de la Commission pontificale « De religione iudaica » auprès du secrétaire pour l'Unité des Chrétiens.

Son activité de professeur et de chercheur a donné lieu à une intense activité de publication dans le domaine biblique, de caractère hautement scientifique, et riche d'implications pour la doctrine et les institutions chrétiennes. Signalons quelques-unes de ces publications. En 1975, dans la *Rivista Biblica italiana,* Tosato publie un article sur la *metanoia* néo-testamentaire qui retourne complètement l'interprétation alors en vogue ; en 1979, dans *Lateranum,* un article sur les racines judaïques du christianisme (qui précise les contenus du grand patrimoine commun sur lesquels peut s'appuyer et se développer un dialogue fructueux entre les deux religions) ; en 1983, dans *Studia Anselmiana,* n° 87 (Actes du I^er^ Congrès international de liturgie), l'article sur les sacrements de l'initiation chrétienne (qui éclaire, à la lumière de la pratique judaïque, la fonction originaire du baptême et de la confirmation, et le rapport correct de complémentarité qui lie l'un à l'autre) ; la même année 1983, dans *Sangue e Antropologia Biblica* (Actes de la III^e^ Semaine d'études, dirigé par F. Vattioni), l'article sur la conception antique – tant judaïque que grecque – de la génération humaine (qui met en lumière les liens de dépendance d'institutions sociales – par exemple celles relatives à la condition féminine – et de thèmes doctrinaux – par exemple celui du « péché originel » – par rapport aux connaissances imparfaites d'une culture primitive, culture partagée par la Bible et qui se perpétue par son biais) ; en 1992, l'article sur la méthode de l'interprétation biblique (qui rend compte de la manière dont l'Église catholique a adopté et doit désormais pratiquer la méthode historique et critique, et illustre – par l'exemple de l'abandon de l'obligation biblique de soumission de la femme au mari et par l'hypothèse moderne de la parité des conjoints – les

énormes potentialités d'innovation que la nouvelle méthode comporte pour la théologie et la pastorale).

4. Mais le domaine dans lequel Angelo Tosato s'est le plus exprimé est celui de l'histoire des institutions judaïques antiques et des premières institutions chrétiennes : familiales, politiques, économiques. Quant aux institutions familiales, signalons deux livres (introuvables aujourd'hui) : *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento* et *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale.* Ces livres étudient les racines judaïques et vétéro-testamentaires de l'institution du mariage dans le premier christianisme et en mettent en lumière certaines valeurs et non-valeurs.

À ces deux ouvrages s'ajoutent, parmi les nombreux approfondissements spécifiques :

a) des essais philosophiques (sur le langage matrimonial de l'Ancien Testament, dans *Annali dell'Istituto Orientale* de Naples en 1983 ; sur la signification des termes *'almanah* [veuve] et *'almanut* [veuvage] dans *Bibbia e Oriente* en 1983) ;

b) des essais exégétiques relatifs à des étapes particulièrement importantes sur le thème du mariage (sur *Mt* 1, 19, sur *Lev* 18, 18 et sur *Gen* 2, 24 ; en anglais, respectivement dans *Catholic Biblical Quaterly* en 1979, en 1984 et en 1990 ; sur un fragment encore inédit provenant de la IV^e grotte de Qumran, dans *Biblica* en 1983) ;

c) des essais relatifs à certains aspects de la vie institutionnelle (sur le consensus matrimonial des fils et filles de famille, dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris* en 1985 ; sur le transfert des biens dans le mariage israélite dans *Bibbia e Oriente* en 1985).

Quant aux institutions politiques, signalons les écrits suivants : sur Jésus et les zélotes dans *Bibbia e Oriente* en 1977, sur la théocratie dans l'Israël antique, dans *Cristianesimo nella storia* en 1987, sur la conception politique du Chroniste dans *Ricerche Storico-Bibliche* en 1989, sur le problème du pouvoir politique des Israélites au temps de Jésus, dans *Estudios Biblicos* en 1990. Quant, enfin, aux institutions économiques, signalons le livre *Economia di mercato e cristianesimo,* un des *Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali* de la LUISS (Rome, Editore Borla, 1999).

La problématique fondamentale de toutes ces études est unique : recueillir non seulement le « qu'est-ce que » mais aussi le

« comment » et le « pourquoi » ; c'est-à-dire chercher à savoir à travers quel processus historique, dans quel contexte, pour répondre à quelles exigences et avec quels conditionnements culturels, les modèles sociaux bibliques ont pris forme. L'objectif de cette recherche étant de fournir les prolégomènes nécessaires, d'une part, à l'élaboration d'un enseignement social de l'Église qui soit fidèle, éclairé et bénéfique, d'autre part, à une révision et à une restructuration des formes institutionnelles de l'Église elle-même.

Angelo Tosato est mort en 1999. En 2002, avec la contribution financière de l'Union industrielle de Turin, a été publié aux éditions Rubbettino le volume *Vangelo e richezza : nuove prospettive esegetiche* [« Évangile et richesse : nouvelles perspectives exégétiques »]. Il s'agit d'une œuvre de plus de 600 pages, divisée en deux parties (1 / L'interprétation de la Bible ; 2 / Société libre et Écriture sainte) où ont été recueillis les articles les plus importants de Tosato.

5. Angelo Tosato est donc un exégète de premier ordre et un catholique libéral dans la grande tradition du catholicisme libéral qui va de Frédéric Bastiat à Michael Novak en passant, entre autres, par Lord Acton, Antonio Rosmini, Wilhelm Röpke ou Luigi Sturzo.

Avant tout un exégète, et un exégète catholique. Au statut catholique de l'interprétation de la Bible est opportunément dédié le premier chapitre du volume *Vangelo e richezze.* Tosato y traite de l'interprétation de la Bible « dûment conduite par les membres de l'Église catholique en conformité avec le règlement en vigueur en son sein ». L'auteur ne se fixe pas comme objectif d'examiner la pratique d'une telle interprétation spécifique, autrement dit son « être », mais plutôt son statut qui serait son « devoir être ». Cette intention, il la poursuit en exposant la doctrine catholique officielle telle qu'elle « s'est perfectionnée sur le terrain en deux millénaires d'histoire et surtout durant ce dernier siècle ».

Tosato précise d'emblée que le statut catholique de l'interprétation de la Bible est substantiellement déterminé par la foi catholique dans la Bible, par des vérités concernant l'origine et la nature de la Bible, sa fin et ses fonctions, ses destinations. En ce qui concerne l'*origine,* et donc la *nature* de la Bible, il existe deux vérités de foi : sa vraie divinité et sa vraie humanité. Les livres de

l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant qu'inspirés par Dieu, ont Dieu pour « Auteur » et sont, par conséquent, des « écritures divines », des « écritures sacrées », des « paroles de Dieu ». La Bible a une nature divine. Toutefois, et c'est la deuxième vérité, bien qu'inspirés de Dieu, les livres bibliques ont pour auteurs, pour « véritables auteurs », également les écrivains humains :

> « Ce sont donc des Écritures divines en écritures véritablement humaines, des Paroles de Dieu en paroles véritablement humaine. »

Tosato affirme que

> « la foi reconnaît [...] dans la Bible la réalité d'une "condescendance" divine, la présence d'un mystère d' "incarnation". De manière analogue à Jésus-Christ, la Bible a une nature à la fois véritablement divine et véritablement humaine : elle a une nature *théandrique* ».

6. Voilà pour ce qui est de l'origine et de la nature des Écritures saintes. En ce qui concerne la *finalité* de la Bible,

> « l'Église croit que les livres sacrés sont destinés, en définitive, au salut des êtres humains ».

Et dans le but de poursuivre une telle fin, l'Église croit en une triple fonction instrumentale des textes bibliques. La première est de caractère documentaire : les livres bibliques sont une source de connaissance et de certification de la Révélation. La deuxième fonction est de caractère « kérigmatique » et didactique :

> « La Révélation chrétienne, dont les livres sacrés sont le témoignage écrit, porte en soi un contenu de communication qui est avant tout annonce *(kérigma)* et enseignement *(didaché)* de salut universel. Ce contenu est "Évangile". »

La troisième fonction a une nature normative, au sens où la Révélation chrétienne « est aussi – et de manière indissociable – norme *(entolé)* de foi et d'action pour l'obtention du salut » – elle est un « Pacte » sauveur.

En ce qui concerne enfin les *destinations* de la Bible,

> « l'Église, écrit Tosato, croit que Dieu a destiné ses Écritures non pas seulement à quelques-uns, mais à tous ; et qu'il a établi non pas un type unique de destinations, mais des types différents et complémentaires, que l'on peut distinguer sur la base de l'identité des destinataires et du titre auquel la Bible leur est destinée ».

En conséquence, il faut distinguer une *destination universelle, bénéficiale,* et une *destination ecclésiale, ministérielle* de la Bible. Le pre-

mier type est celui composé de *tous les êtres humains* en tant que *simples destinataires,* bénéficiaires purs de la Parole biblique. Le second type de destination est celui qui se rapporte *aux chrétiens* : ceux-ci sont plus que des destinataires et des bénéficiaires, ils sont aussi des serviteurs, c'est-à-dire des bénéficiaires honorés de la Parole biblique, des *destinataires ministres* ayant la charge d'accomplir un service au bénéfice d'autrui. Enfin, si la Bible est assignée en dépôt et en témoignage à tous les croyants – pour cette raison, ils sont dépositaires et témoins –, il faut porter attention non seulement aux destinations *communes* à tous les croyants, mais aussi aux destinations visant des catégories *particulières* de chrétiens. Parmi ces dernières, Tosato distingue :

> « une destination pour la divulgation, qui concerne spécifiquement la catégorie vaste et variée des *prédicateurs* et des *catéchistes* : ceux qui, en plus d'être bénéficiaires, dépositaires et témoins, constituent également le ministère des *divulgateurs* de la Parole biblique ; une destination pour la recherche scientifique dans le sens originaire, qui concerne spécifiquement la catégorie des *biblistes* : ceux qui, en plus d'être bénéficiaires, dépositaires et témoins, constituent aussi le ministère des *interprètes-exégètes* de la Parole biblique ; une destination pour l'élaboration prudente d'un sens actualisé, qui concerne spécifiquement la catégorie des *théologiens* : ceux qui, en plus d'être bénéficiaires, dépositaires et témoins, constituent aussi le ministère des *interprètes-"herméneutes"* de la Parole biblique ; une destination pour l'émission du jugement sur la justesse de l'interprétation (herméneutique), celle qui concerne spécifiquement la catégorie des *évêques* : ceux qui, en plus d'être bénéficiaires, dépositaires et témoins, constituent le ministère des *interprètes-juges* de l'interprétation (de l'herméneutique) biblique ».

7. Une fois réaffirmées ces vérités de foi, qui déterminent le statut catholique de l'interprétation biblique, Tosato précise que la foi catholique dans la *théandricité* de la Bible pousse l'Église à distinguer ce texte parmi tous les autres, mais ne le soumet pas moins à toute une série de conditions. Parmi celles-ci, Tosato en examine quatre : la fidélité, l'affinité, l'exégèse, l'*herméneia.*

— La *condition de fidélité* est celle d'une vertu morale de fidélité au « qu'est-ce que » et à « qui » est interprété. Dépositaire de l'Écriture sainte,

> « l'Église sait qu'elle est liée avant tout à la fidélité envers la Parole biblique dans sa "matérialité". Elle doit être très attentive au texte, en le gardant dans son intégrité, en conservant intact (et, si, nécessaire, en restaurant de manière critique) son message ».

L'Écriture sainte n'admet pas de mainmises – elle est définitive, immuable, inviolable.

— La *condition d'affinité* est une dotation spirituelle ou un « don de l'esprit », parce qu'il ne suffit pas de *vouloir* être fidèle aux textes sacrés, il faut aussi *pouvoir* l'être. En d'autres termes, l'interprétation exige une certaine affinité avec le texte et son auteur.

> « Une telle condition, rappelle Tosato, vaut spécialement pour l'interprétation catholique de la Bible, et elle vaut de manière tellement pressante qu'elle exige une *virtus* très particulièrement interprétative. »

Cela dans le sens où

> « la foi dans la véritable divinité de la Bible impose [...] que l'interprète jouisse d'une certaine syntonie avec le divin, dispose donc d'une dotation spirituelle adéquate ».

— La *condition d'exégèse* : l'interprétation fidèle de quelque texte que ce soit, requiert une *recherche scientifique* scrupuleuse – et cela est l'*exégèse* –, à travers laquelle on cherche à atteindre le sens propre et originaire du texte en le soumettant, à l'aide de techniques appropriées, à une analyse historique critique qui en examine la langue, la forme littéraire, la fin et les fonctions, l'auteur, les destinataires, le contexte et les conditions culturelles, les circonstances historiques. Ici, « la condition de fidélité se transforme [...] en condition d'exégèse ». La Bible est Parole de Dieu « incarnée » en paroles véritablement humaines et donc « ne peut être comprise si ce n'est à travers la compréhension de l'humanité, de l'historicité et de la culture des écrits qui la composent ». Et l'exégèse est

> « une enquête qui reste toujours ouverte à des acquisitions nouvelles et meilleures, une enquête que personne ne pourra jamais prétendre terminer, en la déclarant *motu proprio* achevée et close ».

— La condition d'*hermeneia,* enfin, concerne la correspondance effective entre le sens originaire et le sens actuel des textes, surtout didactiques, et/ou normatifs ; cette condition vaut, « et à un degré maximal », pour l'interprétation catholique de la Bible.

> « L'Église croit en effet – selon Tosato – que ses livres sacrés, écrits dans un passé qui est pour nous, à titres divers, révolu, sont (doivent être) éternellement valides ; elle croit que ceux-ci maintiennent (doivent

maintenir) dans les siècles des siècles leur valeur "kérigmatique" et didactique pour l' "aujourd'hui" de chaque être humain et leur valeur normative pour l' "aujourd'hui" de la foi et de la morale des croyants. »

8. Si l'*hermeneia* biblique est la tâche des théologiens, les évêques

« en tant que juges de l'*hermeneia* ecclésiale ("herméneutes" en dernier ressort, en plus d'être destinataires et dépositaires-témoins) de la Bible, dotés d'un charisme particulier sous la forme de mandat apostolique qui leur est conféré pour maintenir intègre et vive la parole de Dieu, ont la capacité et le devoir d' "interpréter" les livres sacrés, autrement dit de prendre acte des résultats acquis par les biblistes en fait de sens originaire de la Parole biblique, d'examiner et juger en syntonie avec le *sensus fidei* du peuple de Dieu les propositions des théologiens en fait de sens actualisé de la parole biblique, et de les appliquer avec zèle, justesse et responsabilité ecclésiale pour garantir le développement correct de la tradition ».

Le statut catholique de l'interprétation biblique, affirme Tosato, reconnaît aux évêques un rôle spécial et exclusif.

« La raison d'être du jugement épiscopal sur les interprétations de la Bible, et du mandat même à juger en la matière, est de maintenir "intègre" la parole de Dieu, d'offrir des certitudes sur sa signification ; pas de lui en imposer une à sa propre discrétion. »

Mais, comme l'interprétation des évêques, « assistée » par l'esprit, est une parole humaine, l'interprétation de justice des évêques aussi, par sa nature, semble toujours être « réformable » de la part du même organe de justice dont elle émane.

Cette dernière prise de position de Tosato, dans l'horizon des critères expliqués ci-dessus, est illustrée de manière convaincante, et à l'aide d'une grande quantité de références textuelles, dans le deuxième chapitre de son livre, intitulé *Magistero Pontificio e Sacra Scrittura.* C'est sur la base de ces réflexions exégétiques que Tosato va traiter du problème des liens entre libéralisme et Église. Sa théorie et sa pratique des différents niveaux d'interprétation du texte biblique vont lui permettre d'évaluer l'idée reçue selon laquelle l'idéal évangélique de pauvreté implique une défense de la pauvreté des nations. L'un de ses objectifs

« est d'offrir matière à réflexion pour permettre de ne pas confondre deux types différents d'usage de l'Écriture sainte (l'un "répétitif", l'autre "interprétatif") et de bien distinguer entre deux formes différentes, essentielles et complémentaires, de l'interprétation (l' "exégèse", et l' "herméneutique") ».

9. *Vangelo e libertà* (« Évangile et liberté ») est la première partie du travail de plus grande ampleur, *Vangelo e richezza* (p. 189-251), qui lui-même avait été conçu en quatre parties que Tosato ne put achever. L'essai traite, en première instance, des Évangiles et de la liberté selon la *lecture ingénue* des textes – « ingénue » au sens d'a-critique, préscientifique. Elle est « la lecture normalement pratiquée par l'Église » et qui « est à la base, souvent de manière inconsciente, parfois de manière ajustée, de la doctrine et de la mentalité des catholiques ». Une telle lecture ingénue des écrits du Nouveau Testament

> « conduit à retenir qu'entre christianisme et libéralisme il existe une incompatibilité ».

Face à différents types d'esclavage (social, politique, religieux, économique, corporel, intellectuel, moral), la lecture « ingénue » du Nouveau Testament nous fait voir une Église des origines qui annonce son Évangile : Dieu offre à l'Humanité esclave la libération de Jésus-Christ.

> « La liberté pleine et définitive, rappelle Tosato, s'atteint après la mort, au Ciel, dans le Royaume de Dieu. Pour l'atteindre, il faut, sur terre, acquérir en Christ la liberté spirituelle, la liberté du péché. Il ne faut pas, en revanche, acquérir les libertés temporelles ; ici, sur terre, les *esclavages* temporels sont au contraire utiles, parce qu'ils permettent la nécessaire liberté spirituelle. La voie de la libération, en effet, la voie unique est celle de Jésus-Christ, celle de la Croix. »

Avec une telle lecture ingénue, l'Évangile propose par conséquent une libération religieuse atteignable par la voie religieuse. Une voie, donc, apparemment incompatible avec la libération proposée par le libéralisme. Il s'ensuit, conclut Tosato, que ceux qui entendent soutenir la compatibilité entre christianisme et libéralisme

> « ne peuvent le faire sérieusement, de manière profitable, sans affronter et résoudre avant toutes choses le problème constitué par les indications complètement contraires qui semblent formellement venir des sources canoniques chrétiennes ».

Cela est une des tâches que Tosato – dans son intense vie d'intellectuel catholique, rigoureuse, passionnée et souvent incomprise parce qu'à « contre-courant », et aussi malheureusement brève –, sérieusement préoccupé du sort des malaisés et des souf-

frants, s'était fixée et qu'il a réalisée sur des points essentiels dans les articles de la deuxième partie du volume.

10. Dans *Vangelo e la richezza* (p. 307-422), Tosato évoque à nouveau de manière générale la lecture ingénue dans laquelle se perpétue l'opinion de la condamnation évangélique de la richesse et des détenteurs de richesse, l'exaltation des pauvres et l'exhortation à embrasser l'état de pauvreté. Devant le cadre qui sort de la *Vulgate* de l'enseignement évangélique relatif à la richesse, Tosato réagit en affirmant qu'il s'agit d'une perspective nuisible et sans fondement. Nuisible avant tout sur le plan théorique, car elle représente

> « une subversion du mode d'évaluer la richesse et la pauvreté, l'activité et l'inactivité économique, riches et pauvres ; une subversion qui est "perversion", tant elle se révèle peu naturelle et catastrophique pour le sort des humains en ce monde ».

La richesse est en effet considérée comme un mal à éviter et la pauvreté comme un bien à rechercher en tant que privation et souffrance, et « constituerait une condition nécessaire à l'obtention des biens célestes ». L'activité économique ne serait pas tant une pratique vertueuse qu'une pratique vicieuse à écarter. Vertueuse serait, en revanche, l'inactivité économique. Et alors que les riches devraient être plaints comme des maudits, les pauvres seraient exaltés comme étant bienheureux et bénis. Nuisible donc sur le plan théorique, la *Vulgate* de l'enseignement évangélique relatif à la richesse l'est aussi sur le plan pratique. Il est difficile, écrit Tosato, de trouver un secteur dans notre réalité qui, sous son influence, reste indemne. De fait, du point de vue économique, on a devant soi en réalité une perspective équivalente (du point de vue des dommages qu'elle cause) à un véritable programme d'appauvrissement, d'indigence et de mendicité. Du point de vue individuel, on lance un processus de déshumanisation.

> « Le statut humain est à la fois terrestre et historique. Cela implique une relation avec ce monde et une œuvre de sa valorisation, utilisation et transformation, œuvre vitale et qui anoblit. »

En conséquence, assumer une attitude d'extériorité, vouloir « sortir du siècle » *(exire de sæculo)*, voire soutenir une attitude d'hostilité à l'égard du monde *(contemptus mundi)*, cela « signifie

rompre cette relation, et ainsi, également, détruire sa propre humanité ». Du point de vue social, cela revient à « attaquer l'intégrité de la société civile » ; du point de vue ecclésial, à « défigurer le visage de l'Église », dans la mesure où l'on fomente alors en elle un esprit de sectarisme (en laissant entendre que l'Église serait seulement « l'Église des pauvres »), où l'on introduit une discrimination de type « classiste », et où l'on développe un véritable système d'hypocrisie « en masquant le fait qu'il existe des biens disponibles, et parfois en grande quantité ». Cela va encore plus loin, car, d'un point de vue politique, la perspective présentée par la lecture « ingénue » des textes sacrés impliquerait, nécessairement, « étatisme et étatisation, fiscalisme, collectivisme, clientélisme ». Le gouvernement serait conduit

> « à piétiner les droits fondamentaux de la liberté économique des citoyens, à tarir les sources (les sources éthiques, avant tout) de la richesse de la nation, et à précipiter la population entière à la ruine non seulement économique, mais aussi politique ».

Et il ne faut pas sous-évaluer le fait, poursuit Tosato, que, du point de vue religieux, on provoquerait la diffusion de l'athéisme militant, pour la bonne raison que

> « la religion est respectée ou, à l'opposé, est combattue, selon qu'elle se révèle bénéfique ou maléfique pour le genre humain ».

11. Nuisible sur le plan théorique et sur le plan pratique, l'opinion diffuse de l'enseignement évangélique à propos de la richesse est également sans fondement, car contraire au plus élémentaire bon sens et largement contredite par la pratique et combattue par la doctrine officielle de l'Église. Nuisible et sans fondement, une telle opinion, affirme Tosato, est aussi fausse. C'est « un *fatras* de lieux communs » qui doivent être démasqués par le biais d'une étude exégétique attentive. La lecture exégétique, par Tosato, des textes évangéliques – il s'agit de pages superbes pleines de finesse et de rigueur – le porte à conclure que l'Évangile ne condamne pas comme démoniaque la richesse terrestre, mais dénonce plutôt le fait qu'elle soit tombée entre les mains du Démon et de ses serviteurs ; que l'Évangile ne condamne pas les riches en tant que tels, ni ne leur impose de se débarrasser de leur richesse ; qu'elle exalte plutôt leur devoir traditionnel de faire l'aumône. Ainsi, par exemple, l'*aut aut,* l' « ou

bien... ou bien... » (l'on pense au passage évangélique « on ne peut servir deux maîtres... vous ne pouvez obéir à Dieu et à Mammon ») n'est pas, selon Tosato,

> « entre Dieu et la richesse, ni entre "servir" *(douleuein)* Dieu et "servir" la richesse au sens de la rechercher pour mieux servir Dieu : il est entre "servir" Dieu et "servir" la Richesse (autrement dit se faire l'esclave de la richesse, en l'élisant comme propre *Kyrios,* en divinisant la Richesse) ».

C'est seulement dans ce deuxième cas, selon Tosato, que l'incompatibilité subsiste. Par conséquent,

> « il apparaît totalement arbitraire de lire le passage en question comme une condamnation radicale de la recherche de la richesse, comme si la richesse était *en soi* démoniaque. Ce qui est condamné, c'est que le fidèle lui-même modifie la nature de la richesse en la transformant en anti-Dieu, en la rendant démoniaque, en faisant d'elle un Démon ».

12. La critique à l'égard de l'interprétation ingénue, fausse, nuisible, et diffuse des textes sacrés relatifs à la problématique de la richesse et de l'argent représente une contribution d'une importance fondamentale apportée par les recherches exégétiques de Tosato. Les résultats qu'il a obtenus l'ont fait se rapprocher de la pensée de Michael Novak, dont l'œuvre *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* fut publiée en traduction italienne en 1987 avec une précieuse présentation de Tosato. Il y écrit que

> « de la confrontation entre les socialismes réels (même les plus "libéralisés") et les capitalismes réels (même les moins "socialisés") émerge une indication univoque : la route qui conduit le plus et le mieux les peuples au bien-être, en élevant le plus le niveau de vie général, n'est pas le système économique socialiste mais le système capitaliste ».

Il ajoute que

> « l'anticapitalisme et le philo-socialisme qui, jusqu'à hier, pouvaient être affichés comme des marques de hauteur d'esprit et de noblesse d'âme, apparaissent aujourd'hui fréquemment comme un indice de retard culturel et d'asservissement à des intérêts de parti ».

Évidemment, Tosato est d'accord avec Novak quand il affirme que le système capitaliste ne reproduit pas l'Éden ni ne représente le règne de Dieu. Mais, comme Novak, il soutient que, dans tous les cas,

« c'est le *moindre mal* que l'on ait réussi jusqu'à présent à mettre en place ».

Si les résultats du travail exégétique ont rapproché Tosato de la perspective catholique libérale de Novak, ces mêmes résultats ont certainement enrichi, élargi l'horizon offert par Novak. Avec la démolition de la lecture ingénue de l'enseignement évangélique à propos de la richesse et des riches, ils ont surtout arraché des mains des adversaires de Novak et des adhérents à la tradition du catholicisme libéral l'arme la plus insidieuse.

Favorable donc à la tentative de Novak sur la conciliation entre catholicisme et civilisation libérale, Tosato, bien qu'appréciant l'énorme contribution apportée à la cause du libéralisme par Ludwig von Mises, ne partage pas la vision qu'a ce dernier des rapports entre christianisme et civilisation libérale, telle qu'elle paraît dans son œuvre monumentale, *Socialisme.* Pour Mises, la conciliation souhaitée entre catholicisme et civilisation libérale ne pourra trouver sa base dans l'exégèse de la Bible ; elle pourra plutôt s'obtenir grâce à une décision intéressée de l'autorité ecclésiastique. Tosato lui réplique qu'

> « il faut avant tout reconnaître avec franchise que, de fait, les choses sont allées comme von Mises l'avait prévu ; mais tout de suite exprimer également, à cet égard, tout notre désappointement et affirmer avec vigueur que, de droit, les choses doivent procéder d'une manière différente. Il est en effet simplement inacceptable pour les chrétiens qu'entre christianisme et marché l'on atteigne un compromis opportuniste, en faisant abstraction de la fidélité à l'Évangile. Et non seulement les choses doivent, mais aussi elles peuvent procéder de manière différente. Les raisons qui ont poussé Mises à nier la possibilité de concilier Évangile et marché par le biais d'une interprétation correcte de la Bible sont en effet infondées ».

13. Par les quelques considérations qui précèdent, j'ai seulement tenté de mettre en lumière deux aspects de la figure d'Angelo Tosato : l'exégète catholique et le chercheur qui, sur la base des résultats de son travail exégétique, va courageusement contre l'idée invétérée de tous ceux qui ont soutenu et soutiennent encore, avec tous les dommages qui en découlent, que le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme, est incompatible avec le capitalisme. Le lecteur trouvera dans l'œuvre

d'Angelo Tosato beaucoup plus que cette présentation décharnée n'a pu offrir. J'ai voulu seulement débrouiller les lignes directrices d'une recherche précieuse et théorique, riche de fruits pratiques qui, une fois compris, ne pourront qu'enrichir la culture et la politique de nombreux catholiques dont l'esprit est encore encombré de conceptions anti-capitalistes d'emprunt, désastreuses dans les faits, inconsistantes et privées de bases dans l'Écriture sainte.

À la fin de *Il Vangelo e la richezza,* Tosato écrit :

> « L'Évangile annoncé par Jésus à Israël et confié à la communauté chrétienne pour l'annonce à toutes les nations est "l'évangile de la grâce de Dieu". De la "grâce" et non de la "disgrâce". Cette "grâce" divine présuppose la bonté de la nature humaine ; elle la perfectionne, elle ne la détruit pas ; elle marque un nouveau début de l'histoire humaine, non sa fin ; elle promeut tous les types de richesses, combat tous les types de pauvreté. Puisse notre monde redécouvrir l'Évangile, lymphe de civilisation. Puissent les chrétiens, tous, avec une annonce fidèle, aider à cette redécouverte. »

C'est cette redécouverte qu'Angelo Tosato nous a procurée.

RÉFÉRENCES

1. Bibliographie de Luigi Sturzo

Les œuvres complètes de Luigi Sturzo ont été publiées chez Zanichelli à Bologne. Chez l'éditeur Laterza sont parus, ces dernières années, six volumes d'œuvres choisies : « Un choix anthologique de la vaste production d'articles et de livres de Luigi Sturzo, en mesure d'offrir l'essentiel de l'œuvre et de l'actualité politique du prêtre de Caltagirone » (G. De Rosa).

— Sur la polémique Sturzo-La Pira, consulter : L. Sturzo, G. La Pira, *Cattolici e mercato. La grande polemica,* textes rassemblés par D. Antiseri, Rome, Edizioni di Ideazione, 1996.

— Pour la critique de Sturzo contre l'étatisme, voir L. Sturzo, *Contro lo statalismo,* édition de L. Dalu, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.

— Pour des pensées significatives de Luigi Sturzo, il existe une anthologie de M. Baldini et G. Palladino dans le volume L. Sturzo, *La libertà : i suoi amici e i suoi nemici,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000 ; L. Sturzo, M. Einaudi, *Corrispondenza americana, 1940-1941,* textes rassemblés par C. Malandrino, Florence, Olschki, 1998 ; L. Sturzo, *Contro la proporzionale,*

édition de L. Dalu, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998 ; L. Sturzo, M. Sturzo, *Carteggio,* édition de G. De Rosa, Rome, Edizioni Storia e Letteratura, 1985.

— Sur Sturzo, on peut consulter : G. De Rosa, *Sturzo,* Turin, UTET, 1977 ; du même auteur, *L'utopia di Luigi Sturzo,* Brescia, Morcelliana, 1975 ; *Sturzo mi disse,* Brescia, Morscelliana, 1982 ; G. Campanini, N. Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico,* Rome, 1979 ; N. Antonetti, *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali del primo dopoguerra,* Naples, Morscelliana, 1988 ; A. Di Giovanni, *Attualità di Luigi Sturzo pensatore sociale e politico,* Milan, Massimo, 1987 ; F. Malgeri, F. Diva, *Vita di Luigi Sturzo,* Rome, Edizioni Cinque Lune, 1972 ; F. Malgeri, *Luigi Sturzo,* Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1993 ; S. Zopi, *Il mezzogiorno di de Gasperi e Sturzo (1944-1959).* Les 28, 29 et 30 octobre 1999, un congrès international d'études sur Sturzo a eu lieu à Rome. Les actes ont été publiés dans le volume : *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001 ; V. De Marco, *Sturzo e la Sicilia nel secondo dopoguerra (1943-1959),* Turin, SEI, 1996 ; AA. VV., *Luigi Sturzo e la democrazia europea,* édition de G. De Rosa, Rome-Bari, Laterza, 1990 ; A. Di Lascia, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo,* Rome, Edizioni Cinque Lune, 1981 ; G. Fanello-Marcucci, *Luigi Sturzo,* Milan, Mondadori, 2004.

2. *Bibliographie d'Angelo Tosato*

Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel nuovo testamento, Rome, Città Nuova, 1977.

« La teocrazia nell'antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale », in *Cristianesimo nella storia,* n° 8, 1997, p. 1-50.

Présentation de l'édition italienne de M. Novak, *Lo spirito del capitalismo e il cristianesimo,* Rome, Dir. Studium, 1987, p. IX-XXXV.

« Cristianesimo e capitalismo. Il problema esegetico di alcuni passi evangelici », in *Rivista Biblica,* n° 35, 1997, p. 465-477.

« Il problema del potere politico per gli israeliti del tempo di Gesù », in *Estudios Biblicos,* n° 48, 1990, p. 461-487.

« Il vescovo è economista ? », entretien avec Angelo Mieli pour le *Giornale di Sicilia,* 7 février 1994.

« Economia di mercato e cristianesimo », in *Quaderni del centro di metodologia delle Scienze Sociali* della LUISS, n° 11, Rome, Borla, 1994.

« Solidarietà e profitto : il ruolo degli imprenditori », in *Biblioteca della libertà,* n° 133, 1996, p. 45-56.

« Il Vangelo e la ricchezza (per la fuoriuscita dei luoghi comuni) », *in* D. Antiseri, M. Novak, A. Tosato, M. Zöller, *Etica cattolica e società di mercato,* A. M. Petroni (dir.), Venise, Marsilio, 1997, p. 89-197.

« Vangelo e libertà », *in* AA. VV., *Cattolicesimo e liberalismo,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, p. 85-148.

« Lo statuto cattolico dell'interpretazione della Bibbia », in *Ars Interpretendi. Annuario di Ermeneutica Giuridica,* n° 4, 1999, p. 123-200.

Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche, D. Antiseri, F. D'Agostino, A. M. Petroni (dir.), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 1-611.

Traduit de l'italien par Christine Vodovar.

QUATRIÈME PARTIE
Le libéralisme allemand

1. Introduction. Les libéralismes allemands

PATRICIA COMMUN

Le libéralisme allemand a été, depuis le début du XX^e^ siècle et jusqu'à aujourd'hui encore, dans l'historiographie française comme anglo-saxonne et allemande, chargé de tous les maux de l'histoire allemande. D'une manière générale, on lui reproche de n'avoir pas été en mesure de développer en Allemagne une démocratie parlementaire libérale sur le modèle de la démocratie anglaise ou française. Il est d'ailleurs moins attaqué dans sa substance ou sur le plan doctrinal que sur une incapacité répétée à faire front aux tendances autoritaires et impérialistes prussiennes et allemandes. Ce reproche s'adresse également à la classe sociale supposée être le vecteur privilégié des idées libérales, la bourgeoisie. L'incapacité de la bourgeoisie allemande à prendre le pouvoir de façon stable serait responsable des dérives antilibérales autoritaires de l'Empire bismarckien, puis du Reich nazi. De plus, une partie de la bourgeoisie intellectuelle, la *Bildungsbürgertum,* aurait incité l'Allemagne à rejeter, au nom d'une culture organique spécifique au peuple allemand, l'héritage politique libéral anglo-saxon et, d'une manière générale, la civilisation occidentale, accusée de se réduire à l'industrialisme et au rationalisme.

La conjonction de ces phénomènes aurait mené l'Allemagne sur une « voie particulière » (un *Sonderweg*), celle d'une tradition autoritaire. Tout cela remonterait en fait à Luther et au protestantisme. De là on irait tout droit à Hitler en passant par Bismarck, l'Allemagne étant ainsi mise à l'écart des grands courants du libéralisme occidental[1].

1. En France, c'est le germaniste Edmond Vermeil qui est le principal interprète de cette thèse du *Sonderweg* qui remonterait à Luther : « En face du monde érasmien, monde de tolérance et d'humanisme universels, de libéralisme spirituel et de ten-

Quels sont exactement les reproches adressés au libéralisme allemand ?

— Tout d'abord, il serait « tardif », venant en troisième position derrière les libéralismes anglais et français. Épouvanté par les excès de la Révolution française, puis révolté contre l'occupation napoléonienne, le libéralisme allemand se distancierait d'un modèle de développement capitaliste industriel et politique européen occidental pour s'engager sur le fameux *Sonderweg*[1].

— Le libéralisme politique allemand, ensuite, aurait « échoué ». Preuve en serait la tentative manquée des libéraux et des démocrates au Parlement de Francfort en 1848 de créer un pouvoir législatif central démocratiquement élu au suffrage universel et confié à l'autorité du roi de Prusse. À la suite de cet échec, entre 1850 et 1871 donc, le libéralisme se serait dispersé et dilué dans le nationalisme, consacrant sa division entre les tenants d'une Petite Allemagne autour de la Prusse et ceux d'une Grande Allemagne incluant l'Autriche. Puis il se serait définitivement fourvoyé dans sa collusion avec tous les régimes autoritaires impérialistes que l'Allemagne a pu connaître ; la droite libérale aurait été impuissante à résoudre les crises économiques des années 1920 et 1930.

— C'est aussi la division des partis libéraux et leur manque d'attachement à la République qui seraient largement responsables de l'échec de la république de Weimar.

En 1945, il est vrai, resurgit enfin un libéralisme économique paré, en quelque sorte, des vertus de la virginité et qui affirme sa filiation avec le libéralisme anglo-saxon : l'*ordolibéralisme,* puis l'*économie sociale de marché.* Les libéraux eux-mêmes, comme le ministre

dances internationales, cherchant derrière les individus, les nations et les époques les valeurs éternelles, se dresse l'univers sombre et trouble de Luther. Ce sera dès lors le partage entre l'héroïsme actif d'une élite dirigeante et la rigoureuse obéissance des masses conduites par elle... » (*L'Allemagne. Essai d'explication,* 2e éd., Paris, 1945).

1. B. Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus,* München, 1980. Par ailleurs, il faut noter que, après la Seconde Guerre mondiale, aux États-Unis, le « Joint Committee on Post-War Planning », composé de médecins et de psychiatres, affirme que les origines du nazisme résident dans « une inclination à la soumission et à l'autoritarisme... ». Le luthéranisme serait en fait « la manifestation de l'esprit allemand, instable, émotionnel et romantique ». Voir, à ce sujet, l'analyse de Jean Solchany, *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro. 1945-1949,* Paris, PUF, 1997, p. 12 *sq.*

de l'économie Ludwig Erhard, se croient pourtant obligés d'éviter le vocable même de « libéral » et prennent soin de parler d' « économie de marché » plutôt que de « libéralisme »... Voilà l'Allemagne revenue sur le droit chemin de l'Europe occidentale et enfin sortie de son fameux *Sonderweg.* La voilà rendue à la normalité et tardivement ouverte aux influences anglo-saxonnes. Le libéralisme économique s'affirme, sous l'influence de Hayek puis de l'ordolibéral Walter Eucken, comme indissolublement lié au libéralisme politique.

Pourquoi le libéralisme allemand est-il devenu en quelque sorte le bouc émissaire de l'histoire allemande ? Qui, à quel moment, a imputé au libéralisme allemand tous les maux de l'histoire allemande ?

Ce sont tout d'abord les catholiques, qui en veulent aux libéraux protestants de la victoire de la Prusse sur l'Autriche et de leur appui apporté au *Kulturkampf,* l'entreprise de destruction radicale du catholicisme religieux et politique engagée par Bismarck. C'est, par exemple, le député centriste catholique Windhorst qui parle, en 1879, juste à la fin du *Kulturkampf,* de la « banqueroute libérale ». Puis ce sont les socialistes, bien sûr, qui lui imputent les misères de l'industrialisation, l'antisémitisme et l'échec de Weimar. Mais ce sont surtout les libéraux eux-mêmes, divisés sur la question de la lutte antisocialiste et des lois sociales, qui s'accusent mutuellement des échecs de la fin des années 1880. Le député libéral Eugen Richter[1] parle lui aussi de « catastrophe libérale ». La participation au pouvoir politique sous la république de Weimar et les échecs des diverses coalitions libérales dans les années 1920 sont à l'origine d'un rejet total du libéralisme, lequel est assimilé au compromis mou, à l'impuissance politique et économique face aux crises de la jeune démocratie. Dans l'atmosphère délétère et hystérique du début des années 1930 où résonnent les appels au radicalisme et le rejet total et général de toute pensée libérale, les nazis n'auront aucun mal à assimiler les libéraux à l'internationalisme, au marxisme et au judaïsme[2].

1. Sur Richter, cf. *infra,* p. 904-909. [N. des coord.]

2. L'antilibéralisme était le trait dominant de la vie politique du début des années 1930. Voir à ce sujet Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933,* Augsburg, Nymphenburger Verlagshandlung, 1968.

Par ailleurs, les libéraux victimes du nazisme, émigrés en Angleterre et aux États-Unis, tel le comte Ralf Dahrendorf, critiquent eux-mêmes fortement l'incapacité du libéralisme allemand à empêcher la montée des totalitarismes et à faire face aux crises économiques des années 1920. Cette critique revient en force dans les années 1960-1970 en Allemagne et engendre une génération d'historiens prompts à assimiler les échecs de la démocratie allemande à ceux de la bourgeoisie et de son libéralisme[1].

Les classements opérés dans l'historiographie du libéralisme allemand relèvent parfois de la tentative de sauvetage partiel. C'est ainsi qu'il y aurait un « bon » libéralisme ou de « bons » (ou « vrais ») libéraux et des « faux » libéraux. Friedrich Sell, par exemple, range parmi les bons auteurs libéraux ceux qui sont inspirés par la Révolution française, ainsi qu'un libéralisme modéré du sud de l'Allemagne, d'inspiration joséphiniste. En revanche, la Prusse luthérienne, enfermée dans sa tradition d'*Obrigkeit,* d'autorité et d'obéissance, ne pouvait donner naissance à un libéralisme digne de ce nom. Cependant, il y a des défenseurs protestants de la Prusse[2]. Ils soulignent la tradition libérale de cette Prusse qui a accueilli non seulement les huguenots après la révocation de l'édit de Nantes, mais aussi les juifs, et qui a accompli des réformes libérales sous la pression de l'occupation napoléonienne au début du XIX^e^ siècle. Il y aurait enfin un autre genre de « bon » libéralisme, le libéralisme intellectuel, hérité de l'*Aufklärung,* mâtiné d'esprit révolutionnaire français, mais concentré sur la production de pensée et enraciné dans la bourgeoisie intellectuelle ou *Bildungsbürgertum.* Celle-ci, du moins, n'aurait pas les mains sales. C'est la vision idéaliste d'intellectuels loin de l'action, et qui conforte par ailleurs l'idée du *Sonderweg* allemand, puisque ces intellectuels non passés à l'action expliqueraient le retard et le déficit démocratique de l'Allemagne ainsi que l'incapacité de la bourgeoisie à prendre le pouvoir.

1. Les historiens postérieurs à 1945 rendent les libéraux responsables, à cause de leurs divisions, de l'échec de la république de Weimar. Cf. Friedrich Sell, *Die Tragödie des deutschen Liberalismus,* Friedrich Naumann Stiftung, 1953.

2. Rudolf von Thadden, *La Prusse en question,* Arles, Actes Sud, 2001.

Ce sont les historiens anglo-saxons David Blackbourn et Geoff Eley qui vont détruire magistralement, dans les années 1980, la thèse du *Sonderweg* allemand[1].

Pour cela, ils cassent d'abord le mythe d'un modèle démocratique libéral anglais ou français qui serait né au XVIII[e] siècle et serait resté sans failles au XIX[e]. Puis ils mettent en doute le mythe du succès des révolutions libérales (tout comme le fit d'ailleurs, à peu près à la même époque, François Furet, qui remit en cause, lui aussi, le caractère émancipatoire et libéral de la Révolution française). Ils soulignent enfin l'existence d'un libéralisme réformiste en Allemagne même. Et, *last but not least,* ils désolidarisent libéralisme et bourgeoisie. Ils mettent en doute l'idée que le libéralisme soit l'apanage d'une classe sociale, car ils mettent l'accent sur la grande diversité de la « bourgeoisie » allemande. Spécialistes d'histoire sociale, ils montrent la grande complexité de ladite « bourgeoisie » : elle comporte la bourgeoisie intellectuelle, mais aussi la bourgeoisie industrielle, la bourgeoisie des fonctionnaires. Ils soulignent, par ailleurs, la capacité de l'État impérial bismarckien à prendre, certes par la voie autoritaire, les mesures législatives, politiques et économiques nécessaires à la consolidation du capitalisme industriel allemand.

Dans le domaine de l'histoire des idées, Ralph Raico, qui apporte dans le présent ouvrage une contribution sur le « libéralisme allemand authentique »[2], s'inscrit dans la suite de ce que firent G. Eley et D. Blackbourn sur le plan de l'histoire sociale. Il continue de réfuter la thèse de l'existence d'un *Sonderweg,* en montrant que le libéralisme allemand ne s'est pas enfermé dans les frontières nationales, mais est resté, même au XIX[e] siècle, largement ouvert aux influences anglo-saxonnes, influençant lui-même aussi le libéralisme français. Il montre également l'extrême diversité du libéralisme allemand sous l'Empire bismarckien, qui ne se résume pas dans la participation au pouvoir bismarckien. Il montre la vitalité de l'opposition libérale à ce pouvoir (Eugen Richter, Ludwig Bamberger...). Cette influence du libéralisme

1. David Blackbourn, Geoff Eley, *The Peculiarities of German History, Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany,* Oxford, Oxford University Press, 1984, 1985 et 1987.

2. Cf. ci-après, p. 881-910.

anglo-saxon sur la pensée libérale allemande est également mise en évidence dans la contribution de Detmar Doering qui souligne, par exemple, l'influence d'Edmund Burke sur Wilhelm von Humboldt[1].

L'influence du libéralisme anglo-saxon et autrichien (Hayek) sur le libéralisme économique de la RFA après 1949 est largement démontrée par Viktor Vanberg (« L'École de Fribourg : Walter Eucken et l'ordolibéralisme ») et par Michael Wohlgemuth : ce dernier intègre d'ailleurs l'ensemble de la pensée économique libérale ouest-allemande de l'après-guerre dans le courant de pensée économique américain et anglo-saxon[2].

Par ailleurs, l'accusation souvent portée à l'encontre du libéralisme allemand d'ignorer les problèmes sociaux est également combattue par Nils Goldschmidt, lequel parle même de la naissance d'un « libéralisme social » principalement incarné par Alfred Müller-Armack, conseiller du ministre Ludwig Erhard à partir de 1949[3]. Que le libéralisme allemand soit également un « humanisme » est largement démontré par la contribution de Gerd Habermann sur « l'humanisme économique de Wilhelm Röpke et d'Alexander Rüstow », sociologues historiens proches des cercles de l'École de Fribourg et *supporters* de la politique économique de Ludwig Erhard pendant les années 1950[4]. Que cet humanisme remonte également à Wilhelm von Humboldt et à son violent rejet de l'État absolutiste est rappelé dans la contribution de Detmar Dœring sur cet auteur.

Dans la présente contribution, il s'agira moins de traiter d'un auteur libéral ou d'une période particulière du libéralisme allemand que de proposer quelques pistes de réflexion sur *les* libéralismes allemands. Nous remettrons en cause, nous aussi, la notion de *Sonderweg* allemand appliquée à l'histoire du libéralisme. Nous soulignerons la grande diversité de la pensée libérale allemande, qui n'est pas le seul apanage d'une bourgeoisie industrielle ou intellectuelle, mais irrigue de nombreux milieux socio-économiques et politiques.

1. Cf. ci-après, p. 859-880.
2. Cf. ci-après, p. 911-936 et 985-1030.
3. Cf. ci-après, p. 953-984.
4. Cf. ci-après, p. 937-952.

I – Le réformisme libéral dans les États allemands aux XVIII[e] et XIX[e] siècles

1. Le Saint-Empire romain germanique : un État central peu structuré

Contrairement au libéralisme français, le libéralisme allemand prend rarement la forme d'une révolte contre les excès de pouvoir d'un État central. D'une part parce que l'unité allemande ne fut pas réalisée avant 1871, d'autre part parce que le pouvoir central existant dans le Saint-Empire romain germanique ne fut jamais un pouvoir fort. Le pouvoir qui s'instaura fut plutôt de nature collégiale dans le cadre d'une monarchie qui devint constitutionnelle dès le milieu du XIV[e] siècle.

La désacralisation du pouvoir central a commencé très tôt en Allemagne : l'existence d'une concurrence entre différents centres de pouvoir (l'empereur, le pape, les princes électeurs, les villes libres d'Empire qui s'organisent en ligues) aboutit à la mise en place d'une monarchie impériale élective. Cette monarchie devient même progressivement constitutionnelle, puisque s'établit, entre le XIII[e] et le XV[e] siècle, une constitution écrite. C'est d'abord le privilège en faveur des princes (7 princes électeurs), octroyé par Frédéric II en 1231. Puis vient la *Bulle d'Or,* consignée par Charles IV en 1356, excluant toute intervention pontificale dans l'élection de l'empereur. Cette dernière constitution restera valide jusqu'à la dissolution de l'empire par Napoléon en 1806.

La fragilité traditionnelle du pouvoir central dans le Saint-Empire ne donne donc pas de base à un libéralisme d'opposition à l'État central. Il existe plutôt une tradition de lutte pour le pouvoir par des négociations avec l'État central et l'établissement d'un texte constitutionnel. C'est contre les pouvoirs locaux qu'il y a des révoltes, les pouvoirs des princes, des petits potentats, renforcés à partir du XVI[e] siècle par le principe hérité de la Réforme *« cujus regio, ejus religio »,* et cumulant le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Le pouvoir du roi s'ouvre d'aillleurs parfois aux réformes libérales, comme ce fut le cas dans la Prusse du « des-

pote éclairé » Frédéric II ou l'Autriche de Joseph II. Cependant, nous allons voir que l'ingérence d'un pouvoir réformateur dans tous les domaines de la société civile suscite à son tour une révolte contre l'État-providence et, d'une manière générale, contre toute prétention du pouvoir politique à faire le bonheur de chacun. Mais on ne voit jamais fermenter d'idées libérales au sein d'une société civile qui entrerait ensuite en collision violente contre un pouvoir central fermé au changement et à la modernisation. C'est toute la différence entre l'histoire de la France et celle des États allemands.

2. Le réformisme libéral en Prusse (1740-1815)

L'État de Prusse, qui sera le noyau de l'Empire allemand de 1871, est né en 1701. Alors que Frédéric-Guillaume Ier, dit le Roi-Sergent (1713-1740), avait eu à cœur de bâtir la puissance militaire prussienne, son fils Frédéric II (1740-1786), en révolte contre un père dur et autoritaire, se nourrit de lectures de philosophes français. Il invite Voltaire à sa cour et poursuit une correspondance suivie avec lui jusqu'à la mort de l'écrivain. Il entretient également une correspondance avec d'Alembert et va jusqu'à offrir à Rousseau un asile dans la principauté de Neuchâtel[1]. Frédéric II, surnommé le « Roi philosophe », est le prototype de ce qu'on appelle un « despote éclairé ». Il part en guerre contre les superstitions, les préjugés et donc toutes les formes de croyance religieuse qui pourraient entraver le développement et la modernisation de son État. La monarchie n'est plus une monarchie « de droit divin ». Le despotisme éclairé s'inscrit dans le mouvement général d'une « crise de la conscience européenne »[2] qui voit naître la notion de progrès, puis la pensée libérale, au service de l'amélioration des conditions de vie humaine.

Dès qu'il arrive au pouvoir en 1740, Frédéric II supprime la torture, interdit les brimades dans l'armée et adoucit les peines

1. Pierre Gaxotte, *Frédéric II,* Paris, Fayard, 1972.

2. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715,* Paris, 1935 ; *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing,* Paris, Fayard, 1963 ; René Pomeau, *L'Europe des Lumières* (1966), Paris, Hachette-Pluriel, 1995.

infligées aux femmes coupables d'avortement (dans les autres États allemands se poursuivaient les procès pour sorcellerie, comme ceux de Würzburg en 1749 !). Il introduit la liberté religieuse et va jusqu'à fonder une loge maçonnique à la Cour. Il est le premier souverain à accorder la liberté d'expression. Il rappelle le philosophe des Lumières Christian Wolff de son exil et restaure l'Académie des sciences en y invitant Maupertuis. Certes, cette liberté d'expression est limitée par la censure à plusieurs reprises, en particulier pendant les longues périodes de conflit avec l'Autriche pour la conquête de la Silésie. Il faut donc noter que, si la liberté d'expression est bien supportée quand elle sert à critiquer les religions et les tendances réactionnaires et hostiles au changement, elle l'est moins bien lorsqu'elle sert à critiquer le pouvoir politique. Malgré tout, les écrivains peuvent progressivement, sous Frédéric II, se construire une vie autonome : le roi garantit officiellement, à partir de 1771, la propriété littéraire et les droits des auteurs[1]. Le philosophe Emmanuel Kant, qui passe toute sa vie dans la ville prussienne de Königsberg, profite largement de la relative liberté de presse et d'expression qui règne sous Frédéric II. Il ne faut pas voir son cri d'alarme *« Was ist Aufklärung ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »)*, paru en 1784, comme un appel à la révolte contre Frédéric II, mais comme une mise en garde contre les tendances conservatrices et réactionnaires qui refont surface à la fin du règne du roi philosophe. De fait, le successeur de Frédéric II, Frédéric-Guillaume II, introduira en 1788 et 1789 des édits de censure interdisant de commenter la Bible, de traiter de religion et de politique en philosophe « éclairé ». Kant en sera l'une des premières victimes, puisque son livre *La religion dans les limites de la seule raison* sera interdit et ne paraîtra qu'en 1793[2].

Ainsi, le mouvement libéral, dans la Prusse du milieu du XVIII[e] siècle, a pu se développer grâce à la liberté d'expression octroyée par Frédéric II à partir de 1740. Cependant, on l'a dit, ce libéralisme se heurte à l'interdiction de critiquer la politique d'expansion militaire et économique engagée par le roi qui,

1. François Bluche, *Le despotisme éclairé,* Paris, Fayard, 1969.

2. Michèle Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique,* Paris, Bordas, 1989.

comme les autres souverains de son époque, estime que les conquêtes territoriales sont le seul moyen de développer son pays démographiquement et économiquement. C'est d'ailleurs dans le cadre d'un développement à marche forcée que s'explique la tolérance religieuse instaurée en 1740 : l'accueil des juifs, des huguenots et de toutes minorités religieuses persécutées doit servir le développement économique de l'État et, par retour, le bien-être de l'ensemble des sujets. Après la conquête de la Silésie, la tolérance religieuse permet l'insertion pacifique de ce pays qui est à forte majorité catholique. En revanche l'œuvre de réforme juridique de l'État, avec le projet d'établir et d'intégrer les principes du droit naturel, reste à l'état d'ébauche. Le chancelier Cocceji meurt en 1755, peu après qu'il a publié un important traité théorique, *Le nouveau système de jurisprudence naturelle et romaine.* Son action aura consisté principalement à créer un corps juridique dont l'accès n'est plus fondé sur l'appartenance sociale, mais sur une véritable compétence juridique. Désormais, les juges seigneuriaux et municipaux devront être choisis parmi les diplômés en droit et les magistrats être recrutés sur examens. Ce qui n'empêche pas Frédéric II d'intervenir parfois dans des conflits juridiques : son engagement personnel en faveur du fameux meunier Arnold en 1779, qui refusait de payer au comte propriétaire la location de son moulin, lui valut les louanges de d'Alembert, qui en fit un défenseur des faibles et des opprimés. Cette intervention du despote éclairé dans les affaires sociales ou de la société civile va cependant contre l'évolution vers une société libérale qui exige une séparation stricte des pouvoirs politique et juridique, comme le demandait Montesquieu en France.

La seconde période de libéralisation que connaît la Prusse est due à Frédéric-Guillaume III. Son ministre de l'Économie et des Finances, le baron de Stein, réalise une politique économique libérale en supprimant les douanes intérieures en 1804. Mais il achoppe, lui aussi, sur la question de la séparation des pouvoirs, puisqu'il échoue dans sa tentative de substituer au cabinet ministériel prussien un véritable gouvernement, c'est-à-dire un exécutif plus indépendant du roi. La défaite contre Napoléon et la paix de Tilsitt de juillet 1806 réduisent la Prusse au Brandebourg, à la Prusse orientale et à la Silésie. Cette situation exceptionnelle permet à Stein, puis à Hardenberg, d'accorder l'autonomie adminis-

trative aux provinces et aux communes à partir de 1808. Par ailleurs, les réformes introduites dans les années 1808-1810 répondent à la nécessité de briser les forces opposées à la modernisation économique, considérée comme la clef du redressement de la Prusse. On supprime le servage. On abolit, en 1810, le régime des corporations, avec liberté d'établissement pour les entreprises. On instaure le libre commerce des biens fonciers, ce qui met un terme au cloisonnement entre noblesse terrienne et bourgeoisie. Cependant, tout comme Stein, Hardenberg échoue dans sa tentative de donner à la Prusse une constitution et un régime représentatif. Il faudra attendre la mise en vigueur du Code Napoléon, à partir de 1807, pour que l'abolition du servage et l'égalité de tous devant la loi, ainsi que la sécurité et l'inviolabilité de la propriété privée, fondements du libéralisme économique, soient introduites dans tous les États de la Confédération du Rhin.

Passons à l'Autriche, où Joseph II, par ailleurs bon connaisseur de la philosophie du droit naturel, institue, en 1781, l'égalité de tous devant la loi et la tolérance religieuse, supprime en 1787 la torture et la peine de mort, lutte ensuite contre les corporations et favorise l'unification douanière. Son idée est de lever les blocages gênant les évolutions démographiques et technologiques de la société autrichienne.

Ainsi, en Europe, à la veille de 1789, on constate un clivage entre plusieurs groupes de pays. Certains sont réformistes et se montrent capables d'intégrer un minimum de libéralisation face au processus de forte expansion démographique, d'urbanisation et d'industrialisation, qui s'enclenche à la fin du XVII[e] siècle. La France, au contraire, se ferme au réformisme libéral du physiocrate Turgot et elle est marquée par une suite de soubresauts révolutionnaires, auxquels succèdent de violents mouvements réactionnaires. Épisodes qui montrent l'incapacité récurrente de ce pays à changer autrement que par des guerres civiles, ou du moins par de violentes révoltes contre l'autorité de l'État central. Plutôt que d'un *Sonderweg* allemand, ne serait-il pas plus approprié de parler d'une fâcheuse « voie particulière » de la France ?

Cependant, les États allemands subissent aussi le mouvement réactionnaire qui s'empare de l'Europe après la défaite de Napoléon en 1815. Le coup d'arrêt à toutes les réformes libérales, en

Prusse comme dans les États de la Confédération germanique issue du Congrès de Vienne en 1815, est donné par Metternich, qui fait voter, par la représentation des États à Karlsbad, en 1819, les « résolutions de Karlsbad ». C'est le retour de la censure, avec interdiction de tous les journaux libéraux et démocratiques, ainsi que la surveillance étroite des universités. Sont poursuivies, plus particulièrement, toutes les idées libérales et nationales.

S'opère alors, sous le coup de cette réaction autrichienne et catholique, et sous le choc de la fin de l'occupation napoléonienne, une assimilation entre idées libérales et idées d'unité nationale. Le libéralisme politique allemand naît au confluent de ces idées et prend, pour cette raison, une coloration nationale et même nationaliste. Il naît de la double révolte contre Napoléon et contre Metternich. Il ne s'enracine pas dans la révolte contre un État central encore inexistant, mais, au contraire, dans la recherche d'un tel État capable de lui donner une patrie.

3. Le Parlement de Francfort (1848-1849)

Les professeurs badois Rotteck et Welcker sont deux des principaux artisans de la convocation du futur Parlement de Francfort. C'est à Heidelberg que se réunissent, le 5 mars 1848, des dirigeants libéraux et démocrates qui rédigent un appel aux gouvernements. Une commission de sept membres est chargée de préparer et de réaliser les élections à l'Assemblée nationale. Il y a parmi eux de nombreux Badois. À la tête du Parlement de Francfort, on trouve le libéral Max von Gagern.

C'est à la demande expresse des libéraux qu'il est décidé de se passer de l'avis des différents États allemands pour mettre en place un pouvoir exécutif central provisoire. Les libéraux, également, s'opposent à l'idée démocrate de proclamation d'une République, celle-ci étant synonyme de désordre. Ils veulent une constitution pour une monarchie parlementaire. Ils acceptent cependant l'idée du suffrage universel pour complaire aux démocrates qui, de leur côté, acceptent, par compromis, l'idée de monarchie parlementaire, avec le roi de Prusse à sa tête. Cette monarchie constitution-

nelle devrait reposer sur une séparation des pouvoirs entre justice et administration, ainsi que sur un système bi-caméral comportant une Chambre haute pour représenter la noblesse. Le refus du roi de Prusse de consacrer l'existence d'un pouvoir législatif, ainsi que les différentes révoltes populaires, enfin les divisions internes entre les tenants d'une grande Allemagne et ceux d'une petite Allemagne autour de la Prusse, anéantissent la tentative purement constitutionnelle du Parlement de Francfort. Cet échec consacre celui, provisoire, du libéralisme constitutionnel. Mais c'est aussi au libéralisme politique qu'est porté un coup d'arrêt, puisque, pour la première fois dans l'histoire allemande, devait être créée une « citoyenneté d'Empire » unitaire. La noblesse aurait été abolie en tant qu'état, et les Allemands auraient été déclarés « égaux devant la loi ». La première tentative d'ampleur nationale pour garantir les droits de l'individu face à l'État avait échoué.

À la suite de cet échec, le Badois Carl Theodor Welcker demande, comme la majorité des libéraux allemands, la création d'un État allemand central autour de la Prusse. Sans État national, pas de constitution, et sans constitution, pas de libéralisme politique ni économique. Mais la reculade de la Prusse face à l'Autriche à Olmütz, le 28 novembre 1850, provoque la réaction ulcérée des libéraux nationalistes prussiens déçus par l'échec du libéralisme constitutionnel à Francfort. L'aspiration au constitutionalisme glisse alors à un nationalisme passionné, comme l'exprime l'historien protestant Johann Gustav Droysen :

> « Le temps des États lilliputiens et du système des petits États en Europe est terminé. Tout comme dans le domaine de la production industrielle arrive le temps des grandes productions de masse... À côté des États à dimension mondiale comme l'Angleterre, la Russie, l'Amérique du nord ainsi que la Chine naissante, la race romaine ou germanique, soit se rassemblera, soit se décomposera... »[1]

À la nostalgie de l'ancien Empire romain germanique déchu se substitue l'espoir d'un État nouveau autour de la Prusse. Heinrich von Sybel évoque même le thème d'une guerre purificatrice (contre le vieux monde autrichien, catholique). Hystérie et pathos

1. J. G. Droysen, *Briefwechsel,* hrsg. von R. Hübner, 1967, p. 300 ; cité par Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, p. 68 *sq.*

révolutionnaire se déchaînent contre un vieux monde autoritaire qui refuse de s'ouvrir à la modernité.

Le libéral Ludwig August von Rochau[1] constate amèrement l'échec du pur mouvement constitutionnel. Ce n'est pas ainsi que la bourgeoisie parviendra au pouvoir. Les espoirs des nationalistes libéraux doivent décidément se tourner vers la Prusse.

4. Le réformisme libéral dans les États allemands du Sud

Et pourtant, au-delà de ces cris d'orfraie et de la déception violente de ce nationalisme qui entretient le mythe prussien et prend des allures passionnelles, un libéralisme réformateur et constitutionnel survit et poursuit son œuvre dans le cadre des petits États et en Autriche. Dans ce dernier pays, dans les années 1850, il se traduit par des réformes agraires, des réformes de l'administration, de la justice, des universités, enfin par des réformes économiques libérales. Cependant, ce réformisme va lui aussi échouer, étant combattu, dès la mort de Joseph II, par l'aristocratie foncière alliée à une Église catholique réactionnaire et ultramontaine.

Il y a aussi, ici et là, entre 1819 et 1848, des exceptions, c'est-à-dire des États dans lesquels les résolutions de Karlsbad ne sont pas appliquées et dans lesquels se développe, sous la protection de princes convertis en quelque sorte au libéralisme, un libéralisme politique et constitutionnel. Le Grand Duché de Bade, créé par Napoléon en 1803, en est un excellent exemple. Il avait déjà adopté le Code civil napoléonien (principes d'individualisme, de liberté et de propriété), qui restera en application jusqu'en 1900. En 1818, le duché adopte une constitution qui est considérée comme la plus libérale d'Allemagne. C'est Karl von Rotteck (1775-1840), professeur libéral de droit naturel et de sciences politiques, l'un des deux éditeurs du fameux *Staatslexikon* paru entre 1834 et 1840, qui participe à la rédaction et la mise en place de cette constitution de la Bade.

1. August von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, 1853.

Le Grand Duc Frédéric Ier a été formé par Ludwig Häusser, professeur d'histoire à Heidelberg, éditeur des œuvres complètes de Friedrich List. Dans les années 1860, entouré d'un cabinet dirigé par les libéraux August Lamey et Franz von Roggenbach (lui-même formé à Heidelberg), il adopte une politique de refonte des structures de l'État : fin du système bureaucratique hérité de l'ère de l'absolutisme, décentralisation avec mise en place d'une administration locale indépendante, séparation des pouvoirs rendant la justice indépendante de l'administration, mise en place de procès civils et pénaux publics avec intervention de jurés, loi sur la police de 1863. La loi scolaire de 1864 met fin à l'autorité de l'Église sur l'École. C'est la réaction catholique qui, à la fin des années 1860, mettra un terme à cette période de réformisme libéral.

Le *Deutsche Fortschrittspartei* (« Parti allemand du Progrès »), né en 1861, reprendra le programme du libéralisme constitutionnel badois : il s'engagera en faveur d'un État de droit, d'une autoadministration des communes, des districts et des provinces, d'une protection contre l'ingérence de l'État dans le domaine scolaire, enfin de la responsabilité des ministres devant la loi.

5. Les luttes réformistes du libéralisme politique et constitutionnel en Prusse (1861-1914)

Aux élections de 1861 en Prusse, les trois fractions libérales (« nationaux-libéraux », « parti allemand du Progrès » et « libéraux de gauche ») obtiennent ensemble deux tiers des mandats, prouvant donc une certaine audience électorale. Cependant, l'assemblée est dissoute au bout de quelques mois pour avoir osé s'opposer à Bismarck sur la question de l'accord préalable du Parlement en matière de budget militaire. Pendant tout le règne de Bismarck, les libéraux ne cesseront d'achopper sur la question de la responsabilité des ministres devant le Parlement, qu'ils n'obtiendront jamais, ainsi que sur celle du contrôle du budget de l'armée. Mais ils sont assez gênants pour que Bismarck se débarrasse d'eux définitivement au début des années 1880.

Dès la naissance de l'Empire allemand en 1871, les libéraux n'avaient cessé de participer à la construction d'un État de droit. Entre 1873 et 1878 se mettent en place les bases d'une monarchie constitutionnelle, avec établissement d'un Code pénal, de lois sur la justice et les tribunaux civils, ainsi que d'une loi sur la presse. Sur le plan économique, la loi sur la libéralisation du droit des actions est essentielle pour le développement du capitalisme. Mais la politique réformiste libérale va être remise en cause par les retombées de la crise économique de 1873 qui explique l'opposition soudaine de la grande industrie au libre-échange. La crise économique porte un coup d'arrêt au réformisme libéral économique et prive les libéraux d'une partie de leur base sociale. Alors qu'ils avaient soutenu quasi unanimement le *Kulturkampf* et donc le combat contre l'ennemi catholique commun, il y a alors désaccord entre les diverses tendances libérales sur les nouvelles directions prises par la politique intérieure bismarckienne (lutte contre les socialistes et, parallèlement, lois sociales promulguées à partir du début des années 1880).

En effet, s'opposent alors les « libéraux de gauche » (Eugen Richter), hostiles à toute mesure sociale de Bismarck puisqu'ils craignent la main-mise de l'État autoritaire sur la société, et les « nationaux-libéraux », qui contribuent à la mise en place de la politique sociale bismarckienne (lois sur l'assurance sociale, l'assurance vieillesse et invalidité et l'assurance maladie). Cependant, les nationaux-libéraux veillent à ce que ces lois sociales ne soient pas financées par l'État, mais par un système de cotisations employeurs/employés. Seule l'assurance invalidité et vieillesse doit recevoir une subvention de l'État. C'est ainsi que l'assurance maladie (1883) sera financée pour un tiers par les employeurs et pour deux tiers par les salariés ; l'assurance accidents (1884), elle, sera prise en charge à 100 % par les entreprises. Par ailleurs est mis en place un système de caisses locales et professionnelles autogérées. L'État aura donc fixé le cadre, mais ce sont les personnes concernées – employeurs et employés – qui géreront les caisses. Ainsi les libéraux au pouvoir veillent à ce que les mesures sociales ne contredisent pas aux principes du libéralisme économique ; ils posent les bases des futurs systèmes de cogestion. De même, le futur ministre des Finances libéral Miquel demande, en tant que maire de Francfort, une loi sur le logement (1888) per-

mettant la construction de logements salubres pour les ouvriers. Il s'engage en faveur d'une politique qui allie aides de l'État, aides communales et corporatives. D'une manière générale, si les libéraux ne parviennent qu'à des résultats modestes au niveau politique national, leur engagement sur le plan communal est plus marquant, en particulier sur les questions d'hygiène – construction de nouvelles conduites d'eau à la suite d'une épidémie de choléra à Hambourg en 1882, surveillance des abattoirs par des vétérinaires municipaux, construction d'usines de gaz et d'électricité, d'écoles, de piscines, etc.

Cependant, il faut noter que cette politique sociale progressiste s'accompagne d'une opposition à la suppression du suffrage censitaire. S'ils sont sociaux, les libéraux ne veulent ni de la démocratie ni de la République, car ils craignent pour le maintien de leur pouvoir au niveau de l'État comme au niveau communal. Seuls quelques groupes libéraux, les *Linksliberale* (libéraux de gauche) ou le *Deutsche Volkspartei* (Parti populaire allemand), demandent le suffrage universel (masculin s'entend).

Mais l'impossibilité où sont les libéraux d'établir une véritable monarchie parlementaire, ainsi que leur difficulté à s'assurer des majorités électorales, leur donne un sentiment d'échec. Le théologien protestant libéral Friedrich Naumann (né en 1860) publie ainsi à Berlin, en septembre 1902, un article sur le déclin du libéralisme. Après avoir constaté la faillite du libéralisme constitutionnel, qu'il attribue à son incapacité à établir des majorités politiques et à prendre acte du fonctionnement de la société industrielle, il établit les bases d'une réflexion sur un libéralisme social, seul capable, selon lui, de valoir aux libéraux l'appui des masses, de leur permettre de reprendre le pouvoir et de s'opposer à la fois au pouvoir réactionnaire des *Junkers* et des cléricaux et à celui des socialistes[1]. Il faut prendre acte de cette nouvelle ère, impérialiste et prolétarienne, et créer un parti populaire allemand libéral, à la fois démocrate et nationaliste, qui appellera à un idéalisme nouveau, ravivant la foi en l'humanité, le progrès et le devoir. Il faut mettre en pratique une politique d'intérêt national, contre la politique des privilèges pratiquée par Bismarck ; il faut attaquer les

1. Sur ces tendances vers un « social-libéralisme » en France et en Italie vers la même époque, cf. *supra*, p. 531-553 et 760-765. [N. des coord.]

conservateurs, angoissés par la modernité, les *Junkers* qui sont responsables de la cherté du pain, des famines et du mauvais état sanitaire de la population. On appellerait à s'unir bourgeoisie et paysannerie, villes et campagnes, ce qui serait une solution à la fois politique, sociologique et psychologique permettant de lutter contre les peurs de la modernité et de l'industrialisation. On laisserait tomber le libéralisme individualiste et on affirmerait que le sujet économique n'est plus l'individu, mais l'association. La concurrence ne jouerait plus entre les individus, mais entre les corporations. Il faudrait donc moins défendre le droit de propriété que, par exemple, établir une bonne réglementation des associations. Les industriels, en particulier, devraient se constituer en classe politique propre et se libérer de la vieille aristocratie, créer un véritable État industriel et, pour ce faire, s'allier aux couches moyennes et inférieures. Pour cela, ils devraient se conduire de manière libérale avec leurs employés. La base de l'État industriel, ce serait le compromis entre industriels et travailleurs, par exemple sous la forme de conventions collectives. La politique sociale devait donc davantage être fondée sur le respect, le dialogue entre les classes sociales, entre industriels et employés, que consister en la mise en place d'un « État social » à la Bismark.

Friedrich Naumann fonde le *Nationalsozialer Verein,* ainsi que le journal *Die Hilfe,* qui propagent l'idée d'un libéralisme social. Il est le premier président du parti libéral de gauche, le DDP, constitué au début de la république de Weimar. Il meurt en 1919. Mais ses idées feront école et déboucheront sur la notion de « partenariat social », qui commencera à se développer sous la république de Weimar et prendra vraiment son essor sous la République fédérale.

Par ailleurs, le libéralisme constitutionnel débouche, après une longue éclipse sous la république de Weimar et le national-socialisme, sur l'ordolibéralisme qui vise à jeter les bases d'une constitution économique. Le libéralisme doit être ordonné, encadré par des règles strictes de contrôle des monopoles. L'opposition aux monopoles et, d'une manière générale, au grand capitalisme, est héritée du premier libéralisme du *Vormärz*[1]. La

1. Le *Vormärz,* l' « avant-mars », désigne la période antérieure à mars 1848.

tradition des grands libéraux juristes se poursuit par exemple avec Franz Böhm, qui fut, aux côtés de Walter Eucken, le fondateur de l'École de Fribourg[1].

II – Les penseurs libéraux aux XVIII[e] et XIX[e] siècles

*1. Entre émancipation individuelle et respect d'un ordre social : de la Réforme à l'*Aufklärung

Tout comme en France, il y eut en Allemagne, dès la fin du XV[e] siècle (avec Jan Hus et le mouvement hussite qui affirme la souveraineté du peuple chrétien au-delà de l'Église institutionnelle), une alternance de mouvements émancipatoires individualistes et de retours à l'autorité et à l'ordre. C'est parce que ces mouvements individualistes ne purent déboucher sur des solutions collectives et sociales qu'ils se soldèrent par des retours à l'ordre. Souvent, d'ailleurs, c'est un même auteur qui vécut une phase de révolte individuelle contre l'autorité, suivie d'un rappel à l'ordre, ou alors d'une évolution vers une maturité et vers l'action politique réformatrice. C'est le cas de Luther qui, après avoir proclamé la capacité de l'individu à lire et à décrypter seul le message de Dieu, condamne ensuite la guerre des Paysans, par laquelle ceux-ci tentèrent d'utiliser le message luthérien pour obtenir un affranchissement collectif (à savoir, la suppression de la dîme et de toutes charges). Luther invente alors le concept d'*Obrigkeit,* c'est-à-dire d'autorité à la fois temporelle et religieuse du Prince des États protestants *(cujus regio, ejus religio)*. Mais la grande majorité des penseurs libéraux retiendra principalement de Luther le message de l'émancipation grâce à l'usage de la raison et à la formation individuelle qui permet l'accès de chacun au savoir et le développement de l'esprit critique. Dans cette logique, les libéraux se sentiront proches du protestantisme.

1. Ces auteurs sont présentés ci-dessous dans les contributions de Viktor Vanberg et Nils Goldschmitt.

C'est le cas des auteurs du *Sturm und Drang*. Si Schiller passe par une phase d'enthousiasme pour les idées révolutionnaires françaises en faisant demander au Prince, dans sa célèbre pièce *Les brigands*, la liberté de pensée, il passe ensuite à une phase de rejet et d'esthétisation du problème de la liberté. La liberté morale doit finalement être atteinte par le biais de l'Art. De même, Goethe, après être passé par une phase d'enthousiasme révolutionnaire dans *Hermann et Dorothée*, évolue vers un romantisme tranquille. Dans le *Premier Faust*, il défendait l'idéal du dépassement permanent des limites ; dans son *Second Faust*, il finit par défendre un idéal opposé, à savoir le bonheur tellurien d'une société agraire, incarné par le vieux couple Philémon et Baucis, qui ont atteint le bonheur par le travail dans le cadre de leur propriété agricole. Le bonheur ne consiste plus dans la liberté des savoirs, ni dans des conquêtes permanentes ; il est un jardin qui se construit et se soigne avec acharnement au quotidien.

Le texte de Kant *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784) est un manifeste d'émancipation intellectuelle vis-à-vis de toutes les formes d'autorité, religion, État, philosophie, science, et même de l'histoire ou de l'actualité.

> « Les Lumières, c'est l'Homme qui quitte l'état d'immaturité dans lequel il s'est plongé par sa propre faute. L'immaturité, c'est l'incapacité de se servir de sa raison autrement que sous la direction d'un tiers. Cette immaturité est inexcusable lorsque la cause en est moins le manque de raison que de volonté et de courage de se servir de sa raison sans direction d'un tiers. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ta propre raison ! C'est cela le slogan des Lumières. »

Ce mouvement d'émancipation intellectuelle est profondément éthique. Plus qu'une méthode de pensée, c'est une remise en question fondamentale de l'univers de pensée traditionnel. Cela demande bien davantage qu'une attitude revendicative. L'homme doit prendre conscience de sa situation et de ses peurs face à la tutelle et aux mentors de toute sorte, il doit avoir le sens de l'autocritique, le courage et la volonté. C'est la condition qu'il doit s'imposer pour trouver la liberté. Liberté et autonomie morale sont essentielles. L'idée très luthérienne de la faute implique une haute exigence vis-à-vis de l'individu. Sa libération dépend de lui seul. On observe chez Kant ce double mouvement d'émancipation et d'acceptation de l'ordre. Kant ne voit pas de

contradiction dans le fait qu'un fonctionnaire suive les ordres qui lui sont donnés dans le cadre de son travail, et qu'il exprime par ailleurs son esprit critique dans la presse, laquelle doit, pour cette raison, être libre. La condition politique et sociale première de l'exercice de la liberté, c'est la liberté d'expression, la liberté de la presse. Par ce biais peut s'entamer un processus de libération de l'ensemble de la société. Ce libéralisme kantien est réformiste, à l'opposé d'un libéralisme revendicatif.

Pour la majorité des libéraux allemands, la liberté est une réalité d'ordre moral. Elle exige une conduite morale, c'est-à-dire un sens du compromis qui permette de faire évoluer l'ordre social dans le détail sans le compromettre globalement. C'est tout le message de Goethe dans ses dernières œuvres et en particulier, nous l'avons vu, dans le *Second Faust*. Éthique en ce sens, le libéralisme humaniste de l'*Aufklärung* n'en débouche pas moins sur la création d'un espace public, grâce à la mise en place progressive des libertés d'expression, de presse et de réunion.

En France, on connaît surtout la pensée de Kant. Mais il existe de nombreux autres penseurs de l'*Aufklärung* qui développent une philosophie pratique similaire débouchant sur un programme concret de libéralisation de l'homme et d'apprentissage de l'indépendance intellectuelle. C'est le cas de Christian Wolff, qui avait été exilé par Frédéric I^er^, mais est rappelé par Frédéric II dès 1740. Il contribue alors à l'essor de publications périodiques (les *moralische Wochenschriften*) qui lancent des croisades contre les préjugés et les superstitions. La multiplication des publications en langue allemande, les innombrables sociétés de lecture, le développement des loges maçonniques fréquentées par les hauts fonctionnaires, les nobles, des médecins, des professeurs d'université et des commerçants, assurent le développement des idées émancipatoires et parfois même des idées de la Révolution française (comme dans le cas de l'Ordre des Illuminés). Non seulement les salons et les sociétés secrètes sont les lieux de propagation des idées libérales de l'*Aufklärung*, mais aussi les chaires et les bibliothèques des pasteurs protestants. Les sociétés semblent rassembler des membres au-delà des clivages sociaux. Elles font se rencontrer fonctionnaires, nobles et bourgeois. Cependant, il faut noter que le très faible taux d'alphabétisation, en particulier en Prusse au milieu du XVIII^e^ siècle, interdit de parler d'une large

dissémination des idées de l'*Aufklärung*. Ces idées débouchent également sur la mise en place de sociétés savantes comme la *Leipziger Ökonomische Societät* (« Société économique de Leipzig ») ou la *Hamburger patriotische Gesellschaft* (« Société patriotique de Hambourg ») qui s'engagent dans l'assainissement des villes, la construction d'écoles ou l'organisation de cours de vulgarisation des sciences naturelles[1].

2. Le libéralisme culturel et universitaire

Wilhelm von Humboldt[2] écrit en 1792, à l'âge de 25 ans, une critique cinglante de l'État despotique, l'*Essai sur les limites de l'action de l'État*. Il y exprime les idées suivantes : la liberté est un droit naturel et liberté économique et liberté personnelle sont les conditions de la prospérité. L'État doit être limité à ses fonctions régaliennes garantissant la sécurité individuelle et la propriété. Il ne doit en aucun cas s'aventurer à s'occuper du bien-être de chacun et assumer des fonctions sociales. Le rôle de l'État doit être limité également en matière d'éducation. Humboldt s'oppose à l'éducation de masse et à toutes les institutions qui tentent de noyer l'individu dans la masse.

Humboldt est l'un des exemples d'intellectuels libéraux allemands mettant fidèlement ses idées en pratique, du moins en matière d'éducation, puisqu'il va devenir, à partir de 1809, en Prusse, ministre du Culte et de l'Enseignement. Il va instaurer le principe d'un enseignement libre de toute influence de l'État. C'est alors qu'est mis en application le principe de *Forschung und Lehre* (« Recherche et enseignement ») qui met l'enseignement non plus au service de la formation des fonctionnaires de l'État, mais de la préparation à la recherche. Pour cela, les professeurs sont entièrement libres du choix de leurs programmes et de leurs méthodes. La philosophie, l'étude des classiques (les Grecs, car ils

1. Cf. Heinz Duchhardt, *Das Zeitalter des Absolutismus*, Munich, Oldenbourg, 1992.

2. Sur Humboldt, cf. ci-après l'article de Detmar Doering, p. 859-880. Voir également : Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

sont les maîtres du Vrai et du Beau), ainsi que les langues anciennes et la philologie, deviennent les bases de l'enseignement universitaire en Prusse. Par ailleurs, et malgré sa réticence à s'occuper de l'enseignement de masse, Humboldt va développer les écoles élémentaires selon le principe de la méthode Pestalozzi qui est encore utilisée de nos jours : respect de l'individualité de l'enfant, contribution au développement de ses talents personnels selon son âge et sa personnalité. Ces écoles étaient à l'opposé des écoles prussiennes anciennes dans lesquelles dominait une éducation quasi militaire.

Ce libéralisme universitaire a perduré jusqu'à aujourd'hui. Par ailleurs, l'importance accordée à la culture n'est pas seulement du domaine de l'épanouissement personnel, mais concerne celui de toute la nation, puisque les romantiques (Klopstock, Herder...) rêvent aussi d'une *Kulturnation,* d'une nation fondée sur la culture allemande. L'humanisme humboldtien consistant en un retour aux langues anciennes, à la philologie, représente une ouverture par rapport à ce nationalisme culturel étroit.

3. Le libéralisme économique

Le libéralisme économique prend la forme d'une lutte pour la liberté du commerce. Cette lutte s'inscrit dans la lignée de l'influence « caméraliste ». Pour un Johann Gottlob von Justi (1717-1771), il faut limiter les droits des corporations. Le commerce et l'artisanat ont certes besoin de sécurité, mais aussi de liberté. La concurrence est importante pour faire baisser les prix, améliorer la qualité des marchandises et diversifier la production.

Il y eut des tentatives de libéralisation du commerce bien avant celles de Friedrich List et du *Zollverein* de 1834. Par exemple, sous Frédéric II, il y a les tentatives du ministre Friedrich Anton von Heinitz (1740-1786), connu pour sa politique libérale d'accueil des immigrés huguenots, la suppression de la torture, etc., dans le cadre du despotisme éclairé. Ce ministre fut cependant obligé de démissionner pour s'être élevé contre les tarifs douaniers exorbitants et la politique de transit poursuivie par Frédéric II. En Autriche, dès 1755, sous Joseph II, on interdit

la création de nouvelles corporations et l'on supprime les lois limitant la production. Après la famine de 1771 se fondent, dans plusieurs États allemands, des sociétés de commerce, sous l'impulsion de partisans du libre-échange. C'est dans ce cadre que s'inscrivent également les efforts de John-Prince Smith qui répand en Allemagne les idées d'Adam Smith. C'est grâce aussi à ses efforts, postérieurement à Friedrich List, que, de 1840 à sa mort en 1875, fut créé un vaste mouvement favorable à une unification douanière et à un libre-échange entre les différents États allemands.

Il faut souligner ici que ce libéralisme économique met moins l'accent sur l'établissement d'un marché libre que sur l'acte d'échange lui-même et ce qu'il permet à l'homme. Il s'inscrit foncièrement et majoritairement dans le cadre d'un libéralisme humaniste. C'est une des raisons pour lesquelles, outre la nécessité réelle de surmonter les difficultés commerciales liées à la multiplication des États, l'accent fut mis principalement, dans la pensée du libéralisme économique allemand, sur l'importance du libre-échange.

L'idée selon laquelle le commerce permet aux hommes d'échanger pour mieux se connaître et connaître le monde est une idée fondamentale chez le Goethe des *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (« Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister », 1796) ainsi que chez le penseur libéral Georg Forster (*Ansichten von Niederrhein* et *Die Nordwestküste von Amerika*, 1791). L'instinct de trouver de nouvelles sources de gain a servi à la science. Ainsi, le grand commerçant se doit d'être un homme éclairé. Forster partage avec Jacobi et Humboldt (qu'il connaissait personnellement) la haine de l'absolutisme et du régime policier qui réprime toute liberté de création. Il rêve de la liberté de l'individu, mais aborde les questions économiques sans poser le problème politique en tant que tel.

La liberté du commerce participe à l'enrichissement tant matériel qu'intellectuel et humain. Elle doit cependant trouver des limites. C'est le thème des « douanes protectrices » chez Friedrich List[1]. Ces douanes doivent intervenir pour protéger des

1. Friedrich List, *Système national d'économie politique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998.

industries naissantes. L'idée d'un développement économique équilibré, sans ruptures sociales, est une idée clé chez nombre de libéraux allemands.

C'est dans le cadre badois déjà évoqué que se développe, dans les années 1830, un libéralisme économique modéré qui se méfie des développements excessifs des grandes industries et des masses de travailleurs qu'elles créent. Cette méfiance sera un thème récurrent dans le libéralisme allemand. Elle est à l'image de la société d'artisanat et de petite industrie qui s'est développée en Bade au début du XIX[e] siècle. L'idéal d'une société industrielle mesurée est à l'origine de la prééminence accordée à la petite et moyenne industrie, le fameux *Mittelstand* tel que développé encore aujourd'hui principalement dans le sud de l'Allemagne (Bade-Wurtemberg et Bavière, Franconie).

Le libéral Karl Heinrich Rau, professeur d'économie à Heidelberg, publie en 1828 les *Grundsätze der Volkswirtschaftspflege, mit anhaltender Rücksicht auf bestehende Staatseinrichtunge* (« Fondements de la culture de l'économie nationale. Étude approfondie de ses liens avec les institutions publiques »). Il faut noter l'utilisation du vocable *Pflege* – « soin » à apporter à quelque chose ou à quelqu'un – pour désigner les débuts de l'économie politique. L'économie est quelque chose qui se « cultive », se « traite » avec attention. On retrouve l'idéal humaniste goethéen de la prospérité gagnée à l'aune de l'effort individuel, mais mesurée. Ce n'est pas là un libéralisme économique universaliste et partisan d'un libre-échange inconditionnel, mais un libéralisme qui s'intègre dans une économie nationale naissante. C'est à la fois le protectionnisme d'un Friedrich List, avec ses « douanes protectrices », et le libéralisme goethéen de la mesure et du bonheur tranquille. Voici par exemple ce que dit Karl Heinrich Rau dans ses *Fondements de la culture de l'économie nationale* :

> « Le bien-être de tout un peuple, comme celui de l'individu, est en relation avec son niveau de fortune ou sa prospérité. Plus le revenu national gagne en importance, mieux il est partagé entre les différents citoyens, plus la justice, fondement de la moralité *[Sittlichkeit]*, pourra s'enraciner, plus il y aura de moyens d'atteindre de nombreux avantages et de promouvoir toutes formes de formation humaine, plus la sensibilité aux biens supérieurs de l'existence pourra se développer, et plus le gouvernement disposera de moyens pour soutenir ses propres institutions... »

Ainsi, il y a un lien entre prospérité économique et moralité, entre moralité et culture. L'objectif d'une société doit être la richesse matérielle mesurée, mais aussi, et surtout, la richesse culturelle et spirituelle. On sent bien le doute qu'éprouve Rau vis-à-vis des développements d'une société capitaliste industrielle. D'où le problème consistant à limiter l'enrichissement d'une partie de la population, que ce soit l'aristocratie foncière ou les nouveaux capitaines d'industrie, et celui consistant à répartir équitablement la richesse dans l'ensemble de la population.

Dans son article « Propriété » du *Staatslexikon* datant de 1836, Karl Rotteck exprime sa peur du désordre et de la guerre des non-possédants contre les possédants. Afin de sauvegarder l'ordre social, il faut renforcer la paysannerie moyenne et donc mettre fin aux privilèges accordés à la grande propriété foncière. Par ailleurs, il faut aussi s'opposer à la concentration de grands capitaux financiers ou industriels entre les mains d'un seul. Il faut éviter de créer une nouvelle aristocratie de l'argent, afin que le plus grand nombre ne devienne pas dépendant du bon vouloir ou des calculs égoïstes des grands propriétaires et des spéculateurs financiers. Karl Rotteck va même jusqu'à demander une égale répartition de la propriété et un accès garanti à la propriété pour tous les pères de famille. La liberté de l'individu passe certes par la liberté d'acquisition de la propriété, mais aussi par sa limitation.

On trouve également chez Rotteck, avec son exigence d'une limitation de la mécanisation, une défiance face à la modernisation industrielle. Il faut garantir la liberté d'accès aux corporations sans tomber dans les excès de la seule liberté d'entreprendre. La concurrence à outrance signifierait

> « la fin du bonheur domestique tranquille fondé sur la mesure ainsi que sur un sentiment de sécurité alimentaire... On risquerait d'avoir une société divisée en deux camps, celui des entrepreneurs chanceux et avides, et celui des travailleurs terrorisés, livrés à la précarité et jamais heureux ».

Il faut donc détruire la société féodale des privilèges sans reconstruire une société industrielle de privilèges. On trouve donc déjà, chez les libéraux badois, l'idée d'un contrôle de la concentration industrielle et des monopoles privés, qui sera au cœur de la doctrine ordolibérale des fondateurs de l'École de Fribourg,

Walter Eucken et Franz Böhm. Cet idéal d'équilibre et de mesure suppose donc un interventionnisme de l'État qui corrigerait les disproportions et les déséquilibres entre capital et travail. C'est ainsi qu'en 1842, le célèbre député libéral Karl Mathy propose au Parlement de Bade une réforme fiscale visant à l'établissement d'un impôt progressif, afin de soulager les plus pauvres en taxant les plus riches. Il demande également davantage de décentralisation, ainsi que la réduction du temps de travail, une assurance maladie et invalidité et l'établissement d'organismes de formation pour les plus pauvres. Une politique sociale libérale ne consiste pas à nourrir les oisifs de soupes populaires dans des monastères, mais à rendre les pauvres intelligents. La formation et l'éducation, ainsi que le développement de la petite et moyenne industrie, sont les réponses des libéraux badois à la pauvreté et aux problèmes sociaux. C'est finalement cette politique qui sera mise en œuvre dans l'ensemble de la RFA à partir de 1949.

L'intégration du libéralisme économique dans un idéal humaniste culturel se retrouve également dans le libéralisme de gauche du début du XX^e^ siècle, incarné par exemple par Eugen Richter et son *Nationalverein für das liberale Deutschland,* pour lequel il publie en 1910 un programmatique, *Was ist liberal ?.* Il y fait un constat de la situation sociale dans l'Empire allemand au début du XX^e^ siècle. Le partage des revenus en Allemagne laisse deux tiers de la population vivre en dessous du seuil de pauvreté. Cette pauvreté est condamnable moins pour des raisons matérialistes que pour des raisons culturelles et morales. Des individus pauvres ne peuvent développer ni leurs capacités ni leur moralité. L'idéal culturel de l'individu libre suppose qu'une partie grandissante de la population vive avec un minimum vital offrant la possibilité d'une vie décente *(sittliche Lebensführung).*

Conclusion

Ainsi, les libéraux allemands, qu'ils soient penseurs ou hommes politiques, ne sont pas restés à l'écart de la vie politique et sociale, mais ils ont été d'abord des réformateurs. Cependant,

leurs réalisations ont été limitées. Ils n'ont pas eu de prétention universaliste ou de programme social grandiose. Par ailleurs, en Allemagne, le libéralisme économique est rarement lié à un libéralisme politique comme il l'est dans la tradition anglo-saxonne. Il est, là encore, retenu et mesuré par une peur des méfaits de l'industrialisation à l'anglo-saxonne, tels que les décrivent un Friedrich List ou un Karl Marx. Le commerce doit concourir à développer les échanges humains, mais il ne doit pas tomber dans les excès d'une concurrence débridée ou obéir aux lois de la division internationale du travail. Si la richesse développe le bien-être des hommes, l'excès de pouvoir économique qui s'incarne dans les monopoles doit être condamné, car il risque d'étouffer la liberté par le poids d'une concurrence malhonnête. La lutte contre les monopoles peut permettre, comme le pensèrent les ordolibéraux, une concurrence juste et loyale et donc une meilleure égalité des chances dans l'accès à la prospérité. Le libéralisme social n'est pas une contradiction dans les termes, mais une solution que les libéraux essayent d'atteindre à de multiples reprises face aux difficultés liées à la société industrielle de masse. Ce libéralisme social ne sera cependant réellement mis en place qu'avec les théoriciens de l'économie sociale de marché à partir des années 1950.

Il y eut, certes, un déficit de libéralisme politique organisé qui se fit sentir dans l'éclatement des partis, dommageable à la survie de la république de Weimar. Mais là où il y a éclatement, il y a aussi vitalité et diversité. Toute la difficulté consiste à cerner cette profusion des libéralismes, dont le présent article ne peut donner qu'un aperçu très incomplet. Il semblerait cependant que, dès le milieu des années 1930, on assiste à un lent et spectaculaire renouveau du libéralisme, qui va parvenir à synthétiser tous ces libéralismes allemands – culturel, constitutionnel, politique et économique – qui, jusqu'alors, s'étaient rarement exprimés de concert. L'idée d'une société de prospérité fondée sur le contrôle des monopoles et le développement d'une petite et moyenne industrie est soutenue par les ordolibéraux. L'ordolibéralisme renoue également avec la pensée libérale anglo-saxonne, en ce que le lien entre libéralisme économique et libéralisme politique est réaffirmé. L'économie sociale de marché, qui a fait la prospérité allemande depuis plus de cinquante ans, se trouve au confluent de multiples influences : la pensée libérale anglo-saxonne,

l'ordolibéralisme, l'héritage de ce libéralisme né dans le sud-ouest de l'Allemagne à l'ère précapitaliste, et enfin un « capitalisme rhénan » adapté à la société industrielle traditionnelle et fondé sur un partenariat social tel que le réclamait déjà le libéral Friedrich Naumann à l'aube du XX^e^ siècle. Alors que ce capitalisme rhénan, lié à l'existence d'une société industrielle traditionnelle, est largement remis en cause du fait de la disparition de cette même société industrielle balayée par la concurrence mondiale, c'est, du fait de l'avènement d'une société postindustrielle, le libéralisme des premiers ordolibéraux qui semble aujourd'hui remis à l'honneur.

2. Wilhelm von Humboldt et les origines du libéralisme allemand

DETMAR DOERING

Il est sans doute plus facile de décrire les sources historiques et intellectuelles du libéralisme allemand que de dire quand il a effectivement commencé. Les traditions qui ont nourri son développement sont bien connues. Elles vont des libertés des communes médiévales aux théories du droit naturel de Samuel Pufendorf au XVII[e] siècle, de la décentralisation selon Johannès Althusius au mouvement des Lumières. Mais il est plus difficile de fixer une date pour l'apparition du libéralisme en tant que concept bien dégagé de ces racines. En Angleterre, on a coutume de citer, comme point de départ, John Locke et ses deux *Traités du gouvernement civil* (1690). En Allemagne, on ne peut donner une réponse aussi simple, bien qu'un auteur tienne indubitablement la corde, à savoir Wilhelm von Humboldt, auteur du fameux traité *Les limites de l'action de l'État* (« Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen »). Ce traité date de 1792, au cœur de la Révolution française. Pour la plupart des commentateurs, c'est là l'équivalent allemand de l'ouvrage de Locke. Du moins serait-il difficile de trouver dans la tradition libérale allemande une œuvre équivalente par sa qualité et sa signification exceptionnelles.

Bien entendu, les idées libérales avaient fait quelques avancées dans les différentes principautés allemandes, mais c'est la Révolution française qui a suscité la première vague de libéralisme au sens propre du terme dans le monde politique du Vieil Empire. Des penseurs allemands comme Kant (1724-1804) ou Fichte (1762-1814) ont commencé à parler en faveur des droits de

l'homme et de la liberté absolue de la pensée et de la presse. Fichte, en particulier (qui, plus tard, pendant la période des guerres napoléoniennes, évoluera vers une forme nationaliste de socialisme) eut une conception radicale de la notion, alors à la mode, de « contrat social ». Il alla en effet jusqu'à penser que que tout citoyen peut se considérer comme affranchi de toute obligation envers l'État. Son livre de 1792, *Contribution à la rectification du jugement du public sur la Révolution française* (« Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution »), anticipait bien des idées du libéralisme anarcho-capitaliste d'aujourd'hui. Non seulement les partisans radicaux de la Révolution furent séduits (certains d'entre eux allèrent même jusqu'à réclamer l'annexion de leur principauté par les Français !), mais aussi des critiques conservateurs. Comme dans la plupart des pays européens, commença alors un ardent débat sur la Révolution française, qui devait influencer une grande partie de la pensée politique du XIX^e^ siècle.

Mais *Les limites de l'action de l'État* de Humboldt occupent une place spéciale, peut-être la principale, dans les contributions libérales à ce débat sur la Révolution. D'abord, l'ouvrage est une analyse très mesurée et dépassionnée. Ensuite, il peut être considéré comme le plus grand classique de la philosophie politique de l'époque. Enfin, il doit se voir reconnaître ce statut, alors même qu'il est resté à peu près inconnu des contemporains.

La raison de ce peu de notoriété est qu'Humboldt, qui s'attendait à avoir des problèmes avec la censure prussienne, devenue plus sévère en raison même de la Révolution, publia seulement quelques chapitres du livre dans deux revues, la *Revue mensuelle de Berlin,* et la *Nouvelle Thalia* de Schiller. Et ce n'est qu'en 1851 – soit seize ans après la mort de l'auteur – que le livre fut publié intégralement.

Guillaume de Humboldt naît le 22 juin 1767 à Potsdam dans une famille de petite noblesse. Il est éduqué avec son frère, devenu également célèbre, l'explorateur et savant Alexandre de Humboldt, dans un contexte d'absolutisme éclairé, marqué par une atmosphère intellectuelle assez tolérante. Après quelques mois passés à Francfort-sur-l'Oder, il commence en 1788 ses études de droit et de lettres classiques à l'Université de Göttingen. Il

trouve là, à nouveau, des conditions qui conviennent à merveille à son esprit éclairé et libéral. Göttingen faisait partie de la principauté de Hanovre, qui avait alors pour prince le roi d'Angleterre (à moins qu'on ne préfère dire que l'Angleterre était gouvernée par l'Électeur de Hanovre). Donc l'université de Göttingen bénéficiait de toute la tolérance intellectuelle qu'on pouvait trouver à cette époque en Angleterre. Un « whiggisme » modéré prédominait dans la plupart des facultés.

Lorsque, en 1789, éclate la Révolution française, Humboldt accourt à Paris[1] avec son tuteur Joachim Heinrich Campe pour, comme il le dit, assister aux « funérailles du despotisme français » *(Leichenfeier des französischen Despotismus)*[2]. Il reviendra un peu désillusionné, mais fasciné par ce qu'il a vu et persuadé de l'importance historique de la Révolution française.

Il n'était pas le seul à le penser, comme nous l'avons dit. Son premier livre de 1791, les *Pensées sur les constitutions, que suggère la nouvelle Constitution française (Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlaßt),* ne fut pas ce qu'on appelle un best-seller, et il ne devait pas devenir un classique comme, plus tard, le deviendraient *Les limites de l'action de l'État.* Mais c'est un livre fort original à sa manière. Humboldt y exprime sa sympathie pour les idéaux de la Révolution, mais il ne croit pas que ces idéaux pourront être réalisés par la Révolution elle-même. Il écrit :

> « L'humanité a souffert sous une forme extrême de régime politique, et maintenant elle cherche son salut dans l'autre extrême. Cette constitution durera-t-elle ? Si l'on s'en rapporte à l'histoire, la réponse est "non". »[3]

L'argument de Humboldt est que l'approche des révolutionnaires français, anhistorique et inorganique, ne correspondra jamais à la réalité. Une approche plus réformiste aurait été plus efficace et plus en harmonie avec l'état de la civilisation. Il ressentait vivement que la force révolutionnaire bloquerait le développement des individus, retarderait l'évolution sociale naturelle et ne sanctionnerait que la conformité à un ordre imposé.

1. Ce voyage de Humboldt se situe entre juillet et décembre 1789. Après son séjour à Paris, il se rendra brièvement en Suisse.

2. Wilhelm von Humboldt, *Schriften,* éd. de Walter Flemmer, Munich, 1964, p. 9.

3. *Ibid.,* p. 29.

De nombreux observateurs ont pensé que Humboldt, en disant cela, faisait écho aux *Réflexions sur la Révolution de France* de Burke parues en 1790, livre qui devait devenir la Bible de la Contre-révolution en Europe. Il n'y a cependant aucune preuve qu'Humboldt ait lu Burke, du moins sur le moment.

La meilleure explication pour les ressemblances qu'on peut trouver entre Burke et Humboldt est que ce dernier avait fait ses études à Göttingen, où dominait un libéralisme réformiste modéré fortement influencé par les idées de Burke.

Il y a eu tout de suite un débat en Angleterre pour savoir si Burke, qui avait soutenu les révolutionnaires américains en 1776, était un penseur conservateur ou libéral. Compte-tenu de cette ambiguïté de la pensée de Burke, il est normal qu'il ait eu en Allemagne, parmi ses disciples philosophiques, aussi bien des conservateurs que des libéraux (modérés).

Deux des principaux critiques de la Révolution française, mais qui n'ont jamais versé dans une critique outrancièrement réactionnaire comme l'ont fait de nombreux autres, Georg Friedrich Brandes (1758-1810) et August Wilhelm Rehberg (1757-1836), venaient de l'Université de Göttingen et se considéraient eux-mêmes comme des burkéens. Rehberg s'est fait connaître plus tard comme un des principaux critiques de l'essai de Kant : *Sur l'expression commune : cela est bon en théorie mais ne vaut rien en pratique* (« Über den Gemeinspruch "Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis" ») de 1793. Il dira que l'éthique apriorique rigide de Kant peut devenir dangereuse si on l'applique à la politique. Un autre représentant de l' « esprit de Göttingen » est le baron von Stein (1757-1831), qui, comme Humboldt, a joué un rôle politique important pendant la brève période de réformes en Prusse à la fin des guerres napoléoniennes. Il a été le père des libertés locales en Prusse[1]. Or lui aussi se considérait comme un burkéen. Ainsi le réformisme pragmatique de l' « École de Göttingen » a-t-il exercé une influence considérable sur la politique prussienne pendant un certain temps.

Le fait qu'Humboldt était lié d'amitié avec les représentants de l'aile libérale de la Révolution française montre bien que, mal-

1. Cf. *supra*, p. 838-839. [N. des coord.]

gré les critiques qu'il formulait à l'égard de celle-ci, il demeurait essentiellement du côté libéral du spectre politique. Il ne fréquenta ni les Jacobins ni les réactionnaires comme Joseph de Maistre. On ne doit pas oublier qu'Humboldt fut personnellement invité par Mirabeau à venir à Paris en 1789 et qu'il fut bien accueilli par les Girondins et les autres modérés. Il fut lié en particulier avec Sieyès, dont il resta l'ami toute sa vie. Dans leur correspondance, ils se font part mutuellement de leurs opinions politiques. Durant le second voyage d'Humboldt à Paris en 1797, et au cours du troisième en 1800, il renoua les liens avec la « France libérale » et devint étroitement associé avec les Idéologues[1].

Aussitôt après avoir terminé ses *Pensées sur les constitutions,* Humboldt commença à écrire *Les limites de l'action de l'État.* Philosophiquement, le livre n'allait pas vraiment dans le sens des écrits de l' « École de Göttingen », puisque son argumentation ne se fondait pas sur l'empirisme et l'utilitarisme de règles qui prévalaient parmi les membres de l'école. On pourrait donc ne pas le compter parmi les représentants de celle-ci au sens strict. Néanmoins, bien que les idées de Humboldt sur l'État fussent assez radicales – tout spécialement dans le contexte allemand – il resta fidèle, dans les applications de ces idées radicales, au principe du réformisme, et rejeta celui de révolution, et en ce sens il se rapproche de la plupart des membres de l' « École de Göttingen ».

Plus que les écrits précédents de la philosophie politique allemande, le traité de Humboldt sur *Les limites de l'action de l'État* défend un véritable libéralisme. D'autres auteurs peuvent avoir intégré des éléments libéraux dans leur pensée ou avoir été des précurseurs, mais l'ouvrage de Humboldt est sans doute celui qui représente l'essence même du libéralisme allemand.

Bien entendu, les membres de la vieille école du droit naturel, comme Pufendorf et d'autres, ont toujours pensé que l'État et l'ordre politique devaient être limités par le droit. Mais on n'est libéral que si l'on pense que l'individu et la sphère individuelle sont le pilier moral sur lequel sont fondés et légitimés l'idéal social et l'ordre politique. Telle est la démarche de Locke, lors-

1. Sur les Idéologues, cf. *supra,* p. 323-368. [N. des coord.]

qu'il fait de la vie, de la propriété, du principe d'autonomie individuelle, les bases de la théorie du gouvernement civil. C'est cela qui fait du *Traité sur le gouvernement civil* un grand classique du libéralisme. *Les limites de l'action de l'État* d'Humboldt adoptent la même approche individualiste, avec une touche personnelle nouvelle.

Dans le plus célèbre passage du livre, Humboldt écrit ceci :

> « Le vrai but de l'homme, non pas celui que le penchant variable de chacun, mais celui que la raison éternellement immuable lui assigne, c'est le développement le plus large et le mieux proportionné de ses forces afin qu'elles forment un ensemble. Toutefois l'extension des forces humaines exige encore une autre condition qui se relie étroitement à la liberté, à savoir la diversité des situations. L'homme, même le plus libre, le plus indépendant, quand il est placé dans un milieu uniforme, progresse moins. »[1]

Ce passage contient des affirmations philosophiques très complexes et peut-être contradictoires. Parfois, les spécialistes tentent de faire passer Humboldt pour un critique romantique du mode de penser des Lumières. Il est vrai qu'on peut trouver des traces de romantisme dans sa pensée, mais Humboldt essaie précisément de les concilier avec l'esprit des Lumières. Le passage dit clairement que le « développement harmonieux » de l'individu doit survenir grâce à la liberté, et cela est une affirmation de la raison. La première thèse est presque certainement inspirée par Kant, que Humboldt avait étudié intensivement à Göttingen, et dont il écrit dans *Les limites de l'action de l'État* qu'il « n'a jamais été surpassé en profondeur »[2].

Il y a pourtant des tendances visiblement non kantiennes dans sa pensée, quand il parle du « développement le plus harmonieux des forces de l'homme en un tout cohérent ». Aux yeux des modernes, influencés par le kantisme, Humboldt pourrait être suspecté d'aristotélisme et d'essentialisme. Mais ce reproche serait quelque peu injuste et, surtout, il conduirait à gravement mésentendre ses intentions. Si Humboldt est essentialiste, c'est dans un

1. Wilhelm von Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État,* trad. d'Henri Chrétien, revisée par Karen Horn, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 27.

2. *Op. cit.,* p. 107.

sens très différent de l'aristotélisme, si différent que, d'une acception à l'autre, il y a une révolution.

Aristote et sa postérité philosophique placent le général avant l'individuel, et un individu donné n'atteint sa perfection qu'en s'approchant d'une « essence » générique ou en se conformant à une définition générale. Telle n'est pas l'idée d'Humboldt. Le « développement harmonieux » dont il parle n'est pas celui de l'homme ou de l'humanité en général, mais celui de l'individu en tant qu'individu. Il concerne la seule individualité. Ici, Humboldt est certainement influencé par le romantisme de Rousseau, de Goethe et surtout de Schiller, dont, en sens inverse, il a inspiré les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (« Über die ästhetische Erziehung des Menschen ») de 1795.

Le « développement harmonieux » est réalisé par ce que Humboldt appelle *Bildung,* mot presque impossible à traduire dans une autre langue que l'allemand. Dans le contexte humboldtien, on le traduit habituellement par « auto-éducation », mais cette expression, bien que ce soit la meilleure dont on dispose, ne rend pas toutes les connotations du mot allemand, lequel suggère la culture et la formation d'une personnalité distincte. Humboldt doit cette approche très subjectiviste à Rousseau, dont il admirait les travaux pédagogiques, tout en rejetant à l'évidence sa philosophie politique. D'où ce qu'il dit dans *Les limites de l'action de l'État* :

> « Quand donc cessera-t-on enfin d'attribuer plus de valeur aux résultats extérieurs des actions qu'à la disposition intérieure dont elles émanent ? Quand l'homme s'élèvera-t-il à faire pour la législation ce que Rousseau a fait pour l'éducation, et s'intéressera-t-il moins aux résultats extérieurs et physiques qu'au développement intérieur de l'humanité ? »[1]

Cette manière de voir démarque Humboldt des penseurs libéraux antérieurs de l'éducation comme Locke. Celui-ci croyait encore aux fins « extérieures » de l'éducation qui, pour lui, avait essentiellement pour tâche de préparer un *gentleman* à assurer ses devoirs publics. À cet égard, Humboldt, plus que Locke, rompait

1. *Op. cit.,* p. 95. Traduction modifiée. Dœring traduit ici en anglais *Bildung* par *self-education ; Henry Chrétien et Karen Horn, par « développement intérieur ». [N. des coord.]*

avec Aristote et avec sa définition de l'homme comme « animal politique ». L'engagement politique, pour Humboldt, était une partie seulement du développement individuel, subordonnée à celui-ci ; il n'était pas un but suprême l'emportant sur les fins de l'individu.

Ce pur individualisme romantique aurait pu devenir brutalement révolutionnaire comme le devint celui de Rousseau. Mais Humboldt – qui, comme on l'a vu, craignait plutôt les révolutions – fit en sorte d'échapper à ces dangereuses conséquences.

La *Bildung* d'Humboldt vise le développement interne et l'harmonie, mais dans un sens échappant à toute définition claire. C'est pourquoi il n'est nullement un « essentialiste » au sens aristotélicien du terme, même dans une version individualiste. Ce qu'il a en vue, c'est un processus ouvert dans le temps et l'espace. Comme le dit l'un des principaux spécialistes allemands de Humboldt, Clemens Menze :

> « L'auto-éducation ne poursuit pas un but spécifique *(Zweck)*, mais cherche à développer les opportunités de l'homme tout entier, sans but déterminé *(Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck)*[1].

La *Bildung*, par sa nature même, n'est jamais achevée. La fin dont elle tend à approcher demeure toujours indéfinie et inatteignable. Elle peut donc seulement se développer de manière continue, repartant à chaque étape du stade où elle est parvenue, et ainsi de suite. C'est en interagissant avec le monde et en pensant de concert avec lui que le développement trouve son matériau concret, par différence avec la démarche utopique qui entend transcender radicalement la réalité et ne peut donc produire que des abstractions vides. Mais, d'autre part, ce processus doit comporter dépassement et amélioration par rapport au statu quo, car accepter le monde tel qu'il est, sans chercher à utiliser l'expérience la plus large possible qu'on peut avoir de lui pour s'auto-éduquer, ne conduirait qu'à l'auto-aliénation *(Entfremdung)*. C'est ce qui se passerait, par exemple, si l'éducation limitait son ambition à la formation professionnelle.

1. Clemens Menze, *Denker der Freiheit. Wilhelm von Humboldt*, St. Augustin, 1993, p. 29.

Ainsi, la vraie *Bildung*, qui n'est pas révolutionnaire, sera toujours – mais il convient de bien entendre ce mot – évolutionnaire. À bien des égards, l'argumentation de Humboldt est ici très moderne et fait songer à Hayek. Il ne faut pas oublier que tous ses centres d'intérêt académiques, au-delà de la philosophie politique, le poussaient à réfléchir sur les phénomènes d'évolution. L'apprentissage consiste à comprendre et à découvrir des règles. Cette idée apparaît clairement dans les travaux linguistiques de Humboldt, ceux qui lui valent la réputation qu'il a conservée jusqu'à nos jours. Il fut l'un des principaux linguistes de son époque. Il ne fut pas seulement familier, du fait de ses études classiques, des langues anciennes européennes, puisqu'il écrivit, en 1828, un livre sur *Les langues des îles des mers du Sud* (« Über die Sprachen der Südseeinseln »). Son œuvre de linguiste est encore estimée et souvent citée par les linguistes actuels, par exemple Noam Chomsky. Il passe pour avoir été le premier linguiste à comprendre que le langage humain est un système gouverné par des règles, et non un simple ensemble de mots et de formules associés à des significations. Il y a donc dans l'évolution des langues un processus proche de ce qui se produit dans l'éducation. « L'homme n'est ce qu'il est que par son langage », dira plus tard Humboldt[1]. Il est vrai que le langage, ou mieux la capacité à parler, n'est pas une invention, mais un don de la nature. Cependant, l'évolution d'un langage concret n'est pas entièrement prédéterminée par celle-ci, parce qu'elle sera déterminée en fait par l'homme, par une interaction entre tradition et initiatives individuelles.

On comprend dès lors pourquoi Humboldt est aussi, politiquement, un réformateur, et non un révolutionnaire[2]. De la même manière que l'humanité n'a pu inventer ou délibérément forger un langage à partir de rien, et a eu besoin pour cela d'une évolution qui a pris beaucoup de temps, de même, elle n'a pu

1. *Schriften, op. cit.*, p. 329.

2. Les traductions modernes, anglaise ou française, du livre de Humboldt donnent pour titre à celui-ci : *Les limites de l'action de l'État*. Cela accentue peut-être trop la dimension radicale du propos de l'auteur. Le titre allemand original choisi par Humboldt est plus précautionneux et beaucoup moins dogmatique : *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* signifie littéralement « Idées pour tenter de déterminer les limites de l'efficacité de l'État ».

inventer ou délibérément forger une société et un État libres et civilisés. Dans les deux cas, si l'on veut court-circuiter le processus évolutif, ce sont le primitivisme et le simplisme qui prévaudront, quelques illusions que se fassent les inventeurs constructivistes.

Un tel évolutionnisme ne pouvait que brider les énergies révolutionnaires des disciples de Rousseau. Il ne conduisait pas non plus vers un pur conservatisme. Humboldt réconcilie de façon surprenante, à la faveur d'une théorie très cohérente, le réformisme évolutionnaire et le radicalisme des idées sur l'État.

L'homme, dit-il, ne peut vivre seul. Afin d'assurer la survie et le développement de son « moi », il doit s'engager avec et dans le monde ; ses progrès ne peuvent jaillir de rien ; pour progresser, il doit avoir affaire au monde. D'autre part, pour qu'il puisse poursuivre la fin de l'humanité – à savoir, le développement de l'individu à la faveur d'un processus ouvert – encore faut-il que soit effectivement possible, dans la société, la poursuite de l'auto-éducation. Cette auto-éducation ou *Bildung* doit être conçue comme un « développement harmonieux », ce qui, à son tour, implique que ce soit un processus non forcé mais volontairement consenti par ceux qui y coopèrent. Humboldt est un individualiste, mais en aucune manière un « atomiste ». Dans le processus d'auto-éducation, on apprend et on s'élève jusqu'au niveau où l'on peut effectivement se cultiver par soi-même et volontairement. Imposer un ordre nouveau « libre » par l'action organisatrice de l'État, quand il n'y a pas eu une maturation culturelle suffisante, ne fait le plus souvent qu'empirer les choses et empêcher la poursuite de l'auto-éducation. Faire mûrir la culture par l'action forcée de l'État, cela conduit nécessairement à l'uniformité – précisément la chose qu'Humboldt redoute par-dessus tout. L'homme auto-éduqué d'Humboldt n'a rien à voir avec l' « homme nouveau » imaginé par les marxistes et autres utopistes politiques qui croient qu'un État révolutionnaire parfaitement construit est la condition nécessaire pour fabriquer par la force un être humain parfaitement éduqué.

Non seulement l'État doit maintenir les conditions qui rendent possible la *Bildung,* ce processus libre et ouvert, mais il doit lui-même se développer selon un processus ouvert qui soit en correspondance avec le développement intérieur harmonieux des individus qui le composent.

Humboldt en vient alors à la conclusion que la seule forme d'État qui permette l'auto-éducation dans toute son étendue est un *État minimal,* qui garantit la liberté personnelle contre toute agression. L'État ne doit pas prendre en charge lui-même positivement le bien-être des gens, mais laisser ceux-ci le prendre en charge eux-mêmes spontanément selon leur bon vouloir. Il doit être neutre et tolérant en matière religieuse[1].

Il ne doit pas non plus se mêler d'éducation. En effet, l'État prise l'uniformité, or celle-ci signifie la mort de l'éducation. Les gens doivent pouvoir créer leurs propres institutions et s'organiser eux-mêmes ; toute organisation « verticale » est un mal.

Humboldt a mis en pratique lui-même ce qu'il préconisait. Sa propre auto-éducation, après ses études à Göttingen, s'est déroulée conformément à ce qu'il avait défendu dans *Les limites de l'action de l'État.* Elle a eu lieu là où, selon lui, doit avoir lieu toute éducation, à savoir dans un réseau d'associations volontaires. Il devient membre régulier du « salon » d'Henriette Herz, une intellectuelle juive de premier plan. C'est grâce à sa future femme Caroline von Dacheroden (qu'il épousera en 1791) qu'il rencontre Schiller, peut-être le plus grand romantique allemand après Goethe. Après plusieurs rencontres avec Schiller à Weimar et à Iéna, Humboldt entretient avec lui une correspondance régulière. Plus tard, il devient également l'ami de Goethe.

1. Humboldt a conservé ces idées en faveur de la tolérance religieuse toute sa vie, comme en témoigne clairement son célèbre mémoire de 1809, *Notes sur un nouveau statut des juifs* (« Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden »). Dans ce texte, Humboldt plaide pour une émancipation totale des juifs : Dans *Les limites de l'État,* il avait déjà affirmé : « Tout ce qui se rapporte à la religion est en dehors des bornes de l'action de l'État » (trad. franç., p. 97).

Humboldt n'a jamais fait siennes non plus les attitudes antireligieuses de nombreux hommes des Lumières en France, attitudes qui ont souvent dégénéré en intolérance à l'égard de la religion comme telle. Il croyait que la religion pouvait et devait jouer un rôle crucial dans l'auto-éducation individuelle, mais il concédait qu'un athée pouvait tout aussi bien se construire une personnalité morale. « Plus l'homme est libre, plus il devient confiant en lui-même et bien disposé envers autrui. Or rien ne nous conduit plus directement à la Divinité qu'un amour accordé volontairement ; et rien ne rend l'absence de Divinité moins dangereuse pour la morale que l'originalité, c'est-à-dire une énergie qui se suffise à elle-même et qui sache se contenir » *(ibid.).*

Ainsi la position de Humboldt en matière de tolérance religieuse va-t-elle bien au-delà de celle des libéraux traditionnels comme John Locke, qui refusait de tolérer l'athéisme.

On ne saurait passer sous silence le fait que, bien qu'Humboldt ait partagé l'idée de Rousseau selon laquelle l'éducation doit être centrée sur l'individu et ses talents, et non sur l'atteinte de certains rangs et statuts sociaux, il ait prôné, concrètement, une éducation fort aristocratique, par exemple en matière de langues classiques et de culture générale – une éducation d'homme riche et disposant de loisir. Cela n'est pourtant pas central dans son œuvre. L'idée d'une auto-éducation volontaire est universelle et elle peut – et doit – commencer là où elle est le plus nécessaire, à savoir dans les classes inéduquées.

John Stuart Mill, qui (nous le verrons bientôt) a subi l'influence de Humboldt, a très bien vu ce point. Dans son ouvrage classique *De la liberté,* Mill soutient que, dans le cas d'une société non aristocratique où l'opinion publique règne, il y a tout particulièrement danger que la « médiocrité collective »[1] devienne la force dominante, et c'est cette force que l'éducation permet de combattre.

Ce plaidoyer pour l'auto-éducation fut relayé et mis en pratique par les libéraux allemands au cours du XIX[e] siècle, surtout après la publication, retardée, mais qui fit sensation, des *Limites de l'action de l'État.* Le mouvement coopératif *(Genossenschaften)* fondé par le libéral radical Hermann Schulze-Delitzsch en est un bon exemple, de même que les nombreuses « sociétés d'éducation de travailleurs » *(Arbeiterbildungsvereine)* qui firent leur apparition à partir du milieu du siècle. C'est pourquoi il ne faut pas réduire Humboldt à son activité de réformateur du système éducatif d'État. Hélas, avec le temps, il est devenu à ce point un personnage classique qu'il semble n'appartenir à aucun camp idéologique et que plus personne aujourd'hui ne paraît plus se souvenir du radicalisme profondément libéral des *Limites de l'action de l'État.*

Les hommes de l'époque qui furent témoins de la première publication de l'œuvre comprirent, eux, ce radicalisme. De même, en 1851 encore, alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'un livre paru une soixantaine d'années plus tôt n'intéresse guère le public, les gens éprouvèrent un grand intérêt pour lui[2].

1. John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays,* éd. de J. Gray, Oxford, 1991, p. 73.

2. C'est à peu près au même moment que parut la première biographie sérieuse et complète de Humboldt en langue anglaise : Juliette Bauer, *Life of Wilhelm von Humboldt,* Londres, 1852.

Un des auteurs qui a éprouvé le plus vif intérêt pour Humboldt a été le philosophe anglais John Stuart Mill. Son célèbre essai *De la liberté* (1859) est probablement l'un des classiques du libéralisme les plus connus. L'argumentation de Mill en faveur de la liberté de pensée, d'expression et d'action a rencontré une large approbation. On sait moins, d'ordinaire, que Mill se réfère constamment à Humboldt comme à son précurseur intellectuel et son inspirateur.

Mill a commencé *De la liberté* vers 1854, quand le livre de Humboldt venait d'être publié pour la première fois en anglais et avait fait quelque bruit[1]. La lecture de Humboldt a-t-elle déterminé Mill a écrire son propre essai ? On en discute. En tout cas, les fréquentes références à Humboldt dans le livre de Mill suggèrent une étroite connection. Dans son *Autobiographie,* Mill écrit ceci :

> « Le seul auteur parmi ceux qui m'ont précédé [...] dont je crois devoir parler est Humboldt. »[2]

Mill se réfère à Humboldt en tant que source normative : il le cite tout au long de ses livres, soit littéralement, soit en le paraphrasant. Dans *De la liberté,* il dit :

> « Peu de personnes en dehors de l'Allemagne ont compris la signification de la doctrine dont Wilhelm von Humboldt, cet homme aussi éminent comme savant que comme homme politique, a fait la matière d'un traité. »[3]

À dire vrai, Mill interprète Humboldt à travers sa propre grille de lecture utilitariste. L'individualité est un « élément de bien-être », elle est utile au progrès de la société comme l'est la diversité des talents. Mill ne communie pas avec les aspects les plus métaphysiques de la téléologie néo-humaniste de Humboldt. Il n'a pas conçu cette théorie quelque peu esthétique de la politique qu'on trouve chez lui. On peut dire néanmoins que la lecture du livre de Humboldt a fait évoluer Mill vers un type d'utilitarisme moins mécaniste et naïf que celui qu'il avait appris de son père James Mill ou de Jérémie Bentham.

1. Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government,* éd. par Joseph Coulthard, Londres, 1854.

2. Cité par Richard Miniter, « Wilhelm von Humboldt : German classical liberal », in *The Freeman,* vol. 41, n° 2, février 1991.

3. John Stuart Mill, *On Liberty, op. cit.,* p. 64.

Il faut mentionner aussi que la publication du traité de Humboldt a eu quelque effet sur les intellectuels français, par exemple Édouard Laboulaye, qui s'y réfère dans son livre de 1860, *L'État et ses limites.*

Alors que dans d'autres pays où l'on avait découvert *Les limites de l'action de l'État,* Humboldt était clairement perçu comme le porte-parole fidèle et radical du premier libéralisme allemand, en Allemagne même sa réputation fut quelque peu différente. Il y a à cela, probablement, deux raisons. L'une tient à son rôle actif en politique, l'autre à ses écrits politiques.

Certains pourraient être étonnés d'entendre que l'auteur d'un traité aussi anti-étatiste que *Les limites de l'action de l'État* ait passé la plus grande partie de sa carrière au service du gouvernement prussien. Par exemple, de 1810 à 1813, Humboldt fut le chef de la diplomatie prussienne à Vienne. Il fut l'un des principaux négociateurs avant et après la défaite de Napoléon, et il a été également en poste à Londres. En 1819 encore, il devint ministre, à savoir ministre pour les affaires des États[1]. Cependant, il est surtout connu aujourd'hui en Allemagne pour avoir été brièvement ministre de l'Instruction publique en 1809. Après Stein, il a été peut-être le principal représentant du ministère réformiste pendant la guerre avec Napoléon. L'échec de la Prusse devant Napoléon avait en effet rendu nécessaire une réforme profonde, d'ailleurs attendue depuis longtemps, de l'État prussien. Un courant particulier de libéralisme se fit jour à cette occasion, dans un style typiquement prussien. On appela cela le « libéralisme des fonctionnaires » *(Beamten-Liberalismus),* puisque des personnages éclairés de la haute fonction publique prussienne essayaient d'introduire des réformes libérales et modernisatrices... par voie d'autorité.

Humboldt étant en charge de l'éducation, il entreprit dans ce domaine des réformes qui devaient se révéler remarquablement efficaces et durables. On peut qualifier d' « organique » la philosophie de ces réformes. Il créa dans tout le pays un système sco-

1. C'est-à-dire chargé des États généraux de Prusse, qui existaient encore au début du XIX^e^ siècle, mais avaient perdu l'essentiel de leur pouvoir depuis le XVIII^e^. Le poste de Humboldt était donc largement honorifique.

laire à plusieurs niveaux. Chaque niveau était conçu pour permettre à chacun, quelle que soit son origine sociale, de construire lui-même son éducation et de s'approcher du « plus haut et plus harmonieux développement ». Il y avait un enseignement élémentaire conférant les savoirs de base, un lycée *(Gymnasium)* qui était l'élément central du système, enfin l'institution à laquelle le lycée préparait, l'université. Celle-ci rendait possible l'atteinte d'une quasi-perfection humaine. Elle n'était pas conçue comme une sorte de « formation professionnelle supérieure », mais devait promouvoir une éducation intellectuelle universelle dépassant toute spécialisation trop étroite. Ce système demeurera en place jusqu'aux années 1960, c'est-à-dire jusqu'au mouvement de 1968 et à ses suites, moment auquel l'essentiel du système sera détruit.

C'est cette œuvre, incontestablement grandiose, qui a forgé tout naturellement en Allemagne la réputation et le destin posthume d'Humboldt. Cette réputation, cependant, est trop étroite et ne rend pas justice au libéralisme radical qu'Humboldt avait précédemment incarné. De fait, on a souvent voulu faire passer ses premiers écrits, tels *Les limites de l'action de l'État,* pour des erreurs de jeunesse. Un homme politique réformateur libéral, Wilhelm Ohr, reflète cette attitude dominante en 1910 quand il écrit au sujet de l'opinion courante sur *Les limites de l'action de l'État* :

> « Étant donné l'immense tâche que se sont attribuée les États modernes en matière culturelle et éducative, il est facile de stigmatiser Humboldt comme un individualiste borné et un "manchesterien". Mais l'idée de base de son livre, à savoir que l'État n'est pas une fin en soi, mais un instrument permettant le meilleur développement humain possible, est vraie, et elle est encore aujourd'hui le point de départ de toute pensée libérale en matière de théorie de l'État. »[1]

La question est donc de savoir si Humboldt a changé d'avis avec le temps. Ou, pour le dire autrement, le dernier Humboldt, le réformateur de l'État, est-il resté un libéral classique ? Nombre d'auteurs ont douté de la consistance de Humboldt[2]. Ils pour-

1. Wilhelm Ohr, « Der Liberalismus als geschichtliche Erscheinung », *in* L. Nelson, W. Bossuet, E. Cahn et W. Ohr, *Was ist liberal?,* Munich, 1910, p. 105.

2. Voir par exemple Paul Sweet, *Wilhelm von Humboldt: A Biography,* 2 vol., Columbus, 1978, I, p. 108.

raient bien avoir tort. Une très grande partie de son action comme haut fonctionnaire et comme ministre montre qu'il avait conservé de fortes convictions libérales. Il a entretenu toute sa vie des contacts avec des libéraux, surtout en France (où il fait de nouveau un voyage en 1797). Il est resté toujours proche politiquement des « Idéologues », tels Benjamin Constant ou Mme de Staël. Bien qu'il ne se soit plus jamais consacré à des œuvres purement philosophiques sur la politique, il écrivit plusieurs memorandums pour soutenir la nécessité d'une nouvelle constitution en Prusse. Citons surtout son *Mémorandum sur la Constitution allemande* (« Denkschrift über die Deutsche Verfassung ») de 1813, dans lequel il essaie d'imaginer des sauvegardes à la fois contre le caractère arbitraire du gouvernement monarchique et contre l'instabilité de la démocratie. Il avait beaucoup discuté de ces questions avec ses amis libéraux, notamment l'abbé Sieyès et le baron von Stein. Dans ce texte, il soutient que, dans une future Allemagne unifiée,

> « la liberté [sera] la base de tous les avantages qu'un Allemand pourra retirer de l'unification du pays pour son existence individuelle »[1].

La liberté était donc encore à cette époque sa première priorité et, là encore, il la concevait dans un contexte évolutif. La conséquence presque logique en était qu'un État allemand unifié devait être décentralisé autant que possible. Humboldt défendait donc l'idée de confédération, par opposition à un État fédéral unifié. Cette formule seule, en effet, serait en harmonie avec la diversité culturelle et politique de l'Allemagne.

> « Une telle diversité est non seulement sans inconvénient, mais elle est nécessaire si l'on veut rapprocher suffisamment la constitution de chaque *land* avec les particularités de son caractère national. »[2]

Le projet de constitution allemande fut rejeté par les monarchistes conservateurs qui parvinrent au pouvoir après 1810, et

1. « Freiheit ist die Grundlage aller Vorzüge, welche der Deutsche für seine individuelle Existenz aus der Verbindung Deutschland zu einem Ganzen zu ziehen vermag » (Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden*, edition de A. Flitner et K. Giel, 6e éd., Darmstadt, 2002, IV, p. 320).

2. « Eine solche Verschiedenheit ist nicht allein durchaus unschädlich, sondern sie ist nothwendig, um in jedem Lande die Verfassung genau an die Eigenthümlichkeit des Nationalcharakters anzuschließen » (*ibid.*, p. 317).

il ne vit donc jamais le jour. Le combat futur pour l'unification fut donc laissé à des libéraux partisans d'un bien plus grand centralisme.

Concernant les réformes, Humboldt pouvait se contenter d'une réalisation lente et incomplète. Mais il n'était pas question pour lui d'accepter une régression, ou quelque déviation par rapport au but libéral ultime. C'est pourquoi ses rapports avec les gouvernements où il servait étaient toujours tendus. Humboldt abandonna son poste de ministre de l'Instruction publique en 1810 après seulement seize mois, parce qu'il n'avait pas été autorisé à réaliser des réformes plus radicales. En 1819, finalement, il renonça à la vie publique (et se tint à l'écart de toute politique jusqu'à sa mort en 1835) par mesure de protestation contre les « Décrets de Karlsberg » de Metternich, qui renforçaient la censure sur la presse[1]. Ce n'est certes pas là le comportement d'un inconditionnel de l'État, mais celui d'un esprit critique et libéral.

Après tout, on peut considérer qu'une grande part de son réformisme de 1809 était anticipée et théorisée dans *Les limites de l'action de l'État.* Comme je l'ai déjà dit, la dimension antirévolutionnaire de son œuvre, laquelle est à d'autres égards très radicale, a souvent été surestimée. Le livre recommandait comme stratégie de faire des réformes qui fussent en accord avec l'état présent du développement culturel, sans jamais perdre de vue les buts libéraux : or c'est exactement ce programme qu'Humboldt ministre a appliqué.

On doit se souvenir dans quel état était l'éducation avant les réformes. Quand Humboldt rejoignit le gouvernement réformateur en 1809, il plaida pour la suppression des écoles militaires *(Kadettenhäuser)* et pour la fermeture des écoles réservées à la noblesse. Il s'opposa à la création d'écoles spéciales moyennes pour des jeunes peu intéressés aux études ou n'ayant pas les moyens financiers nécessaires pour entreprendre des études supérieures. Il voulait que les écoles allemandes fussent des lieux où une large diversité d'étudiants travailleraient ensemble, sans que

1. Cf. *supra,* p. 840. [N. des coord.]

l'État établît entre eux des barrières artificielles. Surtout, constatant qu'il ne pourrait privatiser les universités, il s'arrangea du moins pour qu'elles jouissent de l'autonomie académique et d'indépendance. La principale tâche de l'État, écrivait-il en 1810, est de préserver la « liberté d'agir »[1] des universités. Il s'efforça donc de trouver une formule telle que le gouvernement ait quelque influence sur les universités, sans qu'il puisse, pour autant, contrôler les programmes ni diriger les activités de recherche. Ainsi, en 1809, il put écrire les lignes suivantes, en parfaite continuité avec ce qu'il avait écrit auparavant :

> « L'État est une institution vouée non à l'éducation, mais au droit. »[2]

Une des causes du déclin des universités avant les réformes de Humboldt était les interventions incessantes du roi dans les affaires académiques, généralement pour le compte de chapelles religieuses ou philosophiques. En 1809, les universités prussiennes étaient en état de décomposition[3]. Dans ce contexte, même si l'autonomie et la décentralisation n'étaient pas des solutions parfaites, elles constituaient – même dans la logique anti-étatiste des *Limites de l'action de l'État* – un immense pas en avant dans la bonne direction. Les réformes de Humboldt, en tout cas, ne réalisèrent jamais, et n'eurent jamais l'intention de réaliser, un monopole de l'État en matière d'éducation[4]. L'éducation domestique resta autorisée (elle ne fut abolie que dans les années 1920), et Humboldt soutint toujours que la plus grande part de l'éducation d'une personne devait avoir lieu à l'extérieur du système scolaire – à savoir, dans la sphère privée et dans les associations volontaires.

1. Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, *op. cit.*, p. 304.

2. « [...] Der Staat kein Erziehungs-, sondern ein Rechtsinstitut » (Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden*, *op. cit.*, IV, p. 98).

3. Pour une brève introduction, voir Hans Vorländer, « Humboldt und die Universitätsreform heute. Eine Erinnerung in polemischer Absicht », *in* Comtè Otto Lambsdorff, *Die Bildung der Individualität ist der letzte Zweck. Wilhelm von Humboldt – heute ?*, Berlin, 2003, p. 14 *sq.*

4. Monopole qu'établissait au même moment Napoléon en France, créant cette institution qui existe encore aujourd'hui sous le nom d' « Éducation nationale ». Voir ci-dessus, p. 474-484. [N. des coord.]

En dernier lieu, on doit être conscient du fait que Humboldt a démissionné de son ministère après seize mois seulement ; une grande part de son programme a donc été réalisée par des successeurs moins libéraux.

Ainsi, au total, on ne saurait prendre les réformes de 1809 pour contraires au convictions libérales de Humboldt ou comme constituant une preuve de son incohérence intellectuelle. Il est vrai qu'étant donné le destin qu'elles ont eu en Allemagne, on peut comprendre qu'elles aient valu à leur auteur une réputation de réformateur d'État plus que de libéral anti-étatiste.

Il y a peut-être une autre raison à cela, inhérente à son œuvre. *Les limites de l'action de l'État* ne sont pas de lecture facile, et les arguments qui y sont développés sont à la fois complexes et équilibrés. Si l'on ne tient pas compte de leur complexité, l'axiome de base des *Limites de l'action de l'État* peut donner lieu, et a très souvent donné lieu, à des contresens et à des abus. En théorie, le concept humboldtien d'auto-éducation peut être disjoint de toute problématique libérale. La plupart des politiques néo-marxistes d'aujourd'hui tirent ce concept dans le sens des droits « positifs » garantis par l'État-providence. L'État, dit-on, doit fournir les moyens matériels nécessaires permettant cet auto-accomplissement.

Même dérive possible avec la seconde condition de l'auto-accomplissement, la « variété de situations », qui peut se concevoir elle aussi sans liberté. La question de la « diversité » culturelle a pris aujourd'hui, après la chute du communisme soviétique, dans la plus grande partie de la pensée pro-étatiste, le relais de celle de l'égalitarisme. Elle est devenue le cri de ralliement du mouvement antimondialiste contre le libre-échange. On peut d'ailleurs légitimement se demander si la « variété de situations » est si intimement liée que cela à la liberté. N'est-ce pas la terrifiante expérience de la servitude du Goulag qui a fait de Soljenitsyne un grand écrivain, alors que le fait de travailler sous le régime de la liberté de contrat et du parlementarisme a tendance à détruire toute excellence ? Humboldt, naturellement, a bien vu ce dernier problème – appelons-le la « liberté sans variété » – qui est l'un des principaux problèmes auxquels s'est confrontée sa réflexion sur l'éducation.

Plus fâcheux est le fait qu'il semble avoir admis le fameux argument selon lequel des formes extrêmement violentes d'action de l'État (telles qu'on les voit à l'œuvre dans l'exemple de Soljenitsyne et du Goulag) pourraient bien contribuer positivement au développement de l'humanité. Bien qu'Humboldt, dans ses *Limites de l'action de l'État,* se garde bien de légitimer la guerre (et encore moins les guerres d'agression), il n'en donne pas moins une description étonnamment positive de la guerre comme de quelque chose qui peut être utile à la réalisation de l'idéal éducatif. En effet, il écrit ceci :

> « La guerre semble être l'un des phénomènes les plus salutaires pour le développement de la nature humaine ; et ce n'est pas sans regret que je la vois disparaître de plus en plus de la scène du monde. C'est dans le danger extrême que tout cet actif courage, toute cette endurance, toute cette force d'âme, sont trempés et éprouvés, ce qui, ensuite, produit nombre de résultats variés dans la vie de tous les jours, donnant à celle-ci la force et la diversité sans lesquelles la facilité est faiblesse et l'unité vanité. »[1]

Si on la replace dans son contexte, cette citation perd beaucoup de sa brutalité apparente. Humboldt s'opposait aux armées permanentes, parce qu'il pensait que, même en matière militaire, la réussite éducative ne pouvait être obtenue que par la coopération volontaire. Il est clair que, quand il écrivait ces lignes, il ne pouvait imaginer nos modernes armées nationales d'État. Il était plutôt porté par son enthousiasme pour le monde grec ancien, où la *polis,* idéalement, était une petite communauté d'élite, avec peu de séparation entre sphères publique et privée, et peu de distinction entre affaires civiles et militaires. Vue sous cet angle, la *polis* était moins un État qu'une association volontaire. C'était là, d'ailleurs, une conception moins irréaliste et imaginaire que ce qu'on pourrait supposer. Jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, les constitutionnalistes allemands pensaient encore couramment que les communautés locales n'avaient pas le caractère juridique de fractions d'un État. De fait, un juriste comme Johann Caspar Bluntschli, un libéral du sud de l'Allemagne d'origine suisse, soutenait qu'au moins les « commu-

1. Wilhelm von Humboldt, *Les limites de l'action de l'État,* trad. franç., p. 63-64.

nautés rurales » *(Landgemeinden)* n'étaient pas de vraies subdivisions de l'État, mais étaient plutôt fondées par le « principe d'association coopérative » *(genossenschaftliches Princip)* : c'est ce qu'écrit Bluntschli dans son livre de 1851, *Droit public général* (« Allgemeines Statsrecht »)[1]. Dans le monde du vieil Empire, qui existait encore en 1792 quand Humboldt écrivait les *Limites,* la défense locale était très souvent encore organisée par les citoyens eux-mêmes. Donc, en 1792, il était encore possible de considérer le service de la défense contre une agression étrangère (nécessaire même dans un État minimal !) comme une affaire de responsabilité personnelle et donc comme un élément essentiel du développement personnel.

Il est vrai en revanche que, dans le contexte d'un grand État national avec une armée centralisée basée sur la conscription, des passages tels que celui que nous avons cité reviennent à approuver des tendances militaristes intrinsèques à l'État. Mais Humboldt aurait clairement et vigoureusement rejeté ces tendances. Plus tard, à l'occasion des guerres napoléoniennes, un nationalisme agressif se fera jour en Allemagne. De nombreux écrivains romantiques useront et abuseront d'une rhétorique belliqueuse proche de celle dont use ici Humboldt, par exemple le poète Theodor Körner, auteur du livre posthume *La lyre et le glaive* (« Leyer und Schwerdt »), qui mourut au champ d'honneur dans une bataille contre Napoléon en 1813, ou encore Fichte, en 1808, dans ses *Discours à la nation allemande* (« Reden an die deutsche Nation »). De fait, vers cette époque, il y eut un grand changement des esprits dans le mouvement romantique. On s'éloigna de l'individualisme et on commença à lui préférer le collectivisme nationaliste. On conserva le langage de l'enthousiasme, propre au romantisme, mais en changeant les concepts de base. La liberté, jadis saluée en tant que liberté individuelle, fut de plus en plus confondue avec la notion collectiviste de « liberté nationale ». Il faut noter cependant qu'Humboldt, quant à lui, n'a jamais emprunté cette voie et qu'il est demeuré toute sa vie un individualiste. En 1819 encore,

1. Johann Caspar Bluntschli, *Allgemeines Statsrecht,* 4e éd., 2 vol., Munich, 1868, II, p. 468.

il pouvait écrire, dans un mémorandum adressé à von Stein, que la tâche ultime d'une constitution était de garantir

> « le fait, pour les individus, d'être traités conformément à la loi, de conserver leur propriété, leur liberté de conscience, la liberté de la presse »[1],

ce qui était, ni plus ni moins, l'idéal qu'il défendait depuis *Les limites de l'action de l'État.*

Nous venons de voir que c'est dans le contexte de la réception ultérieure de Humboldt en Allemagne que ses idées romantiques sur la guerre et ses réformes de l'éducation d'État ont déformé et faussé quelque peu son image. Mais je crois que le temps est venu de redresser ces erreurs. Si l'on prend bien en vue la cohérence de la pensée de Humboldt, et si l'on aperçoit bien le lien existant entre le Humboldt des *Limites de l'action de l'État* et celui des grandes réformes de 1809, on parvient à une vue plus correcte et mieux équilibrée. Et l'on peut reconnaître alors qu'Humboldt a été un auteur et un homme politique dont les idées de base en matière de philosophie politique ont été formées sous l'influence de l'humanisme des Lumières et des débats de la Révolution française, et qui a essayé de mettre ses idées en pratique aussi bien qu'il l'a pu. La réception ultérieure de son œuvre en Allemagne ne doit pas nous rendre aveugles au fait indiscutable que Humbldt a été le principal représentant du premier libéralisme en Allemagne et peut-être même, comme l'a dit Friedrich August von Hayek, « le plus grand philosophe allemand de la liberté »[2].

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

1. « [...] die individuelle, persönliche Sicherheit, nur nach dem Gesetzt behandelt zu werden ; [...] die des Eigentums ; [...] die Freiheit des Gewissens ; [...] der Presse » (Wilhelm von Humboldt, *Werke in 5 Bänden, op. cit.,* IV, p. 436).

2. Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty,* Chicago-London, 1960, p. 434.

3. Le libéralisme allemand authentique du XIX[e] siècle

RALPH RAICO

Dans la présente étude, le libéralisme sera entendu comme la doctrine qui soutient que la société – c'est-à-dire l'ordre social, indépendamment de l'État – se gouverne plus ou moins elle-même, dans les limites de droits individuels garantis. Dans leur forme classique, il s'agit des droits à la vie, à la liberté, à la propriété[1].

Cette acception est plus proche du sens français de *libéralisme* que du sens que le terme *liberalism* a acquis aux États-Unis, en Angleterre, au Canada et même en Allemagne ou dans d'autres pays. À cet égard, les Français sont restés fidèles à la conception historique originale du *« libéralisme »*. Ce n'est pas par accident que le terme français *« laissez-faire »* est utilisé dans le monde entier comme un synonyme du fonctionnement libre de l'économie.

Comprendre le libéralisme comme fondé sur les capacités d'autorégulation de la société est même, je pense, nécessaire en bonne méthode si l'on veut, comme l'écrit Anthony de Jasay, distinguer le libéralisme des autres idéologies[2]. Mais il ne m'est pas possible de développer ici plus longuement cet argument.

Ces dernières années ont connu des développements très intéressants de l'analyse du libéralisme. En premier lieu, il s'est produit un déplacement massif des intérêts du monde académique,

1. Cf. Ralph Raico, « Prolegomena to a History of Liberalism », *Journal des économistes et des études humaines,* vol. 3, n° 2-3, p. 259-272.

2. Anthony de Jasay, *Choice, Contract, Consent : A Restatement of Liberalism,* Londres, Institute of Economic Affairs, 1991, p. 119.

voués jadis au socialisme, et tout spécialement au marxisme, aujourd'hui au libéralisme. Cela est lié à des événements bien connus de politique internationale, à savoir l'effondrement des régimes du « socialisme réel », qui a conduit à la reconnaissance générale du fait que la propriété privée et la libre entreprise sont indispensables au progrès de la richesse des nations. En second lieu, on prend de plus en plus conscience de la relation étroite entre l'idéologie libérale et ce que l'on a appelé le « miracle européen » – c'est-à-dire le passage décisif à une croissance économique soutenue qui a caractérisé l'Europe et ses rejetons dans le monde, y compris en Amérique[1]. Après des décennies d'efforts considérables consacrés à étudier minutieusement l'histoire des illusions socialistes, les savants semblent découvrir qu'il serait plus utile d'analyser plus profondément les fondements institutionnels de notre propre société et, par la même occasion, les idées qui ont accompagné l'évolution de ces institutions. Enfin, on prend plus que jamais conscience du fait que les idées libérales n'ont jamais été limitées aux pays anglophones, ce qui était le point de vue dominant en Angleterre et aux États-Unis. Pour ne prendre qu'un exemple : pendant longtemps, le seul penseur libéral français du XIX[e] siècle qui était débattu était Alexis de Tocqueville. Même des panoramas majeurs de la pensée politique moderne – par exemple, l'ouvrage en deux volumes de John Plamenatz d'Oxford[2] – ne *mentionnent* même pas Benjamin Constant, et ce n'est que récemment que quelques-uns des principaux écrits politiques de cet auteur ont été rendus disponibles en langue anglaise[3]. Et si tel est le cas pour Benjamin Constant, que dire de l'injustice dont ont été victimes le groupe du *Censeur européen* et des hommes comme Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari, ou encore la myriade des autres auteurs du *Journal des économistes* ? Cette dernière revue, publiée à Paris pendant un siècle, jusqu'en

1. Ralph Raico, « The theory of economic development and the "European Miracle" », *in* Peter J. Boettke (dir.), *The Collapse of Development Planning,* New York, New York University Press, 1994.

2. John Plamenatz, *Man and Society,* Londres, Longman, 1963, 2 vol.

3. Benjamin Constant, *Political Writings,* éd. de Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Sur la pertinence de Constant pour l'histoire du libéralisme, cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 620-669.

juin 1940, par des générations d'auteurs, a pourtant été la plus grande revue libérale jamais publiée où que ce soit.

Autre exemple, les spécialistes anglophones éprouvent aujourd'hui un intérêt croissant pour la grande tradition de la Seconde Scolastique de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle, qui a posé les fondations de l'économie moderne. À côté de l'analyse de ces auteurs, surtout espagnols, par Murray Rothbard, dans son histoire de la pensée économique, et de quelques autres travaux pionniers, nous disposons maintenant de l'ouvrage d'Alejandro Chafuen, de la Fondation Atlas, qui en a souligné la grande importance dans son essai *Faith and Liberty*[1]. On peut aussi mentionner l'attention croissante portée aux économistes libéraux italiens de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles, qui ont préfiguré les théories de l'école des choix publics[2]. Il devient de plus en plus évident que le grand édifice de la doctrine libérale a été édifié non seulement par les Britanniques et les Américains, mais aussi par beaucoup d'autres peuples, dont les Autrichiens ne sont pas le moins important.

Il y a aussi maintenant un intérêt grandissant pour le libéralisme allemand. Cette tradition a été trop longtemps négligée pendant des décennies, surtout après ce qui a été considéré comme sa défaite ignominieuse à la fin de la période impériale. Oswald Spengler parlait au nom de l'école nationaliste et autoritariste de son temps quand il écrivait :

> « Il y a en Allemagne des principes qui sont détestés et peu recommandables ; mais, sur le sol allemand, il n'y a que le libéralisme qui soit méprisable. »

Le dégoût de Spengler fut partagé par beaucoup d'autres personnalités du spectre politique, dégoût qui était proportionnel à la cohérence et à l'aspect « doctrinaire » des principes libéraux adoptés. Paul Kennedy, de l'Université de Yale, parle

> « du pur venin et de la haine aveugle qui, en Allemagne, caractérisent tant d'attaques portées contre le *Manchestertum* »[3].

1. Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1 : *Economic Thought before Adam Smith*, Aldershot (Angleterre), Edward Elgar, 1995, p. 97-133 ; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty : The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lanham (Md), Lexington Books, 2003.

2. Cf. à ce sujet l'article de Flavio Felice, *supra* p. 619-650. [N. des coord.]

3. Paul Kennedy, *The Rise of the Anglo-German Antagonism, 1860-1914*, Londres, Allen & Unwin, 1980, p. 152.

Ce terme de « manchestérisme » était une étiquette abusive – un *Schmähwort.* Comme l'a noté en 1870 Julius Faucher, l'un des dirigeants du parti du libre-échange, il a été inventé par Ferdinand Lassalle, le fondateur du socialisme allemand. Il a circulé alors dans la presse conservatrice et, finalement, comme l'écrit Faucher, « il est devenu l'alpha et l'oméga de la sagesse politique », même pour le gouvernement prussien[1]. Pendant des décennies, il est devenu un cliché même dans la littérature savante supposée être neutre quant aux valeurs. Il est clair que l'on ne peut pas considérer que le libéralisme allemand ait jamais été l'égal, par exemple, de la pensée libérale française. Mais, après examen, ses contributions politiques et même intellectuelles sont manifestes.

Plusieurs historiens de ces dernières décennies ont parlé d'un *Sonderweg* allemand – une voie spécifique ou particulière de développement historique. Quelle que soit la valeur heuristique de ce concept, il a été évidemment surexploité. Après tout, l'Allemagne n'est pas la Russie. L'expérience historique allemande comporte les éléments suivants : les villes libres du Moyen Âge ; la scolastique et l'enseignement de la doctrine du droit naturel dans les universités ; la Renaissance et la Réforme ; la naissance de la science moderne ; enfin un rôle exceptionnel dans les Lumières du XVIII[e] siècle. Même si les douze années de l'expérience national-socialiste, avec toutes leurs atrocités, ont été terribles, elles ne sauraient faire oublier qu'avant Hitler l'Allemagne a été, pendant mille ans, partie intégrante de la civilisation occidentale.

1. Cité dans Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit : Studien zur Geschichte des deutschen Liberalism (Le parti de la liberté : études sur l'histoire du libéralisme allemand),* tr. en allemand par Jörg Guido Hülsmann, Stuttgart, Lucius & Lucius, 1999, p. 29. Un compte rendu et un résumé de ce travail ont été publiés par Joseph Stromberg dans *The Independent Review,* vol. 4, n° 4 (Spring, 2000), p. 620-624, et sont disponibles en anglais à www.indpendent.org/tii/content/pubs/review/books/tir44_raico.html et en traduction française à www.demlib.com/dossiers/liberal/0004.htm.

I – La nouvelle école allemande du droit naturel

Diethelm Klippel est un spécialiste de premier plan du libéralisme allemand de la fin du XVIII^e siècle[1]. Il a explicité certains des principaux facteurs qui, à différentes périodes, ont conduit à parler d'un *Sonderweg* allemand, que l'on prenne le mot dans un sens négatif ou, parfois, positif. En particulier, il a critiqué efficacement les vues de Leonard Krieger, auteur d'un travail sur les conceptions allemandes de la liberté qui a eu une grande influence[2]. Klippel déplore que le livre de Krieger oppose « une attitude allemande particulière envers la liberté » à une conception « occidentale » (que Krieger ne définit pas). Or, soutient Klippel, à côté des publicistes et intellectuels influencés par les physiocrates français, il a existé en Allemagne au XVIII^e siècle

> « un vaste courant d'idées démocratiques et libérales comportant toutes les nuances possibles ».

Klippel accorde une attention particulière, à cet égard, à la nouvelle école allemande de droit naturel qui a pris la suite de l'ancienne école absolutiste du droit naturel des élèves de Christian Wolff. Méthodologiquement influencée par Kant et philosophiquement inspirée par John Locke, cette nouvelle école a développé une théorie du primat de la société civile sur l'État ; elle a élaboré une théorie de la propriété privée, de l'entreprise privée et de la concurrence comme essence de la société autorégulée ; elle a promu l'idée qu'il convient de protéger la vie sociale contre l'usurpation étatique.

Klippel souligne que les prises de position de ces savants en matière de libéralisme économique étaient « directement dirigées contre les prises de position exclusivement juridiques de certaines parties de la bourgeoisie ». Ils ne refusaient pas moins « les monopoles et les privilèges des manufactures et des usines » que les privilèges juridiques des guildes. Klippel met ici l'accent sur

1. Cf. Raico, *Die Partei der Freiheit, op. cit.*, p. 15.

2. Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom : The History of a Political Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

un aspect de la lutte des classes qui est systématiquement brouillé par les auteurs qui s'appuient sur la conception marxiste des conflits de classe plutôt que sur la conception libérale. Mais il se trouve qu'au cours du XIX[e] siècle, cette nouvelle école de droit naturel a été totalement éclipsée par d'autres doctrines, en particulier celle de Hegel...

II – Jacob Mauvillon

Une figure clé du libéralisme allemand de la fin du XVIII[e] siècle a exercé une grande influence, trop méconnue, sur l'histoire du libéralisme européen en général. Il s'agit de *Jacob Mauvillon,* huguenot d'origine française[1]. L'un des nombreux postes que Mauvillon a occupés au cours de sa vie relativement courte, mais très active, a été celui de professeur de sciences politiques à Brunswick. Bien qu'il soit habituellement considéré comme un physiocrate, il a pris en fait comme modèle, pour sa théorie économique, le grand Turgot, dont il traduisit et publia les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.*

Mauvillon a été, en fait, le plus « doctrinaire » des auteurs francophiles de l'époque : nul autant que lui n'a soutenu la doctrine du *laissez-faire* avec autant de suite dans les idées. Il a défendu la privatisation de l'ensemble du système éducatif, depuis les écoles primaires jusqu'aux universités ; il a prôné la privatisation du système des postes ; et il a voulu que même le clergé soit financé sur une base privée. Il a encore envisagé l'idée que, si certaines conditions optimales étaient réalisées, on pourrait privatiser tous les organes de l'État assurant la sécurité des biens et des personnes.

Mauvillon a été un infatigable propagandiste de sa cause. Il est probable que ses idées ont finalement atteint le monde des hauts fonctionnaires de Berlin, lesquels ont prêté une attention croissante, dans les années 1790, à la question de la liberté – liberté « de posséder, de jouir de ses biens et de gagner de l'argent ».

1. Raico, *Die Partei der Freiheit, op. cit.,* p. 19-20.

Mais le vecteur le plus important de l'influence de Mauvillon a été sans conteste un de ses amis, qu'il avait connu vingt ans auparavant à Lausanne, et qui s'était trouvé venir vivre dans le Brunswick. Pour lui, Mauvillon était à la fois une figure paternelle et un mentor. Ce jeune ami était Benjamin Constant. Dans son excellente biographie de Constant, Kurt Kloocke va jusqu'à affirmer :

> « On ne saurait surestimer l'importance de Mauvillon sur l'évolution intellectuelle de Constant. »[1]

C'est de Mauvillon que Constant a hérité son idée de la liberté comme *liberté par rapport à l'État.* Il a repris au penseur allemand

> « l'exigence d'une reconnaissance sans compromis de la religion comme élément de base d'une sphère qui soit affranchie de l'État ».

Le système de concepts – liberté individuelle, règne du droit, *laissez-faire* – qui constitue le cœur du libéralisme de Constant reflète parfaitement la philosophie politique de Mauvillon, y compris la nécessité absolue d'affranchir le système éducatif de toute participation de l'État.

Plusieurs raisons me poussent à insister sur l'impact de Jacob Mauvillon sur la formation de la pensée de Benjamin Constant. D'abord cette influence est pratiquement inconnue, alors qu'elle présente un grand intérêt par elle-même. D'autre part, elle illustre le caractère international de la doctrine libérale et la fécondation réciproque des idées dans l'espace culturel commun de la civilisation occidentale. Enfin, Benjamin Constant est un auteur très important. Hayek dit que les grands libéraux du XIX^e siècle ont été Tocqueville et Lord Acton ; je considère pour ma part que, si l'on devait privilégier *une* source du libéralisme au cours du siècle, ce serait plutôt Benjamin Constant.

1. Kurt Kloocke, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle,* Genève, Droz, 1984, p. 58.

III – De Wilhelm von Humboldt au parti du libre-échange

Les Lumières allemandes ont produit l'un des grands classiques de la pensée libérale, l'*Essai sur les limites de l'action de l'État* de Wilhelm von Humboldt[1]. Hayek et Mises considéraient tous deux cet ouvrage comme la meilleure expression du libéralisme classique en langue allemande. Au même titre que la philosophie politique d'Emmanuel Kant, il a été une réaction de principe au *Polizeistaat,* cet État-providence du XVIII[e] siècle qui était une composante fondamentale de l'absolutisme.

Pendant ce temps, le libéralisme économique, sous la forme que lui avait donnée Adam Smith, avait pénétré dans le monde académique allemand, surtout à Göttingen et à Königsberg où Christoph Jakob Kraus, un proche ami de Kant, fut son principal introducteur. Les professeurs ont joué un rôle dans l'élaboration du *Beamtenliberalismus* (libéralisme bureaucratique), qui a débouché sur des réformes libérales, surtout en Prusse au temps de Hardenberg et de Stein. Étant donné que les idées libérales dans l'Allemagne du XVIII[e] siècle ont eu une telle fortune, d'où vient que la situation ait changé ? Pourquoi y a-t-il eu un tel renversement d'opinion dans la culture politique allemande ? Il est certain qu'une des raisons principales – peut-être même *la* raison – de ce changement se trouve dans l'histoire politique et militaire de l'époque, essentiellement dans la tentative de la France révolutionnaire de conquérir et de gouverner la totalité de l'Europe.

Les Jacobins qui ont pris le pouvoir pendant la Révolution ont entrepris d'imposer leurs idées à l'Europe à la pointe des baïonnettes. D'après eux, les droits de l'homme, la souveraineté du peuple, les Lumières françaises, ainsi que leur haine pour les anciennes traditions et croyances religieuses des peuples européens, devaient être imposés par la puissance militaire. À cette

1. La traduction française de 1867 de l'*Essai sur les limites de l'action de l'État* a été republiée en 2004 par Alain Laurent dans sa collection « Bibliothèque classique de la liberté » aux Belles Lettres. Sur Humboldt, voir l'article de Detmar Doering, *supra,* p. 859-880. [N. des coord.]

fin, les armées françaises ont irrésistiblement envahi, conquis et occupé presque toute l'Europe. Il était fatal que ces armées d'un pays envahisseur apportant avec elles une idéologie étrangère provoquent hostilité et résistance et, par conséquent, donnent lieu à une réaction nationaliste militante. C'est ce qui est arrivé en Russie et en Espagne, mais avant tout en Allemagne. L'individualisme, les droits naturels, les idéaux universalistes des Lumières se trouvèrent identifiés à l'envahisseur détesté qui submergeait et humiliait le peuple allemand. Le fardeau de cette identification a pesé, depuis lors, sur le libéralisme allemand. On peut raisonnablement tirer de cette expérience la leçon suivante : si vous voulez diffuser les idées libérales dans des pays étrangers, à long terme l'*exemple* et la *persuasion* sont plus efficaces que les fusils et les bombes.

Au cours des années 1830-1840, l'explosion démographique de l'Allemagne et d'autres pays devient aiguë. Partout on voit apparaître les signes d'un paupérisme croissant, dont le système existant, encore largement mercantiliste, ne parvient pas à venir à bout[1]. Tel est l'arrière-fond socio-économique de la montée du *parti allemand du libre-échange.*

Le libre-échange, au sens d'une abolition des barrières élevées contre le commerce international, avait déjà considérablement progressé dans les États allemands, et avant tout en Prusse. L'union douanière *(Zollverein)* conduite par la Prusse créait une zone de libre-échange de plus en plus grande dans la Confédération allemande. D'ailleurs, la Prusse était plus avancée à cette époque sur la voie du libre-échange international que toute autre nation européenne, y compris l'Angleterre.

Le but du parti du libre-échange était d'étendre les principes du libéralisme à tous les domaines de la vie économique. Depuis les années 1840 jusqu'au milieu des années 1870, d'abord dans les États allemands séparés, puis dans l'Allemagne unifiée, ce mouvement a eu un effet puissant et durable sur les institutions allemandes. Il a créé les conditions du développement économique phénoménal qui a eu lieu dans ce pays à partir de cette période.

1. Cf. Raico, *Die Partei der Freiheit, op. cit.*, p. 23-25, et les références citées dans ce livre.

IV – John Prince-Smith

Plus que tout autre, John Prince-Smith a été le créateur de ce mouvement de libre-échange et sa figure de proue depuis les années 1840 jusqu'à sa mort en 1874[1]. Pour Wilhelm Roscher, membre de l' « ancienne école historique », il a été « le chef de ce courant [de libre-échange] tout entier ». Quant à l'historien de l'économie britannique, W. O. Henderson, il qualifie Prince-Smith de « grand rival » de Friedrich List.

On a l'habitude de dire en Allemagne que Prince-Smith illustre bien l'existence d'influences étrangères sur le libéralisme allemand. De fait, il naît de parents anglais à Londres en 1809. C'est en 1831 qu'il vient s'installer en Prusse orientale. Il y devient professeur de lycée ; il ira ensuite à Berlin où il deviendra journaliste.

L'une des influences qu'il reconnaissait sur sa pensée est celle de Jeremy Bentham. Elle se marque à la fois par son net positivisme juridique et par le fait qu'il traite toutes les questions économiques d'un point de vue strictement utilitariste. Toutefois, il y a un point crucial sur lequel Prince-Smith se révèle être plus proche encore des libéraux français de l'époque (c'est-à-dire des auteurs de l'école *industrialiste,* Charles Dunoyer et Charles Comte, puis Bastiat et leurs successeurs) : là où l'utilitarisme benthamien laisse ouverte la question du rôle de l'État, Prince-Smith est partisan, lui, d'un État strictement minimal et du laissez-faire :

> « Le libre-échange n'attribue pas d'autre rôle à l'État que celui d'assurer la sécurité. »

« Garantir la sécurité » était le maître-mot des *industrialistes,* par lequel ils définissaient l'unique fonction laissée à l'État. Selon

1. Sur Prince-Smith et ses disciples, cf. Raico, *Die Partei der Freiheit, op. cit.,* p. 49-86, *passim* ; cf. aussi « John Prince-Smith and the German Free-Trade Movement », *in* Walter Block et Llewellyn H. Rockwell, Jr. (dir.), *Man, Economy, and Liberty : Essays in Honor of Murray N. Rothbard,* Auburn (Alabama), Ludwig von Mises Institute, p. 341-351.

Prince-Smith, seule cette règle était de nature à paralyser la dynamique expansionniste à la faveur de laquelle l'État cherche

> « à s'emparer du plus grand nombre possible de fonctions et à soumettre autant d'intérêts économiques qu'il peut à son propre intérêt ».

Prenant pour modèle l'*Anti-Corn Law League*, Prince-Smith réunit, en 1846 – l'année de l'abrogation des lois sur les grains en Angleterre – de nombreux hommes d'affaires et publicistes, dans le but de former une Association allemande de libre-échange. Des filiales de l'Association s'installèrent à Hambourg, Stettin et d'autres villes d'Allemagne du Nord. C'est aussi vers cette époque que Prince-Smith rassembla autour de lui un groupe de jeunes gens brillants et idéalistes ayant des ambitions journalistiques, auxquels il devait servir de mentor en économie. Il les initia à l'évangile du libre-échange. Mais ce n'était qu'un point de départ. Comme l'explique Julius Faucher, l'un des plus importants d'entre eux, le libre-échangisme consiste plutôt

> « à enfoncer un premier coin dans cette notion d'État comme appareil de protection et machine à fabriquer du bonheur qu'ont élaborée les épigones du XVIII^e siècle ».

Le seul devoir de l'État est d'agir comme le « vecteur et le gardien de la force nécessaire à la défense de la justice et des frontières », autrement dit d'assurer la défense contre les agressions internes et externes. Dans les années 1860, Faucher ajoutera de façon significative qu'il revient également à l'État « d'étendre les frontières s'il le faut ».

Le mouvement de 1848 en faveur d'une réforme constitutionnelle libérale eut peu d'effet sur Prince-Smith. Il continua à consacrer ses efforts aux seuls progrès de l'économie. D'ailleurs, ni lui ni Faucher ne furent remarqués par les membres de l'Assemblée de Francfort qui se concentraient, précisément, sur les questions que Prince-Smith considérait comme secondaires, à savoir la liberté politique et la réforme constitutionnelle.

Prince-Smith reconnut rapidement la portée incomparable qu'avaient pour sa cause les travaux de Frédéric Bastiat. Il traduisit et publia les *Harmonies économiques* en 1850. De fait, si un esprit « étranger » a jamais inspiré le mouvement allemand en faveur du libre-échange, il a été moins anglais que français, et c'est Bastiat.

Prince-Smith avait manifesté depuis lontemps son désaccord avec les pronostics pessimistes de Malthus et Ricardo sur la tendance à la baisse du niveau de vie des classes ouvrières et de la société dans son ensemble. Il devait donc trouver dans l'optimisme de Bastiat – qui était caractéristique de l'école française en général – une confirmation et un développement de ses propres vues. On a remarqué qu'une des raisons majeures du succès des partisans du libre-échange est qu'ils n'ont pas présenté leur programme comme une série de revendications *ad hoc* ou de réformes partielles, mais comme l'expression cohérente d'une philosophie sociale globale. Cette philosophie n'était autre que le *laissez-faire* de Bastiat.

La science économique, telle que l'illustrent les œuvres de Bastiat, montre que si l'on veut faire en sorte que des « mains oisives » puissent remplir « des estomacs vides », il faut *accumuler du capital.* Les interventions gouvernementales et les impôts élevés tendent à réduire l'accumulation de capital et, par conséquent, ils créent de la pauvreté. Un problème majeur à cet égard est le budget militaire. Prince-Smith a adopté longtemps la position antimilitariste caractéristique de Bastiat et de l'école de Manchester.

Il est intéressant de noter au passage que la méthodologie de Prince-Smith et de ses disciples était la méthode scientifique déductive qui était traditionnelle dans l'économie politique classique anglaise. Ils furent attaqués sur ce point par les partisans de l'École historique allemande. Cette querelle entre économistes historicistes et partisans allemands du libre-échange préfigure donc le fameux *Methodenstreit* – à savoir la querelle sur les méthodes de l'économie que Gustave Schmoller, le chef de l'École historique, mènera plus tard contre Carl Menger, le fondateur de l'économie autrichienne[1].

Une partie importante de l'activité de Prince-Smith au cours de cette période a consisté à essayer de persuader les libéraux *politiques* allemands des avantages du libre-échange. En effet, nombre des leaders libéraux d'Allemagne du Sud et de l'Ouest étaient protectionnistes. Prince-Smith s'est inquiété aussi du fait que

> « si les partisans du libre-échange n'apportaient pas au peuple suffisamment d'idées, celui-ci se retournerait vers le régime prôné par les socialistes ».

1. Cf. à ce sujet l'article de Michael Wohlgemuth, *infra,* p. 987-991. [N. des coord.]

Afin de faire du prosélytisme dans les cercles démocrates et radicaux, les disciples de Prince-Smith décidèrent alors de faire du journalisme à Berlin. Ils se donnèrent un programme que l'un d'eux a caractérisé comme étant

> « d'un radicalisme politique extrême [...], le but étant de ne pas laisser aux socialistes et aux communistes le monopole du courant démocratique ».

En fait, ce qu'avaient proposé Faucher et les autres était une forme d'anarchisme individualiste, ou, comme on dirait aujourd'hui, d'*anarcho-capitalisme* ou d'*anarchisme de marché*. On était dans les années 1840. Il est intéressant de noter que c'est à la même époque qu'à Paris Gustave de Molinari proposait, de façon plus systématique, sa doctrine de la privatisation de la sécurité[1]. Bien plus tard, la position de Molinari a été reprise par Murray Rothbard et, plus récemment, par mon ami le P^r Hans Hermann Hoppe[2]. Cet épisode anarchiste des partisans allemands du libre-échange – que Prince-Smith n'approuvait pas – se révéla, plus tard, être pour eux un handicap lorsqu'ils furent devenus des membres respectables de l'*establishment* de l'Allemagne impériale.

En 1858 est fondé le *Congrès des économistes allemands*. Il rassemble les plus importants partisans de la cause, nombre d'entre eux ayant été ralliés à celle-ci par Prince-Smith en vingt ans de travail. De 1860 jusqu'à sa mort, Prince-Smith sera le président de la Société d'économie de Berlin. Sa maison est un lieu de rencontre des hommes politiques prussiens, parmi lesquels les chefs du « Parti progressiste allemand » et, plus tard, du « Parti national libéral ». En 1863, la *Revue trimestrielle d'économie, politique et histoire culturelle* commence sa parution. Organe du parti du libre-échange, elle est publiée pendant trente ans sous la direction de Faucher, Karl Braun et d'autres.

La *Revue trimestrielle*, la Société d'économie de Berlin, le Congrès et les pressions informelles sur les hommes politiques et les

1. Voir le site web de l'Institut Molinari basé à Bruxelles : www.institutmolinari.org.

2. Cf., par exemple, Murray N. Rothbard, *Power and Market : Government and the Economy*, Menlo Park (Californie), Institute for Humane Studies, 1970, et Hans-Hermann Hoppe, *Democracy : The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick (New Jersey), Transaction Publishers, 2001.

officiels ont donc été autant d'éléments d'un même mouvement, autant de facettes d'un même engagement. Ils ont tous été inspirés, d'une façon ou d'une autre, par le travail de John Prince-Smith. Celui-ci meurt en 1875, conscient qu'il a fait tout ce qu'il a pu pour créer une Allemagne unifiée, puissante et ouverte au libre-échange.

En ce qui concerne l'économie politique, Prince-Smith a opposé à « la loi d'airain des salaires », promulguée par Lassalle, ce qu'il appelait la « loi d'or », à savoir celle « qui a pour effet d'élever [les travailleurs] à un niveau de vie de plus en plus aisé. » (Leonard Krieger, de l'Université de Chicago, que l'on présente comme un historien du libéralisme allemand, est parvenu à se tromper du tout au tout sur ce point, pourtant le mieux connu, sans doute, de la doctrine de Prince-Smith.) Selon Prince-Smith, « capitalisation signifie augmentation des salaires ».

Dans le domaine de la sociologie historique, Prince-Smith est étonnamment proche du matérialisme historique de Marx, particulièrement dans son essai *Sur le progrès politique de la Prusse* (1843). Parmi les thèses principales de ce livre, on trouve en effet l'assertion que les institutions sociales et politiques sont déterminées par leur « base matérielle » ; que la société moderne montre un degré de productivité « qui dépasse de loin tout ce qui a été constaté auparavant » ; que l'augmentation continue du capital a produit une classe nombreuse de travailleurs salariés ; et que l'ordre économique capitaliste s'étendra au monde entier. Ces affirmations ressemblent aux premières pages du *Manifeste du Parti communiste,* en inversant les signes et avec cinq ans d'avance.

V – Journalistes et politiciens : le Congrès des économistes allemands

Prince-Smith considérait que la Prusse entrait dans la phase où, à l'intérieur, le régime féodal devait *nécessairement* dépérir, et où, à l'extérieur, les relations commerciales pacifiques devaient devenir la règle. Ce « primat » de l'économique – l'idée que le pouvoir des forces économiques conduit inexorablement à un

ordre politique libéral – fut l'hypothèse sous-tendant l'épisode anarcho-capitaliste des jeunes partisans du libre-échange. Si bref qu'il ait été, cet épisode a eu de sérieuses répercussions sur la position politique des libre-échangistes. Il leur en est resté, après qu'ils eurent abandonné l'anarchisme, un dédain pour la liberté politique entendue au sens d'une participation citoyenne à la politique, ainsi qu'un dégoût pour la politique des partis telle qu'elle était pratiquée par les politiciens de l'opposition.

Au cours des années 1850, les thèses sur le libre-échange ont été de plus en plus considérées comme un élément essentiel de réponse au problème de l'explosion démographique et à la crise de l'économie allemande. En 1858, les partisans du libre-échange, qui sont apparus sur la scène publique dans différentes régions d'Allemagne et qui sont surtout des journalistes et des hommes d'action, s'organisent donc dans le « Congrès des économistes allemands » qui devient le centre institutionnel du mouvement du libre-échange jusqu'en 1885[1]. Participent à ce mouvement de nombreux représentants des élites progressistes de l'Allemagne. Sont membres du Congrès les chefs de différents partis libéraux et des députés des parlements allemands, en particulier de la Chambre des députés prussienne et, plus tard, lors de la Confédération de l'Allemagne du Nord et de l'Empire allemand, du *Reichstag*. Des bureaucrates influents de la Prusse, d'autres États allemands et ensuite de l'Empire y assistent fréquemment.

Le moyen le plus important pour diffuser les vues du Congrès auprès d'un large public était la presse. Plusieurs des journaux les plus influents étaient entre les mains de membres du Congrès. La situation était telle que le président du groupe de pression protectionniste de l'industrie lourde, l'Union centrale des industriels allemands, se plaignait que « l'ensemble de la presse fût résolument en faveur du libre-échange ». Les conceptions « manchestériennes » du Congrès avaient pénétré tous les cercles sociaux. Adolph Wagner, l'un des principaux « socialistes de la Chaire » à Berlin, maugréait de façon caractéristique contre le contrôle supposé de la presse berlinoise par des Juifs partisans du libre-échange.

1. Cf. Volker Hentschel, *Die deutschen Freihändler und der volkswirtschaftliche Kongress, 1859-1885*, Stuttgart, Klett, 1975.

Les colloques du Congrès traitaient l'un après l'autre les principaux problèmes économiques qu'affrontait alors l'Allemagne et élaboraient des solutions. Avec la création de la Confédération de l'Allemagne du Nord en 1867, les chefs du Congrès, désormais réunis dans le nouveau *Parti national libéral* pro-gouvernemental, mirent leur expertise au service de leur pays. Cette période fut le point d'acmé de l'activité pratique du mouvement libre-échangiste. Otto Michaelis, membre du cercle privé de Prince-Smith, travailla avec Rudolph Delbrück au ministère des Finances. Des membres du Congrès siégeant au *Reichstag* menèrent le combat pour la liberté de circulation et pour l'abolition des limitations des taux d'intérêt. Les restrictions au droit de se marier furent abolies, ainsi que les emprisonnements pour dettes. Parmi d'autres mesures, le Code industriel de 1869 supprima l'obligation d'appartenir à une corporation, les tests exigés pour exercer un métier, les restrictions de certaines industries aux villes, et l'interdiction de développer plus d'une ligne de production à la fois. Karl Braun, le président perpétuel du Congrès, se félicitait à juste titre de ce qu'aucune autre association en Europe ne pouvait se vanter de pareilles réussites.

Après 1871, ces réformes libérales furent intégrées à la structure législative du Reich, et d'autres réformes – comme, par exemple, une monnaie commune fondée sur un étalon or (encore une autre proposition du Congrès) – furent mises en œuvre. Les politiques préconisées par le Congrès devinrent progressivement la base du programme gouvernemental. Le libre-échange semblait avoir gagné la partie.

Mais voici qu'en 1878 l'homme qui avait réalisé cette politique, le héros des partisans du libre-échange – Otto von Bismarck, Premier ministre de Prusse et chancelier d'Allemagne –, change d'avis. Du jour au lendemain, le monde des partisans du libre-échange en est bouleversé.

VI – L'unification allemande et la position des libéraux face à Bismarck

Tournons-nous maintenant en effet vers les développements politiques cruciaux de la Prusse et de l'Allemagne dans les années 1860. Il y a avant tout la crise constitutionnelle de la Prusse. Le gouvernement de Guillaume I^er introduit des réformes militaires – essentiellement le renforcement du contrôle direct de l'armée par le roi – qui provoquent l'opposition de la plupart des parlementaires libéraux. C'est l'impasse. Le conflit entre le gouvernement et la Chambre des députés contrôlée par les libéraux va en s'aggravant. Un mouvement d'opinion se développe dans le pays et l'on parle même de « révolution ».

Au milieu de cette crise, le roi nomme Bismarck Premier ministre. Résumons la suite en disant seulement que Bismarck décide alors d'ignorer avec mépris la Chambre des députés et les libéraux ; il applique les réformes de l'armée et poursuit son entreprise d'unification de l'Allemagne. Deux guerres victorieuses, contre le Danemark en 1864 et contre l'Autriche et d'autres États allemands en 1866, conduisent en 1867 à la création de la « Confédération de l'Allemagne du Nord » sous direction prussienne. Finalement, la guerre franco-prussienne de 1870-1871 scellera l'unification de l'Allemagne. Pendant toute cette période, les parlementaires libéraux se divisent sur la question de savoir s'il faut ou non soutenir Bismarck.

Le groupe de Prince-Smith à la Chambre des députés, groupe restreint mais influent qui comprend, outre Prince-Smith lui-même, Julius Faucher et Otto Michaelis, est naturellement du côté de Bismarck, qu'ils ont admiré dès le début pour ses conceptions favorables au libre-échange et pour le *leadership* dont il a fait preuve dans l'unification allemande. Ils ne voient pas de raisons de s'opposer à un ministre qui se montre si favorable aux réformes économiques, puisque, pour eux, les questions constitutionnelles sont par nature subordonnées aux questions économiques, les seules qui soient importantes.

Le primat de l'économie sur les forces politiques postulé par Prince-Smith implique, selon lui et ses disciples, qu'il y aura une

évolution automatique du libre-échange vers l'État minimal. Avec leurs idées étroitement bornées au champ économique, ils s'intéressent très peu à la question de savoir s'il faut élever des barrières constitutionnelles concrètes pour faire pièce au pouvoir de l'État. Ils pensent que ces barrières se mettront en place d'elles-mêmes comme conséquence naturelle du progrès de l'économie.

Selon eux, cette position est la seule position libérale cohérente. Prince-Smith et son école ont en effet si bien creusé l'écart entre la société et l'État qu'en définitive, pour eux, les seuls droits vraiment importants sont ceux qui s'exercent dans la sphère sociétale, c'est-à-dire ceux qui constituent l'essence de la « liberté moderne » au sens de Benjamin Constant. Les droits politiques ne sont, au mieux, que des valeurs instrumentales servant à garantir les droits de propriété et les droits contractuels. Si, dans certaines circonstances, il se trouve que les droits de la société civile sont mieux garantis par la *limitation* des droits politiques que par leur extension – si, par exemple, le gouvernement garantit mieux qu'un Parlement élu par le peuple les libertés économiques, ou est mieux à même de les mettre en œuvre –, alors il est entendu, pour les partisans du libre-échange, qu'il faut se ranger du côté du gouvernement.

Cependant, il y avait certains dangers à négliger ce que Constant avait appelé le système des garanties. Quand, en 1863, la *Revue trimestrielle* affirma, de façon quelque peu outrée : « La politique est morte et l'économie occupe seule le territoire conquis », ce n'était pas la mort de la politique en tant que telle qui était annoncée. Il était clair que l'État prussien n'avait pas l'intention de disparaître. Ce que les partisans du libre-échange voulaient dire par cette déclaration, c'était qu'ils ne s'intéressaient plus, quant à eux, aux questions constitutionnelles. On aurait dit que l'engagement anarchiste précoce de beaucoup d'entre eux leur avait laissé un dégoût permanent du combat politique. Alors que, pour le libéralisme occidental, y compris le libéralisme prussien conséquent de cette époque, ce combat était en général conçu comme une composante nécessaire et persistante de l'engagement libéral, les partisans du libre-échange penchaient vers une ligne plus voisine de celle des physiocrates français. Ils préféraient travailler avec et par l'entremise des détenteurs du pouvoir politique

plutôt que de s'opposer à eux. Restait à savoir quelles pourraient être les garanties d'une économie libérale en l'absence d'un système constitutionnel libre...

Comme la majorité des libéraux prussiens, les partisans du libre-échange parlaient maintenant en termes de *Realpolitik* et de « pouvoir des faits ». Naturellement, ils soutinrent avec enthousiasme le projet de loi d'indemnisation avec lequel Bismarck pensait se réconcilier avec l'opposition constitutionnelle tout en refusant de donner la moindre assurance sur le comportement futur du gouvernement. Les libéraux les plus cohérents, comme Waldeck, Schulze-Delitzsch, Hoverbeck, Virchow et, à l'extérieur du Parlement, Eugen Richter, rejetèrent cette ouverture. Les partisans du libre-échange furent parmi les premiers à quitter le Parti progressiste en 1867 pour constituer le nouveau Parti libéral national. À partir de ce moment, le libéralisme allemand fut clivé en (au moins) deux factions. À ce propos, Ludwig von Mises, dans *Omnipotent Government,* considère que cette défaite lors du conflit constitutionnel des années 1860 marque la véritable fin du libéralisme allemand[1].

Pendant quelque temps, le point de vue des libéraux-nationaux sembla se justifier, puisque, après 1867, ils purent travailler avec Bismarck à la mise en place des fondements institutionnels d'une économie libérale en Allemagne. Toutefois, en 1879, comme on l'a vu, Bismarck rompit son « pacte » avec eux et se tourna vers le protectionnisme et le socialisme d'État. La stratégie de Prince-Smith et de ses disciples se révéla donc être une illusion.

VII – Prince-Smith atteint par le « syndrome de Pareto »

Pendant ce temps, un autre processus de grande portée avait cours. En 1869, à Eisenach, le Parti social-démocrate allemand s'était constitué sous la direction de Bebel et Liebknecht. Une

1. Ludwig von Mises, *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War,* New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1944, p. 19-45.

réaction typique du camp du libre-échange fut celle de Julius Faucher pour qui le socialisme ne représentait rien de moins qu'un « danger pour toute la civilisation ». Il faut garder à l'esprit que cela se passait bien avant Édouard Bernstein, c'est-à-dire bien avant que le programme des socialistes allemands devînt révisionniste. Avant ce tournant du révisionnisme, les socialistes allemands, comme la plupart des socialistes européens, prônaient l'abolition complète de la propriété privée des moyens de production. Il est donc compréhensible que Faucher et ses amis, comme d'autres libéraux dans toute l'Europe, aient regardé les socialistes comme les ennemis jurés du monde civilisé.

Tel est le contexte du dernier ouvrage de Prince-Smith, un essai capital intitulé *L'État et l'économie*[1].

Bien qu'il ait constamment répété que son propos était d'améliorer le niveau de vie des travailleurs, Prince-Smith n'avait jamais affiché ce que l'on pourrait appeler une dimension « sentimentale-humanitaire », comme l'avait fait par exemple Viktor Böhmert, un autre dirigeant du Congrès des économistes allemands. Malgré cela, *L'État et l'économie* est remarquable par la dureté inédite de son ton et de son approche. Prince-Smith s'y révèle un darwinien à part entière et affirme que les économistes ont compris depuis longtemps le message central de Darwin, qui est, selon lui, la compétition incessante des formes vivantes.

Prince-Smith rompt totalement avec ses idées précédentes sur le militarisme et la guerre et il en arrive à tourner en ridicule les thèses qu'il avait lui-même soutenues à ce sujet dans sa jeunesse. Il condamne les projets de création de milices et de réduction drastique du budget militaire. Il se moque de ceux qui croient que « les nations ne s'engagent que contre leur gré dans des guerres organisées par les gouvernements ». Rejetant implicitement la campagne entreprise par Richard Cobden, il dénonce comme futiles les tentatives sentimentales d'abolir la guerre au moyen de tribunaux internationaux d'arbitrage.

Les libéraux qui prêchent constamment contre la guerre, dit-il, ne veulent pas voir la réalité. En raison de leur focalisation sur la seule économie *(sic)*, ils refusent de voir que le peuple a le

1. Voir Raico, *Die Partei der Freiheit*, *op. cit.*, p. 77-86.

« sens de l'État » et que cela compte. À travers ce « sens de l'État », en effet, l' « individu faible » s'identifie à une communauté forte et à une entité politique « qui déploie une puissance impériale et force le monde à la respecter. » Dans un passage qu'on peut lire comme s'il était écrit pour confirmer la doctrine marxiste sur la mystification idéologique du capitalisme, Prince-Smith affirme même que le besoin de s'identifier à la communauté – c'est-à-dire l'État – est très utile car il nous aide à « surmonter beaucoup de privations » et « nous permet de supporter les épreuves ».

Prince-Smith critique ceux qui croient – de façon erronée, selon lui – que la seule fonction de l'État est de garantir « au moindre prix la sécurité indispensable au travail et la propriété ». C'était pourtant la position même qu'il avait défendue pendant des décennies ! Il laisse maintenant entendre que l'économiste doit retenir les leçons du politicien professionnel pour qui la vie dans le cadre de l'État est « la source d'une conscience de soi fortifiante et édifiante ».

Prince-Smith se fait ainsi le champion du pouvoir de l'État, non seulement à l'extérieur, mais également à l'intérieur. Il s'oppose au gouvernement parlementaire, au contrôle des impôts par la Chambre des députés et à la responsabilité des ministres devant les parlements – ceux-ci ne doivent être responsables que devant le roi et le Kaiser. Ressuscitant un argument des physiocrates français en faveur du « despotisme légal », il affirme que la monarchie possède le même avantage dont jouit un domaine qui a un propriétaire et un administrateur permanents, au lieu d'être soumis à la prédation d'une suite de locataires temporaires. Il est intéressant de noter que Prince-Smith semble avoir prévu l'évolution des gouvernements démocratiques vers un mécanisme incontrôlé d'imposition et de redistribution de la richesse des membres productifs de la société.

Prince-Smith craint également les conséquences du suffrage universel, que Bismarck avait introduit dans la Constitution du nouveau Reich afin de détruire le pouvoir électoral des classes moyennes libérales. En vérité, selon lui, les gens ne connaissent pas leurs véritables intérêts ; ils sont facilement séduits par les démagogues. Laissés à eux-mêmes, ils souscriront à des attaques confiscatoires contre la propriété ou, comme Prince-Smith l'avait

noté dès l'Assemblée nationale de Francfort en 1848, ils limiteront la concurrence, de façon à préserver les privilèges de tel ou tel groupe de producteurs. On ne peut permettre que la société soit laissée aux mains de gens ignorants et de groupes d'intérêts privés égoïstes.

Prince-Smith voit la société capitaliste comme engagée dans une course contre le temps. Quelques années plus tôt, il était certain que l'introduction du libre marché produirait rapidement la prospérité « pour autant que l'État ne dévorerait pas trop ce qui est produit ». Maintenant, son optimisme initial – ainsi que son attitude critique contre les dépenses de l'État, en particulier militaires – s'est évanoui. Il n'est donc pas surprenant qu'il termine le livre sur une note très pessimiste :

> « Que le peuple puisse être éclairé avant que de trop grands dégâts ne soient commis est, hélas, improbable. »

L'État et l'économie montre jusqu'à quel point Prince-Smith s'est éloigné de ses positions libérales initiales du fait de la menace socialiste. Il accepte maintenant l'autorité incontestée du monarque, l'État et son pouvoir conçus comme le bien suprême, la guerre comme une perspective normale. Il accepte qu'on substitue des valeurs irrationnelles au calcul économique subjectif, même si cela s'oppose dans le court terme à l'ordre du marché. Il approuve ces mesures comme autant de moyens de conjurer les dangers que constituent, pour la société, les masses autodestructrices conduites par les démagogues socialistes.

Avec ce dernier travail, Prince-Smith se situe dans la lignée des penseurs libéraux qui se sont tournés vers un État autoritaire pour se défendre du socialisme révolutionnaire. Le premier de cette lignée fut sans doute Charles Dunoyer pendant la monarchie de Juillet. Quelque temps après, Boris Chicherin, le plus grand penseur libéral russe du XIX^e^ siècle – qui fut d'ailleurs converti au libéralisme économique par la lecture de Bastiat –, arrivera aux mêmes conclusions. Chicherin écrit :

> « Quand on voit le mouvement communiste [en Russie], il ne reste plus rien d'autre à faire à un libéral sincère que de soutenir l'absolutisme. »[1]

1. Victor Leontovitch, *Geschichte des Liberalismus in Russland,* Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1957, p. 142.

Cette inversion, qui est une réelle apostasie, d'un libéralisme radical en soutien d'un gouvernement autoritaire pourrait être appelée le « syndrome de Pareto » d'après son exemple le plus célèbre[1]. L'historien allemand Wolfgang Mommsen a parlé de l'« insuffisante résistance du libéralisme » au fascisme au cours des premières décennies du XIX^e siècle, en particulier en Italie, mais aussi en Allemagne. Il l'attribue à l'incapacité des libéraux de s'occuper des « nouveaux problèmes de la société de masse industrielle »[2]. Il y a quelque vérité dans cette interprétation, mais seulement si les « problèmes de la société industrielle moderne » sont entendus en un certain sens. Le « problème » central qui engendra une certaine dérive libérale vers l'État autoritaire fut l'émergence d'un mouvement politique qui revendiquait l'allégeance de la majeure partie de la classe ouvrière industrielle et se proposait de détruire l'ordre social fondé sur la propriété privée. Qu'il comptât sur le suffrage universel, comme au temps de Prince-Smith, ou sur la violence, comme au temps du Komintern, le radicalisme socialiste qui faisait planer cette menace laissa de nombreux libéraux européens « désemparés », comme le dit Mommsen. En Italie, des libéraux comme Pareto, Alberto de Stefani et Luigi Einaudi soutinrent la prise de pouvoir par Mussolini. Ils le firent non pas à cause d'un penchant vers l' « antimodernisme » fasciste, mais à cause de la peur de l'instauration d'une dictature léniniste terroriste.

C'est là une véritable tragédie historique, surtout quand on songe que le mouvement libéral avait commencé, dans les premiers essais de Prince-Smith par exemple, par rêver d'un monde de liberté presque illimitée. Et voilà que, sous la pression de l'histoire, le mouvement finissait par se ranger sous la bannière de l'État autoritaire... Mais on doit se demander qui sont, en définitive, les vrais responsables.

Prince-Smith et son groupe ont envisagé de collaborer avec les pouvoirs politiques afin de servir la cause libérale. Finalement, leur plan a échoué. Or, à la même époque, une stratégie alternative est développée par un autre dirigeant libéral : la réalisation

1. Voir ci-dessus, p. 607-615 et 729-732. [N. des coord.]

2. Wolfgang Mommsen, *Der europäische Imperialismus : Aufsätze und Abhandlungen,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 167-168.

d'une société libre à travers l'établissement de garanties constitutionnelles et le renforcement des éléments démocratiques de l'Allemagne. Ce dirigeant est Eugen Richter.

VIII – Eugen Richter

Eugen Richter (1836-1906) a été le défenseur le plus important d'un libéralisme authentique pendant le IIe Reich allemand, depuis les années 1870 jusqu'aux premières années du XXe siècle[1]. Il a toujours été un champion de la propriété privée et de la liberté des échanges, du libre-échange international, de l'État de droit et du respect des droits des minorités, de l'anti-impérialisme, de l'antimilitarisme et de la paix. Avec Ludwig Bamberger – lui aussi un grand admirateur de Bastiat – il a été l'opposant principal à l'État-providence bismarckien. Il a milité contre la montée de l'antisémitisme en Allemagne dont Bamberger a fini par devenir victime. Du début à la fin, Richter a dénoncé la montée du socialisme. Il a soutenu, avec des arguments précis, que le socialisme conduirait non seulement à la pauvreté universelle, mais aussi à un nouveau régime autoritaire plus oppressif que le régime prussien qui l'avait précédé. La cause libérale a été toute sa vie et, en définitive, il a sacrifié sa modeste fortune et sa santé à ses principes.

Eugen Richter est oublié aujourd'hui, sauf de quelques spécialistes. Pourtant il fut en son temps une personnalité célèbre de la politique allemande. Il a été pendant trente ans, au *Reichstag* impérial et à la Chambre des députés prussienne, le brillant leader, parfois trop dominateur, d'abord du Parti progressiste puis, plus tard, du *Freisinn,* les expressions politiques du « libéralisme de gauche » ou du libéralisme « déterminé » *(entscheiden)* allemands. Il a été, de plus, un journaliste infatigable, le rédacteur d'un quotidien de Berlin et l'auteur de nombreux livres et pamphlets. Son

1. Cf. Raico, *Die Partei der Freiheit, op. cit.,* p. 87-151, et Raico, « Eugen Richter and Late German Manchester liberalism : A reevalution », *Review of Austrian Economics,* vol. 4 (1990), p. 3-25, disponibles à www.mises.org/journals/rae/R4_1.pdf.

court ouvrage de fiction, *Scènes d'un futur socialiste,* a été traduit dans de nombreuses langues et vendu à plusieurs milliers d'exemplaires. Cela lui a valu l'animosité des sociodémocrates et des historiens socialistes.

En dehors d'un petit groupe d'amis et d'alliés politiques, les opinions sur Richter ont été surtout négatives. Sa « rigidité », son « dogmatisme » et ses « mesquineries doctrinaires » ont été régulièrement attaqués. Pourtant, même ses ennemis étaient obligés de lui reconnaître d'extraordinaires talents. Son plus grand adversaire, Bismarck, concède que Richter

> « est certainement notre meilleur orateur. Il est très bien informé et consciencieux ; il a des manières désobligeantes, mais c'est un homme de caractère. Même maintenant, il ne suit pas le vent ».

Un autre opposant politique – appartenant cette fois au camp libéral – a dit que Bismarck renonçait à assister aux sessions du Reichstag parce qu'il avait peur du talent de Richter dans les débats. Max Weber a déclaré que Richter a été capable de garder une position de pouvoir inébranlable dans le parti libéral, malgré son impopularité personnelle, grâce à son grand goût pour le travail et, en particulier, grâce à sa connaissance inégalable des questions budgétaires. Il a été le dernier député capable de discuter jusqu'au dernier *pfennig* avec le ministre de la Guerre.

Richter a étudié les sciences politiques avec Dahlmann et Mohl et les finances publiques avec Karl Heinrich Rau, qui était alors au sommet de son libéralisme économique. Il commence à assister aux rencontres du Congrès des économistes allemands et écrit des articles dans la presse. Il passe rapidement au Parti progressiste au moment où, en 1867, le groupe qui va devenir le Parti libéral-national capitule devant Bismarck dans le conflit constitutionnel occasionné par la loi de réforme de l'armée discutée au début des années 1860. Le Parti des libéraux nationaux demeure le principal groupe libéral pendant les années 1870, jusqu'à ce que Bismarck se convertisse au protectionnisme en 1879. Alors les économistes libéraux quittent les nationaux-libéraux sous la conduite de Ludwig Bamberger et constituent, pour un temps, un autre groupe appelé « La Sécession ». Ils s'unissent bientôt avec les progressistes pour constituer le *Deutschfreisinnige Partei* dirigé par Richter.

En 1884, Richter prend la tête du parti libéral de gauche unifié qui s'enorgueillit de plus de 100 sièges au Reichstag. Le prince héritier Friedrich, le plus libéral des Hohenzollern, monte alors sur le trône. Il semble que l'heure du libéralisme ait enfin sonné en Allemagne. Mais, avec son habilité politique, Bismarck veille à ce que le parti de Richter perde un nombre massif de sièges aux deux élections suivantes. De toute façon, quand Friedrich devient empereur en 1888, il est déjà mortellement atteint d'un cancer. Pendant encore vingt ans, Richter défendra les mêmes principes libéraux, mais ceux-ci apparaîtront de plus en plus obsolètes et de moins en moins pertinents.

La pierre angulaire de la philosophie sociale de Richter est l'interdépendance des libertés politiques et économiques. Comme il le dit,

> « la liberté économique ne peut être garantie sans la liberté politique, et la liberté politique ne peut trouver sa garantie que dans la liberté économique ».

Pendant toute sa carrière, il a mené « une guerre sur deux fronts », d'un côté contre le « pseudo-constitutionalisme » de Bismarck et un mercantilisme revivifié et, de l'autre, contre le socialisme montant. Cette stratégie de « double front », consistant à combattre à la fois les conservateurs réactionnaires et les socialistes, a été d'aillleurs fréquente chez les libéraux européens du XIX^e^ siècle, au moins à partir de Benjamin Constant.

Le tournant protectionniste de Bismarck fournit à Richter et à d'autres libéraux l'occasion d'analyser cette politique en des termes qui font songer de façon surprenante à l'école moderne des « choix publics ». Bismarck joue le rôle de ce qu'on appelle aujourd'hui un « entrepreneur politique ». Richter analyse de façon brillante et caustique ce qui se passe au *Reichstag,* par exemple l'alliance des intérêts des industriels du fer et de l'acier avec les agriculteurs de l'est de l'Elbe. Les bénéfices de la politique de Bismarck sont *concentrés* chez ceux qui sont subventionnés, alors que les coûts, au contraire, sont *dispersés* chez les malheureux consommateurs.

Mais il semble que Richter ait ignoré le fait que cette analyse minait sa propre position politique. Les nationaux-libéraux avaient été « trahis » par Bismarck ; en particulier, les économistes libé-

raux de l'école de Prince-Smith avaient vu leur stratégie d'alliance avec les pouvoirs politiques ruinée quand ces pouvoirs avaient changé de point de vue. Mais la stratégie de Richter, qui consistait, elle, à soutenir le pouvoir du *Reichstag* contre le gouvernement, se révélait être tout aussi vaine... Les libéraux authentiques se révélaient donc impuissants face à la logique des politiques électorales de masse dans les sociétés démocratiques, logique qui conduit à ce que l'État se développe sans cesse du fait qu'il satisfait les intérêts particuliers en quête de rentes.

Pendant ce temps, ce qui restait des nationaux-libéraux continuait à capituler sur tous les dossiers les uns après les autres. Même avant la Sécession, ils furent le principal groupe de soutien du *Kulturkampf* de Bismarck contre l'Église catholique. Cette croisade anti-catholique fut également soutenue par les Progressistes, en particulier Rudolf Virchow, bien que Richter fût lui-même réservé et n'y accordât qu'un soutien sporadique. Les nationaux-libéraux légitimèrent les lois antisocialistes, l'abandon du libre-échange par Bismarck et la mise en place d'un État-providence, la germanisation forcée des Polonais de Prusse orientale, l'expansion coloniale et la *Weltpolitik*, ainsi que l'accroissement des forces militaires, en particulier navales, sous Guillaume II.

Avec Bamberger, Richter sera le principal opposant, au *Reichstag*, à la création par Bismarck de l'État-providence moderne[1]. Les libéraux disposent de nombreux arguments convaincants. À la fin, disent-ils, l'État-providence créera chez les citoyens des paralysies et engendrera des sentiments de dépendance envers l'État – c'était là, précisément, le but explicite du programme d'État-providence de Bismarck...

Au cours de ses dernières années, Richter sera le principal opposant à la *Weltpolitik*, la politique mondiale de l'empereur Guillaume II. Il s'opposera au colonialisme allemand comme les libéraux français s'étaient opposés au colonialisme en Algérie, dans le reste de l'Afrique et en Asie du Sud-Est. Sa position sur l'armée est que l'Allemagne doit disposer de forces suffisantes pour sa défense, mais qu'il est probable que l'absurde et coûteuse *surenchère*[2] avec la France et la Russie sur les dépenses militaires et

1. Cf. Raico, *Die Partei der Freiheit*, *op. cit.*, p. 153-179.
2. En français dans le texte. *(N.d.T.)*

l'accroissement de l'armée engendreront suspicion et hostilité. Il sera, avant tout, un opposant infatigable à la création par le *Kaiser* d'une grande marine allemande transatlantique. L'amiral von Tirpitz considérera ouvertement Richter comme son ennemi le plus dangereux sur la question de la marine. Mais Richter expliquera inlassablement qu'une marine aussi considérable n'est pas nécessaire à l'Allemagne et que, de plus, elle engendrera un antagonisme avec l'Angleterre. L'avenir lui a donné raison.

Richter a conservé un noyau de fidèles partisans jusqu'à la fin. Les sympathisants des nationaux-libéraux avaient tendance à venir des banques, du monde des grandes entreprises protectionnistes et des capitalistes qui possédaient des intérêts dans l'expansion impérialiste. Les conservateurs trouvaient leurs soutiens dans le secteur protectionniste de l'agriculture. Les sociaux-démocrates se réclamaient de plus en plus de la classe ouvrière. Ceux qui demeuraient fidèles au libéralisme authentique constituaient un groupe beaucoup plus restreint : les professeurs (à part les professeurs d'école appartenant au clergé), les petits patrons, les artisans qualifiés et la petite communauté juive entrepreneuriale, surtout à Berlin. L'un des compagnons libéraux de Richter décrivait son parti comme celui de l'homme moyen qui croit en lui-même et en ses capacités propres, qui n'exige aucun cadeau de l'État, mais désire au contraire ne pas être empêché d'améliorer sa situation en fonction de ses capacités et qui s'efforce de laisser à ses enfants de meilleures chances dans la vie que celles qui lui ont été accordées. Ces libéraux allemands authentiques sont complètement tombés dans l'oubli.

Aujourd'hui, les personnalités qui sont célébrées comme les libéraux allemands du début du XX^e^ siècle sont, en fait, des hommes qui furent des collectivistes et des précurseurs de l'État totalitaire. L'un des principaux exemples en est Walter Rathenau. Dans *La route de la servitude,* F. A. Hayek a écrit ceci au sujet de ce mystique collectiviste :

> « [Rathenau] aurait sans doute frémi s'il avait réalisé les conséquences de son économie totalitaire. Il n'en mérite pas moins une place de choix dans une histoire complète du développement des idées nazies. À travers ses écrits, il a en effet probablement influencé plus que tout autre les conceptions économiques de la génération qui a grandi en Allemagne pendant et immédiatement après [la Première Guerre mon-

diale], et certains de ses collaborateurs les plus proches ont constitué plus tard la colonne vertébrale du *staff* de l'administration du plan quinquennal d'[Hermann] Göring. »[1]

Hayek associe au nom Walter Rathenau celui de Friedrich Naumann dont beaucoup de conceptions, dit-il, étaient semblables à celles de Rathenau et étaient « caractéristiques de la combinaison de socialisme et d'impérialisme » qui devint l'idéologie dominante en Allemagne.

Ce « libéralisme » allemand douteux culmina en 1933. Jusque-là, le parti soi-disant « libéral » avait adopté, assez pertinemment d'ailleurs, le nom de *Staatpartei,* « Parti de l'État ». Les « libéraux » avaient été réduits au nombre de cinq au *Reichstag.* Quand Adolf Hitler proposa en 1933 la loi d'habilitation qui transférait aux nazis le contrôle total de la société allemande, les « libéraux » du « Parti de l'État » votèrent *en faveur* de la loi. Les seuls membres du dernier *Reichstag* quasi indépendant qui peuvent s'honorer d'avoir voté contre sont les sociaux-démocrates. Les vrais libéraux ne peuvent que le regretter. Parmi les « libéraux » qui votèrent pour la prise du pouvoir par les nazis, il y avait Theodor Heuss, qui fut plus tard le premier président de la République fédérale et le premier chef du FDP (*Freie Demokratische Partei,* « Parti démocratique libéral »).

Ce n'est qu'après la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale que quelque chose ressemblant à un véritable libéralisme put renaître en Allemagne. Il s'inspirait en partie des Autrichiens Ludwig von Mises et Friedrich Hayek qui avaient préservé l'héritage libéral du XIX^e siècle pour le transmettre au XX^e[2].

Traduit de l'anglais par Jean Petitot.

1. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom,* Chicago, University of Chicago Press, 1944, p. 174.

2. Voir la remarque pénétrante d'Erich Streissler dans *Wie Liberal waren die Begründer der österreichischen Schule der Nationalökonomie ?,* Vienne, Carl Menger Institute, 1987, p. 24 : « À travers Menger, l'école [autrichienne] devint un canal du libéralisme économique à une époque où, dans d'autres pays, il vivait sous une mauvaise étoile. Cette école reprit une "cause perdue" et maintint à flot le libéralisme au moment de son plus profond reflux, tout spécialement pendant l'entre-deux-guerres. »

4. L'École de Fribourg : Walter Eucken et l'ordolibéralisme[1]

VIKTOR J. VANBERG

Le mouvement qui s'est fait connaître sous le nom d'*École de Fribourg* ou *École de l'ordolibéralisme* a été fondé dans les années 1930 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau en Allemagne par l'économiste Walter Eucken (1891-1950) et par deux juristes, Franz Böhm (1895-1977) et Hans Grossman-Doerth (1984-1944).

La *« Fakultät für Rechts- und Staatswissenschaften »* de l'Université de Fribourg, où l'on enseignait aussi bien le droit que l'économie, fournissait un cadre propice à l'articulation des perspectives juridiques et économiques qui devait caractériser l'École de Fribourg et la tradition de l'ordolibéralisme. Comme Böhm devait le dire plus tard, les fondateurs de l'École avaient pour souci commun la question des fondements constitutionnels d'une économie et d'une société libres. Dans le premier volume (Böhm, 1937) de leur publication périodique commune, *Ordnung des Wirtschaft,* les trois responsables de la publication cosignèrent une introduction programmatique intitulée *« Notre tâche »* (Böhm, Eucken and Grossman-Doerth, 1980). Ils y mettaient l'accent sur leur opposition à l'héritage, encore vivant à cette date, de l' « École historique » de Gustav von Schmoller, et au relativisme sans principe que, selon eux, cet héritage avait produit dans la science juridique et l'économie politique allemandes. Par contraste, ils déclaraient qu'ils auraient pour principe directeur de « lier à l'idée de constitution économique toutes les questions pratiques politico-juridiques ou politico-économiques » (*op. cit.,* p. 23). Dans cette

1. Cet article est basé sur Vanberg, 1998.

tâche, il était clair que la collaboration du droit et de l'économie était « essentielle » (p. 25).

L'*ordolibéralisme* de l'École de Fribourg a été l'un des principaux fondements théoriques de l'*économie sociale de marché* de l'Allemagne de l'après-guerre. L'École est souvent rangée dans la famille du « néo-libéralisme allemand », qui comprend aussi des auteurs comme Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow[1]. Pourtant, bien que ces auteurs aient des bases communes importantes, il existe aussi entre eux certaines différences. En particulier, le léger relent d'interventionnisme, mettant l'accent sur les *résultats* de l'économie, qui émane de l'expression *économie sociale de marché* reflète beaucoup plus la pensée de Müller-Armack, créateur de l'expression, et de Röpke et Rüstow que celle des fondateurs de l'École de Fribourg, qui ont plaidé, eux, pour un libéralisme strictement *procédural* mettant l'accent sur les *règles* de l'économie.

Comme le présent séminaire « Histoire du libéralisme en Europe » le démontre, il est clair qu'il existe différentes interprétations de ce qu'est le libéralisme. Un incident survenu lors d'une des premières réunions de la Société du Mont Pèlerin (le groupe interdisciplinaire d'universitaires libéraux qui se réunit pour la première fois, en 1947, à l'initiative de F. A. Hayek, au Mont Pèlerin en Suisse) est révélateur du genre spécifique de libéralisme défendu par les ordolibéraux de Fribourg. Dans un article où il narre ses souvenirs de Walter Eucken, Wilhelm Röpke rapporte que, lors de la réunion de la Société en 1949, une discussion s'était élevée entre Ludwig von Mises et Eucken au sujet de la vision que les libéraux devaient avoir du problème du monopole et des rôles respectifs du pouvoir exécutif et de la loi. Röpke ne nous dit pas grand chose de cette discussion[2], et je n'ai pu trouver

1. Sur ces auteurs, cf. ci-après les articles de Nils Goldschmidt et de Gerd Habermann, respectivement p. 953-984 et 937-952. [N. des coord.]

2. Voici le bref récit de Röpke : « Es kam zu Zusammenstößen, unter denen derjenige besonders schwer und eindrucksvoll war, der sich zwischen Walter Eucken und Ludwig v. Mises ereignete. Auf den von dem letzteren erhobenen Anspruch, in seiner Person den allein maßgeblichen Liberalismus zu repräsentieren, war Eucken die Antwort nicht schuldig geblieben, und so wäre es denn nicht leicht gewesen, einen halbwegs versöhnlichen Ausgang zu erreichen, wenn nicht Ludwig v. Mises mit seiner Ritterlichkeit eingelenkt hätte. Jene Diskussion, in der es vor allem um das

de comptes rendus plus détaillés dans d'autres sources[1]. Il semble cependant, à lire le récit de Röpke, que celui-ci considérait l'échange entre Eucken et von Mises comme typique d'un conflit d'opinion qui, dit-il, est souvent revenu sur le tapis dans les discussions de la Société. De fait, les œuvres respectives d'Eucken et de von Mises représentent deux visions nettement différentes de la nature de l'ordre de marché libéral et du rôle des politiques économiques. Ces visions sont fondées sur des concepts organisateurs bien distincts, à savoir respectivement, chez Mises, celui de *marché non entravé,* et, chez Eucken, celui du marché comme *ordre constitutionnel.*

À première vue, le concept miséen d'une « économie de marché non entravé » semble fournir un critère net et inambigu de ce qui, dans les mesures de politique économique, favorise ou bloque l'économie de marché[2]. Pourtant, à y regarder de plus près, ce concept se révèle assez équivoque. Son ambiguïté apparaît quand on prend conscience qu'il existe deux types de mesures de politique économique, à savoir, d'une part, celles qui consistent à intervenir *dans* le processus du marché, et, d'autre part, celles qui portent sur le *cadre institutionnel* de celui-ci, c'est-à-dire définissent les termes généraux dans lesquels les transactions

Monopolproblem und um die dem Staat und der Rechtsordnung dadurch zufallende Aufgabe ging, ist symbolisch für einen Richtungsstreit im liberalen Lager geblieben, der innerhalb der Mont-Pèlerin-Gesellschaft immer wieder hervortrat » (Röpke, 1961, p. 10 sq).

1. Dans l'histoire de la Société du Mont Pèlerin par Max Hartwell (1995), l'incident n'est même pas mentionné.

2. L. von Mises donne les définitions suivantes : « Le concept idéal d'une économie de marché pure ou non entravée [...] implique que le fonctionnement du marché ne soit pas gêné par des facteurs institutionnels. Il implique que l'État soit bien décidé à préserver le fonctionnement du système de marché, s'abstienne d'entraver ses mécanismes, et le protège contre les agressions émanant d'autres personnes » (Mises, 1949, p. 238 sq.). Sur la « méthode des constructions idéales », Mises fait l'observation suivante : « Une construction idéale [...] est un produit de la déduction, ultimement dérivé de la catégorie fondamentale de l'action. [...] En forgeant une telle construction idéale, l'économiste ne se soucie pas de savoir si elle dépeint ou non la réalité qu'il veut analyser » (p. 237). Comme Mises le remarque, « les économistes classiques et leurs épigones avaient coutume de qualifier de "naturel" le système d'une économie de marché non entravé, et d' "artificielle" et "perturbatrice" l'intervention de l'État. Cette terminologie était le produit de leur étude attentive des problèmes de l'interventionnisme » (p. 239).

de marché sont accomplies. Hayek est l'économiste qui a le plus insisté sur la nécessité absolue de distinguer les deux types. Les termes « interférence » ou « intervention », dit-il, ne sont applicables qu'aux ordres *spécifiques,* visant des résultats *particuliers* (cf. Hayek, 1976, p. 128). Ils sont employés à contre-sens quand on prétend les faire servir à désigner

> « toutes ces régulations générales de l'activité économique qui peuvent être établies sous la forme de règles générales édictant les conditions que doit satisfaire n'importe quelle personne s'engageant dans une activité donnée » (Hayek, 1960, p. 224).

Il semble que Mises, parlant d'interférence de l'État avec le « marché non entravé », ait eu à l'esprit surtout les politiques usant de « décrets et prohibitions arbitraires » (Mises, 1985, p. 76). Dans le fait de « fixer les prix des biens et des services », il voyait des « actes caractérisés d'intervention » *(ibid.),* et il décrivait l' « économie de marché entravé » comme une économie où « l'État interfère avec les affaires par voie d'ordres et de prohibitions » (Mises, 1949, p. 714). De fait, comme Hayek y insiste non moins que Mises, « la méthode consistant à donner des ordres et à imposer des prohibitions » est exclue par principe par le concept libéral de l'ordre de marché (cf. Hayek, 1960, p. 221 et 227). Pourtant, Hayek ajoute que le même reproche ne peut être fait aux politiques gouvernementales visant à agir sur le processus économique par le moyen de règles générales[1]. Cela ne veut nullement dire, comme il le précise immédiatement, que de telles politiques ne peuvent pas être « indésirables ou même nuisibles » (p. 222). Cela implique seulement que nous devons distinguer entre deux questions, celle de savoir si nous considérons comme désirables ou indésirables des mesures particulières de

1. « Toute tentative de contrôler les prix ou les quantités de produits particuliers prive la concurrence de son pouvoir de réaliser une coordination effective des efforts individuels. [...] On ne doit pas nécessairement dire la même chose de mesures imposant des restrictions aux méthodes de production, si ces restrictions affectent tous les producteurs sur un pied d'égalité. [...] Interdire l'usage de certaines substances dangereuses ou exiger que des précautions spéciales soient prises lorsqu'on en use, limiter les heures de travail ou exiger certaines mesures sanitaires, tout cela est parfaitement compatible avec la préservation de la concurrence. La seule question est de savoir, pour chacune de ces mesures, si les avantages ainsi obtenus seront plus ou moins grands que les coûts sociaux qu'elles provoqueront » (Hayek, 1944, p. 37).

politique économique, et celle de savoir si ces mesures sont ou non compatibles *en principe* avec un ordre de marché. Comme le dit Hayek,

> « tant qu'elles sont compatibles avec le règne du droit *[rule of law]*, elles ne peuvent être rejetées de but en blanc comme interventionnistes ; on doit seulement se demander dans chaque cas si, oui ou non, elles sont opportunes » (p. 221)[1].

Comment interpréter à la lumière de cette distinction la formule miséenne du « marché non entravé » ? Elle ne saurait assurément désigner un *marché sans aucune règle.* Que l'ordre de marché soit un ordre basé sur le respect de règles, par opposition à la « loi de la jungle » de la pure anarchie, ne fait pas problème parmi les libéraux. On ne peut tout simplement pas décrire le marché comme un « jeu de catallaxie », selon l'expression de Hayek (1976, chap. 10), si l'on ne parle pas des *règles* de ce jeu. Alors qu'on peut assurément concevoir (et juger désirable) un marché exempt d'interférences par des ordres particuliers, on ne saurait concevoir (ni juger désirable) un marché qui ne serait pas encadré par des règles et des institutions. Si donc les partisans du concept du marché non entravé admettent qu'il ne peut y avoir de marché sans un cadre de règles, il leur revient de spécifier en substance *quelles* règles sont, selon eux, constitutives du marché « non entravé », par opposition à un marché « entravé ». Et cela implique qu'on puisse spécifier les caractères *institutionnels* du « marché non entravé » de Mises sans s'arrêter à une définition d'une simplicité trompeuse.

Or tel est précisément le point de départ de l'ordolibéralisme. L'École de Fribourg fait l'hypothèse que l'ordre de marché est un ordre *constitutionnel,* c'est-à-dire un ordre qui se caracérise par un cadre institutionnel qui, comme tel, est affaire de *choix constitutionnels* (explicites ou implicites). Il suppose que les processus de marché vont fonctionner bien ou mal en fonction de la nature du

1. « Si, par exemple, la production et la vente d'allumettes au phosphore sont entièrement interdites pour des raisons de santé ou autorisées seulement à condition qu'on prenne certaines précautions, le bien-fondé de ces mesures ne peut être apprécié qu'en comparant leur coût global avec l'avantage attendu ; il ne peut être déterminé de manière concluante en faisant appel seulement à un principe général » (Hayek, 1960, p. 225).

cadre juridique et institutionnel dans lequel ils se situent, et que la question de savoir quelles règles doivent ou non figurer dans ce cadre est une affaire de choix institutionnels, tenant compte des avantages respectifs de chacun des choix possibles. Cette perspective constitutionnaliste sur le marché rapproche la tradition de recherche de l'École de Fribourg du programme de recherche plus récent en économie politique institutionnelle inspiré par l'œuvre de James Buchanan[1]. À la fin de mon intervention, je reviendrai sur les liens existant entre ces deux progammes.

Comme on l'a noté plus haut, Eucken a développé sa propre approche en opposition explicite au programme de Schmoller et à l'influence durable que celui-ci a eue sur la pensée et les politiques économiques en Allemagne[2]. Avec ses *Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus*, publiées en 1932, et ses deux ouvrages majeurs, les *Grundlagen der Nationalökonomie* (1989 [1939]) et les *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1990 [1952]), Eucken entendait fournir une alternative à l'approche qu'avait l'École historique tant de l'analyse économique, approche qu'il jugeait a-théorique, que de la politique économique, qu'il jugeait arbitraire et sans principes[3]. Son but était de développer une approche intégrée et systématique de l'analyse théorique et de la construction politique d'un ordre constitutionnel-social-économique-politique, ou, pour utiliser la terminologie allemande, une approche systématique, respectivement, de l'*Ordnungstheorie* et de l'*Ordnungspolitik*.

Étant donné que le terme *Ordnung* (ordre) est *le* concept central dans le programme de recherche de l'École de Fribourg, nous devons préciser que, dans le contexte de ce programme, ce concept ne comporte absolument aucune des connotations

1. Comme Buchanan le remarque au sujet de l' « économie de marché » : « L'économie ne peut fonctionner en flottant dans l'air, elle doit être incluse dans une structure de "lois et institutions", et elle doit être pensée en tant que telle. Les économistes modernes ont gravement négligé les conditions constitutionnelles-institutionnelles, ou le cadre, du système économique » (Buchanan, 1977, p. 5).

2. « Critiquer Schmoller, c'est critiquer une part considérable de la doctrine économique de notre temps » (Eucken, 1940, p. 504).

3. Eucken dit ceci, à propos de Schmoller : « Nur eine Ansicht, seine Grundansicht, vertrat er widerspruchslos und setzte sich mit ihr nirgends in Gegensatz : Eben seine Entwicklungs- und Fortschrittsidee » (Eucken, 1940, p. 53).

conservatrices ou autoritaires que le mot allemand *« Ordnung »* ou le mot français « ordre » peuvent avoir et ont dans d'autres contextes. Il se comprend par référence à la *constitution économique,* c'est-à-dire aux *règles du jeu* sur lesquelles les économies ou les systèmes économiques reposent (cf. Eucken, 1989, p. 240 ; 1992, p. 314)[1].

Eucken insiste sur le fait que, puisque toutes les activités économiques prennent nécessairement place dans quelque cadre de règles et d'institutions produites par une évolution historique, la recherche doit être guidée par la question : « Quelles sont les règles du jeu ? » (Eucken, 1992, p. 81). Le message qu'Eucken veut faire passer est qu'il faut analyser les ordres économiques en fonction de la *constitution économique* qui leur est sous-jacente, expression par laquelle il entend certes, d'abord, le cadre juridique et institutionnel, mais aussi les conventions et traditions informelles qui gouvernent les activités économiques dans chaque société donnée (cf. Eucken, 1990, p. 377). Selon Eucken, on peut interpréter la grande variété d'ordres économiques qui ont existé dans le passé et existent aujourd'hui comme des dosages divers de deux principes de base, à savoir, d'une part, la *coordination* décentralisée des activités économiques à l'intérieur d'un cadre de règles du jeu générales et, d'autre part, la *subordination* de ces mêmes activités à une autorité administrative centrale (cf. Eucken, 1989, p. 79 ; 1990, p. 21 ; 1992, p. 118). Cette distinction correspond évidemmment à celle que fait Hayek (1973, chap. 2) entre « deux sortes d'ordres », l'*ordre spontané* et l'*organisation.*

Les fondateurs de l'École de Fribourg ont insisté sur le fait que le moyen principal par lequel la politique économique peut chercher à améliorer l'économie est d'améliorer les règles du jeu de celle-ci, c'est-à-dire de mettre en place des institutions économiques correctes (Eucken, 1990, p. 378). Ce qui a motivé leur travail, c'est d'appliquer les vues théoriques du droit et de l'économie pour résoudre le problème pratique consistant à « comprendre et façonner les instruments juridiques d'une constitution économique » (Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989,

1. Sur l'utilisation du concept de « Spielregeln » (règles du jeu) dans l'École de Fribourg, cf. Böhm (1937, p. 120, n. 3) et Eucken (1989, p. 204 ; 1990, p. 377).

p. 24)[1]. Ils considéraient cette tâche comme un aspect du projet plus large consistant à analyser les fondements institutionnels d'un ordre socio-économico-politique humain et efficient[2]. Pour désigner un tel ordre, Eucken a choisi le mot latin *ordo,* terme qui évoque certes le droit naturel, mais peut être compris indépendamment de cette connotation et signifier simplement un ordre qui soit désirable pour les êtres humains vivant en son sein (Vanberg, 1977)[3].

Eucken et Böhm ont insisté sur le fait que leur propos n'était pas de développer un programme de recherche au sens purement académique du terme. Ils entendaient obtenir aussi des réponses à une question pratique : comment créer et maintenir en état de marche un ordre économique satisfaisant ? Ils considéraient cette question comme un problème de choix constitutionnel. Comment un ordre économique satisfaisant peut-il être engendré par la mise en place d'institutions économiques appropriées (Eucken, 1989, p. 240 *sq.*) ? Combiner les efforts du droit et de l'économie était pour eux un prérequis indispensable de ce qu'ils appelaient une *« Wirtschaftsverfassungspolitik »* (p. 242), c'est-à-dire une politique cherchant à améliorer les résultats du système économique de manière indirecte, en réformant les règles du jeu, par opposition à une politique économique cherchant à améliorer directement les résultats par des interventions spécifiques (Eucken, 1990, p. 336)[4]. Dans la perspective qui était la leur, le but général

1. « Nous souhaitons utiliser le raisonnement scientifique, tel qu'on le voit à l'œuvre dans la jurisprudence et l'économie politique, pour construire et réorganiser le système économique » (Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989, p. 23) ; cependant, « pour bien comprendre et créer les instruments juridiques d'une constitution économique, le juriste doit savoir tirer profit des résultats de la recherche économique » (p. 24).

2. Eucken parle du problème consistant à trouver un *« funktionsfähige und menschenwürdige Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Rechts und des Staates »*, « un ordre fonctionnel et humain de l'économie, de la société, du droit et de l'État » (Eucken, 1990, p. 373). Voir également la préface, *« Die Aufgabe des Jahrbuchs »* (« Le but du volume annuel »), dans le premier volume de *Ordo* (1948, § VII-XI).

3. Eucken remarque : « Le cadre régulateur qui nous intéresse ici n'émane pas du droit naturel ou [...] d'axiomes dogmatiques. [...] La valeur de tous ces principes tient à leur capacité à atteindre des buts positifs » (Eucken, 1982, p. 130 ; cf. 1990, p. 290).

4. Razeen Sally dit au sujet de l'approche ordolibérale : « Il dépend de l'État de mettre en place et d'entretenir le cadre institutionnel d'un ordre économique libre, mais il ne doit pas intervenir dans les mécanismes du processus économique concurrentiel. Telle est l'essence de l'*Ordnungspolitik* » (Sally, 1996, p. 8).

qu'une telle politique économique constitutionnelle devait poursuivre était de créer les conditions grâce auxquelles les acteurs économiques, en cherchant à satisfaire leurs propres intérêts, agiraient simultanément dans le sens de l'intérêt commun (Eucken, 1938, p. 80 ; 1990, p. 360 et 365). En d'autres termes, ils considéraient que la tâche de la *Wirtschaftsverfassungspolitik* était de créer les conditions permettant à la « main invisible » d'Adam Smith de faire efficacement son travail.

S'opposant aux différentes versions, marxistes ou autres, de l'historicisme, c'est-à-dire de l'idée qu'il existe un cours inéluctable de l'évolution sociétale, Eucken et Böhm ont affirmé avec force que les ordres socio-économiques où vivent les hommes sont susceptibles de choix politiques (Böhm, 1960, p. 164). Ils reconnaissaient, certes, que toutes les sociétés et toutes les économies sont en grande partie le produit de forces évolutionnaires et non le fruit d'une création planifiée (Eucken, 1989, p. 51 ; 1992, p. 82) et qu'en particulier l'ordre de marché n'a pas été inventé ni mis en application selon un dessein délibéré et a évolué graduellement pendant des millénaires (Böhm, 1980, p. 236 *sq.*)[1]. Mais ils n'en insistaient pas moins sur le fait que les ordres économiques sont accessibles à l'action humaine et qu'ils peuvent être améliorés par voie de réforme délibérée (Böhm, 1950, p. XV *sq.* ; 1960, p. 163 *sq.* ; 1973, p. 16 *sq.*, p. 21). Comme le dit Eucken au sujet du problème de la réalisation d'un ordre économique humain et efficace :

> « [Ce] problème ne peut se résoudre de lui-même, simplement en laissant les systèmes économiques se développer spontanément. L'histoire du dernier siècle l'a abondamment montré. Le système économique doit être consciemment forgé. Les problèmes précis de politique économique, la politique commerciale, le crédit, les monopoles, ou la politique fiscale, ou le droit des sociétés, ou le droit des banqueroutes, ne sont que des aspects du problème plus vaste consistant à déterminer comment l'économie tout entière, nationale et internationale, et ses règles, doivent être mises en forme » (Eucken, 1992, p. 314).

1. Cf. aussi Böhm, 1973, p. 30 *sq.* – Böhm (1973, p. 31 *sq.*) et Eucken (1989, p. 52) mettent cependant en relief l'importance qu'ont eue, dans l'émergence des économies de marché, les réformes constitutionnelles délibérées effectuées en Europe dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e].

Les ordolibéraux de Fribourg ont pris soin de remarquer qu'une politique économique constitutionnelle efficiente doit tenir compte des modes complexes selon lesquels les différents éléments du cadre juridico-institutionnel interagissent entre eux. Comme le disent les fondateurs, des secteurs du droit tels que « le droit des banqueroutes, [...] le droit des obligations, le droit immobilier, le droit du travail, le droit administratif, et toutes les autres parties du droit » (Böhm, Eucken, Grossman-Doerth, 1989, p. 24) forment, pris ensemble, la constitution économique ; il peut exister entre ces parties des interdépendances systématiques dont une *Ordnungpolitik* doit tenir compte[1].

En ce sens, on peut dire que le programme de recherche de l'École de Fribourg comporte tout à la fois un *paradigme théorique* et un *programme de politique économique.* Le paradigme théorique consiste dans l'idée qu'une analyse adéquate et une explication des phénomènes économiques doit rendre compte de la nature du cadre constitutionnel, ou des règles du jeu, dans lesquels ceux-ci surviennent. Le paradigme de politique économique consiste dans l'idée que la politique économique doit chercher à améliorer le cadre de règles, la constitution économique, de manière à établir un ordre économique bon et efficace, plutôt que de chercher à obtenir directement, par des interventions spécifiques, certains résultats désirés. *Ordnungstheorie* est le nom de la partie explicative du programme de recherche. Elle consiste à étudier systématiquement les propriétés fonctionnelles des dispositions institutionnelles-constitutionnelles, ainsi que les interdépendances complexes existant entre les divers éléments (droit des sociétés, droit de la propriété industrielle, droit fiscal, droit du travail, etc.). *Ordnungspolitik* est le nom du paradigme de politique économique de ce

1. « La politique économique actuelle de nombreux pays est dominée par un traitement *ad hoc* des problèmes économiques. C'est probablement cette façon *ad hoc* de penser qui rend obscur le problème posé par le système économique. Elle empêche de reconnaître que toutes les activités économiques sont interreliées. La politique monétaire, la politique des cartels, la politique commerciale, la politique à l'égard des petites entreprises, etc., sont vues comme des problèmes spécialisés qu'il convient de traiter séparément. [...] Par exemple, dans beaucoup de pays, le droit des sociétés encourage la concentration industrielle, alors que la politique des cartels et la politique des petites entreprises s'efforcent de la décourager » (Eucken, 1989, p. 38 *sq.*).

même programme. Elle consiste en une approche intégrée des différents éléments du cadre juridique-institutionnel dans lequel une économie de marché est incarnée[1]. Pour reprendre l'utile distinction proposée par Hayek (1969) entre *ordre des règles* et *ordre des actions,* on peut dire que le paradigme explicatif de l'École de Fribourg met l'accent sur la question de savoir comment les différences et les changements dans l'ordre des règles se traduisent en différences et en changements dans l'ordre des actions. Inversement, le paradigme de la politique économique s'intéresse à la question de savoir comment l'ordre économique résultant, ou ordre des actions, peut être amélioré par des réformes adéquates dans la constitution économique ou ordre des règles.

Bien que les fondateurs de l'École de Fribourg se soient nettement inscrits dans la tradition du libéralisme classique, ils ont affirmé avec force, en contraste avec certains courants libéraux, qu'un ordre de libre marché n'est pas simplement ce qui se passe quand il n'y a pas d'État. L'ordre de marché n'est pas un phénomène naturel, c'est un produit politique-culturel, fondé sur un ordre constitutionnel, qui ne peut fonctionner correctement et être maintenu en état de marche que si on lui consacre des soins attentifs, comme lorsqu'on « cultive » un jardin (Böhm, 1937, p. 74, 120 *sq.*). À cet égard, ils ont jugé nécessaire de prendre leurs distances par rapport à un *libéralisme du laissez-faire* qui n'accorde pas sa juste valeur au rôle positif essentiel que doit jouer l'État dans la création et l'entretien des règles et des institutions permettant au marché concurrentiel de fonctionner efficacement (Eucken, 1938, p. 81 ; 1990, p. 374 *sq.*)[2]. Ils ont pris soin de

1. « Eucken choisit clairement de penser en termes d'ordre ; [...] tous les actes de politique économique doivent être jugés selon la manière dont ils s'adaptent au procès économique d'ensemble et à son mécanisme directeur, c'est-à-dire à l'ordre des activités économiques » (Sally, 1996, p. 5).

2. On pourrait soutenir que leur image du libéralisme de laissez-faire est simplificatrice et leur critique excessive. Mais on ne peut méconnaître en substance leur argument. Comme le dit Tumlir : « De nombreux lecteurs de Böhm ont du mal à comprendre sa vigoureuse condamnation du *laissez-faire.* Le terme est rarement défini et il est utilisé habituellement comme une diversion. Il avait un sens clairement défini : une politique économique consistant à faire respecter tous les contrats, y compris ceux qui tendent à limiter ou à éliminer la concurrence... La conclusion courante des économistes est que, si l'État concentrait ses efforts sur la tâche d'empêcher les violences et les fraudes et refusait de faire respecter les contrats qui

distinguer entre le fonctionnement spontané des marchés quand un cadre juridique et institutionnel adéquat est en place, et la céation du cadre lui-même. En d'autres termes, ils ont clairement distingué entre la question *infraconstitutionnelle* de savoir comment la concurrence de marché fonctionne, et la question *constitutionnelle* de savoir comment les règles selon lesquelles elle fonctionne sont elles-mêmes établies et garanties.

Les ordolibéraux de Fribourg voyaient l'essence d'une *économie de libre marché* comme un ordre de *libre concurrence* dans lequel tous les joueurs économiques se rencontrent sur un pied d'égalité juridique et dans lequel l'échange volontaire et le contrat volontaire sont les seuls moyens par lesquels les activités économiques sont coordonnées (Böhm, 1937, p. 105). Bien entendu, ils savaient que les principes d'égalité et de libre volonté ne sont jamais parfaitement respectés et ils ne considéraient pas ces principes comme décrivant les économies de marché existantes. Ils les considéraient, bien plutôt, comme des normes idéales par référence auxquelles on pouvait juger les ordres économiques réels ainsi que les réformes éventuelles, et comme des critères pouvant guider les efforts de réforme constitutionnelle (*op. cit.*, p. 124 *sq.*). Ils considéraient qu'une étape historique majeure vers la réalisation d'un ordre économique conforme à ces critères avait été réalisée par les mouvements libéraux de la fin du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e] (Eucken, 1982, p. 124 ; 1990, p. 276). Cela avait marqué la transition de la société féodale vers ce que Böhm (1973, p. 31 *sq.* ; 1989, p. 46 sq. ; 1980, p. 105 sq.) appelait la *Privatrechtsgesellschaft* (« société de droit privé ») ou la *Zivilrechts-*

restreignent la concurrence, les marchés seraient efficients. Le juriste pourrait approuver [...], mais il reste confronté à de graves difficultés pratiques. Il faut en effet préciser de façon très détaillée quels genres de contrats restreignent la concurrence. Et la question de savoir ce que sont "force et fraude" dans les transactions économiques n'est pas des plus simples » (Tumlir, 1989, p. 130). Sally, de son côté, commente ainsi la critique du laissez-faire par les ordo-libéraux : « L'analyse est incorrecte à plusieurs égards. D'abord, il n'est pas exact de présenter la théorie classique de la période en termes de *laissez-faire* inconditionnel. [...] Ensuite, il y a une crainte excessive qu'émergent spontanément des monopoles dans le secteur privé [...] et, à l'inverse, une insuffisante défiance à l'égard du risque que ce soient les actions discrétionnaires de l'État qui créent et aggravent les monopoles » (Sally, 1996, p. 6 sq.). – Quelques défauts que comporte la critique du libéralisme du laissez-faire par les ordo-libéraux, ils n'affectent pas le cœur de leur approche paradigmatique.

gesellschaft (« société de droit civil »). Leur avis était que les forces dirigeantes de ces mouvements avaient eu l'idée de transformer la société féodale avec ses privilèges et prérogatives « en une société de droit privé composée d'hommes aussi libres les uns que les autres et ayant des droits égaux » (Böhm, 1989, p. 54 ; 1980, p. 140), une société dans laquelle « chacun aurait les mêmes droits et le même statut, à savoir le statut d'une personne soumise au droit privé » (1989, p. 46 ; 1980, p. 107)[1].

Cependant, Böhm et Eucken soulignèrent que le fait de créer et de maintenir en état un ordre de marché concurrentiel efficace n'implique pas seulement de remplacer les privilèges et entraves féodaux par le libre commerce et la liberté des contrats. Cela requiert en outre, selon eux, une constitution économique qui soit tout entière tournée vers la défense de la concurrence face aux intérêts anti-concurrentiels. La logique globale du programme de recherche de Fribourg repose sur la distinction entre le *niveau constitutionnel* auquel sont faits les choix politiques concernant la constitution économique de la société, et le niveau *infra-constitutionnel* auquel sont faits les choix privés dans le cadre des règles du jeu constitutionnellement déterminées. L'idée centrale est que le choix de ces règles du jeu est fait en tenant compte de tous les citoyens d'une entité politique, et que les membres ou « joueurs » de cette entité ne doivent pas être autorisés à abroger ou à renégocier les règles au niveau infra-constitutionnel par des conventions privées (Böhm, 1960, p. 39-44 et 67)[2]. C'est cela que les ordolibéraux avaient à l'esprit quand ils disaient que la *liberté*

1. Böhm insiste sur le fait que cela était en soi un choix constitutionnel, un choix des *règles du jeu* sous lequelles les interactions sociales et économiques sont censées se dérouler : « La décision d'abolir toutes les prérogatives et privilèges de classes fut justifiée par la maxime : désormais, dans la société, il doit y avoir un et un seul statut pour tous. [...] Il est clair que ce postulat selon lequel tous les membres de la société devraient avoir le même statut n'est pas un concept relevant du droit privé, mais un concept politique relevant du droit constitutionnel » (Böhm, 1989, p. 47 ; 1980, p. 109).

2. Comme Eucken le remarque, il ne suffit pas que l'État établisse la liberté du commerce, « il faut encore qu'il s'assure qu'il n'y a pas de restriction du marché par suite de la pression de groupes privés. À quoi servirait de décréter officiellement la liberté du commerce, si elle était annulée en pratique par les comportements des groupes de pression ? [...] Il faut interdire tous les genres de restrictions à la concurrence » (Eucken, 1982, p. 119 ; 1990, p. 267).

de contrat, qui est certes d'importance pour une économie de marché concurrentielle, ne doit pas pouvoir permettre « de passer des contrats qui reviendraient à restreindre ou à supprimer la liberté de contrat elle-même » (Eucken, 1982, p. 125 ; 1990, p. 278)[1]. En d'autres termes, ils pensaient qu'il est incompatible avec le choix constitutionnel fait en faveur d'une économie concurrentielle d'autoriser les agents économiques à se prémunir eux-mêmes, par voie contractuelle privée, des contraintes qu'entendent leur imposer les règles du jeu de la concurrence (Böhm, 1960, p. 27-30 ; 1980, p. 233-236, 238, 256 *sq.*, 260 *sq.*).

Pour les raisons que nous venons de souligner, les ordolibéraux de Fribourg considéraient les acccords de cartel comme étant par principe incompatibles avec la constitution économique de marché, et c'est pour ces mêmes raisons qu'ils considéraient qu'on ne pouvait faire confiance en général au *« selbstgeschaffene Recht der Wirtschaft »,* le « droit autoproduit par la communauté des affaires » (Grossman-Doerth, 1933 ; Eucken, 1989, p. 56), pour servir l'intérêt commun. Il pouvait fort bien servir plutôt à promouvoir les intérêts des producteurs au détriment de ceux des consommateurs. Comme le dit Eucken,

> « il faut se demander dans quelle mesure les règles et conventions établies par les groupes de pouvoir économique afin de contrôler *de facto* leurs activités respectives ne tendent pas à prendre la place du droit légal. Jusqu'à quel point un tel droit autoproclamé a-t-il d'ores et déjà transformé l'ordre légal ? Cette question est de grande importance dans le monde industrialisé moderne » (Eucken, 1989, p. 32).

La question des cartels mérite ici une attention particulière, parce qu'elle illustre bien le contraste entre la conception ordolibérale du marché et le concept miséen du « marché non entravé » dont j'ai parlé en commençant. Sur ce point, l'approche constitutionnelle de l'École de Fribourg diffère considérablement de celle d'un des hommes les plus proches de l'enseignement de Mises, Murray Rothbard. Du point de vue des « marchés non-entravés », Rothbard ne voit aucune raison de refuser les contrats de cartel. « C'est un non-sens, soutient-il, de

1. « La liberté de contracter peut être utilisée non seulement pour promouvoir la concurrence, mais aussi pour la détruire » (Eucken, 1982, p. 124 ; 1990, p. 276). Voir aussi Eucken, 1989, p. 57 ; 1990, p. 267.

parler de "restrictions à la production" dans un libre marché » (Rothbard, 1970, p. 568). En effet, selon lui, dans le libre marché, « les consommateurs et les producteurs ajustent leurs actions par la coopération volontaire » (*op. cit.*, p. 566), et cela inclut la liberté des producteurs de chercher à accroître leurs revenus en « produisant là où leurs gains sont maximisés, à travers des échanges où tant les consommateurs que les producteurs sont volontairement parties (p. 571). Les accords de cartels ne sont à ses yeux que des contrats volontaires entre producteurs, aussi légitimes que les échanges volontaires entre producteurs et consommateurs.

> « Considérer un cartel comme immoral ou comme entravant une prétendue souveraineté du consommateur est complètement injustifié. Et ceci est vrai même dans le cas apparemment le "pire", à savoir celui d'un cartel qui se serait formé uniquement dans des buts "restrictifs" » (p. 570).

Aux yeux de Rothbard, en appeler au principe de la *souveraineté du consommateur,* c'est interpréter de façon arbitraire et étriquée le principe de la « souveraineté individuelle » (p. 560). Celui-ci est, certes, constitutif du libre marché, mais il vise les individus comme producteurs non moins que comme consommateurs[1]. – Il vaut la peine d'ajouter que James Buchanan, du point de vue qui est le sien, à savoir celui de l'économie institutionnelle, traite la question essentiellement dans le même esprit que l'École de Fribourg. Il condamne en effet

> « la bévue des libertariens qui étendent la liberté individuelle du droit de procéder librement à des échanges à celui de passer des accords restreignant les échanges mêmes ».

En accord explicite avec les économistes écossais classiques, les ordolibéraux de Fribourg insistent sur le fait que les intérêts des consommateurs sont « les seuls intérêts économiques directement justifiables » (Böhm, 1982, p. 107) et que la fonction essentielle de la concurrence est de « mettre la recherche de profit de l'entrepreneur directement au service du consommateur » (p. 109). Se référant à l'idée d'Adam Smith selon laquelle les impulsions de l'égoïsme humain perdent leurs « aspects antisociaux sous l'impact de la concurrence », Böhm a décrit celle-ci

1. « Plutôt que de "souveraineté du consommateur", il serait plus rigoureux de dire que dans le libre marché il existe une *souveraineté de l'individu,* [...] une *autosouveraineté individuelle* » (Rothbard, 1970, p. 560).

comme l' « épine dorsale morale d'une économie libre basée sur le profit ». Il invoque ici l'idée de base qui court dans toute son œuvre, formulée comme suit dans ses derniers écrits :

> « Il est absolument faux que la concurrence soit seulement un mécanisme d'incitation. Avant tout, elle est un instrument permettant de supprimer le pouvoir *(Entmachtungsinstrument),* [...] le plus beau et le plus ingénieux des instruments à supprimer le pouvoir qui aient été inventés dans l'histoire » (Böhm, 1960, p. 22).

Les ordolibéraux ont dit clairement qu'on ne pouvait espérer atteindre l'efficacité attribuée par les libéraux classiques à la concurrence de marché par n'importe quel processus où il y aurait simplement concurrence, mais seulement par ce qu'ils ont appelé le *Leistungswettbewerb,* c'est-à-dire la concurrence rendant un meilleur service aux consommateurs (Eucken, 1990, p. 43)[1], par opposition au *Behinderungswettbewerb,* la « concurrence par entraves », c'est-à-dire une concurrence employant des moyens qui visent à entraver l'offre des autres producteurs, et non à améliorer la performance de chacun au service des intérêts des consommateurs (Böhm, 1937, p. 107, 123-127, 153 ; 1960, p. 29, 32 ; Eucken, 1938, p. 81 ; 1990, p. 329, 358 n.).

Créer et maintenir en ordre de marche un cadre approprié de « règles du jeu du *Leistungswettbewerb* » (Eucken, 1942, p. 38) est à leurs yeux une tâche politique authentique et indispensable, une tâche de la *Wirtschaftsverfassungspolitik* ou de l'*Ordnungspolitik* (Eucken, 1990, p. 266 *sq.*). Ils rapprochent cette tâche des activités d'un jardinier qui ne construit pas les choses comme le fait un ingénieur, mais fournit les conditions propices à la croissance naturelle de ce qui est estimé désirable, tout en empêchant la croissance de ce qui n'est pas désiré. Selon Böhm (1980, p. 115, 200), maintenir une économie de marché en état de fonctionner requiert des soins continus, analogues à ceux que requièrent la création et l'entretien d'un parc floral raffiné[2].

1. Röpke dit que *Leistungswettbewerb* signifie que « la seule voie vers les succès des affaires passe par la porte étroite d'une meilleure performance au service des consommateurs » (Röpke, 1960, p. 31).

2. Voici ce que dit Tumlir à propos de Böhm : « Tout son travail consiste à décrire et à analyser les conditions à remplir pour qu'un système concurrentiel de libre entreprise fonctionne de manière satisfaisante et soit protégé de toute dérive. [...] Le maintien de ces conditions demande une attention constante » (Tumlir, 1989, p. 135).

L'*Ordnungspolitik* au sens de Fribourg est, en premier lieu, une politique de concurrence, c'est-à-dire une politique visant à assurer que le processus de concurrence conserve ses popriétés désirables et joue dans le sens des intérêts des consommateurs. Il faut dire cependant qu'alors que les ordolibéraux voyaient clairement le but général d'une politique de concurrence, à savoir réaliser dans la plus grande mesure possible la *souveraineté du consommateur,* ils furent plus ambigüs quant aux moyens à mettre en œuvre. Cette ambiguïté consistait en particulier dans le fait qu'outre le critère du *Leistungswettbewerb* (« concurrence visant à la performance »), ils utilisaient le concept de « concurrence complète » *(vollständige Konkurrenz),* qui ne cadre pas bien avec la logique généralement procédurale du paradigme de Fribourg en raison de son caractère finalisé, orienté vers un résultat. Nous ne pouvons ici, faute de place dans le contexte du présent article, discuter cette question en détail. Il suffira de dire que même si quelques-unes des vues originales de l'École de Fribourg sur la politique de concurrence méritent des éclaircissements[1], cela n'affecte nullement la validité de leur idée centrale, à savoir qu'un ordre concurrentiel approprié, fonctionnant avec efficacité, n'est pas un don de la nature, autoproduit et auto-entretenu, mais quelque chose qui doit être activement recherché et cultivé. Il est clair qu'on peut discuter pour savoir quel type d'*Ordnungspolitik* conduira le plus sûrement à ce but. On peut parfaitement ne pas être d'accord avec une partie de ce que les fondateurs de l'École de Fribourg ont dit sur le sujet. Mais on n'en restera pas moins d'accord avec leur argument principal, qui est que la concurrence de marché n'est pas n'importe quelle concurrence, mais requiert des règles du jeu appropriées.

Les fondateurs de l'École ont insisté surtout sur la menace que le « pouvoir économique privé » peut faire peser sur le bon fonc-

1. Willgerodt et Peacock remarquent : « Pour les ordo-libéraux, le concept théorique de concurrence a considérablement évolué dans le temps. [...] En général, cependant, il fut toujours plus réaliste que quelque concept statique tel que celui de concurrence "parfaite" » (Willgerodt et Peacock, 1989, p. 7 sq.). – Ils remarquent aussi que les ordo-libéraux d'aujourd'hui considèrent le but politique de la concurrence parfaite comme impossible à réaliser sur tous les marchés et d'ailleurs non-désirable en lui-même *(ibid.).* – Sur cette question, voir aussi Kasper et Streit, 1993, p. 21, et Tumlir, 1989, p. 127.

tionnement d'un ordre de marché concurrentiel (Eucken, 1990, p. 359). Non qu'il leur échappât que les procédés anti-concurrentiels ont leurs racines dans la sphère publique bien plus que dans la sphère privée. Quand Böhm (1960, p. 32) soutient que l'essence du pouvoir économique réside dans la capacité des offreurs moins efficients à empêcher les consommateurs d'accéder à des alternatives plus attractives, il sait qu'un tel pouvoir est difficile à obtenir dans le cadre d'un ordre de droit privé que l'autorité fait effectivement respecter et en l'absence de privilèges juridiques. Ni lui ni Eucken n'étaient aveugles au fait que nombre des problèmes dont ils discutaient au sujet du « pouvoir économique privé » étaient des conséquences indirectes des interventions arbitraires de l'État ou de défauts dans le cadre juridique et institutionnel existant.

> « La formation de monopoles peut être encouragée par l'État lui-même, comme conséquences, par exemple, de sa politique de la propriété industrielle, ou de sa politique commerciale, ou de sa politique fiscale, etc. Ceci est souvent arrivé dans les derniers temps. L'État encourage d'abord la formation de pouvoirs économiques privés et ensuite devient partiellement dépendant de ces pouvoirs » (Eucken, 1989, p. 33)[1].

Les ordolibéraux étudièrent aussi un phénomène qu'ils qualifièrent de « re-féodalisation », ce que l'économie contemporaine décrirait comme la « recherche de rente » *(rent-seeking)* (Streit, 1992, p. 690 *sq.*) ; cette problématique est même centrale chez eux, et elle annonce maints développements de l'économie politique moderne[2]. Comme on l'a noté plus haut, les ordolibéraux pensaient que le caractère essentiel de l'ordre de marché est que c'est un ordre constitutionnel non discriminatoire, sans privilèges, qui met les acteurs économiques face à face comme sujets

1. « Dans beaucoup de secteurs de l'industrie allemande, les cartels disparaîtraient immédiatement si les tarifs étaient supprimés. [...] Bien qu'on ait pris certaines précautions juridiques, le droit de la propriété industrielle a provoqué, de façon inattendue, de puissantes tendances à la formation de monopoles et à la concentration industrielle » (Eucken, 1982, p. 120). – Voir aussi Eucken, 1942, p. 43.

2. À propos de l'essai de Böhm, *« Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft »*, Tumlir fait la remarque suivante : « On pourrait facilement traduire la dernière partie de cet essai dans le langage de l'analyse contemporaine de la *rent-seeking* » (Tumlir, 1989, p. 135).

égaux en droits. À leurs yeux, le principe libéral essentiel est que « l'État ne doit en aucun cas autoriser ou conférer des privilèges » (Böhm, 1989, p. 57 ; 1980, p. 141). Par suite, ils considéraient l'octroi de privilèges spéciaux, sous quelque forme que ce soit, comme une violation des principes mêmes sur lesquels un ordre de marché est établi, comme une violation de l'engagement constitutionnel fondamental en faveur de l'ordre de marché et d'une société de droit privé (Böhm, 1980, p. 164). Non moins clairement que les auteurs de l'école moderne du *Public choice* travaillant sur la « recherche de rente », les ordolibéraux de Fribourg ont décrit les mécanismes politiques qui se déroulent fatalement quand les États et les législateurs ont le pouvoir d'accorder des privilèges et quand, en, conséquence, des groupes d'intérêts cherchent délibérément à en obtenir. Böhm dit que l'État

> « est alors constamment exposé à la tentation de satisfaire les demandes contradictoires de nombreux groupes de pression [...]. Le fait que cette tendance soit, pour ainsi dire, dans la nature des choses, constitue une faiblesse du système qu'il faut prendre très au sérieux » (Böhm, 1989, p. 66 ; 1980, p. 166)[1].

Avec leur *approche institutionnelle* de la concurrence de marché, les ordolibéraux ont bien dégagé l'idée que l'ordre concurrentiel doit être considéré comme un bien public et que, comme pour tous les cas où un bien public est en jeu, il est important de distinguer clairement entre l'intérêt d'une personne de profiter des bénéfices du bien public en question et l'intérêt qu'a cette même personne de contribuer à créer ce bien. Si l'on applique cette distinction à l'ordre compétitif considéré comme bien public, il faudra donc distinguer entre, d'une part, la question de savoir si une personne a intérêt à jouir des bénéfices qu'un environnement de marché compétitif peut lui offrir et, d'autre part, si c'est son intérêt de se soumettre volontairement aux contraintes constitutionnelles d'un ordre de marché compétitif (Böhm, 1960, p. 165). Comme Böhm le remarque, il est certainement dans l'intérêt

1. D'autre part, Böhm a clairement montré qu'il existe une asymétrie dans la dynamique politique : il est facile aux politiciens d'accorder des privilèges, alors qu'il leur est très difficile de les supprimer (cf. Böhm, 1973, p. 41).

commun de tous les citoyens que le législateur et le gouvernement agissent en accord

> « avec le mandat qu'ils ont reçu de par la constitution [...] de créer, préserver et gérer le cadre de règles qui garantit le fonctionnement du libre marché » (Böhm, 1989, p. 63 *sq.* ; 1980, p. 158).

Mais le fait d'avoir cet intérêt en commun n'empêche certes pas qu'

> « il soit possible pour tout participant ou groupe de participants d'obtenir des bénéfices en violant les règles, [...] aux dépens des autres participants ou groupes de participants » (Böhm, 1989, p. 64 ; 1980, p. 158),

que ce soit par une transgression explicite des règles comme la formation de cartels, ou en se constituant en groupes de pression pour obtenir des privilèges spéciaux. Böhm a remarqué que cette dernière stratégie était particulièrement attractive. En effet,

> « dans ce cas, l'individu ne s'expose pas lui-même au reproche d'avoir triché, mais obtient du législateur ou du gouvernement qu'il élève la tricherie au rang d'un [...] programme gouvernemental. On peut ainsi exiger des tarifs douaniers protecteurs, des privilèges fiscaux, des subventions directes, un soutien des prix, une aide initiale à l'établissement de monopoles ou à l' "organisation des marchés" [...]. C'est donc à l'État lui-même qu'on demande de violer les règles en faveur d'un certain groupe et aux dépens des autres groupes ou des autres citoyens » (Böhm, 1980, p. 158 *sq.*).

Ainsi, même s'ils n'ont pas utilisé le terme « bien public » ni les concepts de la théorie des jeux, les ordolibéraux ont eu pleine conscience que le jeu de la concurrence constituait un « dilemme du prisonnier ». En effet, alors que tous les joueurs sont favorisés sous un régime de concurrence par comparaison avec ce que leur procureraient les autres systèmes, chacun a néanmoins un intérêt personnel à s'affranchir des contraintes de la concurrence. Pourtant, si chacun obtenait effectivement d'être protégé de la concurrence, tous finiraient par être victimes du régime protectionniste qui s'établirait ainsi de proche en proche. Or personne ne préférerait un régime protectionniste au régime concurrentiel si le choix était proposé en ces termes. C'est parce qu'une constitution économique concurentielle permet d'échapper à ce « dilemme du prisonnier » que tous ont intérêt à l'accepter, si du moins cette adhésion est rendue crédible par la présence d'un État qui fait

effectivement respecter les règles du jeu. Le fait que des joueurs essaient d'échapper à la discipline de la compétition par des moyens politiques constitue une violation de cette adhésion, une violation des règles (Böhm, 1937, p. 126). Telle est la logique que les ordolibéraux ont en tête lorsqu'ils font le diagnostic que l'ordre de marché concurrentiel n'est pas autoproduit ni automaintenu, mais a besoin de l'aide de l'*Ordnungspolitik*. Dans le langage de la théorie des jeux, on pourrait dire que, pour eux, la tâche principale de l'*Ordnungspolitik* est ainsi de *permettre aux joueurs du jeu économique d'échapper au dilemme du prisonnier*.

Mais, en assignant à l'État la tâche d'agir comme un « gardien de l'ordre concurrentiel », *« Hüter der Wettbewerbsordnung »* (Eucken, 1990, p. 327), les ordolibéraux de Fribourg se sont trouvés confrontés eux-mêmes à un grave dilemme. Selon la logique même de leur argument, la solution au problème de veiller à l'ordre concurrentiel incombait à un agent, l'État, dont ils reconnaissaient pourtant qu'il était lui-même la source principale des défauts qu'il était censé corriger ! Ils n'eurent certes pas la naïveté de croire qu'un État incompétent devait nécessairement agir dans l'intérêt commun. Au contraire, ils critiquèrent explicitement l'illusion qu'on pût faire confiance au gouvernement pour agir comme un agent bien intentionné et omniscient dévoué au seul bien commun (Eucken, 1932, p. 323 ; 1990, p. 331). Mais, en même temps, ils estimèrent que l'état actuel de l'ordre politique n'est pas une fatalité et doit être considéré comme quelque chose pouvant et devant être réformé (Eucken, 1990, p. 338). Ils étaient pleinement conscients du fait que le réel défi, dans le champ de la politique non moins que dans celui de l'économie, était d'établir un cadre susceptible d'inciter les gens ordinaires, mûs par leurs intérêts propres, à agir de telle manière qu'ils servissent simultanément l'intérêt général (Eucken, 1940, p. 490 *sq.*). En d'autres termes, ils reconnaissaient, bien dans la ligne de l'Économie institutionnelle moderne, que la solution au problème de la « recherche de rente » réside en dernière analyse dans la constitution politique (Eucken, 1990, p. 327, 331 *sq.*). Ils voyaient bien que, pour qu'on pût faire confiance à l'État comme gardien fiable de la constitution économique de marché, il fallait réformer l'ordre constitutionnel de l'État, c'est-à-dire les règles du jeu politique (p. 334). D'autre part, ils étaient bien conscients du fait qu'on ne pourrait réaliser une telle réforme qu'en faisant jouer les proces-

sus politiques existants... De sorte qu'en définitive, il n'existait, dans leur esprit, aucune garantie qu'une solution de ce double problème constitutionnel pût être finalement trouvée. Mais, pour eux, ce n'était pas une excuse pour ne pas au moins essayer.

L'existence de ce dilemme ne tient pas au programme de recherche de Fribourg en lui-même, mais à la nature des choses. On doit accorder aux fondateurs du programme qu'ils ont eu l'honnêteté intellectuelle de ne pas prétendre qu'ils pourraient facilement apporter une réponse. Ils ont utilisé une formule qu'on a souvent mal comprise, selon laquelle seul un « État fort » peut contrecarrer les pressions des groupes d'intérêts. Ils n'entendaient pas justifier par là un État autoritaire disposant de pouvoirs étendus et discrétionnaires. Au contraire, ils remarquèrent explicitement que c'est la croissance moderne de l'appareil et des activités de l'État qui a fait de ce dernier « un jouet aux mains des groupes d'intérêts » (Eucken, 1990, p. 326 ; Böhm, 1980, p. 258)[1]. La formule « État fort » était pour eux un raccourci pour désigner un État tenu par une Constitution qui l'empêche de devenir la cible de la « recherche de rente » par les intérêts particuliers[2]. Ils ne discutèrent pas en détail de ce qu'une telle constitution devrait imposer, c'est-à-dire des sauvegardes constitutionnelles précises à mettre en place pour bloquer efficacement la machine infernale des recherches de rente et obtentions de privilèges. Mais ils auraient certainement souscrit à la recommandation générale que les législateurs et les gouvernants ne doivent pas avoir en mains les pouvoirs leur permettant de prendre des mesures discriminatoires pour les citoyens et d'accorder des privilèges à certains d'entre eux.

1. « Die Umwandlung des liberalen Staates zum Wirtschaftsstaat bedeut für das staatliche, wie für das wirtschaftliche Leben sehr viel. Daß mit diesem Prozeß die Größe des Staatsapparates außerordentlich wächst, daß sein État mächtig anschwillt, daß er mit seinen Subventionen, Zöllen, Einfuhrverboten, Kontingenten, Moratorien usw... viel tiefer als früher in die Einkommensgestaltung des einzelnen eingreift, daß sich also eine entschiedene Expansion der Staatstätigkeiten vollzieht, ist oft geschildert worden. Solche Tatsachen dürfen aber nicht eine andere Seite der Sache übersehen lassen ; diese Expansion nämlich... bedeutet nicht etwa eine Stärkung, sondern ganz im Gegenteil eine Schwächung des Staates » (Eucken, 1932, p. 307).

2. Un État « fort » en ce sens satisferait à cet idéal ainsi évoqué par Böhm : « Une société de droit privé, dès lors qu'elle est combinée avec un État constitutionnel démocratique, va dans le sens de la réalisation d'une structure sociale rendant de plus en plus vain l'espoir de certains groupes sociaux de pouvoir en exploiter d'autres » (Böhm, 1989, p. 61 ; 1980, p. 148).

Eucken, en particulier, a insisté sur l'importance qu'il y avait à étendre la logique de l'*Ordnungspolitik* du champ de la constitution économique à celui de la constitution politique. Il a dit explicitement que, de même qu'il faut une *Ordnungspolitik* pour établir et maintenir une constitution économique, l'*Ordnungspolitik* n'est pas moins nécessaire au niveau politique si l'on veut établir et maintenir une constitution politique appropriée[1]. La mort prématurée d'Eucken l'a empêché de mener jusqu'au bout ses réflexions sur la notion d'*Ordnungspolitik* appliquée au domaine politique. Mais il est clair que le paradigme proposé par lui et Böhm appelle une telle extension du terrain du marché à celui de la politique, et que le programme de recherche de l'économie politique institutionnelle peut être considéré comme la suite naturelle de la tradition de Fribourg.

Ces deux programmes de recherche, l'ordolibéralisme de l'École de Fribourg et l'Économie institutionnelle de Buchanan, ont apporté à la tradition libérale classique une contribution décisive. Ils nous ont aidés à prendre clairement conscience du fait qu'il existe une *dimension constitutionnelle du paradigme libéral.* Cette conscience est manifestement absente dans une grande partie des doctrines libertariennes obnubilées par l'idée du « marché non entravé ». Le programme de recherche de l'École de Fribourg a attiré l'attention sur le fait que l'idée libérale d'une société libre est une idée *constitutionnelle,* qui doit être précisée en termes constitutionnels. Il convient de mettre en relief les règles spécifiques du jeu qu'elle veut instaurer, et d'argumenter en leur faveur en montrant quel est l'intérêt de ce régime constitutionnel. Cela implique qu'en avançant ses propositions en faveur de l'ordre constitutionnel d'une société libre, le libéral doit en appeler, en dernière analyse, aux intérêts constitutionnels du peuple, et que ses arguments pour un « ordre libéral » ne reviennent à rien d'autre, finalement, qu'à l'idée que les intérêts constitutionnels communs du peuple

1. « Die Ordnung des Staates ist ebenso eine Aufgabe wie die Ordnung der Wirtschaft. [...] Denn es ist auch die ordnungspolitische Frage zu stellen : Wie kann ein leistungsfähiger Rechtsstaat aufgebaut werden ? [...] Und so bedarf der Aufbau des Staates abermals von Grund auf ordnungspolitischer Durchdenkung. » – Voir aussi Eucken (*ibid.*, p. 338) : « Die Interdependenz von Staatsordnung und Wirtschaftsordnung zwingt dazu, den Ordnungsaufbau von beiden in einem Zuge in Angriff zu nehmen » (Eucken, 1990, p. 331 *sq.*).

sont mieux servis par un ordre de ce type que par tout autre régime possible.

Buchanan ajoute à cette insistance sur la dimension institutionnelle une dimension nouvelle, à savoir qu'un libéralisme consistant ne peut borner au seul niveau infra-constitutionnel des transactions de marché les grands principes de liberté individuelle de choix et de liberté des contrats, mais doit les faire valoir aussi au niveau des choix et conventions constitutionnels[1]. C'est le grand mérite de Buchanan d'avoir généralisé l'idéal libéral de coopération volontaire, en le transposant du terrain des choix de marché à celui des choix institutionnels, du contrat d'échange au contrat social. Il a ainsi montré comment le paradigme libéral classique, traditionnellement appliqué à la liberté de choix sur les marchés, peut être étendu à la liberté de choix des institutions. Ce faisant, Buchanan a complété sur un point capital ses prédécesseurs de l'École de Fribourg.

RÉFÉRENCES

Böhm F. (1937), *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung,* Stuttgart et Berlin, W. Kohlhammer (vol. 1 of *Ordnung der Wirtschaft,* sous la dir. de F. Böhm, W. Eucken and H. Großmann-Doerth).

Böhm F. (1950), « Die Idee des Ordo im Denken Walter Euckens », *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft,* n° 3, XV-LXIV.

Böhm F. (1960), *Reden und Schriften,* Karlsruhe, C. F. Müller.

Böhm F. (1973), « Eine Kampfansage an Ordnungstheorie und Ordnungspolitik. Zu einem Aufsatz in Kyklos », *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft,* n° 24, p. 11-48.

Böhm F. (1980), *Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft,* Baden-Baden, Nomos.

Böhm F. (1982), « The non-state ("natural") laws inherent in a competitive economy », *in* W. Stützel *et al.* (dir.), p. 107-113.

Böhm F. (1989), « Rule of law in a market economy », *in* A. Peacock and H. Willgerodt (dir., 1989), p. 46-67 (trad. angl. de « Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft », *in* Böhm, 1980, p. 105-168).

Böhm F., Eucken W. et Grossmann-Doerth H. (1989), « The ordo manifesto of 1936 », *in* A. Peacock and H. Willgerodt (dir., 1989), p. 15-26

1. Voir d'autres développements à ce sujet dans Vanberg, 2001.

(publié originellement en allemand sous le titre « Unsere Aufgabe », *in* Böhm, F. 1937, VII-XXI).

Buchanan J. M. (1977), *Freedom in Constitutional Contract,* College Station, Texas A&M University Press.

Eucken W. (1932), « Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus », *Weltwirtschaftliches Archiv,* n° 36, p. 297-323.

Eucken W. (1938), « Die Überwindung des Historismus », *Schmollers Jahrbuch,* n° 62, p. 63-86.

Eucken W. (1940), « Wissenschaft im Stile Schmollers », *Weltwirtschaftliches Archiv,* n° 52, p. 468-506.

Eucken W. (1942), « Wettbewerb als Grundprinzip der Wirtschaftsverfassung », *in* G. Schmölders (dir.), *Der Wettbewerb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese,* Berlin, Duncker & Humblot (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Wirtschaftswissenschaft, vol. 6).

Eucken W. (1982), « A policy for establishing a system of free enterprise », *in* W. Stützel *et al.,* p. 115-131 (extraits en traduction anglaise de Eucken, 1990).

Eucken W. (1989) [1939], *Die Grundlagen der Nationalökonomie,* 9e éd., Berlin, Springer (trad. angl. de Eucken, 1992).

Eucken W. (1990) [1952], *Grundsätze der Wirtschaftspolitik,* 6e éd., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (extraits en traduction anglaise de Eucken, 1982).

Eucken W. (1992), *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality,* Berlin-New York, Springer (réimpr. de la 1re édition anglaise publiée en 1950 par William Hodge, Londres).

Grossekettler H. G. (1989), « On designing an economic order. The contributions of the Freiburg School », *in* D. A. Walker, (dir.), *Perspectives on the History of Economic Thought,* vol. II, Aldershot, Edward Elgar, p. 38-84.

Großmann-Doerth H. (1933), *Selbstgeschaffenes Recht der Wirtschaft und staatliches Recht.*

Hartwell R. M. (1995), *A History of the Mont Pelerin Society,* Indianapolis (Indiana), Liberty Fund.

Hayek F. A. (1944), *The Road to Serfdom,* Chicago, The University of Chicago Press.

Hayek F. A. (1960), *The Constitution of Liberty,* Chicago, The University of Chicago Press.

Hayek F. A. (1969), « Rechtsordnung und Handelnsordnung », in *Freiburger Studien,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 161-198.

Hayek F. A. (1973), *Rules and Order,* vol. 1 de *Law, Legislation and Liberty,* Londres-Henley, Routledge & Kegan Paul.

Hayek F. A. (1976), *The Mirage of Social Justice,* vol. 2 of *Law, Legislation and Liberty,* Londres-Henley, Routledge & Kegan Paul.

Kasper W. and Streit M. (1993), *Lessons from the Freiburg School. The Institutional Foundations of Freedom and Prosperity,* The Center for Independent Studies, Australia.

Mises L. von (1949), *Human Action. A Treatise on Economics,* New Have, Yale University Press.

Mises L. von (1985), *Liberalism in the Classical Tradition,* 3e éd., San Francisco, Cobden Press.

Peacock A. and Willgerodt H. (dir.) (1989), *Germany's Social Market Economy : Origins and Evolution,* Londres, MacMillan.

Röpke W. (1960), *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market,* South Bend (Indiana), Gateway Editions.

Röpke W. (1961), « Blätter der Erinnerung an Walter Eucken », *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft,* n° 13, p. 3-19.

Rothbard M. N. (1970), *Man Economy and State. A Treatise on Economic Principles,* vol. I et II, Los Angeles, Nash Publishing.

Sally Razeen (1996), « Ordoliberalism and the social market : Classical political econmy from Germany », *New Political Economy,* n° 1, p. 233-257.

Streit M. (1992), « Economic order, private law and public policy. The Freiburg School of law and economics in perspective », *Journal of Institutional and Theoretical Economics,* n° 148, p. 675-704.

Streit M. (1994), « The Freiburg school of law and economics », *in* P. J. Boettke (dir.), *The Elgar Companion to Austrian Economics,* Aldershot, Edgar Elgar, p. 508-515.

Stützel W. *et al.* (1982), *Standard Texts on the Social Market Economy,* Stuttgart-New York, Gustav Fischer.

Tumlir Jan (1989), « Franz Böhm and the Development of Economic-constitutional Analysis », *in* A. Peacock and H. Willgerodt (dir.), *German Neo-Liberals and the Social Market Economy,* Londres, MacMillan, p. 125-141.

Vanberg V. J. (1997), « Die normativen Grundlagen von Ordnungspolitik », in *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft,* n° 48, p. 707-726.

Vanberg V. J. (1998), « Freiburg School of Law and Economics », *in* Peter Newman (dir.), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law,* vol. 2, Londres, MacMillan, p. 172-179.

Vanberg V. J. (2001), « Markets and regulation. The contrast between free-market liberalism and constitutional liberalism », *in* V. J. Vanberg, *The Constitution of Markets. Essays in political economy,* Londres-New York, Routledge, p. 17-36, 137-144.

Willgerodt H. and Peacock A. (1989), « German liberalism and economic revival », *in* A. Peacock and H. Willgerodt (dir., 1989), p. 1-14.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

5. La « mesure humaine » ou l' « ordre naturel » : l'humanisme économique de Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow

GERD HABERMANN

Wilhelm Röpke (1899-1966) et son ami Alexander Rüstow (1885-1963) ont été parmi les leaders intellectuels du libéralisme allemand, et ils ont joué un rôle significatif dans l'élaboration du concept d'« économie sociale de marché ».

Röpke est un économiste ayant reçu une formation intellectuelle allant bien au-delà de l'économie. Il enseigne aux Universités de Iéna, Graz, puis Marbourg jusqu'en 1933. Il est d'abord et avant tout un philosophe et un sociologue de la culture. Avant 1933, il travaille au ministère de l'Économie et dans une association économique. Quand les nazis prennent le pouvoir, Röpke et son ami spirituellement proche de lui, Rüstow, prennent du champ et vont à l'Université d'Istanbul. C'est là que Röpke enseigne entre 1933 et 1937, contribuant à créer une université moderne. De 1937 à 1966, il est professeur à l'Institut universitaire des hautes études internationales de Genève. Wilhelm Röpke a été l'un des fondateurs de la Société du Mont Pélerin.

Son compagnon Alexander Rüstow est professeur à Istanbul jusqu'en 1949, date à laquelle il commence à enseigner à l'Université de Heidelberg, comme professeur visitant puis ordinaire.

Par leurs articles, tous deux ont été intensément impliqués dans le combat contre les tyrannies « brune » (de droite) et « rouge » (de gauche), et ensuite contre la social-démocratie contemporaine.

C'est pour moi un grand honneur de prendre la parole à la vénérable École polytechnique, qui est célèbre pour avoir formé les élites militaires et administratives françaises depuis quelque deux cent dix ans. Il est vrai que l'École polytechnique est plus représentative du centralisme et de l'étatisme que du courant de

pensée libéral auquel appartiennent les hommes dont je vais aujourd'hui exposer les idées sociales et politiques. Il sera question d' « humanisme économique » ; c'est dire que nous dépasserons de beaucoup ce qu'on entend aujourd'hui par « économie ».

Nul, dans l'histoire allemande des idées, n'a plaidé avec autant de force que Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow en faveur d'un libéralisme tout à la fois économique, sociologique-moral, et fondé sur l'histoire. D'une part, ils ont âprement critiqué le socialisme et la social-démocratie, comme d'autres grands intellectuels du libéralisme germanique comme Ludwig von Mises et Friedrich August von Hayek. D'autre part, cependant, ils ont critiqué aussi une certaine forme de libéralisme, celle qui s'en tient à l'économie et à un utilitarisme neutre et relativiste. Leur opinion était que le marché et la liberté ne vont pas de soi, mais supposent des croyances et des structures qui vont « Au-delà de l'offre et de la demande » (pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage de Wilhelm Röpke). Les biens économiques sont destinés à des êtres humains qui se regroupent en institutions, en familles, en communautés religieuses. Comme le dit Röpke,

> « le monde rationnel de l'économie utilise des réserves morales qui le font, selon le cas, tenir debout ou s'écrouler, et qui sont plus importantes que toutes les lois de l'économie et que tous les principes d'une économie nationale. Le marché, la concurrence et le jeu de l'offre et de la demande ne produisent pas de telles réserves ; bien au contraire, elles les consomment et les épuisent, et il faut qu'elles aillent les chercher dans des régions situées au-delà du marché. Aucun manuel d'économie ne peut en tenir lieu. En effet, l'autodiscipline, le sens de la justice, l'honnêteté, la correction, la courtoisie, l'équilibre, le sens de la communauté, le respect pour la dignité d'autrui, des normes morales stables – toutes ces choses, les gens doivent les avoir *déjà* en eux lorsqu'ils entrent dans le marché [...] » (1, p. 90)[1].

1. Les ouvrages de Röpke, Rüstow et Jouvenel sont numérotés de 1 à 8 dans la rubrique « Références » à la fin de l'article. Dans le corps de celui-ci, ils seront désignés par ces numéros, suivis des pages dont sont extraites les citations. *[N.d.T.]*

I – Quelques sujets particulièrement importants

Pour Wilhelm Röpke, esprit apparenté *(Bruder im Geiste)* à celui de Ludwig Erhard, la question centrale est celle-ci : qu'est-ce qu'un ordre vraiment humain, « naturel » ? Quelles conditions intellectuelles et morales permettent-elles aux êtres humains de prospérer le mieux, d'atteindre leur équilibre mental et physique, leur *joie de vivre*[1], le sentiment qu'ils sont pleinement en accord avec la situation qu'ils vivent ? Ou d'atteindre à l'état d' « intégration » à eux-mêmes et à leur environnement, c'est-à-dire le fait d'être enracinés dans des communautés qui assurent leur sécurité et satisfont l'universel besoin humain d'appartenance ?

Ainsi le souci principal était pratique autant que « neutre ». La question clé de Röpke peut être formulée ainsi : quels *types humains* sont engendrés par les différents ordres sociaux possibles, et comment chaque type peut-il être évalué en fonction des buts libéraux ? Seuls des hommes qui avaient fait l'expérience de la chute des vieilles structures et de la montée du totalitarisme pouvaient poser des questions aussi fondamentales. Pour des libéraux du XIX[e] siècle, en effet, le cadre général d'une société libre ne faisait pas encore question. Ils n'en avaient pas conscience, parce qu'ils en étaient trop proches. C'est ce qui explique leur « aveuglement sociologique » (comme le dit Rüstow). Ils ne se sont jamais interrogés sur autre chose que sur l'offre et la demande (ou du moins, ils n'ont pas réfléchi systématiquement sur les conditions non économiques du marché, et se sont limités à ce qui tournait autour du mot d'ordre « laissez-faire »).

La dernière approche suffisamment large de ces questions remonte aux grands auteurs du XVIII[e] siècle, en particulier les philosophes écossais et Montesquieu. Ces questions sont en général hors de portée des économistes ou économètres d'aujourd'hui, ainsi que des spécialistes de sciences politiques, des sociologues et des historiens. Soit ils les qualifient de « non-scientifiques », soit ils sont victimes d'une spécialisation qui ne laisse plus place à de

1. En français dans le texte. *[N.d.T.]*

telles questions. Seuls les posent quelques éthologues de l'école de Konrad Lorenz, ou Desmond Morris, ou des psychanalystes dont les cabinets sont pleins de victimes des modes de vie modernes.

Ainsi la réflexion sociopolitique s'est-elle de plus en plus perdue en Allemagne et les contours du débat public sont-ils devenus plus flous que jamais, comme on peut aisément le vérifier avec les propos de notre Chancelier. Qui discute encore, comme le faisait Wilhelm Röpke, de la « hiérarchie des valeurs », qui s'interroge sur les « constantes anthropologiques, au-delà du relativisme » ? Tout va à vau-l'eau, semble-t-il.

Certes, le socialisme, la forme la plus pure de collectivisation humaine, n'existe plus dans sa variante radicale. Pourtant, malgré les cris d'orfraie qui s'élèvent contre le « néolibéralisme », nous n'assistons guère à un « triomphe de la liberté » ni de l'ordre spontané. Il n'y a même pas eu de débat approfondi sur les causes de l'échec du socialisme, le sujet a été à peine débattu par les économistes, et il ne l'a pas été du tout par les philosophes moraux (par exemple, il n'y a pas eu de débat sur l'impossibilité d'étendre l'éthique de la famille et des petits groupes à une société complexe de marché). Bien plus, depuis la chute du Mur de Berlin, et tout particulièrement en Allemagne, la collectivisation insidieuse, sous la forme cette fois de l'État-providence, a continué à progresser. Par exemple, depuis le début des années 1990, nous avons une assurance obligatoire pour les soins aux personnes âgés. La « justice sociale » est encore considérée comme une vache sacrée. Il semble qu'un partage des richesses à 55 % (chiffre réaliste) en faveur de l'État soit devenu chez nous un phénomène permanent. Il est certain que l'État-providence a encore affaibli la société libre en luttant contre la liberté, la propriété et l'indépendance. Il a presque épuisé le capital dont il vit, de sorte qu'il en est arrivé à une crise existentielle qui avait largement été prévue. Cette crise se manifeste de façon presque biologique, si l'on en juge par le fait que les actuelles statistiques démographiques de l'Allemagne sont catastrophiques (c'est peut-être une bonne nouvelle pour les nations voisines). Par ailleurs, les valeurs culturelles défendues par Röpke sont sur le déclin. Il serait certainement horrifié par l'étendue de la « dé-civilisation » qui affecte aujourd'hui la société ouest-européenne, et en particulier allemande (voir par exemple le déclin de l'éducation tel qu'il

se reflète dans les études de l'OCDE[1], la pornographie omniprésente, le goût pour les cultes anormaux ou bizarres, et surtout le déclin dramatique de la famille). Röpke remarquait déjà à son époque :

> « On nous parle tous les jours des "préjugés" que nous devrions surmonter, des "tabous" dont les hommes de progrès devraient se libérer. On ne se rend pas compte qu'à mesure qu'on marche dans cette voie la colonne vertébrale tant de l'individu en tant qu'être intellectuel et moral, que de la société prise comme un tout, est réduite en poussière. [...] En voyant de nombreuses productions de la presse moderne à sensations, j'attends avec impatience le numéro où, au nom de la devise "Pourquoi pas ?", et sous le titre "Pourquoi ne nous mangeons-nous pas mutuellement ?", l'on exposera au mépris général ceux qui refusent de se dévorer, disant que ce sont là des préjugés de "bigots" et de "bourgeois", des tabous de provinciaux attardés et d'ignares culturels » (2, p. 32-33).

Pour avoir fait de telles déclarations, il a été accusé d'être un « romantique ». À quoi, dans le *Neuen Zürcher Zeitung* entre autres, il répliqua ceci :

> « Est-ce du "romantisme" que de combattre la tendance alarmante à ne plus s'interroger sur la signification de certains "progrès" technologiques, tels les avions à réaction supersoniques, pour la santé et le bonheur humains ? [...] Si les sciences sociales ne peuvent mesurer les blessures mentales et les déficits causés par la destruction du paysage, la transformation de nos villes en masses de béton et de verre, la rupture avec les racines de la patrie, de l'histoire, de la tradition et de la communauté, et si leurs équations et courbes statistiques ne peuvent tenir compte de tels phénomènes, ce serait faire preuve d'un scientisme et un positivisme effrayants que d'en déduire que ces phénomènes n'existent pas et ne méritent pas qu'on les prenne en compte » (25 février 1965).

II – La racine des problèmes

Pour Röpke, le problème social commence avec l'explosion de la population au XIX[e] siècle. Le cumul de la concentration de masses d'hommes dans les grandes villes, de leur déficit d' « inté-

1. Je me réfère au « Programme for International Student Assessment » (PISA) de l'OCDE, qui compare l'efficacité des systèmes éducatifs de différents pays.

gration » culturelle et sociale, l'émergence de la grande entreprise et du super-État bureaucratique, la concurrence imposée dans ce contexte, la division du travail toujours plus poussée, la diffusion des idéologies justifiant et renforçant ce développement, tous ces processus sont hautement significatifs. Comment les gens peuvent-ils vivre dans ces conditions de vie nouvelles, telle est la question que pose Röpke.

> « Les grains de sable que sont les individus sont entassés mécaniquement et au hasard dans les "masses" des grandes villes, dans le "public", dans les centres industriels, dans les groupes composés de millions de membres, les partis de masse, les plébiscites de masse, ensembles qui n'ont pas de vrais liens internes, où les individus ne sont pas profondément enracinés dans un milieu social, qui ne sont pas de *vraies communautés* et où il n'y pas d'autorité authentique ayant une vocation sérieuse à diriger les masses. Cette société dissoute en individus dispersés et masses accumulatives n'a plus les liens organiques intimes caractéristiques d'une vraie communauté spontanée ; cessant d'être cohérente par elle-même, elle ne peut plus être rassemblée que par la mécanique d'un État bureaucratique centraliste... » (3, p. 243-244).

Cette analyse est proche de celle développée en France par Bertrand de Jouvenel *(Du Pouvoir)*. Dans ces circonstances, les hommes deviennent une « forme atrophique d'*homo sapiens* », une « race de nains » intellectuels et moraux, fragmentée et désintégrée. L'environnement créé par l'homme lui-même et ses technologies l'aliène du contact avec la nature vivante. Les communautés et ordres sociaux plus simples pour lesquels il avait été créé cèdent la place à des ordres bureaucratiques qui, dans le pire des cas, peuvent l'opprimer en le contraignant à se nier lui-même comme un insecte dans une société d'insectes. Les mécanismes de la concurrence le forcent à s'engager dans une spécialisation insensée qui enlève leur dignité aux différents métiers. Les éthiques de groupes professionnels ou sociaux disparaissent ; l'esprit commercial gagne des zones qui lui étaient jusque-là interdites ; il évince les entités économiques indépendantes et autosuffisantes comme la maison qui, jusqu'à aujourd'hui, avaient procuré à leurs membres satisfaction vitale et bonheur, en même temps que des ressources. À quoi sert un bien-être matériel supérieur, si l'âme reste vide, si les hommes deviennent de plus en plus dépendants les uns des autres, et si l'ordre global est plus vulnérable

que jamais ? De ce point de vue, il est intéressant de citer une discussion ayant eu lieu entre Röpke et l'utilitariste von Mises, rapportée par Röpke :

> « C'est une manière de penser bien particulière que l'on trouve à l'état de caricature chez l'homme qui appelle le petit jardin une forme non rationnelle de production de légumes – comme si ce qui importait, c'était la production de légumes, et non la production de bonheur. Mais le même homme s'abstiendra de s'enthousiasmer pour les cuisines collectives... Pourtant, par comparaison avec le bon vieux dîner en famille, ridiculement romantique, ne sont-elles pas une manière plus rationnelle de cuisiner des calories ? » (4, p. 312).

III – Contre l'utilitarisme

Selon Röpke, la moderne démocratie de masse fait appel aux instincts grégaires, à l'envie et au désir de vivre aux dépens d'autrui. Son égalitarisme détruit les liens entre l'État et l'individu en détruisant les bénéfiques « corps intermédiaires » ; il détruit l'aristocratie qui offre des modèles de vie et fournit des repères pour la morale et l'éducation. La notion utilitariste de « bonheur du plus grand nombre », but visé par le marché et la démocratie de masse, conduit à la vulgarisation de la culture, à l' « odieux paradis de l'homme du commun », contre lequel s'insurge avec véhémence l'instinct aristocratique de l'anti-utilitariste Röpke, comme s'insurgeait John Stuart Mill au XIX^e^ siècle (« un être humain insatisfait vaut mieux qu'un pourceau satisfait »). La critique culturelle de Röpke est ample, parfois aigre et peut difficilement se résumer en quelques mots.

L'État-providence est la machine de nivellement social créée par la démocratie égalitariste. Il n'y a pas de critique plus passionnée de ce type d'État que Röpke, sauf peut-être Hayek (qui s'exprime de façon plus « distinguée ») ou encore les « anarchistes » américains. Le bien-être collectif assuré par l'État n'est rien de plus que la « prothèse d'une société collectiviste paralysée par le prolétarianisme, une béquille par laquelle on vient au secours de l'incapacité économique et morale des classes sociales provoquée par l'effondrement de la vieille société ». Cette prétendue

« Providence » dépense aujourd'hui plus du tiers du PNB en Allemagne ! Un travailleur qualifié doit abandonner en moyenne deux tiers de son revenu à l'État aux fins de redistribution. De cette manière, il est rendu dépendant de l'État au prix de son propre argent, et ses perspectives de devenir indépendant et économiquement autonome s'évanouissent. On songe ici à Bastiat – l'État est cette grande illusion qui fait croire qu'on peut vivre aux dépens de son voisin.

De nos jours, la sécurité sociale fonctionne comme un substitut prolétarisant à la propriété et à la famille. Dans l' « asile de l'État-providence », comme Röpke l'appelle aussi, les gens sont transformés en « bétail obéissant de la grande étable d'État » recevant « sa bonne part de foin ». Dans un nombre croissant de pays, cet État est aussi devenu un instrument de révolution sociale, dont le but est la parfaite égalisation de la richesse et des revenus et où la motivation dominante n'est plus l'empathie, mais l'*envie*. L'État ne laisse plus aux gens que de l' « argent de poche ». Toute expansion de l'offre de masse est supposée marquer une nouvelle étape du progrès. Par exemple, l'idée qu'il est raisonnable d'exiger que les gens fassent des sacrifices pour l'éducation de leurs enfants ne peut plus désormais s'afficher au grand jour.

Même souci chez Alexander Rüstow, si l'on en juge par sa critique de la « politique de la famille » qui a pris désormais en Allemagne (et aussi, je le crains, en France) les dimensions d'une véritable destruction planifiée de cette institution :

> « Si la répartition des rôles respectifs de l'État et de la famille est bouleversée au profit d'une socialisation totale ou partielle, sans qu'on s'inquiète d'avoir privé la famille de son rôle ni de la désorganisation qui s'en ensuit, je pense que c'est là non seulement une grave atteinte au principe de subsidiarité, mais aussi une atteinte irréparable à ce qui fait l'essence même de la famille. On dit et on répète que la production d'enfants bénéficie à l'État et à la communauté et que l'État n'existerait pas sans tous ces enfants. Mais c'est là une idée complètement perverse. Je ne mets pas des enfants au monde pour donner des bras à l'État. Je suis vraiment désolé que des parents aient ce comportement et croient que, du coup, ils sont fondés à demander à l'État de l'argent ; et même, je frémis quand je songe aux enfants de tels parents » (5, p. 134).

Le corollaire du fait que le bien-être devienne une affaire politique est l'*étatisation du peuple*. Les services sociaux, dont l'épine

dorsale est l'État, sont devenus de ce fait des *services étatiques*. L'État-providence moderne est la forme sous laquelle le monde non-communiste asservit les hommes à l'État. La prophétie de Tocqueville, selon laquelle toutes les nations seront nivelées et « les hommes ne seront rien d'autre qu'un troupeau de brebis timorées que paît le gouvernement », devient réalité. On ne peut s'exprimer de façon plus caustique. Pour Röpke et Rüstow, il serait assez satisfaisant de voir ce « foin d'étable » commencer à faiblir par l'effet même de la redistribution. Alors l'État-providence, que l'Allemagne a inventé avant tous les autres grâce à Bismark, comme la Prusse avait inventé précédemment le despotisme éclairé, rejoindrait bientôt le « socialisme réel » au cimetierre des fausses idéologies.

IV – Qui sont les vrais bénéficiaires de l'État-providence ?

Röpke estime qu'en fin de compte, ce ne sont pas les masses qui bénéficient de cette évolution, mais l'État et le gouvernement, qui, de plus en plus, sont décisionnaires en matière de formation et d'utilisation du capital. Ce qui, jusque-là, était un bénéfice personnel et volontaire devient maintenant, au mieux, un bénéfice étatique, centralisé, impersonnel, forcé, grossier et stéréotypé. Si rien ne peut plus être fait sur une base volontaire, puisque plus personne n'est assez riche pour entreprendre, si l'esprit civique et le sens de la communauté sont atrophiés, on peut prévoir que tous les bienfaits deviendront des affaires professionnelles et qu'il n'y aura plus rien de gratuit.

> « L'activité charitable, le bénévolat, la générosité, le débat désintéressé, l'*otium cum dignitate* et tout ce que Burke appelle les "beautés gratuites de la vie" *(unbought graces of life)*, est aujourd'hui étouffé et étranglé par l'État. Le climat dont le libéralisme, la variété, le goût, la vie sociale, et en général les choses nobles ont besoin pour s'épanouir disparaît de plus en plus. La culture devient un désert » (6, p. 247).

L'État-providence qui transforme l'État en « nounou géante », qui prend l'argent dans la poche droite pour le remettre dans la

poche gauche, cependant que les distributeurs remplissent au passage leurs propres poches, conduit à la désolation de la vie, à l'ennui, à la pétrification de la structure sociale, à l'épuisement du capital. Il crée une situation fragile qui, dans le long terme, menace sa propre existence, puisqu'il est dépourvu de tout mécanisme autolimitant sa croissance. On peut dire que le naufrage actuel du bateau Allemagne fournit de cela une preuve impressionnante. La prétendue Sécurité sociale est devenue désormais une insécurité organisée par l'État.

V – Quelle alternative ?

Quels sont les antidotes proposés par Röpke contre la « prolétarisation » et la « domestication » des masses ? L'idée générale est de revenir aux racines et aux incarnations intellectuelles et sociales du peuple dans son environnement. Röpke évoque *quatre liens vitaux* : à la *communauté,* à la *nature,* à la *propriété* et aux *traditions historiques.* Il s'agit de reconstruire l'ordre social de fond en comble sous le leadership d'une *élite exemplaire.* Il établit la frontière entre sa philosophie sociale et celle qu'il combat en parlant respectivement de *décentration* et de *centrisme.* Il est nécessaire d'impliquer le citoyen de manière « décentrée » dans des cercles de petite taille, privés, dans des communautés spontanées telles que la famille, le voisinage, les syndicats, les associations professionnelles, les clubs... Au niveau de l'État, la décentration signifie l'autonomie des collectivités locales et le fédéralisme, deux réalités en fort déclin dans l'Allemagne contemporaine, puisque les autorités locales et les États fédérés n'ont même pas la maîtrise de leur fiscalité. Dans le domaine économique, la décentration implique la préférence pour une production *dans le cadre de petites et moyennes entreprises,* qui aujourd'hui sont fortement désavantagées par la législation. Les lois, en effet, sont désormais taillées à la mesure des grandes organisations dans lesquelles on pratique la « coparticipation » obligatoire avec l'État ou les conventions collectives.

D'autres aspects du programme social de Röpke sont la « restauration de la propriété privée » (par l'élimination du « socia-

lisme fiscal »), l'abolition de l'impôt progressif et des taux confiscatoires, la réduction de l'impôt sur l'héritage (en contraste, sur ce seul point, avec les positions d'Alexander Rüstow), la déprolétarisation des moyens d'existence des masses grâce aux petits capitaux constitués par la maison et le terrain, la propriété privée remplaçant les assurances sociales contre les risques de la vie, la promotion d'une véritable culture agricole et artisanale – le péché mignon de Röpke est de pencher pour les modes de vie préindustriels, en particulier pour la vie paysanne, correspondant à sa propre formation dans ce milieu, à Schwarmstedt dans la Lande de Lunebourg ; aussi l'a-t-on accusé de « romantisme » (un romantisme bien sympathique, selon moi). Son ami Alexander Rüstow, lui aussi, a chanté les louanges de la vie paysanne :

> « Le paysan n'a pas de supérieurs, pas de sirènes d'usine, d'horloge ; il ne reçoit pas d'ordres, n'est pas soumis à des règles et à une surveillance. Il est responsable de ce qu'il fait, il est son propre patron. Et cette indépendance, cette autonomie le forcent à assumer les chances comme les risques de son métier. Il a sa propre terre sous ses pieds, son propre toit au-dessus de sa tête. Il n'est pas menacé de devoir changer de travail ou de résidence, il est son propre employeur et son propre seigneur, il ne peut être licencié, ni être privé de son bail. Il n'est pas menacé par le chômage et l'exclusion qui ont tant contribué dans le passé à la misère du prolétariat urbain. Dans les temps de crise, il ne craignait pas la disette, puisqu'il produit lui-même les ressources de base, ou peut les produire en cas de besoin » (7, p. 12).

En outre, selon Röpke, il faut encourager et diffuser tout ce qui peut créer un chez-soi pour les gens : une conscience historique, des traditions, des modes de vie stables, une classe de protecteurs qui soient aussi des modèles, une « aristocratie naturelle » ayant « une autorité spontanément reconnue par les gens, une élite qui ne tienne ses titres de noblesse que de ses réussites exemplaires et d'un comportement moral impeccable ». De tels « aristocrates de l'esprit de la communauté » seront la conscience de celle-ci. Cette élite sera composée des personnalités remarquables de l'économie, de la science et de la culture, y compris des patrons de grand style – richesse, non moins que noblesse, oblige. Les propositions de réforme constitutionnelle de Hayek, préconisant la création d'une chambre de « nomothètes » indépendants, vont dans le même sens.

L'idéal d'une société « organique » bien structurée, conduite par les « meilleurs », prendrait ainsi la place du modèle mécanique de la société de masse bureaucratisée. Ce changement serait scellé par une charte de valeurs intellectuelles et morales :

> « L'autodiscipline, le sens de la justice, l'honnêteté, la correction, la courtoisie, l'équilibre, le sens de la communauté, le respect pour la dignité d'autrui, des standards moraux établis [...] sont les piliers qui protègent le peuple de la dégénérescence. Ce sont la famille, l'Église, la vraie communauté et la tradition qui doivent l'équiper de ces vertus. Il faut aussi que le peuple puisse vivre dans une condition qui conforte ces convictions et ces valeurs, c'est-à-dire dans un ordre naturel qui promeuve le sens de la communauté, respecte la tradition, intègre l'individu » (5, p. 186).

Röpke rapproche ce concept d'un lien social naturel intégrant l'individu de la philosophie sociale de Confucius. Cela fait de lui un critique de l'individualisme, ou pour mieux dire de l'*atomisme.* C'est aussi un point où Röpke rejoint Bertrand de Jouvenel. J'aimerais citer Jouvenel :

> « Aujourd'hui nous pouvons constater les conséquences d'une manière de penser qui ne veut reconnaître que les parties élémentaires du grand mécanisme social. Les individus d'une part, l'État centralisé de l'autre, un État qui est bien décidé à ignorer tout le reste, et qui nie le rôle des autorités intellectuelles et sociales » (8, p. 444).

Pour Röpke, tel est l' « ordo » moral et institutionnel d'une société civile, un principe vital qui ne peut être remplacé par une simple référence au laisser-faire et à la concurrence. Son programme visait à la revitalisation de la société civile. Rüstow, quant à lui, parlait de « politique vitale », alternative aux politiques sociales contractuelles. Le but est que l'action ou l'inaction de l'État rende les gens économiquement et mentalement plus forts, non plus faibles. Les idéaux de Rüstow étaient pratiquement identiques à ceux de son ami Röpke, si ce n'est qu'il les étayait sur de vastes études historiques et les complétait sur différents points.

On peut considérer la *Constitution de la liberté* de Hayek comme la concrétisation politique des idéaux de Röpke ; à certains égards, Hayek va même au-delà de la *Civitas humana* de ce dernier auteur.

Dans la personne de *Ludwig Erhard,* le premier ministre de l'économie de l'Allemagne d'après-guerre, bientôt chancelier, Röpke a trouvé quelqu'un très proche de lui, assumant avec enthousiasme ses idées, les développant et essayant de les mettre en pratique dans le combat politique avec une absolue confiance en leur valeur. Il a fait sortir le courant néo-libéral de la tour d'ivoire des universités et l'a fait descendre dans la rue et sur les places, le rendant populaire et assurant son succès. Erhard comprenait la politique non pas seulement comme l'« art du possible » tel que le définissait Alexander Rüstow, mais aussi comme l'art plus difficile de « rendre possible ce qui convient », et il savait encore ce que le mot « communauté » veut dire. Citons encore Rüstow :

> « La politique ne doit pas viser à un compromis entre des intérêts en conflit, mais elle doit chercher à faire avancer les idées qui concernent non des parties intéressées – ce qu'est tout individu après tout – mais les citoyens » (5, p. 63).

Pour les néo-libéraux, l'intérêt général le plus important est la validité permanente des règles abstraites valables pour tous. Si des intérêts particuliers exigent des exceptions en leur faveur, c'est à ces derniers qu'il revient de prouver que leurs demandes sont légitimes.

Si l'on considère la « situation intellectuelle du temps », on peut dire que les communautaristes libéraux d'aujourd'hui ont repris à leur compte au moins une partie des préoccupations de Röpke, à savoir qu'il faut restaurer des communautés fortes et indépendantes, depuis la famille jusqu'au quartier et aux libres initiatives sociales. C'est par des propositions assez étranges, telles que l'abolition de l'État, que l'anarcho-capitaliste germano-américain Hans-Hermann Hoppe essaie de prolonger les idées de Röpke. Il propose un mixte d'anarchisme et de franc conservatisme, qui n'hésite pas à exclure les démocrates, les communistes, et même les écologistes et les adorateurs de la Nature de la communauté anarchique de propriétaires privés énergiques qu'il appelle de ses vœux. Mais Röpke n'aurait pas adhéré au projet hoppien d'« abolir l'État » et de le remplacer par l'autodéfense et par des organismes d'assurance concurrentiels. D'autre part, il n'aurait certainement pas approuvé l'idée liber-

tarienne de gauche que « tout convient » *(anything goes),* selon la formule de l'anarcho-capitaliste américain Murray Rothbard, idée que critique d'ailleurs aussi le « libertarien de droite » Hoppe.

Quoi qu'il en soit, les problèmes posés par Röpke demeurent aujourd'hui, et ils méritent d'être pris en compte toujours plus sérieusement. Les arguments de Röpke contre l'État-providence, le « socialisme fiscal », l'économisme, le centralisme, l'excès de technocratie, le scientisme, le « tout convient » permissif et un individualisme mal compris, sont encore d'une exemplaire actualité. Bien entendu, une grande part du monde de paysans et d'artisans dans lequel Röpke avait été élevé et qu'il aimait passionnément a disparu. Le type traditionnel du fermier défendu avec tant de véhémence par Röpke n'existe plus. La bureaucratie de Bruxelles a fini de détruire entièrement tout cela. L'action sociopolitique qui nous revient maintenant est de lutter contre la législation favorisant à l'excès les grandes entreprises et les conglomérats et tendant à supprimer le tissu de petites et moyennes entreprises qui a été la base de l'économie moderne de l'Allemagne. L'État-providence a désormais atteint sa limite. Il n'y a plus rien à redistribuer, les revenus de la redistribution ne cessent de diminuer. Cela offre une opportunité au développement d'une pensée libérale radicale. Dans le débat qui s'amorce, il y aura place pour les idées de Wilhelm Röpke. Ayons donc le courage de les défendre et de les mettre en application avec l'énergie et l'intrépidité de Röpke lui-même. N'ayons pas peur aussi, s'il le faut, d'être qualifiés de libéraux « romantiques » !

RÉFÉRENCES

1. Wilhelm Röpke, *Witschaftsethik heute,* Hambourg, 1956.
2. Wilhelm Röpke, *Torheiten unserer Zeit,* Nuremberg, 1966.
3. Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart,* 6e éd., Stuttgart, 1979.
4. Wilhelm Röpke, *Civitas humana,* 4e éd., Stuttgart, 1979.
5. Alexander Rüstow, *Rede und Antwort,* Ludwigsburg, 1963.
6. Wilhelm Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage,* 5e éd., Stuttgart, 1979.

7. Alexander Rüstow, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Bauerntums,* Cologne, 2005.
8. Bertrand de Jouvenel, *Über die Staatsgewalt,* Fribourg, 1972. Original français : *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance* [1972], Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998.

Sur Röpke :
Hans-Jörg Hennecke, *Wilhelm Röpke : ein Leben in der Brandung,* Stuttgart, 2005.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

6. Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard : le libéralisme social de marché

NILS GOLDSCHMIDT

I – Introduction. Fins sociales, moyens économiques. L'économie sociale de marché

L'économie sociale de marché *(soziale Marktwirtschaft)* est le régime économique qui a été instauré en Allemagne de l'Ouest après 1945. Ce n'est pas un système théorique nettement dessiné, mais plutôt une formule désignant un ensemble d'idées sociopolitiques en faveur d'une société libre et socialement juste et fixant quelques règles générales de politique économique. C'est une conception nettement *libérale,* fondée sur la liberté individuelle et sur la conviction que des marchés en bon ordre de fonctionnement et la concurrence conduisent à l'efficience économique et, par là, au développement (ou, dans le cas de l'Allemagne, à la reconstruction) de l'économie, ainsi qu'au progrès social. Cependant, croyant moins qu'Adam Smith en l'harmonie spontanée de la « main invisible », les pères fondateurs du régime économique d'après-guerre en Allemagne étaient persuadés que le système économique doit être géré conformément à une « constitution économique » mise en place par l'État. L'économiste de Fribourg-en-Brisgau qui fut la tête pensante du régime économique de l'Allemagne d'après guerre, Walter Eucken (1891-1950)[1], avait dit clairement, dès 1940 :

> « Le problème [de l'économie] ne se résoudra pas de lui-même, simplement en laissant le système économique se développer spontanément. L'histoire du siècle l'a démontré sans réplique. Le système écono-

1. Sur Eucken, cf. *supra,* l'article de Viktor Vanberg, p. 911-936. [N. des coord.]

mique doit être pensé et délibérément mis en place. Les questions de politique économique, de politique commerciale, de crédit, de protection contre les monopoles, de politique fiscale, de droit des sociétés ou de droit des faillites, sont les différents aspects d'un seul grand problème, qui est de savoir comment il faut établir les règles de l'économie prise comme un tout, au plan national et international. »[1]

Cela ne vise nullement une planification centrale de l'économie, ou un interventionnisme d'État, mais la mise en place d'un cadre pour l'économie et la formulation d'un petit nombre de principes de politique économique auxquels les hommes politiques doivent se rallier :

« La tâche de la politique économique n'est pas seulement de mettre en place et de maintenir en ordre de marche un système économique concurrentiel basé sur la libre entreprise, mais de prendre aussi, sauf dans certains cas très particuliers et peu nombreux, des mesures qui aillent au-delà, dès lors du moins qu'elles n'enfreignent pas le droit et n'affectent pas la régulation des activités par le marché. »[2]

En conséquence, le rôle de l'État dans une économie sociale de marché n'est pas d'être l' « État veilleur de nuit » (c'est-à-dire l'État minimal) du libéralisme de laisser-faire, qui ne se soucie que de la protection des droits de ses membres, mais un « État fort », assez puissant pour lutter contre la mise en danger des marchés par les monopoles et les chercheurs de rentes. Comme le dit Walter Eucken :

« Quelle doit donc être la nature de l'activité de l'État ? La réponse est que l'État doit agir sur les *formes* de l'économie, mais ne pas diriger lui-même les *processus* économiques. [...] Oui à la planification des formes ; non à la planification et au contrôle du processus économique. L'essentiel est de bien marquer la différence entre forme et processus, et d'agir en conséquence. »[3]

Cependant, théoriciens et praticiens de l'économie sociale de marché croyaient qu'en forgeant le cadre institutionnel et juri-

1. Walter Eucken, *The Foundations of Economics. History and Theory of Economic Reality,* Londres-Édimbourg-Glasgow, 1950, p. 314 (trad. angl. de *Die Grundlagen der Nationalökonomie,* Iéna, 1940). Cf. Viktor Vanberg, *The Constitution of Markets. Essays in Political Economy,* Londres-New York, 2001, p. 41.

2. Henry M. Oliver, « German neoliberalism », *Quarterly Journal of Economics* n° 74, 1960, p. 134.

3. Walter Eucken, *This Unsuccessful Age or The Pains of Economic Progress,* Édimbourg-Londres-Glasgow, 1951, p. 95 *sq.*

dique d'un ordre de marché efficace, ils pourraient réaliser le projet des libéraux du XIX^e^ siècle, à savoir résoudre la question sociale. Cela serait accompli par le fait de faire prévaloir les principes permettant d'établir et de garantir un ordre économique libre et efficient *sur le long terme.*

> « Sans la liberté, la question sociale est insoluble. [...] Dès lors que le marché existe vraiment, la liberté individuelle ne peut dégénérer en une domination arbitraire du grand nombre par quelques-uns. [...] Le fait que tous les marchés soient complètement interdépendants aboutit à ce que la question sociale ne puisse plus se résoudre que par le moyen d'un système économique libéral adapté. Ce sont des raisons sociales qui obligent à dire qu'il n'y a pas d'alternative à la libre concurrence. »[1]

Ainsi, les protagonistes de l'économie sociale de marché recherchaient la justice sociale par des moyens économiques :

> « Ils ne tenaient pas au terme "social" seulement par effet de mode politique. Ils pensaient devoir répondre à la critique selon laquelle ils seraient simplement des économistes partisans du laisser-faire cachés sous un déguisement "social". Leur réponse était qu'on pouvait démontrer que, sur le long terme, les politiques qu'ils préconisaient produiraient un résultat humainement favorable. »[2]

En conséquence, notre tâche, dans les pages qui suivent, sera de présenter clairement l'héritage intellectuel de l'économie sociale de marché et spécialement sa « dimension sociale ». Nous analyserons les principales idées des deux propagandistes et pères spirituels de l'économie sociale de marché, le premier ministre allemand de l'Économie et futur Chancelier, Ludwig Erhard (1897-1977), et Alfred Müller-Armack (1901-1978), professeur d'économie et futur secrétaire d'État au ministère de l'Économie.

1. Walter Eucken, « The social question », dans *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion,* Fondation Ludwig-Erhard, Stuttgart, New York, 1982, p. 275. Texte allemand original : Walter Eucken, *Soziale Marktwirtschaft,* dans *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber,* sous la dir. d'Edgar Salin, Heidelberg 1948, p. 113-131. Cf. Siegfried G. Karsten, « Eucken's "social market economy" and its test in Post-War Germany : The economist as social philosopher developed ideas that paralleled progressive thought in America », *American Journal of Economics and Sociology,* n° 44, 1985, p. 175.

2. Jack Wiseman, « Social policy and the social market economy », in *German Neo-Liberals and the Social Market Economy,* sous la dir. d'Alan Peacock et Hans Willgerodt, Londres, 1989, p. 161.

Nous montrerons en quoi leurs idées diffèrent des conceptions ordolibérales de Walter Eucken et de l'École de Fribourg, qui sont pourtant considérées couramment comme les sources intellectuelles principales de l'économie sociale de marché – ce qui montre le caractère vague de cette dernière notion et permet de comprendre pourquoi elle est devenue un terme politique attrape-tout[1].

II – Quelques considérations « étymologiques »

La question des origines de l'expression *« Soziale Marktwirtschaft »* demeure ouverte. Il n'est pas douteux que c'est Alfred Müller-Armack qui l'a utilisée pour la première fois dans une publication (il a en effet donné ce titre au second chapitre de son livre *Économie planifiée et économie de marché [Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft]*). Cependant, les racines historiques de cette « formule de compromis » demeurent obscures. Il semble qu'Harold Rasch, qui présidait l'administration économique d'abord britannique, puis inter-zonale, de Minden, ait utilisé le terme à la fin de 1947 et au début de 1948, indépendamment de Müller-Armack[2].

1. En fait, l'expression « économie sociale de marché » a commencé à être connue comme slogan politique lorsqu'elle a figuré dans le programme de l'Union chrétienne démocrate (CDU) de Düsseldorf en juillet 1949, programme rédigé pour les premières élections au Bundestag et qui s'identifiait avec la politique d'Erhard. Voir à ce sujet Keith Tribe, *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950,* Cambridge-New York, Oakleigh, 1995, p. 204.

2. Voir, par ex., Harold Rasch, *Grundlagen der Wirtschaftsverfassung,* Godesberg, 1948, chap. 4 (« Grundzüge einer sozialen Marktwirtschaft »). Voir aussi Reinhard Blum, *Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus,* Tübingen 1969, p. 94 ; Rainer Klump, « Wege zur Sozialen Marktwirtschaft. Die Entwicklung ordnungspolitischer Konzeptionen in Deutschland vor der Währungsreform », dans *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XVI : Die Umsetzung wirtschaftspolitischer Grundkonzeptionen in die kontinentaleuropäische Praxis des 19. und 20. Jahrhunderts,* sous la dir. de Erich W. Streissler, Berlin, 1997, p. 148-150 ; Daniel Dietzfelbinger, *Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk,* Gütersloh, 1998, p. 200 ; Friedrun Quaas, *Soziale Marktwirtschaft. Wirklichkeit und Verfremdung eines Konzepts,* Berne-Stuttgart-Vienne, 2000, p. 43-45.

En outre, d'aucuns disent que c'est Ludwig Erhard lui-même qui aurait parlé le premier de *Soziale Marktwirtschaft*. Dans sa biographie d'Erhard, Karl Günter Weiss, assistant académique du *SS-Gruppenführer* Otto Ohlendorf qui, à cette époque, était représentant permanent du secrétaire d'État au ministère de l'Économie du Reich, dit que Ludwig Erhard et lui-même « découvrirent » le terme à l'occasion d'une conversation informelle datant de janvier 1945.

> « Qu'avez-vous dit ? – *Soziale Marktwirtschaft*, c'est une expression que j'aime bien... Si vous voulez bien reprendre un verre de cet excellent Bourgogne, nous ferons un toast : *Soziale Marktwirtschaft* est le moyen idéal de concilier raisonnablement passé et futur. »[1]

On rangea alors dans un carton les papiers concernant l'idée de « Soziale Marktwirtschaft » et, sur la couverture de ce carton, Erhard écrivit « Soziale Marktwirtschaft ». Weiss croit se souvenir que c'est après la fin de cette même année 1945 qu'Erhard transmit ces papiers à Müller-Armack, en lui demandant de publier les documents sous le titre « Soziale Marktwirtschaft », mais sans mentionner son nom[2]. Quoi qu'il en soit, et bien que l'anecdote soit peut-être imaginaire, c'est un fait que l'idée d'une « économie de marché guidée ou contrôlée » *(gesteuerte oder gelenkte Marktwirtschaft)* était très répandue pendant ces années ; Müller-Armack a parlé d'une économie de marché contrôlée avant même d'adopter l'expression *« Soziale Marktwirtschaft »*[3]. C'est Erich Preiser, futur membre du Conseil consultatif du ministère des Affaires économiques *(Wissenschaftlicher Beirat)* qui, dans un article du volume *La concurrence comme moyen de faire croître l'économie et de sélectionner la production (Der Wettbewerb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese)*, réalisé sous la direction de Günter Schmölders en 1942, forgea l'expression « économie de marché contrôlée par l'État » par contraste avec une « économie de libre mar-

1. Karl Günter Weiss, *Wahrheit und Wirklichkeit. Der Weg aus den Weltkriegen in die Soziale Marktwirtschaft und eine künftige Weltordnung*, Homburg, 1996, p. 571. Cf. Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, p. 200.

2. Cf. Weiss (1996), *op. cit.*, p. 666 sq. Cf. Quaas (2000), *op. cit.*, p. 45 sq.

3. Cf. Klump (1997), *op. cit.*, p. 149 sq.

ché »[1]. Ce volume de 1942 contient des contributions de plusieurs économistes opposés au régime nazi, essayant d'entrevoir l'ordre économique et social qui pourrait être créé après la guerre. Plus tard, ils poursuivirent ce travail à titre privé, et cet effort est évoqué dans la littérature économique comme le *Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath* (le groupe de travail d'Erwin von Beckerath)[2]. Ainsi, non seulement le concept, mais le terme même s'enracinent à certains égards dans la résistance antinazie. Enfin, quand on recherche l'origine du terme, on doit se tourner aussi vers les débuts de l'École historique allemande. Werner Sombart, par exemple, introduisit le terme « capitalisme social » *(Sozialkapitalismus)* dans son livre *L'économie allemande au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle (Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert und im Anfang des 20. Jahrhunderts).* Il écrit ceci :

> « Les syndicats, la prévention des accidents du travail, les assurances ouvrières, les coopératives, la socialisation et l'urbanisation ont marqué le début d'une ère de développement social qu'on peut appeler un capitalisme social – expression où "capitalisme" est le substantif, "social" l'épithète. »[3]

Il est clair que non seulement les termes employés, mais l'idée même annoncent l'économie sociale de marché.

Nos recherches sur l'origine du terme « économie sociale de marché » aboutissent donc à clarifier au moins deux points importants. D'abord, le terme et le concept ont plusieurs racines. On peut faire remonter le terme et sa signification non seulement à des discussions datant de l'immédiat après-guerre et à d'autres datant des premières années 1940 (dans des cercles officiels comme dans des cercles de la résistance), mais à un débat plus

1. Cf. Klump (1997), *op. cit.*, p. 149, et Detlef J. Blesgen, *Erich Preiser. Wirken und wirtschaftspolitische Wirkungen eines deutschen Nationalökonomen (1900-1967),* Berlin *et al.,* 2000, p. 145 sq.

2. Cf. Heinz Rieter et Matthias Schmolz, « The ideas of German ordoliberalism 1938-1945 : Pointing the way to a new economic order », *The European Journal of the History of Economic Thought,* n° 1, 1993, p. 87-114.

3. Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert und im Anfang des 20. Jahrhunderts,* 3^e^ éd., Berlin, 1913, p. 455. Cf. Joachim Zweynert, « Wirtschaftskultur, Transformation und ökonomische Ordnung in Rußland : ‚Ganzheitliche Marktwirtschaft'als irenische Formel ? », *in* Gerold Blümle *et al.* (dir.), *Perspektiven einer kulturellen Ökonomik,* Münster, 2004, p. 483.

ancien mené au sein de l'École historique, comme on le voit par l'exemple du « capitalisme social » de Sombart. Ensuite l'invention du concept est liée fortement à celle du terme. Le concept d' « économie sociale de marché » a été trouvé parce qu'on cherchait une expression qui conciliât des attitudes politiques avec des préoccupations intellectuelles et universitaires. L'expression « économie sociale de marché » peut être considérée comme ayant été, avant tout, une « formule intégrative » visant à adoucir les tensions sociales et à établir un large consensus sur une base de travail commune[1].

Dans un article bien inspiré, Joachim Zweynert a montré récemment que Müller-Armack, en combinant économie « de marché » et « sociale » dans une même expression, a réussi à combler l'abîme qui, dans l'Allemagne d'après-guerre, séparait des camps et des intérêts opposés :

> « Le souci principal de Müller-Armack [...] était de savoir comment mieux faire accepter le capitalisme dans un pays où, traditionnellement, la population a de nettes tendances socialistes et romantiques. En même temps, la rhétorique de l'économie sociale de marché, se présentant comme un programme de réformes ouvertement libéral, correspondait aux exigences des Alliés occidentaux, spécialement des Américains qui, au début de la guerre froide, entendaient instaurer dans la partie Ouest de l'Allemagne une société libérale et capitaliste, afin de démontrer la supériorité du modèle occidental. »[2]

Mais, pour comprendre en profondeur l'économie sociale de marché, il convient maintenant d'examiner les principales contributions des membres de cette école et ses origines.

1. Cf. Alfred Müller-Armack, « Das gesellschaftliche Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft » (1962), dans Alfred Müller-Armack, *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, Berne, Stuttgart, 1974, p. 153.

2. Joachim Zweynert, « Shared mental models, catch-up development and economic policy-making : The cases of Germany after World War II and contemporary Russia », à paraître dans *Eastern Economic Journal* (mimeo), p. 4.

III – « Socialisme libéral » ou « libéralisme social » ? Franz Oppenheimer et Ludwig Erhard

Né le 4 février 1897 à Fürth, en Bavière, Ludwig Erhard a commencé ses études supérieures à la nouvelle école de commerce de sa ville natale. En 1922, il y obtient son diplôme de management *(Diplom-Kaufmann)*. Un de ses mentors, pendant ces années, avait été Wilhelm Rieger, « quelqu'un qui croyait dans la stricte application des principes du marché aux problèmes micro-économiques »[1]. Ayant fini ses études à Fürth, Erhard passa à l'Université de Francfort où il obtint son doctorat, sous la direction de Franz Oppenheimer, en 1925. On verra tout à l'heure l'importance considérable que devait avoir cette rencontre avec Oppenheimer. En 1928, il devint assistant de recherche à l'Institut de recherche économique de l'industrie allemande de produits finis *(Institut für Wirtschaftsbeobachtung der deutschen Fertigwarenindustrie)*. L'Institut avait été fondé par Wilhelm Vershoefen, professeur à l'école de commerce de Fürth, l'un des pionniers de la recherche scientifique sur le marché. Dans les années suivantes, Erhard entra à la direction de l'Institut, devint le responsable de nombreuses publications et un proche collaborateur de Vershoefen. Mais, ayant refusé de devenir membre du parti nazi, il dut quitter l'Institut en 1942.

La carrière d'Erhard après-guerre commença également dans la région de Fürth en Bavière du Nord. Il devint directeur des Affaires économiques dans cette zone, une fonction qu'il dut au patronage des Américains, qui avaient été « impressionnés par son enthousiasme et par le fait qu'il avait un casier judiciaire vierge »[2]. Quelques mois plus tard, là encore sous l'influence des Américains, il devint ministre des Affaires économiques de Bavière, dans le gouvernement local dirigé par Wilhelm Hoegner, le premier ministre social-démocrate. Après la fusion des zones

1. Anthony J. Nicholls, *Freedom with Responsibility. The Social Market Economy in Germany, 1918-1963*, Oxford, 1994, p. 73.
2. Nicholls (1994), *op. cit.*, p. 151.

britannique et américaine, Erhard dut abandonner ce poste. Il demeura à Munich, y propageant ses idées sur la reconstruction économique de l'Allemagne d'après-guerre, notamment en écrivant dans les journaux. En novembre 1947, il devint professeur de plein exercice à l'Université de Munich. Déjà, en septembre, il avait été nommé à la direction du Bureau des affaires monétaires et du crédit *(Sonderstelle Geld und Kredit)* de la Bizone. Le but de la création de ce bureau était de réfléchir sur les conditions à remplir pour une réforme monétaire et de régler le problème de l'excès du pouvoir d'achat allemand. Après la démission de Johannes Semler, premier directeur des Affaires économiques au Conseil économique *(Wirtschaftsrat)* de la Bizone à Francfort, Erhard le remplaça (avril 1948). Ainsi atteignait-il son but :

> « Erhard entra dans son royaume en tant que directeur de la politique économique de la Bizone, en attendant de l'être de l'Allemagne de l'Ouest tout entière. Il pouvait enfin mettre ses théories en pratique. »[1]

Il y eut un débat animé au sein du Conseil économique de la Bizone sur la réforme monétaire imminente. Le commentaire que fit Erhard dans ce débat illustre bien ses idées au sujet du développement économique :

> « Nous devons revenir à une organisation de marché affranchie des contrôles. Au lieu de l'interventionnisme, nous devons insister sur la responsabilité et la performance individuelles. Le marché n'est pas une invention diabolique servant à soumettre certaines classes sociales. Au contraire, c'est la seule organisation de la vie économique qui réalise une distribution juste et optimale, tâche que ne peut accomplir aucune autorité collectiviste... On doit éliminer les entreprises non compétitives et l'on ne peut soutenir indéfiniment les canards boîteux. Il faut récompenser la prise de risque individuelle et, inversement, il n'y a pas de raison que la sanction des erreurs soit prise en charge par la collectivité. »[2]

Erhard devint bientôt l'un des hommes politiques les plus populaires d'Allemagne. Peu après les premières élections du Bundestag en août 1949, il fut nommé ministre des Affaires économiques par le chancelier Adenauer. Sa réputation grandit avec les premiers succès économiques de l'Allemagne de l'après-

1. Nicholls (1994), *op. cit.*, p. 158.

2. Konrad Zweig, *The Origins of the German Social Market Economy. The Leading Ideas and their Intellectual Roots*, London, Verginia, 1980, p. 16 *sq.*

guerre. Dans les années suivantes, Erhard, l'homme au cigare, devait devenir le symbole du « miracle économique allemand » *(Wirtschaftswunder)*. Après le départ d'Adenauer en 1963, il devint le second chancelier de la République fédérale. Mais, bien qu'il ait gagné les élections de 1965, il dut démissionner en novembre 1966, ayant été moins heureux dans cette fonction qu'il ne l'avait été comme « père du miracle économique allemand ». Il mourut à Bonn le 5 mai 1977.

Si l'on veut comprendre les idées d'Erhard sur ce que doit être une politique économique efficace, il faut revenir aux racines de sa pensée. Il n'y a pas de doute qu'une grande part des idées d'Erhard se trouve déjà dans son mémorandum secret du temps de la guerre, « Le financement de la guerre et la consolidation de la dette » *(« Kriegsfinanzierung und Schuldenkonsolidierung »)*[1], dans lequel on trouve « nombre des principes de base qui devaient commander la politique d'Erhard après la Seconde Guerre mondiale »[2]. Le mémorandum n'impressionna pas seulement Carl Goerdeler, l'homme qui serait devenu chancelier si Hitler avait été renversé en 1944 lors du « complot de Juillet », mais le haut dirigeant nazi déjà mentionné, Otto Ohlendorf, ainsi que les industriels qui avaient financé l'étude. De même, le fait – mentionné plus haut – qu'Erhard avait travaillé à l'Institut de recherche sur le marché de Nuremberg de 1928 à 1942 « avait renforcé son inclination à mettre le consommateur au centre de sa vision de l'économie »[3]. Nous croyons cependant que ce sont les idées de son professeur de Francfort, Franz Oppenheimer, qui ont eu une infuence déterminante sur les conceptions économiques d'Erhard. On voit bien, en analysant l'approche d'Oppenheimer, que c'est par elle qu'Ehrard a été convaincu qu'un marché compétitif et

1. Ludwig Erhard, *Kriegsfinanzierung und Schuldenkonsolidierung*. Facsimile du memorandum de 1943-1944, Francfort-sur-le-Main, 1977. Traduction anglaise abrégée, Ludwig Erhard, « The economic needs of Postwar Germany », dans *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondation Ludwig-Erhard, Stuttgart, New York, 1982, p. 5-7.

2. Anthony J. Nicholls, « Ludwig Erhard and German Liberalism. An ambivalent relationship ? », dans *In Search of a Liberal Germany. Studies in the History of German Liberalism from 1789 to the Present*, sous la dir. de Konrad H. Jarausch et Larry Eugene Jones, New York-Oxford-Munich, 1990, p. 401.

3. Nicholls (1990), *op. cit.*, p. 394.

sans privilèges produirait une économie tout à la fois prospère et socialement juste.

Dans son éloge funèbre de Franz Oppenheimer, Wilhelm Röpke – lui aussi un ancien étudiant du sociologue de Francfort – caractérise ainsi la personnalité de celui-ci :

> « Nous pouvons garder de lui l'image d'un homme qui a mené un combat infatigable pour la liberté, l'humanité et la justice, et qui a pris sa part à la difficile quête de la vérité sur la nature de la société humaine. »[1]

On verra dans ce qui suit que la première partie de cette définition s'applique aussi à Erhard. Comme Oppenheimer, Erhard mérite d'être dit « un homme qui a mené un combat infatigable pour la liberté, l'humanité et la justice ». C'est même là ce qui définit sa conception de la politique économique. En revanche, la deuxième partie, « qui a pris part à la difficile quête de la vérité sur la nature de la société humaine », ne s'applique guère à Ehrard, dont les soucis étaient plutôt ceux d'un responsable politique de l'économie que ceux d'un théoricien désireux de pénétrer l'essence des phénomènes. Il cherchait des solutions pratiques au problème d'établir un ordre de société humainement acceptable.

Dans le débat qui a eu lieu récemment sur l'influence d'Oppenheimer sur ses étudiants, il y a un large éventail d'opinions sur l'influence exercée par Oppenheimer sur les convictions d'Erhard[2]. Nonobstant ces divergences d'exégèses, Erhard semble avoir eu lui-même une idée nette sur le sujet. Lorsqu'il était ministre des Affaires économiques, il eut à faire un discours à l'occasion du centenaire de la naissance d'Oppenheimer, le 30 avril 1964. Il intitula son discours « Oppenheimer, professeur

1. Wilhelm Röpke, *Gegen die Brandung. Zeugnisse eines Gelehrtenlebens unserer Zeit,* Erlenbach-Zürich, Stuttgart, 1959, p. 349.

2. Exemples de ces différentes interprétations : Horst Friedrich Wünsche, « Der Einfluß Oppenheimers auf Erhard und dessen Konzeption von der Sozialen Marktwirtschaft », in *Franz Oppenheimer und Adolph Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität,* sous la dir. de Volker Caspari et Bertram Schefold, Marbourg, 1996, p. 141-161 ; Volker Hentschel, *Ludwig Erhard: Ein Politikerleben,* Munich, Landsberg am Lech, 1996, p. 15-18 ; Dieter Haselbach, « Franz Oppenheimer's theory of capitalism and of a third path », in *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism,* sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin *et al.,* 2000, p. 54-86.

et ami » et souligna lui-même les liens étroits qui l'unissaient à son maître :

> « Tant que je vivrai, je n'oublierai jamais Franz Oppenheimer. Je serai heureux si l'économie sociale de marché, si imparfaite qu'elle puisse être, continue à rendre témoignage au travail, à l'attitude d'esprit et à l'enseignement de Franz Oppenheimer. Je crois que trop nombreux sont ceux qui ne savent pas tout ce qu'ils doivent à ce seul homme. Moi, du moins, je le sais... »[1]

Le bon souvenir qu'Erhard a conservé d'Oppenheimer pose problème quand on considère les liens étroits que conserve le programme intellectuel de celui-ci avec au moins quelques-unes des thèses de Marx (en particulier sa théorie de l'État[2]) et l'allure généralement socialisante de sa doctrine. Un autre de ses étudiants, Erich Preiser, dont on a déjà parlé plus haut, a résumé de manière concise l'argumentation qui a conduit Oppenheimer à la notion de propriété foncière *(Bodensperre)* et à d'autres idées fondamentales de sa doctrine :

> « Oppenheimer pensait que Marx avait échoué parce que sa vision était centrée sur la seule industrie. Or, si l'on veut mettre en lumière le mécanisme qui transforme l'économie de marché en économie politique du capitalisme, il faut prendre en compte à la fois l'industrie et l'agriculture. La solution s'impose alors d'elle-même. Seule l'abolition de la grande propriété foncière supprimera le monopole de classe, fera disparaître l'armée de réserve industrielle, et la voie sera libre pour créer une société d'hommes libres et égaux, fondée seulement sur le travail et l'échange. »[3]

Il n'y a pas de doute que cette conception d'allure presque physiocratique est au cœur de la théorie d'Oppenheimer[4]. De ce

1. Ludwig Erhard, « Franz Oppenheimer, dem Lehrer und Freund » (1964), dans Ludwig Erhard, *Gedanken aus fünf Jahrzehnten,* Düsseldorf-Vienne-New York, 1988, p. 863.

2. Pour les liens avec Marx, voir Dieter Haselbach, *Franz Oppenheimer, Soziologie, Geschichtsphilosophie und Politik des « Liberalen Sozialismus »,* Opladen, 1985, p. 87 ; Peter Kalmbach, « Oppenheimer und der ‚dritte Weg' zwischen Kapitalismus und Kommunismus », dans *Franz Oppenheimer und Adolph Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität,* sous la dir. de Volker Caspari et Bertram Schefold, Marbourg, 1996, p. 125.

3. Erich Preiser, « Franz Oppenheimer. Gedenkrede zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages », dans *Franz Oppenheimer zum Gedächtnis,* Frankfurter Universitätsreden, Heft 35, Francfort-sur-le-Main, 1964, p. 18 et 20 *sq.*

4. Cf. Christoph Heugsen, *Ludwig Erhards Lehre von der Sozialen Marktwirtschaft. Ursprünge, Kerngehalt, Wandlungen,* Berne, Stuttgart, 1981, p. 71.

point de vue, certes, il n'y a aucun rapport avec le programme d'Erhard[1]. En revanche, pour qui cherche les sources des convictions d'Oppenheimer en histoire des idées économiques et les compare avec celles d'Erhard, l'impression est différente.

La théorie d'Oppenheimer est apparentée à celles des auteurs qu'on appelle les « socialistes ricardiens » qui pensaient qu'un revenu qui n'est pas gagné par le travail est volé aux travailleurs[2]. C'est ainsi qu'Oppenheimer écrit, dans « Valeur et plus-value » *(« Wert und Mehrwert »)* :

> « Le problème dont nous cherchons la solution serait totalement résolu s'il était possible de prouver que la classe laborieuse est à ce point enfermée dans une relation permanente de monopole avec la classe capitaliste qu'elle est forcée de lui vendre sa production, c'est-à-dire ses services, à une valeur réduite, la classe supérieure gardant pour elle la plus-value. De fait, il existe une telle relation monopolistique entre classes. Elle est établie par des forces qui vont au-delà du domaine de l'économie. Elle se fonde sur la possession de la propriété foncière par la classe dominante. »[3]

Ainsi, d'après Oppenheimer, la possession de la terre relève d'un pouvoir dépassant le champ économique, ou, pour le dire autrement, l'exploitation et la misère ne sont pas le résultat de forces économiques, mais politiques. Le point sensible de l'argument d'Oppenheimer est donc que les défauts du capitalisme ne sont pas le fait de la libre concurrence en elle-même, mais résultent de ce que les travailleurs n'ont pas libre accès à la propriété de la terre. En d'autres termes, ces défauts tiennent à des vices inhérents au pouvoir politique. Il faut donc corriger les excès de ce pouvoir de manière que soit possible « une transition du capitalisme à une économie de marché qui sera libérée du contrôle et de l'exploitation de classe »[4]. Et Oppenheimer de prédire : « Si

1. Erhard lui-même a avoué plus tard que, quand il était étudiant, « un doute [l']avait taraudé parfois quant à la question de savoir si la propriété foncière pouvait être, aujourd'hui encore, une source d'escalavage et d'exploitation » (Erhard, 1964, *op. cit.*, p. 859 sq.).

2. Sur l'approche de l'histoire de la pensée économique par Oppenheimer, cf. Karl Pribram, *A History of Economic Reasoning,* Baltimore-Londres, p. 240 ; Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* New York, 1954, p. 854-856.

3. Franz Oppenheimer, « Valeur et plus-value », *Scientia. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese,* n° 7, 1913, p. 221.

4. Bruno Schulz, « Franz Oppenheimer als Wirtschaftshistoriker », dans *Sozialökonomie in politischer Verantwortung. Festschrift für Joachim Tiberius,* sous la dir. de Olaf Triebenstein, Berlin, 1964, p. 25.

cela arrive, et cela arrivera, il n'y aura plus lieu de faire des cours d'économie politique pratique. »[1]

Dès que cette étape de la libre concurrence sera atteinte[2], rien n'empêchera les intérêts individuels d'être en harmonie et la prospérité générale de prévaloir. Cette vision des choses est tout à la fois le fondement et le but de la doctrine oppenheimérienne de l' « économie pure » dans laquelle la société de classe n'est plus maintenue en existence par des moyens politiques. Dans son livre *Sociologie générale,* Oppenheimer écrit :

> « Quant [la société] cesse d'être une organisation fondée sur l'utilité d'une classe, quand elle a éliminé tous les privilèges et les monopoles et qu'elle est devenue une organisation visant à l'intérêt général, les êtres humains, enfin libérés, peuvent réussir. Il n'y a plus de "concurrence hostile" qui jette l'individu à l'assaut d'un rival. Bien plutôt, l'individu est conduit par une "concurrence pacifique" à accomplir des réalisations plus élevées. Dans les circonstances normales, il n'y a plus dans la société de tentations qui ne puissent être tenues en bride par des règles normales. L' "harmonie de tous les intérêts économiques" fait qu'il n'y a plus de conflits entre intérêts privés et prospérité générale. »[3]

On voit clairement ici qu'Oppenheimer a un souci marqué de l'intérêt social, qu'il a exprimé ensuite par la formule « socialisme libéral »[4]. Le socialisme libéral est

> « la conviction qu'il existe, et la tentative de faire prévaloir, un ordre sociétal dans lequel l'intérêt économique individuel conserve son pouvoir et se maintient dans un marché complètement libre »[5].

En d'autres termes, le socialisme libéral est

> « un socialisme réalisé par le moyen du libéralisme »[6].

1. Franz Oppenheimer, « Praktische Ökonomik und Volkswirtschaftspolitik », dans *Annalen der Naturphilosophie,* 12, 1913, p. 322.

2. Cf. Heinz D. Kurz, « Franz Oppenheimer und das Problem der "Bodensperrung" », dans *Franz Oppenheimer und Adolph Lowe. Zwei Wirtschaftswissenschaftler der Frankfurter Universität,* sous la dir. de Volker Caspari et Bertram Schefold, Marbourg, 1996, p. 75.

3. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie.* vol. 1, *Allgemeine Soziologie,* 2e partie : *Der soziale Prozeß,* Iéna, 1964, p. 1113. Cf. Werner Kruck, *Franz Oppenheimer – Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft und Selbsthilfegesellschaft,* Berlin, 1997, p. 225 *sq.*

4. Sur des équivalents de ce concept, ou de cette recherche, en France et en Italie, cf. *supra,* p. 531-552 et 749-776. [N. des coord.]

5. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie (III/1),* vol. 3 : *Theorie der Reinen und politischen Ökonomie,* 1re partie : *Grundlegung,* Iéna, 1910, p. IX.

6. Oppenheimer (1910), *op. cit.,* p. XI.

Cette « troisième voie », telle qu'elle est pensée et formulée par Oppenheimer, est donc sa réponse définitive à la question sociale.

C'est ici qu'on voit apparaître le lien avec le programme de Ludwig Erhard. Celui-ci écrit en 1964 :

> « [Selon Oppenheimer], il doit exister une voie – une troisième voie – qui soit une synthèse efficace, ou une issue. À peu près en accord avec cette idée d'Oppenheimer, j'ai voulu concrétiser, par l'économie sociale de marché, cette espérance pragmatique. »[1]

On retrouve donc le « même esprit »[2] dans le programme d'Erhard, même si, se référant à une suggestion de Wilhelm Röpke, il a inversé le substantif et l'adjectif et entendu promouvoir un « libéralisme social »[3]. Dans le programme d'Erhard, en effet, le libre jeu des pouvoirs du marché n'est pas une fin en soi. Il considère plutôt, comme il le dit dans le premier chapitre de son best-seller *La prospérité pour tous (Wohlstand für alle),* que,

> « à mesure que joue la concurrence, la socialisation – au meilleur sens du mot – du progrès et du profit est mieux réalisée »[4].

La concurrence est donc un moyen, non une fin. C'est ce que dira encore Ehrard en 1973 :

> « J'ai peut-être péché par subjectivisme, quand j'ai cru qu'en conciliant liberté et ordre dans le cadre de l'économie sociale de marché, je pourrais faire progresser la justice. »[5]

Ainsi, pour Erhard, le but est de construire une économie de marché qui soit *sociale ;* le fait qu'elle soit *de marché* en est la condition nécessaire, mais ce n'est qu'une condition. Et c'est l'influence qu'a eue Oppenheimer sur Erhard qui explique le souci constant de la question sociale de ce dernier. Dans le socialisme libéral d'Oppenheimer comme dans le libéralisme social d'Erhard, le principal problème est d'établir un ordre satisfaisant de liberté et d'égalité. Dans le programme d'Erhard, à savoir l'économie sociale de marché, l'économie sociale est la fin, qu'on atteint par

1. Erhard (1964), *op. cit.,* p. 861.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Erhard (1958), *op. cit.,* p. 1.
5. Ludwig Erhard, « Demokratie heißt Freiheit, Recht und Ordnung », dans *Grenzen der Demokratie ? Probleme und Konsequenzen der Demokratisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft,* sous la dir. de Ludwig Erhard, Kurt Brüß et Bernhard Hagemeyer, Düsseldorf, Vienne, 1973, p. 37.

un moyen qui est le marché. Sur cette base, la vision qu'a Erhard d'une économie de marché mise au service de l'équilibre social tient en au moins trois points : 1 / empêcher le pouvoir politique d'être une source arbitraire de désordre ; 2 / supprimer toute structure monopolistique ; 3 / faire prévaloir en toute hypothèse liberté et concurrence.

IV – L'École de Fribourg : tout a une importance sociale

En 1961, Erhard écrit ceci :

> « S'il existe une théorie capable d'interpréter correctement les signes du temps et de donner un nouvel élan simultanément à une économie de concurrence et à une économie sociale, c'est bien celle de ceux qu'on appelle néolibéraux ou ordolibéraux. Ils ont mis de plus en plus l'accent sur les aspects politiques et sociaux de la politique économique et ont affranchi celle-ci d'une approche trop mécaniste et planificatrice... »[1]

Bien qu'il soit très difficile de savoir quels liens directs ont existé entre l'École de Fribourg et Erhard (comme l'ont montré de nombreux débats parus dans la littérature), il est hors de doute qu'il y a eu une réelle influence.

Elle peut être illustrée par l'exemple de Leonhard Miksch (1901-1950). Walter Eucken a été le directeur de thèse de Miksh, et il a également dirigé l'importante thèse post-octorale de celui-ci, « La concurrence comme tâche. Les fondements d'un ordre compétitif » (*« Wettbewerb als Aufgabe. Grundsätze einer Wettbewerbsordnung »*). Or Miksch entre comme assistant en juillet 1946 au Bureau central des Affaires économiques de la zone d'occupation britannique à Minden. Plus tard, il travaillera au Conseil économique de la Bizone dont nous avons parlé plus haut. En tant que directeur du département chargé des « questions de la concurrence, des prix et de la gestion des entreprises », il devient un proche collaborateur d'Erhard.

À ce poste, Miksch ne sera pas seulement le premier concepteur de la politique de régulation, il sera aussi l'un de ceux qui plaideront avec force pour une libéralisation des prix couplée avec une

1. Ludwig Erhard, « Gestern - Heute - Morgen » (1961), dans Ludwig Erhard, *Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Düsseldorf-Vienne-New York, 1988, p. 696.

réforme monétaire. C'est ainsi qu'il sera personnellement l'auteur de ce qu'on appelle la « loi des principes directeurs » *(Leitsätzegesetz)*. Erhard a utilisé cette loi pour lancer la libération des prix en même temps que la réforme monétaire, en violation des instructions données par les Alliés. Avec le recul du temps, on peut considérer que cette mesure a été le principal facteur de succès de la politique économique dans l'Allemagne d'après-guerre et qu'elle a véritablement « marqué la naissance de l'économie de marché [en Allemagne] »[1]. Erhard, de fait, parlait de Miksch comme du « principal avocat du retour à l'économie de marché »[2], et il est bien connu qu'à cette époque il redoutait le jugement intellectuel de son collaborateur bien plus que celui des Américains[3].

Mais laissons ces faits historiques et ces débats[4] pour analyser maintenant de plus près les bases scientifiques du programme de Fribourg. Cela nous permettra d'y voir plus clair sur les points d'accord et de désaccord entre l'École de Fribourg et Ehrard.

On peut considérer le programme de Fribourg[5], tel qu'il a été développé en particulier par Walter Eucken, comme une combinaison des traditions de l'École historique allemande, du néokantisme et de la phénoménologie. Il convient d'ajouter à ces influen-

1. Norbert Kloten, « Role of the public sector in social market economy », dans *German Neo-Liberals and the Social Market Economy,* sous la dir. d'Alan Peacock et Hans Willgerodt, Londres, 1989, p. 74. Cf. Sylvian Broyer, « Retour à l'économie de marché : les débats du Conseil scientifique attaché à l'administration économique de la Bizone », dans *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché,* sous la dir. de Patricia Commun, Cergy-Pontoise, 2003, p. 201-219.

2. Opinion de Ludwig Erhard sur Leonhard Miksch, Archives d'État de Fribourg-en-Brisgau, C 25/2, n° 137.

3. Cf. Nils Goldschmidt et Arnold Berndt, « Leonhard Miksch (1901-1950) – A forgotten member of the Freiburg School », *American Journal of Economics & Sociology,* n° 63, 2004.

4. Cf. Herbert Giersch, Karl-Heinz Paqué, Holger Schmieding, *The fading miracle. Four decades of Market Economy in Germany,* Cambridge, 1993, p. 36-44 ; Quaas (2000), *op. cit.,* p. 27-43.

5. Dans ce qui suit, je vais considérer seulement les rapports existant entre École de Fribourg et conceptions erhardiennes de l'économie sociale de marché. Pour une discussion plus large au sujet de l'approche de Fribourg, voir, par ex., Thomas J. Riha, « Ordo – the German neoliberal model of economic order », *Economia Internazionale,* n° 34, 1986, p. 31-47 ; Heinz G. Grossekettler, « On Designing an Economic Order », in *Perspectives on the History of Economic Thought,* vol. II : *Twentieth-Century Economic Thought,* sous la dir. de Donald A. Walker, Aldershot, Brookfield, 1989, p. 38-84, et Vanberg (2001), *op. cit.,* chap. 3.

ces celle du propre père de Walter Eucken, Rudolf Eucken, prix Nobel de littérature en 1908, dont l'importance a été injustement sous-estimée jusqu'à ce jour, alors qu'elle fut grande à l'époque. Finalement, on peut affirmer que c'est l'opposition à la dictature nazie et le retour aux principes chrétiens et sociaux-éthiques qui ont conduit à l'élaboration du programme de recherches connu aujourd'hui sous les noms d' « École de Fribourg » ou « ordolibéralisme » (ce dernier nom étant dû au rôle central que joue dans ce programme le concept d'ordre[1]). Même sans entrer dans le détail, et si l'on garde à l'esprit l'influence d'Oppenheimer, la pensée d'Ehrard ne relève pas directement de ce paradigme, particulièrement en ce qui concerne les aspects sociaux et philosophiques. Il n'en demeure pas moins que la politique économique d'Ehrard en est proche parente. Comment cela s'est-il fait ?[2] Deux aspects doivent être mis ici en relief.

D'abord, les deux hommes ont vécu dans le même environnement historique. Aussi bien Erhard qu'Eucken étaient nés à la fin du XIX[e] siècle. Ils avaient eu l'expérience de la caricature d'économie de marché qui avait existé sous la république de Weimar, économie peu morale, dominée par les cartels et les intérêts privés, compromise par la faiblesse de l'État[3]. Erhard a parlé de cette période comme

> « d'années de dégénérescence de l'économie de libre marché. Cela nous plaçait devant un choix : fallait-il recréer des marchés efficaces en redonnant toute sa place à la liberté, ou bien ériger en principe économique général la servitude et la soumission totale à l'État »[4] ?

1. Cf. Nils Goldschmidt, « Theorie auf normativer Basis : Anmerkungen zum ordoliberalen Konzept von Walter Eucken », dans *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché, op. cit.*, p. 175-199.

2. Pour une discussion plus approfondie au sujet de la « conversion » d'Erhard à l'ordolibéralisme, voir Patricia Commun, « La conversion de Ludwig Erhard à l'ordolibéralisme (1930-1950) », dans *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché, op. cit.*, p. 175-199.

3. Sur ce contexte, voir par ex. Knut Wolfgang Nörr, « Franz Böhm and the Theory of the Private Law Society », in *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism,* sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin *et al.,* 2000, p. 148-156.

4. Ludwig Erhard, « Kartelle im Blickpunkt der Wirtschaftspolitik » (1949), dans Ludwig Erhard, *Gedanken aus fünf Jahrzehnten,* Düsseldorf-Vienne-New York, 1988, p. 221. Du même auteur : « Die Soziale Marktwirtschaft in der gedämpften Weltkonjunktur » (1959), dans Ludwig Erhard, *Deutsche Wirtschaftspolitik. Der Weg der Sozialen Marktwirtschaft,* Düsseldorf, Vienne, 1962, p. 425.

Eucken, non moins choqué par cette même expérience, s'insurgeait contre le fait que « l'industrie avait laissé l'État empiéter sur le secteur concurrentiel et n'avait su empêcher le retour des cartels »[1]. Eucken et Erhard tirèrent les mêmes leçons historiques de cette « période des expériences ». Leur analyse de l'économie de guerre et du III[e] Reich les conduisit à proposer les mêmes thérapies. Ils refusèrent de choisir entre, d'un côté, le contrôle de l'État, l'interventionnisme et la planification, ou, à l'inverse, un État soumis aux intérêts privés. Tous deux avancèrent la solution d'un « État fort » capable de tenir en bride les intérêts particuliers.

Erhard expliqua :

> « La politique économique de marché que je mène a pour but [...] de créer un ordre dominé par des règles du jeu. »[2]

En utilisant cette métaphore des « règles du jeu », il se rapprochait des ordolibéraux, puisque telle est la différence spécifique qui définit l'ordolibéralisme : l'État met en place et garantit un ordre économique, mais il ne contrôle pas les processus économiques eux-mêmes. En garantissant l'ordre économique, l'État rend possible une concurrence libre et correcte. Pour parler comme Röpke,

> « le fait que l'État soit indépendant des groupes d'intérêts et qu'il fasse preuve en permanence d'autorité et de dignité fait de lui le champion de l'intérêt général »[3].

Il est clair que, selon cette large perspective ordolibérale, l'État est censé exercer une fonction précise : il doit tout à la fois approuver et faire respecter une constitution étatique capable de tenir en bride les groupes d'intérêts et les chercheurs de rentes.

Ce rôle prêté à l'État conduit à évoquer le second aspect des similarités de pensée entre l'École de Fribourg et Erhard. La liberté économique et la concurrence, fonctionnant selon des règles garanties par l'État, sont des conditions nécessaires au

1. Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik,* 6[e] éd., Tübingen, 1990, p. 172.

2. Ludwig Erhard, *Prosperity through Competition,* Londres, 1958, p. 102. Édition allemande originale : Ludwig Erhard, *Wohlstand für Alle,* Düsseldorf, 1957.

3. Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart,* 6[e] éd., Berne, Stuttgart 1979, p. 157.

développement de la société, mais elles ne sont pas des fins en soi. On a déjà vu que c'était là un aspect de la doctrine d'Erhard. L'École de Fribourg y insista pareillement, et elle le fit dans un texte ayant valeur de programme, le premier volume annuel d'*ORDO,* coédité par Eucken et le juriste Franz Böhm. On peut y lire ceci :

> « Ce que nous cherchons à créer, c'est un ordre économique et social qui garantisse à la fois le bon fonctionnement de l'activité économique et des conditions de vie décentes et humaines. Nous sommes en faveur de l'économie de concurrence parce qu'elle est permet d'atteindre ce but. On peut même dire que ce but ne peut être atteint que par ce moyen. La concurrence est un moyen, non une fin en soi. »[1]

En d'autres termes, le but de l'ordolibéralisme d'Eucken est, comme on l'a dit dans l'introduction, de résoudre la « question sociale » : « Tout a une importance sociale. »[2] Le point crucial pour Eucken est la recherche d'un ordre social qui soit respectueux de la dignité humaine. Par-delà les différences de leurs paradigmes, l'élément clé commun à Erhard et Eucken est donc qu'ils ont une approche fonctionnelle de la concurrence dans une économie de marché. La concurrence a une fonction à remplir, qui est de réaliser l'équité sociale et d'atteindre un idéal social. C'est ainsi qu'Ehrard peut déclarer :

> « Les mérites de l'École de Fribourg ne sont pas seulement économiques. Elle a eu aussi un impact sur la politique. De nombreux pays, depuis qu'ils appliquent la doctrine d'Eucken, ont entrepris de mettre en œuvre de façon disciplinée un ordre économique conforme à des principes intellectuels clairs, au lieu de s'en remettre à un pragmatisme vide de pensée. »[3]

Ce qui a été dit ci-dessus permet de vérifier une autre thèse. Si Ludwig Erhard a intégré les idéaux ordolibéraux dans le concept d'une économie sociale de marché, ce n'est pas parce que les deux programmes étaient fondés dès le départ sur les mêmes idées et théories, mais parce que, d'une part, ils avaient la même approche fonctionnelle quant aux rôles respectifs de l'État

1. Préface d'*ORDO,* 1, 1948, p. XI.
2. Eucken (1990), *op. cit.,* p. 313.
3. Erhard (1973), *op. cit.,* p. 39.

et d'un marché libre efficace, et que, d'autre part, ils poursuivaient tous deux le même objectif ultime d'établir une société libre et décente obéissant à des impératifs sociaux.

V – Alfred Müller-Armack : l'équilibre entre liberté économique et justice sociale

Alfred Müller-Armack[1] est né le 28 juin 1901. Il étudie l'économie à Giessen, Fribourg, Munich et Cologne. En 1923, il obtient son doctorat à l'Université de Cologne, avec pour directeur de thèse Leopold von Wiese. Sa thèse s'intitule « Le problème du cycle des affaires dans la théorie socio-économique » (*« Das Krisenproblem in der theoretischen Sozialökonomik »*). Dès 1926, Müller-Armack obtient son habilitation (consacrée elle aussi au cycle des affaires) et devient, à l'âge de 25 ans, l'un des plus jeunes *Privatdozent* d'Allemagne. Il sera appelé à occuper une chaire d'économie à l'Université de Münster en 1938 et, en 1940-1941, il créera, au sein de l'Université, le « Centre de recherches pour l'économie de marché générale et textile » (*« Forschungsstelle für Allgemeine und Textile Marktwirtschaft »*). C'est parce qu'ils travaillent sur des sujets proches que Müller-Armack et Ludwig Erhard en viennent à faire connaissance à cette époque[2].

Dans l'immédiat après-guerre, Müller-Armack devient rapidement un partisan résolu de l'économie de marché, qu'il défend

1. Il s'appelait en fait Alfred Müller. « Armack » est le nom de jeune fille de sa mère. Il a commencé à signer Müller-Armack en 1930. Sur ce point et sur sa biographie en général, on consultera Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, p. 34 *sq.*

2. Cf. Alfred Müller-Armack, « Wirtschaftspolitiker zwischen Wissenschaft und Politik », dans *Ludwig Erhard. Beiträge zu seiner politischen Biographie. Festschrift zum 75. Geburtstag*, sous la dir. de Gerhard Schröder *et al.*, Francfort-sur-le-Main, p. 474. Dans le contexte du présent article, je ne peux discuter des convictions (changeantes) qui ont été les siennes sous le régime nazi (qui ont atteint un sommet peu glorieux lors de la publication de sa brochure de 1933, « L'idée de l'État et de l'ordre économique dans le Nouveau Reich » (*« Staatsidee und Wirtschaftsordnung im neuen Reich »*)). Pour une analyse complète, voir Bertram Schefold, « Vom Interventionsstaat zur Sozialen Marktwirtschaft : der Weg Alfred Müller-Armacks », dans *Wirtschaftsordnung und Gesellschaftskonzept. Zur Integrationskraft der Sozialen Marktwirtschaft*, sous la dir. de Rolf H. Hasse et Friedrun Quaas, Berlin-Stuttgart-Vienne, 2002, p. 47-87.

dans plusieurs sessions de discussion, groupes de travail et conférences. Par exemple, le 25 septembre 1945, il donne une conférence à Münster sur « Les chances d'une économie de marché aujourd'hui » *(« Marktwirtschaftliche Möglichkeiten heute »)*[1]. Avec d'autres – principalement des membres du « Groupe de travail Erwin von Beckerath » mentionné plus haut – il est nommé membre du Conseil consultatif *(Wissenschaftliche Beitrat)*, d'abord du Conseil scientifique de la Bizone, puis du ministère des Affaires économiques. Il conservera ce poste jusqu'en 1966.

On ne peut donc être vraiment surpris qu'en 1952, Müller-Armack ait été nommé par Erhard directeur de l'Unité de la politique centrale du ministère fédéral de l'Économie[2]. Jusqu'en 1958, Müller-Armack cumulera ce poste avec ses fonctions de professeur à temps plein à Cologne, où il avait une chaire depuis 1950.

> « En tant que directeur de l'Unité de politique centrale, Müller-Armack eut à s'occuper de tous les aspects des politiques économiques allemande, européenne et internationale pendant la phase de reconstruction de l'économie allemande et de rétablissement d'un ordre économique en Allemagne. »[3]

En 1958, Müller-Armack est nommé par Erhard secrétaire d'État pour les questions européennes. Il devient ainsi le représentant de l'Allemagne dans de nombreuses négociations européennes. Après l'élection d'Ehrard comme Chancelier en automne 1963, il se retire de ses postes politiques et se consacre

1. Cf. Nicholls (1994), p. 137.

2. Sur cette suite d'événements, voir Rolf Kowitz, *Alfred Müller-Armack : Wirtschaftspolitik als Berufung. Zur Entstehungsgeschichte der Sozialen Marktwirtschaft und dem politischen Wirken des Hochschullehrers*, Cologne, 1998, p. 225 *sq.* ; Bernhard Löffler, *Soziale Marktwirtschaft und administrative Praxis. Das Bundeswirtschaftsministerium unter Ludwig Erhard*, Stuttgart, 2002, p. 110 *sq.* et 223-227 ; Patricia Commun, « La contribution d'Alfred Müller-Armack à l'instauration d'un ordre économique libéral en Europe de 1958 à 1963 », dans *Le couple France-Allemagne et les institutions européennes. Une postérité pour le plan Schuman ?*, sous la dir. de Marie-Thérèse Bitsch, Bruxelles, 2001, p. 172 *sq.*

3. Christian Watrin, « Alfred Müller-Armack. Economic policy maker and sociologist of religion », dans *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism*, sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin *et al.*, 2000, p. 193.

de nouveau à son enseignement à Cologne. Il meurt le 16 mars 1978 dans cette ville.

Il n'y a pas de doute que la conception de l'économie sociale de marché d'Alfred Müller-Armack est proche, sur de nombreux points, des idées de l'École de Fribourg aussi bien que de celles d'Erhard. Peut-être le meilleur aperçu du programme de Müller-Armack est-il celui qu'il a donné lui-même dans son essai « L'économie sociale de marché comme ordre économique et social », publié en 1978[1], et sans doute le dernier texte écrit par l'auteur avant sa mort. Müller-Armack y présente les trois thèses qui, selon lui, sont la source de l'économie sociale de marché :

> « (1) On ne peut mener une politique économique dotée de sens que si l'on a une conception globale de l'ordre économique. Une politique faite de pièces et de morceaux, consistant à intervenir ici et là, ne peut donner de bons résultats, elle ne peut mener qu'à la confusion [...].
>
> « (2) On ne peut prolonger l'existence de systèmes mixtes de politique économique tentant d'atteindre leurs fins par un mélange de méthodes d'intervention sans lien les unes avec les autres. On peut considérer la critique jadis exprimée par Ludwig von Mises à l'encontre de ces systèmes mixtes comme entièrement justifiée. Ils sont en effet de nature à aggraver les défauts des systèmes purs, tout en perdant leurs avantages [...].
>
> « (3) On doit concevoir la politique économique de l'avenir à partir d'une idée *pure* de l'ordre. [...] Quoiqu'on pense de la possibilité d'un système de calcul exact dans une économie centralisée [...], il est utopique de croire au contrôle central et, dans le même temps, de satisfaire les souhaits des consommateurs. Pour cette raison, il convient de fonder la politique économique sur l'autre forme pure d'ordre économique, l'ordre de marché. »[2]

Le plaidoyer inambigu de Müller-Armack en faveur d'une économie de marché respectueuse de principes, son refus de systèmes mixtes de politique économique, sa conception selon laquelle la satisfaction des vœux des consommateurs est le but du jeu du marché, son adhésion à l'idée qu'il faut protéger le marché des abus de pouvoir, toutes ces idées fondamentales rejoignent la pensée économique d'Erhard comme l'ordolibéralisme

1. Alfred Müller-Armack, « The social market economy as an economic and social order », *Review of Social Economy*, n° 36, 1978, p. 325-331.

2. Müller-Armack (1978), *op. cit.*, p. 326.

d'Eucken. Ces points essentiels sont les principes communs de tous les penseurs qui ont donné ses assises intellectuelles à l'économie sociale de marché[1].

Cependant, Müller-Armack a aussi la ferme conviction qu'il faut corriger l'option en faveur d'un marché compétitif par certains principes d'équilibre social.

> « Même si nous acceptons le principe de la concurrence, nous savons que nous devons également prendre conscience de tout ce qui est impliqué, en termes de conceptions et d'exigences, par le terme "social". »[2]

Rentrant alors dans le détail, Müller-Armack mentionne quatre aspects de cette compensation sociale des résultats du marché :

> « (1) À la différence des partisans du libéralisme classique, nous savons que les mécanismes de la concurrence ont certains défauts dus aux imperfections des marchés, aux oligopoles et aux monopoles [...]. Par-dessus tout, l'ordre de concurrence requiert des garanties juridiques assurant que les agents prenant part au marché ne le détruisent pas en le poussant dans une direction anticoncurrentielle [...].
>
> « (2) L'économie de marché est un mécanisme favorisant la satisfaction des souhaits des consommateurs. Il fonctionne avec une précision mathématique, et le revenu qu'il procure est fonction de la réponse qu'on donne aux demandes du marché. Ni les données sociales initiales, au moment où commence le processus de marché, ni la distribution des revenus qui résulte de celui-ci n'ont besoin d'être en harmonie avec nos normes sociales et nos conceptions de la justice [...].
>
> « (3) On sait aujourd'hui que l'économie de marché ne satisfait pas suffisamment certains besoins de conciliation sociale et de sécurité. On doit donc s'efforcer de mettre en place les stabilisateurs appropriés [...].
>
> « (4) Il faut considérer l'ordre concurrentiel dans le contexte général de la société [...]. C'est seulement si l'on réussit à intégrer l'individu dans un ordre de liberté en tenant pleinement compte de sa qualité d'être humain que l'on pourra surmonter la profonde défiance qu'éprouve le grand nombre pour un tel ordre libéral. »[3]

Il est clair que le premier aspect – garantir que le marché fonctionne bien dans un cadre légal et, ainsi, garantir les bénéfices sociaux du jeu de marché – rejoint les idées des autres « Pères

1. Cf. Grossekettler (1989), *op. cit.*, p. 57-67.
2. Müller-Armack (1978), *op. cit.*, p. 326.
3. *Ibid.*, p. 326 *sq.*

fondateurs » de l'économie sociale de marché. En revanche, on peut se demander si les trois autres sont bien en ligne avec les idées avancées aussi bien par Erhard que par l'École de Fribourg quant à la politique économique à mener dans une économie sociale de marché. Car, à la différence de ces derniers, Müller-Armack ne met pas seulement l'accent sur les bénéfices sociaux que l'on peut retirer d'un système économique libre fonctionnant de façon satisfaisante dans le cadre de règles générales. Il veut en outre que le système de libre marché soit équilibré par une série de mesures additionnelles de sécurité sociale intervenant après-coup, ce qu'il appelle la « compensation sociale »[1]. Bien plus, d'après Müller-Armack, c'est tout le système économique qui doit être « canalisé » dans une conception plus globale de l'ordre social.

Pour y voir clair au sujet de ces différences, essayons de discerner la signification exacte et les conséquences de ces additions que Müller-Armack propose de faire à l'épure « originelle » de l'économie sociale de marché.

Dans sa préface à la première édition (1965) d'*Ordre économique et politique économique (Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik),* Alfred Müller-Armack évoque l'origine précise de son idée que l'économie de marché doit avoir, par construction, une dimension sociale :

> « Déjà, pendant les dernières années de la guerre, j'ai été redevable à Walter Eucken et à son cercle de collaborateurs de leurs réflexions sur le nécessaire retour à l'économie de marché. Mais il est certain que j'ai trouvé trop restrictif le fait qu'ils mettent surtout l'accent sur la concurrence comme moyen de politique économique. C'est ainsi que j'ai souhaité, pour ma part, ajouter un système de mesures sociales et sociopolitiques, mais restant compatibles avec le marché. »[2]

La réponse d'Eucken à la question sociale consiste à établir un ordre de marché efficace encadré par des principes directeurs

1. Cf. Peter Koslowski, « The social market economy : Social equilibration of capitalism and consideration of the totality of the economic order. Notes on Alfred Müller-Armack », dans *The Social Market Economy. Theory and Ethics of the Economic Order,* sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin-Heidelberg-New York, 1998, p. 81-84.

2. Alfred Müller-Armack, « Avant-propos » (1965) de Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik [« Ordre économique et politique économique »],* Berne-Stuttgart, 1976, p. 10.

établis au niveau constitutionnel[1]. Müller-Armack, lui, entend réconcilier le principe de libre marché et l'idée d'équilibre social en les associant dans un même concept politico-économique :

> « Le concept d'économie sociale de marché peut être défini comme une politique de régulation visant à combiner la libre initiative et le progrès social dans le cadre général d'une économie compétitive. »[2]

Pour Müller-Armack, il ne suffit pas de créer un « cadre de règles » ; dès lors que les forces compétititives qui interagissent sont laissées à elles-mêmes, et même si elles sont guidées par des principes, elles produisent des résultats qui doivent être corrigés. Pour lui, la question cruciale est donc de savoir « comment établir un équilibre d'un nouveau type à partir des objectifs divergents que sont la sécurité de la société et la liberté économique »[3]. L'économie sociale de marché version Müller-Armack consistera donc essentiellement dans le fait de faire disparaître les antagonismes entre libéralisme et socialisme au profit de notions telles qu' « équilibre », « conciliation » et « compensation ». Cette option diverge en particulier de celle de l'École de Fribourg qui consiste à intégrer les aspects sociaux et économiques au niveau constitutionnel. C'est une conception *dualiste,* qui considère comme opposés les objectifs de sécurité et de liberté, et cherche seulement à atténuer les effets de cette opposition. Le résultat est

1. Cf. Eucken (1990), *op. cit.*, p. 312 *sq.* ; Nils Goldschmidt, *Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens. Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik,* Münster, 2002, p. 135 *sq.* Il est vrai qu'Eucken a lui aussi recommandé des mesures spécifiques de politique sociale. Pour une discussion plus étendue, voir Heinz Lampert, « Walter Eucken als Sozialpolitiker. Zur sozialpolitischen Konzeption in Walter Euckens "Grundsätze der Wirtschaftspolitik" », dans *Einzelwissenschaften und Sozialpolitik zwischen Markt und Staat in Industrie- und Entwicklungsländern,* sous la dir. de Frank Schulz-Nieswand, Marbourg, 2001, p. 181-192.

2. Alfred Müller-Armack, « The meaning of the social market economy », dans *Germany's Social Market Economy : Origins and Evolution,* sous la dir. d'Alan Peacock et Hans Willgerodt, Londres, 1989, p. 83. Version allemande originale : Alfred Müller-Armack, « Soziale Marktwirtschaft », dans *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften,* t. 9, Stuttgart-Tübingen-Göttingen, 1956, p. 390-392.

3. Alfred Müller-Armack, « Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft » (1952), dans Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik,* Berne-Stuttgart, 1976, p. 236.

que les champs des politiques économique et sociale tendent à se séparer. Comme le résume Hans Otto Lenel :

> « Les ordolibéraux soulignent l'importance de l'efficacité économique pour une politique sociale. Pour eux, la principale manière de réaliser les buts de la politique sociale est de mettre en place et de développer un bon système économique, ce qui, tout à la fois, augmentera les revenus et la richesse en valeur absolue, et les répartira de façon plus équitable, en particulier si l'on peut s'assurer que la concurrence est effective. La plupart des ordolibéraux voudraient aller plus loin, et Alfred Müller-Armack voulait aller plus loin que la plupart d'entre eux. »[1]

Si l'on suit ce raisonnement, la politique sociale, pour Müller-Armack, est ce qui commande les aspects humains d'une société, cependant que le marché relève de la seule liberté individuelle. D'où le fait que le concept de l'économie sociale de marché selon Müller-Armack est toujours marqué par un dilemme : le pilier de la théorie est économique, mais aussi sociologique[2] ; le thème dominant est qu'il faut faire une synthèse entre l' « impératif économique » et l' « impératif social », donc satisfaire un « impératif socio-économique »[3].

Pour comprendre ce que peut bien être cet « impératif socio-économique » de Müller-Armack, il faut se rappeler la différence mentionnée plus haut entre sa théorie d'un ordre social global et ce qui était le concept « originel » de l'économie sociale de marché. Sans entrer dans les détails, disons que la théorie globale de Müller-Armack peut se caractériser par ce que lui-même appelle un « irénisme social » consistant à

> « promouvoir un concept de société qui concilie des croyances et idéologies diverses »[4].

1. Hans Otto Lenel, « Evolution of the social market economy », dans *German Neo-Liberals and the Social Market Economy*, sous la dir. d'Alan Peacock et Hans Willgerodt, *op. cit.*, p. 27.

2. Cf. Alfred Müller-Armack, « Das gesellschaftspolitische Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft » (1962), dans Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, op. cit.*, p 297.

3. Dietzfelbinger (1998), *op. cit.*, p. 221.

4. Alfred Müller-Armack, « Social irenics », dans *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion*, Fondation Ludwig-Erhard, Stuttgart, New York, 1982, p. 347. Texte allemand original : Alfred Müller-Armack, « Soziale Irenik », dans *Weltwirtschaftliches Archiv*, n° 64, 1950, p. 181-203.

« Irénisme » vient du mot grec εἰρήνη, qui ne signifie pas seulement « paix », mais « réconciliation » ou « consensus », à savoir l'ambition de concilier les différents courants et croyances entre lesquels se partage une société. L'irénisme est ainsi

> « une tentative de surmonter les différences existantes, qui considère qu'une société doit être plurielle si elle veut se préserver, et qui considère que dans ces différences mêmes réside la possibilité de l'unité »[1].

En construisant un ordre social véritablement humain, tel que celui qui est visé par l'économie sociale de marché selon Müller-Armack, on fera de la société un tout,

> « une société intégrée où les théories de l'ordre économique et de la politique économique seront en harmonie avec sa culture et sa politique culturelle, avec sa politique sociale et les autres dimensions de la politique »[2].

Ainsi, pour Müller-Armack, l'économie sociale de marché est essentiellement un « style » économique et social (ce concept de « style » est dû à l'École historique allemande récente ; il permet de caractériser ce qu'il y a de propre dant chaque période économique et de combiner l'analyse de cette identité avec celle des « lois » du développement historique[3]). Si l'on adopte cette perspective, on peut considérer l'économie sociale de marché comme un processus historique et évolutionniste continu (plutôt que comme l'ensemble cohérent de principes socio-économiques que voulait y voir Eucken), qui se structure selon « des styles consciem-

1. Alfred Müller-Armack (1982 [1950]), *op. cit.*, p. 347.

2. Peter Koslowski, « The theory of ethical economy as a cultural, ethical, and historical economics : Economic ethics and the historist challenge », dans *Contemporary Economic Ethics and Business Ethics,* sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin *et al.,* 2000, p. 8.

3. Cf. Betram Schefold, « The german historical school and the belief in ethical progress », dans *Ethical Universals in International Business,* sous la dir. de F. Neil Brady, Berlin *et al.,* 1996, p. 188. En ce qui concerne la dette de Müller-Armack à l'égard des idées de « styles » et « types » économiques développées par l'École historique allemande, on peut consulter par exemple Makoto Tezuka, « The economic reconstruction plan of Alfred Müller-Armack. What is the social market economy ? », dans *The German Historical School. The Historical and Ethical Approach to Economics,* sous la dir. de Yuichi Shionoya, Londres-New York, 2001, p. 210-213 ; Dietzfelbinger (1998), *op. cit.,* p. 78-106.

ment forgés »[1]. Bien que ces considérations de Müller-Armack aient leur origine dans ses études de sociologie de la religion et dans ses travaux sur les styles économiques datant déjà des années 1940[2], il n'a vraiment popularisé cette approche sociopolitique qu'après la normalisation de la situation économique au début des années 1960[3]. L'auteur appelait de ses vœux une « seconde phase » de l'économie sociale de marché et une « forme de style *(Stilform)* qui fût commune à l'économie et à la société »[4] :

> « Nous ne pouvons protéger les racines politiques et spirituelles de notre société de liberté que si nous réorganisons entièrement ses éléments sociaux et économiques à partir des mêmes orientations intellectuelles. »[5]

Bien qu'on ne puisse ici approfondir ce point[6], on doit souligner que, même si le concept d' « irénisme social » de Müller-

1. Dieter Haselbach, *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft. Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus,* Baden-Baden, 1991, p. 155.

2. Voir surtout Alfred Müller-Armack, *Genealogie der Wirtschafsstile. Die geistesgeschichtlichen Urspünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhundert,* Stuttgart, 1940 ; 3e éd., 1944.

3. Comme Müller-Armack, Erhard a plaidé, au début des années 1960, pour la coopération des différents groupes sociaux et le rapprochement des intérêts. Il prônait une « société intégrée » *(formierte Gesellschaft).* Cf. Ludwig Erhard, « Our social model : An integrated society », dans *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion,* Fondation Ludwig-Erhard, Stuttgart-New York, 1982, p. 63-80. Texte allemand : Ludwig Erhard, « Das gesellschaftspolitische Leitbild der Formierten Gesellschaft » (1965-1966). Parler de *« Formierte Gesellschaft »* n'était pas très heureux, cependant, puisqu'on pouvait entendre l'expression comme signifiant « société uniformisée ». Sur le contexte de cette idée d'Erhard, voir par ex. Rainer Klump, « Soziale Marktwirtschaft : Vom Wirtschaftsordnungsmodell zum sozialen Leitbild ? », dans *Historisch-Politische Mitteilungen,* n° 4, 1997, p. 229-231.

4. Koslowski (1998), *op. cit.,* p. 87. Cf. Alfred Müller-Armack, « Der humane Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft » (1973), dans Alfred Müller-Armack, *Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte,* Berne, 1982, p. 167-175.

5. Alfred Müller-Armack, « The Second Phase of the Social Market Economy : An Additional Concept of a Humane Economy », dans *Standard Texts on the Social Market Economy. Two Centuries of Discussion,* Fondation Ludwig-Erhard, *op. cit.,* p. 60. Original allemand : « Die zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft. Ihre Ergänzung durch das Leitbild einer neuen Gesellschaftspolitik » (1960), dans Alfred Müller-Armack, « Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik », *op. cit.,* p. 267-291. Cf. Knut Wolfgang Nörr, « A symbiosis with reserve : Social market economy and legal order in Germany », dans *The Social Market Economy : Theory and Ethics of the Economic Order,* sous la dir. de Peter Koslowski, Berlin-Heidelberg-New York, 1998, p. 228-230.

6. Il est vrai que l' « irénisme social » de Müller-Armack ou la « société intégrée » d'Erhard ne sont pas les seules théories qui aient essayé de réconcilier les approches économiques et sociales. Une perspective comparable est présente en bonne place

Armack se veut une approche synthétique, il continue à traiter l'économique et le social comme des aspects à quelque degré opposés de la réalité sociale. Si une théorie synthétique est indispensable à Müller-Armack, c'est qu'il ne croit pas qu'un cadre juridique et institutionnel statique suffise à lui seul pour garantir qu'on obtiendra à la fois l'efficacité économique et la sécurité de la société. C'est pourquoi, pour surmonter la contradiction, il est conduit à proposer un cadre sociétal « méta-constitutionnel ». Il ne peut proposer qu'une

> « formule irénique [...] qui puisse nous permettre de concilier rationnellement les idéaux de justice, de liberté et de croissance économique »[2].

Mais, ce faisant, il ne peut donner aux objectifs de liberté et de sécurité en conflit qu'une base sociophilosophique bien vague. L'antagonisme reste insurmonté. Ce qui ne sera pas sans graves conséquences pour la vie de l'État-providence.

VI – Conclusion

L' « économie sociale de marché » pose des problèmes aujourd'hui en Allemagne. Ils se manifestent dans les crises des systèmes de sécurité sociale, dans l'insatisfaction des employeurs et des employés au sujet du marché du travail, et aussi dans l'incertitude où nous sommes de pouvoir surmonter les contraintes fiscales dans un monde mondialisé. Ces problèmes trouvent leur explication, jusqu'à un certain point, dans le dualisme des conceptions de Müller-Armack. Si, en effet, on perçoit la liberté (de marché) et la sécurité (sociale) comme des notions opposées,

dans les idées d'Alexander Rüstow, de Wilhelm Röpke, de Walter Eucken et des autres protagonistes de l'économie sociale de marché. Mais, et c'est là le cœur du problème, ce souci est tout particulièrement présent dans l'œuvre de Müller-Armack. Il ne s'enracine pas seulement dans le contexte de la pensée morale, mais il entend fonder la société sur l'éthique, en articulant les exigences de liberté et de sécurité. La question est discutée plus avant par ex. dans Jürgen Lange-von Kulessa et Andreas Renner, « Die Soziale Marktwirtschaft Alfred Müller-Armacks und der Ordoliberalismus der Freiburger Schule – Zur Unvereinbarkeit zweier Staatsauffassungen », *ORDO*, n° 49, 1998, p. 79-104 ; voir aussi Quaas (2000), *op. cit.*, p. 278-286.

2. Alfred Müller-Armack, « Der Moralist und der Ökonom. Zur Frage der Humanisierung der Wirtschaft », *ORDO*, n° 21, 1970, p. 29.

alors les hommes politiques croient ne pas avoir besoin de forger un cadre juridique et institutionnel permettant de lier, au niveau institutionnel, contraintes économiques et demandes sociales. Au contraire, il y a alors une contradiction croissante entre les sphères économique et sociale, qui se marque tant dans la législation que dans les mesures de régulation économique. On croit (bien à tort) que plus de justice sociale signifie nécessairement moins d'efficience économique.

Le grand mérite d'Erhard et d'Eucken – et ce qui fait que leur pensée garde toute sa valeur aujourd'hui – est qu'ils ont compris que c'était au niveau institutionnel qu'il fallait réconcilier ces notions. Je ne peux discuter en détail ici des conséquences de ces considérations[1], mais il paraît évident qu'une telle base théorique pour une version moderne de l'économie sociale de marché est compatible avec l'approche de l'économie institutionnelle telle qu'elle est développée par James Buchanan et Viktor Vanberg. Conformément à la tradition de Walter Eucken et de l'École de Fribourg, l'économie institutionnelle n'analyse pas seulement le comportement économique individuel, mais vise à analyser et à expliquer différents ensembles de règles[2]. Donc, dans le processus continu par lequel est mis à jour le concept de l'économie sociale de marché, il est de la première importance d'établir un cadre juridique-institutionnel spécifique et susceptible de susciter un consensus, et ce n'est pas ce que nous voyons en Allemagne.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

1. Je l'ai fait dans d'autres travaux. Voir, par ex., Nils Goldschmidt, « Zur Theorie der Sozialpolitik. Implikationen aus ordnungsökonomischer Perspektive », dans *Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft. Sozialethische und ordnungsökonomische Grundlagen,* sous la dir. de Nils Goldschmidt et Michael Wohlgemuth, Tübingen 2004, p. 63-95 ; Gerold Blümle et Nils Goldschmidt, « Sozialpolitik mit dem Markt. Sozialstaatliche Begründung und wirtschaftliche Ordnung », *Die Neue Ordnung,* 58, 2004.

2. Voir, par ex., Viktor Vanberg, « "Ordnungstheorie" as constitutional economics. The German sonception of a "Social market economy" », *ORDO,* n° 39, 1988 ; Viktor Vanberg, « Soziale Sicherheit, Müller-Armacks "Soziale Irenik" und die ordoliberale Perspektive », dans *Wirtschaftsordnung und Gesellschaftskonzept. Zur Integrationskraft der Sozialen Marktwirtschaft,* sous la dir. de Rolf H. Hasse et Friedrun Quaas, Berlin-Stuttgart-Vienne, 2002, p. 227-260.

7. L'influence de l'économie autrichienne sur le libéralisme allemand

MICHAEL WOHLGEMUTH

I – Introduction. Quelques mises en garde

Il est difficile de mesurer, et facile d'exagérer ou de sous-estimer, l'influence que peuvent avoir les idées. L'exercice devient encore plus difficile lorsque, comme c'est le cas avec l'économie autrichienne, les sources d'influence sont multiples et pas toujours cohérentes. Il n'est pas rare de voir différentes chapelles néo-autrichiennes se poser jalousement en héritières de la « véritable » pensée autrichienne. Les « misesiens » ou les « rothbardiens » tendent à se méfier des « hayékiens » ; les disciples de Shackle et de Lachmann font fréquemment leurs des idées que les partisans de von Mises et de Hayek estiment douteuses, et les « schumpeteriens » sont le plus souvent considérés comme des enfants terribles se réclamant abusivement de l'héritage de Carl Menger. De fait, comme l'observe Peter Boettke (1994, p. 1),

> « la tension entre différentes interprétations de l'École autrichienne est perceptible tout au long de son histoire ».

Une autre difficulté est de distinguer entre les sources et les cibles d'influence. Qui influence qui ? Parmi les penseurs contemporains doués d'une certaine envergure et d'un minimum d'ouverture d'esprit, on devrait s'attendre à ce que l'influence intellectuelle soit réciproque. En outre, on s'attendrait à ce que des qualificatifs nationaux comme « autrichien », « allemand » ou « américain » soient quasiment dénués de signification au sein d'une communauté scientifique désormais mondialisée. Ce constat

s'applique au présent article. Certains universitaires allemands ont exercé quelque influence sur la pensée néo-autrichienne et ont passé beaucoup de temps aux États-Unis ; et certains Allemands d'origine comptent parmi les partisans les plus influents du libéralisme néo-autrichien en Amérique. Dans la deuxième partie de cet article, je m'efforcerai de retracer la complexe préhistoire du débat académique germano-autrichien, qui explique peut-être aussi pourquoi l'émigration de l'École autrichienne aux États-Unis a facilité la réception de l'économie autrichienne en Allemagne.

Mais comment définir la pensée « (néo-)autrichienne » et où trouve-t-on ses défenseurs ? Dans la troisième partie, je tenterai de présenter quelques analyses pertinentes dues à l'économie (néo-)autrichienne, et j'insisterai sur la signification qu'elle a eue pour le libéralisme classique. La première chose à faire à cet égard est de consulter *The Elgar Companion to Austrian Economics* (Peter Boettke, dir., 1994). Il suffit de jeter un coup d'œil sur le sommaire de ce livre pour prendre conscience de la diversité de l'école, et pour se persuader que

> « l'école autrichienne d'économie n'est pas monolithique. Il existe divers courants et sous-cultures au sein de l'école autrichienne contemporaine » (Boettke, 1994, p. 1).

De fait, les questions traitées touchent d'une manière ou d'une autre à différents contextes philosophiques (de l'aristotélisme à l'herméneutique), à différents concepts économiques (du marginalisme aux systèmes auto-organisés), à de nombreux domaines de recherche (dont la théorie du capital, celle du cycle économique, les systèmes économiques comparatifs, l'économie financière, l'organisation industrielle, l'économie du travail, les relations entre droit et économie, la philosophie juridique, le *Public choice,* la réglementation, et bien d'autres encore). Dans le *Companion* de Boettke sont également exposées de nombreuses idées « autrichiennes » sur divers thèmes de philosophie politique (par exemple, l'utilitarisme ou la théorie du contrat social), ainsi que des contributions à pas moins de 17 domaines de politique publique (« la banque libre », « la publicité », « la fiscalité »...).

Les 87 rubriques sont rédigées par 69 auteurs différents... Ces derniers sont principalement américains. Six collègues allemands constituent le groupe le plus important d'universitaires non amé-

ricains sollicités pour présenter des questions « autrichiennes » : Ulrich Fehl, Friedrich Hinterberger, Wolfgang Kerber, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg, Ulrich Witt. Le pays d'origine est représenté par deux Autrichiens, Erich Streissler, et Peter Rosner ; et Anthony de Jasay est le seul à représenter la France (du fait qu'habitant à Paluel, il est résident français). Il serait exagéré – et méthodologiquement très peu « autrichien » – d'induire, de ces seules données empiriques et aléatoires, que l'économie autrichienne est, aujourd'hui, une affaire principalement américaine ; on n'en est pas moins fondé à considérer que c'est probablement le cas (voir Vaughn, 1994, pour une relation détaillée de ce qu'il appelle « l'émigration d'une tradition »).

Mon analyse des rapports entre l'économie politique autrichienne et allemande au XX^e^ siècle portera essentiellement sur l'impact des thèmes hayékiens en Allemagne. Ce qui distingue le libéralisme classique de Hayek de l'ordolibéralisme allemand est présenté dans la quatrième partie. Dans la cinquième, je propose un survol rapide et forcément sélectif de l'état actuel de l'économie autrichienne et du libéralisme classique dans les milieux académiques allemands.

II – Bref historique des tensions et des échanges intellectuels germano-autrichiens

Les rivalités entre l'Allemagne et l'Autriche s'inscrivent dans une longue tradition. Celle-ci comprend des guerres entre deux empires (prussien protestant et Habsbourg catholique), des affrontements entre Berlin et Vienne pour la prédominance culturelle en Europe centrale (Paris ayant, bien sûr, le statut de référence), et des événements apparemment mineurs tels que la « honte de Cordoue », lorsque l'équipe de football autrichienne a éliminé l'Allemagne du championnat du monde de 1978. Dans les milieux académiques, l'un des débats les plus virulents de l'histoire des sciences sociales a opposé également des Allemands et des Autrichiens : le *Methodenstreit*. Comme quelques étudiants en économie l'apprennent encore aujourd'hui, ce débat portait sur

des principes épistémologiques et des règles méthodologiques, et ses protagonistes essentiels ont été Gustav von Schmoller (1878-1917) et Carl Menger (1840-1921).

Schmoller et la « jeune » École historique allemande étaient favorables à une recherche historico-empirique, descriptive, inductiviste, devant rendre compte des contingences temporelles et spatiales de tous les phénomènes sociaux. Ces derniers étaient eux-mêmes traités de façon holiste comme des « organismes sociaux » collectifs. Par l'observation, la description, la classification et une « élaboration de concepts » minutieuse, on devait faire apparaître *in fine* l' « essence » innée de ces phénomènes. Dans le camp adverse, Menger et ce qui devait devenir l'École autrichienne prônaient une recherche surtout théorique, abstraite, déductiviste, visant à dégager des lois générales du comportement économique et leurs conséquences sociales, en s'appuyant sur la « méthode compositive » d'individualisme méthodologique. Ils ne pensaient pas pour autant qu'il fût possible d'inférer directement les phénomènes sociaux à partir des intentions ou des desseins individuels. Bien au contraire, dans le célèbre livre III de ses *Untersuchungen,* Menger propose une théorie de type « main invisible » de l'apparition spontanée d'institutions sociales telles que l'argent, la langue et le droit. Ainsi conçue, l'histoire ne pouvait être que conjecturale (cf. Vanberg, 1998).

Bien que le *Methodenstreit* ait essentiellement porté sur les questions de méthodologie, ce n'est certes pas un hasard si Schmoller a accusé Menger d'être un libéral « manchestérien » (cf. Raico, 1994, p. 320). Dans la prochaine partie, je soutiendrai que certains principes méthodologiques – individualisme, subjectivisme... – ont des conséquences sur le fond même des doctrines, et que la méthodologie de Menger devait donner naissance à des théories libérales. Par ailleurs, Hayek (par ex. 1952) et Popper (par ex. 1945) ont bien montré que les philosophies politiques collectivistes comme le socialisme ou le nationalisme obéissent, de leur côté, à certains principes méthodologiques bien déterminés – holisme, historicisme... Cela étant, bien que la jeune École historique allemande se soit rendue, à différents degrés, « coupable » d'historicisme et de collectivisme (méthodologique), ses membres n'ont certes pas tous eu les mêmes idées politiques. De fait, la plupart de ses représentants ont été des adversaires du marxisme.

Pourtant, des expressions comme *Socialpolitik* (« réforme sociale ») et *Kathedersozialismus* (« socialisme de la chaire ») montrent bien les tendances politiques de l'École. Nul doute que, dans l'esprit de ses membres, le modèle prégnant ait été la *main visible* de l'État, dûment guidée par des économistes éclairés et ayant vocation à guérir délibérément le malaise social (voir les exemples donnés par Koslowski [dir., 2000] ou Shionoya [dir., 2000])[1].

Quoi qu'il en soit, le ton étonnamment acerbe de la controverse qui a opposé Menger à Schmoller ne doit pas conduire à exagérer les antagonismes germano-autrichiens dans le monde académique. On doit plutôt considérer que la *Querelle des méthodes* est une péripétie assez artificielle de la domination prussienne qui s'est excercée sur les universités allemandes à la suite de l'instauration, en 1871, du « II^e^ Reich allemand ». Menger lui-même, dans la préface de ses *Grundzüge* (publiés en 1871), reconnaît l'énorme influence qu'a eue l'économie politique allemande sur sa pensée (cf. Streissler, 1994, à propos des « subjectivistes proto-néoclassiques » allemands, qu'on peut considérer comme des précurseurs de l'École autrichienne, par exemple Hufeland, Rau, Roscher, Thünen[2]).

En tout état de cause, l'atmosphère a changé quelque peu en Allemagne au début du XX^e^ siècle (voir Kurz, 1989). Dès 1911, Schmoller parvenait à une conclusion conciliatrice :

> « Aujourd'hui, la controverse est passée au second plan, étant donné qu'il est désormais acquis que chaque chercheur peut naturellement avoir recours soit à davantage d'induction, soit à davantage de déduction, ou encore aux deux ensemble, en fonction de ses aptitudes personnelles et de la nature de sa recherche [...] et parce qu'une méthode ne peut être dite supérieure absolument parlant à une autre » (Schmoller, 1911, p. 479).

Des affirmations similaires avaient été formulées longtemps auparavant par Menger dans ses *Untersuchungen* (par ex. 1883, p. 123). Il est donc permis de se demander si toute cette âpre

1. Certains Autrichiens ont mis gravement en cause les tendances politiques de l'École historique : « Von Mises [...] a fait remonter jusqu'aux enseignements de l'École historique allemande la responsabilité des événements cataclysmiques provoqués par le marxisme et le nazisme au XX^e^ siècle » (Kirzner, 2001, p. 160)

2. Menger est même allé jusqu'à dédicacer ses *Grundsätze* à Wilhelm Roscher, grande figure de la « vieille » École historique.

querelle a eu des causes vraiment sérieuses. On se rangerait ainsi à l'avis de Schumpeter (1954, p. 814) qui considère que les gens de cette époque ont « purement et simplement perdu leur temps ». Il reste que les meilleurs esprits des sciences sociales allemandes ont continué, au début du XX[e] siècle, à être troublés par la question des méthodes[1]. Max Weber, Walter Eucken, Wilhelm Röpke ou Adolf Löwe, pour ne citer qu'eux, ont consacré une part considérable de leur travail académique à rechercher de nouveaux moyens méthodologiquement valides pour surmonter « la Grande antinomie » entre les approches « individuelle-historique » et « générale-théorique », pour reprendre les expressions d'Eucken (1940-1950, chap. II). D'après Schefold (1996, p. 190), les *Grundlagen* d'Eucken peuvent être considérés comme

> « la fin de l'École historique, mais on peut aussi les interpréter comme un de ses meilleurs résultats, dans la mesure où cet ouvrage clarifie la manière dont on peut méthodologiquement combiner histoire et théorie ».

L'objet du présent article n'est pas de débattre de ces nouvelles approches méthodologiques. J'ai abordé néanmoins le sujet parce qu'il me semble que la domination de l'École historique a empêché, à un stade crucial, que soit favorablement accueillie en Allemagne l'économie autrichienne (ainsi que les idées politico-économiques qui lui étaient liées). Il est aussi de notoriété publique que Schmoller a pesé de tout son poids pour barrer aux universitaires ayant des sympathies pour les idées « autrichiennes » la possibilité d'obtenir des postes dans les universités allemandes (voir Caldwell, 2004, chap. 2 et 3). La situation changera après 1945. D'après Wilhelm Hennis, professeur de sciences politiques à Fribourg, la rivalité entre « les deux économies », théorique et historique, s'est soldée par une nette victoire du camp théorique :

> « La réorientation, au moins au sein de l'économie allemande, a été totale après 1945. Du jour au lendemain, d'ardents défenseurs de l'École historique se sont transformés en concepteurs de modèles et en

1. Les Autrichiens, pour leur part, n'ont pas fait de grands efforts pour changer leur position ou rechercher des compromis. Seul Schumpeter, qui semble avoir toujours eu un grand respect pour Schmoller, a tenté, avec son courant original de sociologie économique, de formuler son propre programme de recherche alliant histoire et théorie (voir Shionoya, 2000).

économètres. À la Faculté d'économie de l'Université de Fribourg, aucun cours d'histoire économique n'est aujourd'hui proposé et l'histoire des idées n'est pas enseignée. Personne, de toute façon, ne serait plus capable de le faire » (Hennis, 1994, p. 106)[1].

Ainsi, avec le recul dont on dispose aujourd'hui, on peut avancer que les Autrichiens (de la première heure) ont finalement « gagné » la bataille du *Methodenstreit* et qu'ils l'ont emporté aussi, avec un certain retard, en Allemagne. Comme je le montrerai de façon plus détaillée dans la partie suivante, la plupart des principes méthodologiques mengériens se sont progressivement imposés comme le noyau paradigmatique de l'économie néoclassique dominante jusqu'à aujourd'hui – si l'on veut bien considérer la « révolution keynésienne » comme un épisode éphémère (même s'il a causé des dommages politiques durables). Quoi qu'il en soit, l'École historique, même en Allemagne, n'est plus, depuis 1945, que de l'histoire ancienne.

Cette remarque signifie-t-elle pour autant une victoire de l'économie « autrichienne » en Allemagne ? L'affaire est rendue plus compliquée par le divorce progressif qui s'est produit, dans les années 1930 et 1940, entre le *mainstream* néoclassique et d'éminents « autrichiens » tels qu'Hayek (voir Hayek, 1937-1948 ; 1945). L'ironie de l'histoire des idées peut en gros se traduire comme suit. Lorsque l'économie autrichienne était en train de devenir progressivement le courant dominant de l'économie néoclassique (disons de 1872 à 1933), les économistes allemands y étaient pour la plupart opposés et demeuraient fidèles à l'École historique[2] ; en revanche, lorsque les économistes allemands ont essayé de plus en plus de rejoindre le *mainstream* de l'économie néoclassique, ce sont les économistes autrichiens qui ont eu tendance, de plus en plus, à abandonner la pure logique de l'équilibre économique, pour se consacrer à des programmes de

1. Cela n'est pas tout à fait vrai. Jusqu'à 2002, Gerold Blümle et avant lui Karl Brandt enseignaient l'histoire des idées. Hayek lui-même a enseigné régulièrement l'histoire des idées pendant son séjour à Fribourg.

2. On pourrait à juste titre prétendre que la domination de l'école de Schmoller a débuté avec la fondation de la *Verein für Socialpolitik*, 1872) et a pris fin quelque part entre la mort de Schmoller en 1917 et l'oppression de la science libre après 1933 (voir les survols proposés par Kurz, 1989, et Hagemann, 2001).

recherche originaux explorant d'autres pistes. Ce tournant ironique de l'histoire peut se résumer de façon très simplifiée par le tableau suivant :

Tableau 1. — Courants observés dans les sciences économiques autrichienne et allemande par rapport à un « courant dominant » en formation

Tendances au sein de l'économie autrichienne	*Tendances au sein de l'économie allemande*
L'économie autrichienne devient le courant néo-classique dominant : 1871 - (Hayek, 1937).	La jeune École historique allemande devient le courant dominant en Allemagne :1872 - 1917/1933.
L'économie autrichienne postérieure au débat sur la planification économique rompt avec le courant dominant : (Hayek, 1945) - période actuelle.	L'économie allemande postérieure au *Methodenstreit* rejette (partiellement) la méthode historique : (Weber 1920) ; (Eucken 1940) - 1945.
L'économie « néo- »autrichienne survit dans des niches le plus souvent extérieures au courant dominant : (Kirzner, 1973) - période actuelle.	Le courant dominant allemand intègre pour l'essentiel le *mainstream* anglo-américain : 1945 - période actuelle.

Dans la partie suivante, je ferai un bref commentaire de la partie gauche de ce tableau. Je vais maintenant retracer l'évolution de l'économie autrichienne et insister sur les raisons pour lesquelles les Autrichiens ont divorcé de ce qui s'est imposé comme le *mainstream* de l'économie néoclassique, et sur ce que cela a impliqué pour la contribution « autrichienne » au libéralisme classique.

III – Les concepts fondamentaux (néo-)autrichiens et leur impact sur le libéralisme classique

Dans mon introduction, j'ai mentionné le fait que les Autrichiens ne sont pas d'accord sur ce que sont vraiment la doctrine et la méthode autrichiennes. Comment, dans ces conditions, peut-on parler d'une « école » autrichienne d'économie ? Avant de tenter de répondre, qu'il me soit permis de rappeler ce que deux émi-

nents économistes autrichiens, appartenant à deux générations différentes, estiment être les principes fondateurs de l'approche autrichienne[1]. Dans l'une de ses dernières publications, Fritz Machlup (1902-1983) résume ainsi les six « principes essentiels » auxquels adhère, selon lui, tout économiste autrichien :

Tableau 2. — Les principes fondamentaux sur lesquels s'accordent les économistes autrichiens selon Machlup (1982, p. 42)

M1	Individualisme méthodologique (il faut partir des actes individuels pour construire une théorie économique)
M2	Subjectivisme méthodologique (les valeurs, les attentes, les connaissances sont subjectives)
M3	Marginalisme (les décisions économiques sont prises à la marge)
M4	Subjectivité des goûts et préférences (ils résultent d'évaluations subjectives)
M5	Existence de coûts d'opportunité (tels qu'ils sont généralement définis sur la base des travaux de von Wieser)
M6	Structure temporelle de la consommation et de la production (les décisions s'inscrivent dans le temps historique)

Machlup affirme en outre que ces notions fondamentales de l'économie austro-mengérienne ont, pour l'essentiel, été adoptées par le courant néo-classique dominant aujourd'hui, comme on peut le voir dans les manuels habituels de micro-économie. Néanmoins, selon Machlup, il existe deux autres principes prêtant davantage à controverse, qui ne sont pas nécessairement acceptés par le courant dominant et sont ainsi susceptibles de constituer une ligne de démarcation :

Tableau 3. — Principes controversés de l'économie autrichienne selon Machlup (1982, p. 42)

M7	Souveraineté du consommateur (les demandes du consommateur déterminent la production)
M8	Individualisme politique (la liberté politique n'existe pas sans liberté économique ; anti-interventionnisme)

1. Voir Boettke/Leeson (2003) qui proposent un commentaire des deux premiers tableaux très semblable au mien.

Selon Machlup (*ibid.*, p. 45), c'est essentiellement à cause de ces principes controversés que « l'appellation "économie autrichienne" a fini par impliquer un engagement en faveur du libéralisme ». Je poserai plus loin la question de savoir si l'individualisme et le subjectivisme peuvent ou non, déjà, être porteurs d'un tel engagement. J'aurais tendance à me ranger à l'avis de Ralph Raico (1994) :

> « S'il est évidemment possible pour les non-libéraux de prôner l'individualisme méthodologique, cette démarche a pour effet d'exclure des idéologies importantes qui sont incompatibles avec l'individualisme méthodologique, telles que le marxisme classique ainsi que certaines formes de racisme et d'hypernationalisme. C'est pourquoi, il ne s'agit pas simplement d'individualisme *méthodologique.* »

Au sein même de l'École autrichienne à ses débuts, des auteurs disent que la méthodologie autrichienne n'implique pas *nécessairement,* dans le concret, des vues libérales : Friedrich von Wieser, qui appartient à la deuxième génération des promoteurs de l'approche autrichienne, et dont Hayek a été l'élève, a été « presque ouvertement étatiste » (Raico, 1994, p. 325), et de nombreux Autrichiens (y compris Menger ou Böhm-Bawerk) n'ont pas eu la réputation d'avoir été des libéraux particulièrement farouches[1].

Lors du débat sur la planification qui a fait rage dans les années 1920 et 1930, on a pu voir dans quelle mesure une approche néoclassique (fondée sur des interprétations et des pondérations particulières des hypothèses M1 à M6) pouvait être politiquement ou institutionnellement neutre. Oscar Lange, en

1. Bien que Carl Menger n'ait jamais exposé publiquement ses opinions politiques, il semble qu'il ait adopté, dans les cours qu'il a dispensés au prince héritier Rudolf, une position libérale plutôt explicite (voir Streissler/Streissler [dir.], 1994) [et ici même, *infra,* p. 1045, N. des coord.]). La critique faite par Böhm-Bawerk de la théorie marxiste du capital dans ses ouvrages théoriques ainsi que sa critique de l'interventionnisme omnipotent dans *Macht oder ökonomisches Gesetz ?* (1914) reflètent également des opinions libérales. Mais il faut attendre Ludwig von Mises pour voir entrer en scène un libéral classique ou un libertarien avoué. Ses critiques acerbes du *Socialisme* (Mises, 1922/81) ou du *Chaos planifié* (Mises, 1947) produits par l'interventionnisme, le socialisme ou le fascisme montrent clairement que les sciences sociales peuvent avoir une orientation politique. Il en va évidemment de même de Hayek, tant dans *La route de la servitude* (Hayek, 1944) que dans l'essentiel de ses travaux ultérieurs de philosophie sociale.

particulier, dès lors qu'il réussissait à démontrer non seulement la viabilité, mais aussi la supériorité de la planification centrale fondée sur des modèles standard de l'équilibre général walrasien, a forcé les Autrichiens à reformuler plus clairement leur approche des phénomènes économiques. Ce débat sur la planification a eu sur les économistes autrichiens l'effet d'un puissant catalyseur. Il les a fortement incités à clarifier et à développer leur vision du marché, en montrant que le marché est constitué de processus ; ils se démarquaient ainsi de l'analyse néoclassique, ou plutôt de ce qu'elle était *devenue*. Le débat sur la planification a donné aussi aux Autrichiens l'occasion de mieux élaborer leurs conceptions au sujet des conditions institutionnelles (et donc politiques) qui doivent exister pour que soit possible un ordre économique efficace et humain (pour une présentation plus détaillée, voir Caldwell, 1997 ; Wohlgemuth, 1997).

L'événement initial qui avait incité les économistes socialistes (socialistes d'orientation, mais disposant des méthodes néoclassiques du calcul économique) à entrer dans le débat avait été le « théorème d'impossibilité » de Mises (Mises, 1920). Ce théorème peut brièvement se résumer comme suit. On ne dispose d'aucune base pour calculer rationnellement la valeur en l'absence de prix de marché ; or il n'existe pas de prix de marché sans échange volontaire de droits de propriété privée. Par conséquent, si les socialistes désirent orienter « rationnellement » l'allocation de ressources (en sacrifiant une opportunité moins appréciée en faveur d'une opportunité plus appréciée, compte tenu des préférences des consommateurs et des capacités des producteurs), ils ne peuvent pas, en même temps, se passer d'une production de biens dans le cadre d'un marché d'échanges volontaires. Le premier effet de la critique formulée par Mises fut donc que les socialistes prirent conscience du fait que, même dans un environnement socialiste, on devait, dans le calcul économique, faire usage des prix. C'est ce qu'Oscar Lange reconnaît ironiquement :

> « Les socialistes ont certes des raisons de témoigner leur reconnaissance envers le Pr Mises, le grand *avocat du diable* en leur cause. C'est en effet le redoutable défi qu'il leur a lancé qui a forcé les socialistes à admettre qu'il faut un système de comptabilité économique si l'on veut guider l'allocation des ressources dans une économie socialiste » (Lange, 1936-1994, p. 252).

Ce tournant a conduit l'économie socialiste (néo-classique) à prétendre qu'il était possible de calculer *a priori,* par un système d'équations simultanées, les prix auxquels l'équilibre général s'établirait – avec le résultat que le socialisme n'avait plus qu'à attendre l'invention de puissants ordinateurs[1]. La théorie néo-classique walrasienne a ainsi été présentée comme la preuve qu'un socialisme rationnel était possible... Néanmoins, prouver que des équations abstraites ont des solutions tout aussi abstraites ne signifie pas qu'elles peuvent être de la moindre utilité pratique en l'absence d'un marché permettant l'échange des droits de propriété. Le débat demeurait donc aussi ouvert que jamais, puisqu'

> « aucun de ces auteurs n'a tenté de démontrer comment on pouvait calculer ces valeurs, dont une société socialiste a pourtant besoin si elle veut agir de façon rationnelle » (Hayek, 1940-1994, p. 237).

C'est dans son article fondateur intitulé « L'utilisation des connaissances dans la société » (« The Use of Knowledge in Society ») que Hayek (1945, p. 530) a établi le plus clairement cette thèse cruciale que la science économique néoclassique walrasienne, qui *décrit* les processus de marché, est incapable de les *prescrire* selon une optique de planification :

> « Le problème n'est nullement résolu si l'on peut démontrer que tous les faits économiques, à supposer qu'ils soient portés à la connaissance d'un seul esprit (et, de fait, on fait l'hypothèse qu'ils sont effectivement donnés à l'économiste qui les observe) donneraient lieu à une solution unique. Le vrai problème est bien plutôt de démontrer comment une solution est déterminée par les interactions d'un ensemble d'individus dont chacun ne possède que des connaissances partielles. Supposer que *toutes* les connaissances nous sont données par l'analyse économique revient à évacuer le vrai problème, et à refuser de prendre en compte ce qui est important et porteur de sens dans le monde réel. »

1. Des illusions liées à l'utopie informatique sont demeurées à la mode dans les ouvrages ultérieurs de Lange (par ex. 1965-1994). Le lauréat du prix Nobel Kenneth Arrow (1974, 5) a sacrifié lui-même à cette utopie : « En vérité, avec le développement de la programmation mathématique et d'ordinateurs de grande puissance, le choix de la centralisation ne semble plus absurde. Après tout, on peut apparemment imiter les mécanismes d'un système décentralisé à l'aide d'un algorithme centralisé judicieusement choisi » (voir les réflexions de Jean Petitot sur les problèmes épistémologiques que pose un tel programme, p. 1095-1114 [N. des coord.]).

Ayant déplacé l'attention des problèmes de possibilité théorique vers ceux d'applicabilité pratique en matière de socialisme de marché, Hayek a également découvert l'inadéquation du paradigme néoclassique lorsqu'il s'agit de résoudre les questions clés de la science économique. Les réactions de la communauté scientifique qui s'en sont suivies peuvent être interprétées comme une victoire exemplaire remportée par les thèmes kuhniens : le camp néoclassique est demeuré, pendant des décennies, tout simplement incapable de mesurer la portée et la rigueur de la critique hayékienne et est resté persuadé que les thèses de Lange n'avaient pas été gravement mises à mal[1]. Les Autrichiens, à leur tour, se sont rendu compte qu'ils avaient reformulé le problème économique de telle façon que la « pure logique du choix » devenait inapplicable. Prenant de mieux en mieux conscience des incompatibilités entre les deux paradigmes, ils ont été conduits à développer leur propre programme de recherche sur la base de notions telles que la concurrence comme « procédure de découverte » (Hayek, 1968-1978), « concurrence et entrepreneuriat » (Kirzner, 1973) ou « le marché en tant que processus économique » (Lachmann, 1986)[2]. Ainsi, la conséquence du débat a été que le programme de recherche autrichien a élaboré deux principes supplémentaires le démarquant plus encore de la théorie néoclassique de l'équilibre. Comme l'ont exprimé Boettke et Leeson (2003) : « La ligne de démarcation entre les idées autrichiennes et le courant dominant a été redéfinie et, grâce à ce changement, l'École autrichienne a connu une renaissance en tant qu'école de pensée à part entière. » Ce sont les deux nouveaux

1. L'opinion selon laquelle les socialistes ont « remporté » le débat est attestée dans la plupart des rétrospectives, au moins jusqu'à la fin des années 1980 ; voir l'analyse critique faite par Lavoie (1985, p. 10 *sq.*).

2. Avec sa célèbre *Route de la servitude,* Hayek (1944) a ouvert plus tard une deuxième ligne d'attaque des propositions socialistes. Il a mis en garde le public contre un totalitarisme insidieux, rappelant la prophétie qu'il avait déjà faite, que des tentatives partielles de planification économique « exigeront encore et toujours plus de mesures de contrôle, jusqu'à ce que toute activité économique soit placée sous la coupe d'une autorité centrale » (Hayek, 1935, 134). Sur un plan empirique autant que théorique, l'hypothèse formulée par Hayek dans La *route de la servitude* peut être confirmée dans certains cas et réfutée dans d'autres (voir Kurrild-Klitgaard (dir.), 2005).

principes que Kirzner (1986) a proposé d'ajouter à la liste établie par Machlup :

Tableau 4. — Nouveaux principes de l'économie autrichienne établis à l'occasion du débat sur la planification (cf. Kirzner, 1986)

K9	Processus de marché (le marché et la concurrence comme processus d'apprentissage et de découverte)
K10	Incertitude radicale (l'incertitude comme contexte permanent de l'action individuelle)

À ces principes fondamentaux définissant ce qu'est devenue l'École (néo-)autrichienne, d'autres peuvent venir s'ajouter, dont certains sont implicites dans les dix listés ci-dessus. Je souhaiterais, pour ma part, en ajouter trois, sur lesquels il me semble qu'il y a un consensus parmi les « néo-Autrichiens », et que je considère comme importants pour une bonne compréhension des implications libérales classiques de la théorie moderne des processus de marché :

Tableau 5. — Autres principes pouvant être ajoutés aux principes fondamentaux de l'économie autrichienne

X11	Entrepreneuriat (Mises, Schumpeter, Kirzner)
X12	Ordre spontané (Menger, Hayek)
X13	Rôle clé des institutions (Mises, Lachmann, Hayek)

Selon Boettke (1994, p. 3), l'approche autrichienne est caractérisée par « la liste des questions clés posées les Autrichiens, ainsi que par la démarche adoptée pour répondre à ces questions », et non par les réponses particulières qui leur sont apportées. L'approche définit la tâche de l'analyse économique :

> « Premièrement, l'économiste doit rendre intelligible les phénomènes économiques en termes d'action humaine poursuivant un but ; deuxièmement, il doit identifier les conséquences non intentionnelles de ces actions. Pour accomplir ces tâches, les Autrichiens estiment qu'il convient d'adhérer à trois principes méthodologiques : 1 / l'individualisme méthodologique ; 2 / le subjectivisme méthodologique ; et

3 / sur le plan théorique, le fait que l'attention doive porter sur les processus plutôt que sur les équilibres. Depuis la publication des travaux de Menger, c'est en cela qu'ont consisté le programme de recherche et la méthode d'approche qui font l'unité de l'École autrichienne d'économie » (Boettke, 1994, p. 31).

Ces présupposés méthodologiques n'impliquent pas, par eux-mêmes, de conclusions normatives d'un type particulier. Cependant, il s'ensuit assez naturellement une vision libérale du monde tel qu'il est et tel qu'il devrait être. La double tâche de l'économiste peut également être reformulée comme suit. Il lui revient d'étudier les phénomènes sociaux (y compris les institutions) en tant que « résultats de l'action des hommes, non de leurs intentions », pour reprendre l'expression du moraliste écossais Adam Ferguson qui a tant plu à Hayek[1]. Hayek (1967) n'utilise pas cette expression seulement à titre descriptif, pour montrer comment les phénomènes sociaux émergent (par exemple les modes de coordination de marché, ou les normes sociales partagées) ; elle a également le mérite, pour lui, de mettre en lumière l'idée fondamentale de la supériorité d'un libéralisme antirationaliste, anticonstructiviste, qui conteste la « croyance en la supériorité d'un dessein et d'un projet délibérés sur les forces spontanées de la société » (*ibid.*, p. 96). Parmi les penseurs qui ont promu ce concept de libéralisme évolutionniste, Hayek cite entre autres Luis de Molina, Bernard Mandeville, Montesquieu, David Hume, Adam Smith, mais aussi Carl Menger et Karl Popper.

Je ne peux m'engager ici dans une discussion approfondie des trois principes méthodologiques mentionnés par Boettke. Mais, là encore, je pense que les principes cités concernant la meilleure pratique méthodologique débouchent tout naturellement, même si ce n'est pas nécessairement, sur la préconisation d'un type particulier de libéralisme. En parlant d' « individualisme » et de « subjectivisme » « méthodologiques », on peut certes simplement entendre que, dans l'élaboration d'une explication théorique des phénomènes sociaux, il convient de partir de l'hypothèse que seuls les individus agissent et qu'ils le font sur la base de leurs attentes subjectives, reposant sur des connaissances personnelles,

1. Ferguson lui-même se réfère aux *Mémoires du cardinal de Retz* – ce qui veut dire que la doctrine libérale classique a aussi des précurseurs français.

incomplètes, du monde dans lequel ils évoluent. Mais il se trouve que ces constats apparemment innocents et évidents ont, quasi-inévitablement, des conséquences normatives d'une portée considérable, à savoir que des touts sociaux tels que « l'État », « la nation », « la classe ouvrière » ne sont *pas* des unités d'action fondées sur une « volonté » ou un ensemble de valeurs qui seraient ceux du tout. Par suite, selon Hayek (1945-1948, p. 6),

> « le véritable individualisme est d'abord une *théorie* de la société... [mais il devient] ensuite un ensemble de maximes politiques découlant de cette vision de la société ».

Ces « maximes politiques » visées par Hayek sont, d'abord et avant tout, l'attitude antirationaliste « qui vise à tirer le meilleur parti d'un matériau imparfait » (*ibid.*, p. 9), associée à la conviction que, « si les hommes sont libres, ils seront souvent capables de faire plus que ce que la raison humaine individuelle peut concevoir ou prévoir » (*ibid.*, p. 11). La théorie économique et l'expérience débouchent ensuite sur la « découverte » que, s'il existe un système de propriété privée et d'échange volontaire, « l'homme peut être conduit, par ses choix personnels et par les mobiles qui déterminent sa conduite ordinaire, à contribuer autant que possible aux besoins de tous les autres » (*ibid.*, p. 13). À partir de la prise de conscience des principes K9 et K10 – le potentiel d'auto-organisation du processus de marché et « le fait qu'aucun individu ou petit groupe n'a le pouvoir de connaître tout ce qui est connu d'une personne quelconque » – « l'individualisme débouche [donc] sur son principal effet pratique : son exigence d'une stricte limitation de tout pouvoir coercitif ou exclusif » (*ibid.*, p. 16). Et puisque l'individualisme « authentique » n'est pas un anarchisme *(ibid.)*, Hayek en vient à exiger quelque chose de plus spécifique, à savoir que la coercition doit être limitée à faire appliquer des règles de juste conduite universalisables (*ibid.*, p. 17 *sq.*).

Cette vision s'est vue confortée par l'explication donnée par les Autrichiens des principes X11 à X13 : l'importance de l'entrepreneuriat (et de ce qu'il implique : diversité, inégalité, innovation, création), de l'ordre spontané (non-déterminisme, autorégulation de la société civile) et le rôle joué par les institutions comme adaptations à notre ignorance (Hayek, 1967-1978, p. 72). Ce sont là des

éléments que l'économie néoclassique était assez mal préparée à prendre en compte ; c'est pourquoi le type de libéralisme caractéristique représenté par les économistes néoclassiques (par exemple, celui de l'École de Chicago) est soit limité à des exigences d' « efficacité » (qui sont fréquemment fondées sur des hypothèses douteuses relatives aux connaissances et à la rationalité), soit basé sur des arguments étrangers à la science économique. Les économistes autrichiens, eux, peuvent tenir compte de facteurs qui sont plus significatifs d'un point de vue social et politique, en les intégrant dans un vaste cadre d'analyse. L'arsenal d'arguments autrichiens contre l'interventionnisme et le socialisme, ainsi qu'en faveur du libéralisme classique, est ainsi plus universel et plus varié, et donc, politiquement, plus percutant.

Il est peut-être impossible de trancher scientifiquement entre deux hypothèses. Est-ce un intérêt préscientifique, une préférence pour les valeurs d'une économie de marché libre, qui a incité les économistes autrichiens (et, dans cette éventualité, lesquels ?) à sélectionner certains outils théoriques et à adopter certaines théories des processus de marché (et de l'action collective) ? Ou bien est-ce seulement une analyse idéologiquement désintéressée des propriétés de fonctionnement des processus de marché existants (ou des propriétés qu'ils auraient si, par hypothèse, ils étaient libérés) qui les a conduits à « découvrir » les vertus relatives du capitalisme par comparaison avec d'autres modes existants ou possibles de coordination sociale à l'échelle d'une grande société ? Il n'est pas aisé de séparer les deux questions. Mais je suppose qu'il en va de même de tous les paradigmes politiquement pertinents et influents dans le domaine des sciences sociales. Peut-être la motivation politico-éthique a-t-elle été encore plus évidente, d'ailleurs, pour l'École historique allemande gravitant autour des réformateurs sociaux de la *Verein für Socialpolitik*. Cela est vrai aussi (et d'ailleurs non contesté) dans le cas des premiers fondateurs de l'ordolibéralisme allemand, vers lequel je me tourne maintenant.

IV – Libéralisme autrichien et ordolibéralisme

Dans la communication qu'il a faite dans le cadre de ce séminaire, Guido Hülsmann a démontré, en s'appuyant sur des données fort pertinentes, qu'il existe, de fait, « un libéralisme autrichien, à distinguer du libéralisme allemand »[1]. On peut faire la même observation au sujet des rapports entre l'ordolibéralisme de l'École de Fribourg et le libéralisme classique de type hayékien – au moins durant les années de formation des deux théories (voir Streit-Wohlgemuth, 2000). Les rapports entre Hayek et la première génération du groupe de Fribourg semblent avoir été caractérisés par ce qu'on pourrait appeler une bienveillante indifférence réciproque. On peut, au moins, observer chez les auteurs des deux écoles une absence évidente de références *explicites* à leurs ouvrages respectifs. Cela est surprenant car Hayek et les ordolibéraux se sont fondés, au départ, sur une valeur commune (la liberté individuelle), ont travaillé sur des questions similaires (par exemple, le rôle de la concurrence dans la formation de l'ordre social) et, en principe, sont parvenus à des conclusions politiques voisines (par exemple, la nécessité de limiter le pouvoir de l'État). Faisons un rapide survol de la littérature en question en cherchant à expliquer les arrière-plans intellectuels et historiques des deux théories.

Dans ses ouvrages les plus célèbres, Hayek ne fait pratiquement aucune référence explicite à l'ordolibéralisme allemand. Cela est vrai même dans les œuvres écrites après sa rencontre avec Eucken (1947) et après son installation et le début de son travail à Fribourg (1962)[2]. Cependant, en des occasions solennelles, il a déclaré publiquement « son amitié remontant à de longues années, forgée sur le plus parfait accord à propos de ques-

1. Cf. *infra*, p. 1033 *sq.* [N. des coord.]

2. Dans la trilogie *Droit, législation et liberté* (Hayek, 1973, 1976, 1979), Eucken n'est pas mentionné. L'autre père fondateur de l'ordolibéralisme, Franz Böhm, n'est que brièvement évoqué en rapport avec sa conception d'une « société de droit privé ». Dans *La constitution de la liberté* (Hayek, 1960), seuls deux articles de Böhm sont mentionnés dans des notes.

tions tant scientifiques que politiques, qui le liait à l'inoubliable Walter Eucken » (Hayek, 1962-1967, 252)[1]. Cependant, cette amitié n'a guère laissé de trace explicite dans l'œuvre de Hayek.

Mais l'inverse est également vrai. Böhm et Eucken n'ont presque jamais fait explicitement référence aux ouvrages de Hayek qui avaient fait très tôt quelque bruit dans les milieux académiques (par ex. Hayek, 1937-1948 et 1945), ni même à ceux qui ont été largement débattus (par ex. Hayek, 1935 et 1940), pas plus à ceux qui sont devenus notoirement célèbres (Hayek, 1944). Ce qui peut paraître le plus surprenant, il semble que les contributions de Hayek au débat sur la planification socialiste sont passées inaperçues des hommes de Fribourg[2]. Ce constat n'est peut-être pas sans signification, puisqu'il correspond à certaines carences théoriques de l'analyse d'Eucken qui, pendant quelque temps, ne s'est pas intéressé au problème des connaissances dispersées ne pouvant être collationnées par une autorité centrale, ni au rôle des incitations à l'entrepreneuriat spéculatif et innovateur, ni, par là même, à l'importance fondamentale des marchés financiers pour faire fonctionner les processus économiques. Alors que ces arguments ont eu l'effet d'un catalyseur pour une nouvelle

1. Eucken a été invité au premier colloque international des libéraux que Hayek a rassemblé en Suisse, au Mont Pèlerin, en 1947 (voir Hayek, 1983-1992, p. 191 *sq.*). Hayek l'a invité aussi à donner une série de conférences à la London School of Economics en 1950 (voir Eucken, 1951-1952), et c'est lors de ce voyage qu'Eucken est subitement décédé. Hayek (1951-1967, p. 199) a déclaré que « cette mort subite [...] a privé le renouveau libéral de l'un de ses plus grands représentants » ; plus tard, Hayek (1983-1992, p. 189) va même jusqu'à décrire Eucken comme « probablement le penseur le plus sérieux dans le domaine de la philosophie sociale qu'ait produit l'Allemagne au cours des cent dernières années ».

2. Il n'est fait référence par Eucken au débat sur le calcul que dans une longue note (Eucken, 1940-1950, p. 333 *sq.*), bien que l'auteur consacre la moitié de l'ouvrage à une comparaison des économies centralement administrées et des économies fondées sur l'échange. Plus tard, Eucken (1952, p. 76 *sq.*, 99 *sq.*, 136 *sq.*) discute sur plusieurs pages les idées de Lange et Barone sans mentionner la contribution de Hayek. Même Mises n'est mentionné qu'une seule fois dans une note rédigée par l'éditeur du livre publié à titre posthume. Cette sorte de négligence pourrait s'expliquer par le fait que la littérature étrangère n'était pas accessible sous le régime nazi et durant la difficile période d'après-guerre (*La route de la servitude* de Hayek resta interdite par la censure, même dans le secteur américain). Cependant, les premières contributions de Hayek au débat sur le calcul sont disponibles dans le recueil d'essais (publié sous la direction de Hayek en 1935) auxquels Eucken lui-même fait référence ; mais, curieusement, Eucken ne traite que des contributions de Barone.

génération d'économistes autrichiens, ils n'ont pas touché l'École de Fribourg à ce stade. Mais il est vrai que l'un des premiers travaux de Hayek, celui sur le *Decline of the Rule of Law* (Hayek, 1953), a été très favorablement accueilli et largement utilisé par Böhm[1]. De fait, la philosophie juridique et politique de Hayek est très proche de celle de Böhm. Dans certains cas, l'œuvre de Böhm peut faire le lien avec les conceptions hayékiennes de l'ordre institutionnel, alors que les idées d'Eucken semblent un peu plus étatistes et constructivistes.

La relative indifférence manifestée par Hayek à l'égard des travaux des ordolibéraux allemands pourrait ne pas être seulement le fruit du hasard. On a l'impression que sa formation intellectuelle a été essentiellement britannique, autrichienne et, dans une moindre mesure, américaine. Cela n'est pas seulement perceptible dans les idées qu'il adopte, mais aussi dans le choix qu'il fait de ses références empiriques et des thèmes abordés. Par exemple, la façon dont Hayek traite les questions institutionnelles – notamment la théorie de la croissance spontanée du droit – est indissolublement liée à l'analyse qu'il fait de la *Common law*. Ses références à l'économie autrichienne sont la première génération de l'École (Menger, Böhm-Bawerk), puis Ludwig von Mises, son maître à penser le plus important. On voit clairement l'influence, sur l'ensemble de sa philosophie sociale, des philosophes moralistes écossais (Hume, Smith, Ferguson), mais aussi de Mill, de Mandeville, de Locke, de Dicey ou de Lord Acton. Même sur le plan politique, Hayek s'est volontiers rangé dans les catégories historiques des partis britanniques, puisqu'il s'est lui-même désigné comme un « vieux whig »[2]. On ne peut comprendre sa philosophie sociale si l'on ne voit pas que ses idées sont profondément enracinées dans le libéralisme classique et dans le modèle du

1. Voir Böhm (1953-1960, p. 99, n. 2). Böhm (1957-1960, p. 174) mentionne même le travail de Hayek sur la *rule of law* comme un exemple du caractère interdisciplinaire de l'École de Fribourg.

2. Dans son ébauche biographique, Hayek note que « les racines véritables » de ses idées se rattachent « à Ferguson et à des gens comme lui » (Hayek, 1994, p. 140). Quant à ses affinités politiques, il relate une rencontre avec le Premier ministre britannique : « La dernière fois que je l'ai rencontrée, elle eut ce mot : "Je sais que vous désirez que je devienne *whig* ; non, je suis *tory*." Elle avait donc clairement senti ce que j'étais » (*ibid.*, p. 141).

développement spontané (ou évolution) de la civilisation que cette tradition a mis au jour. Cela explique peut-être qu'une fois au moins Hayek ait porté sur l'École de Fribourg ce jugement expéditif : « La mouvance "ordo"... n'aura été, dirons-nous, qu'un demi-libéralisme » (Hayek, 1983-1992, p. 190).

En ce qui concerne l'École de Fribourg, on peut affirmer, comme Hayek (1951-1967, p. 199) l'a fait un jour, qu'elle se distingue des autres écoles de pensée libérale « en ce que l'on ne peut faire directement remonter ses origines à aucune des grandes figures de la génération précédente ». La meilleure façon de décrire son héritage serait peut-être de le qualifier de kantien (cf. Sally, 1996, p. 238). En ce qui concerne l'économie, il n'est guère possible de comprendre les travaux de Eucken et Böhm sans prendre en compte le climat intellectuel et politique de l'Allemagne. Intellectuellement, Eucken s'est efforcé de trouver ses propres marques en surmontant la « grande antinomie » entre l'approche « historique et individuelle » de l'École historique et l'approche « théorique et générale » de l'École marginaliste. La conception ordolibérale porte également la marque des idiosyncrasies de l'histoire allemande. L'expérience doublement traumatisante de l'interventionnisme et du collectivisme a conduit les ordolibéraux allemands à s'intéresser à ce que pourrait être une politique économique active. Ils ont ressenti profondément la nécessité de réorganiser les institutions et de redéfinir les relations entre État et société – dont l'interpénétration avait été une cause récurrente des « routes de la servitude » allemandes. Cette expérience pourrait expliquer le scepticisme qu'ils ont manifesté à l'égard de l'idée de Hayek d'une évolution spontanée des institutions.

Même si Eucken, Böhm et Hayek se sont appuyés au départ sur des traditions différentes et ont choisi des approches différentes, ils se sont retrouvés à de nombreux égards sur des positions communes. Ce qu'ils partagent fondamentalement est, tout d'abord, un choix axiologique en faveur de la liberté individuelle, qui les a conduits à s'intéresser en profondeur aux problèmes d'ordre économique et politique. Ils ont abordé ces problèmes en obéissant au même mot d'ordre : « Les institutions comptent. » À la question « qu'est-ce qui compte *le plus* dans les institutions ? », leurs réponses ont pu différer, sinon en substance, du moins dans l'accent mis sur les arguments avancés. Hayek s'est intéressé aux

propriétés de coordination des institutions, capables de coordonner l'action de sujets ayant des connaissances disparates ; Eucken et Böhm se sont intéressés à leurs propriétés de contrôle, permettant aux sujets de régler les problèmes de pouvoir. Cependant, aucun des deux camps n'aurait nié, ni même minimisé, l'importance de ces *deux* fonctions fondamentales des institutions sociales. Les ordolibéraux comme Hayek partagent de toute évidence l'idée fondamentale selon laquelle la liberté individuelle et l'ordre social ne sont pas antinomiques et que le respect de règles sociales de conduite et, par conséquent, certaines restrictions imposées au comportement des individus sont la condition *sine qua non* pour qu'un peuple puisse jouir d'un ordre économique et politique tout en restant libre. Ils s'accordent également sur le principe selon lequel les politiques publiques ne doivent pas se consacrer seulement à maintenir l'ordre juridique, mais doivent aussi être bornées, de façon plus (Hayek) ou moins (Eucken) stricte, à cette unique tâche. Les deux écoles rejettent avec une égale intransigeance l'activisme politique consistant à chercher à obtenir des résultats économiques déterminés, interventions qu'elles considèrent comme arbitraires (et donc comme constituant une menace pour les libertés individuelles), perturbatrices et déstabilisantes[1].

Dans une publication commune (Streit-Wohlgemuth, 2000), nous avons défendu l'idée que les différences majeures entre une version hayékienne/autrichienne du libéralisme classique et la version traditionnelle de l'ordolibéralisme de l'École de Fribourg s'expliquent dans une large mesure comme les conséquences des différences d'approches des questions analytiques et normatives. Nous avons identifié le problème du pouvoir social comme le principal thème commun à Eucken et Böhm. Ce thème sous-tend la conception analytique et normative de l'ordre concurrentiel *(Wettbewerbsordnung)* dans le domaine économique et de la *rule of law (Rechtsstaat)* dans le domaine politique. Nous soutenons que les idées de Hayek sur le marché et sur l'État ont aussi un axe commun : le problème du manque de connaissance des individus. Il est clair que ce problème épistémologique détermine l'idée qu'Hayek se fait du

1. En conséquence, Hayek et les ordolibéraux ont rejeté le keynésianisme à la fois comme système théorique et comme « boîte à outils » politique.

marché comme ordre spontané d'actions ou « catallaxie ». Mais sa philosophie du droit et de l'État, sa théorie selon laquelle les règles de droit, elles aussi, évoluent spontanément, et son idéal politique de « nomocratie » ne sont pas moins fondés dans une problématique épistémologique. Or le fait qu'ils aient eu ces différentes approches – Hayek s'intéressant surtout au problème de la dispersion du savoir, les ordolibéraux surtout à celui du pouvoir économique – s'est traduit par des différences majeures dans les théories qu'ils ont proposées au sujet (1) de la concurrence (2) du changement institutionnel et (3) de la justice sociale.

(1) Le fait qu'Hayek ait pensé la concurrence comme « procédure de découverte » l'a conduit à abandonner la théorie classique de l'équilibre. Les ordolibéraux, eux, ont pensé la concurrence comme un « instrument d'émasculation », c'est-à-dire de limitation, du pouvoir, et cela ne pouvait les inciter à s'éloigner beaucoup du modèle de la « concurrence pure et parfaite ».
(2) La perception qu'Hayek avait des institutions comme d'une « adaptation à notre ignorance » (1976, p. 39) a débouché tout naturellement sur son approche évolutionniste des institutions sociales et sur son scepticisme à l'égard des changements institutionnels volontaristes. En revanche, le fait que les ordolibéraux aient conçu les institutions comme des instruments destinés à réduire le pouvoir des personnes privées leur a fait croire que leur tâche était de « forger les instruments juridiques nécessaires à une constitution économique », ce qui devait « se comprendre comme une décision politique générale portant sur la manière dont la vie économique de la nation doit être structurée » (Böhm *et al.*, 1936-1989, p. 24).
(3) Enfin, la théorie de la « catallaxie » proposée par Hayek n'a rien, en elle-même, qui permette de formuler de façon significative la « question sociale », c'est-à-dire la question de la justice distributive ; son concept de « nomocratie » interdit toute tentative politique de répondre à cette question en employant quelque moyen arbitraire que ce soit. En revanche, les ordolibéraux ne peuvent pas écarter la question sociale, dès lors qu'ils définissent le pouvoir économique également en termes matériels, c'est-à-dire pensent que l'on peut porter un juge-

ment sur les résultats concrets du marché et considèrent la constitution économique, à certains égards, comme un simple instrument au service de la justice.

Ces trois divergences pourraient être montées en épingle jusqu'à faire croire à une opposition totale entre les visions hayékienne et ordolibérale. Cependant, une interprétation plus prudente et tolérante des contextes intellectuel et historique devrait permettre d'expliquer et de nuancer certaines de ces divergences. Une telle lecture serait même susceptible d'ouvrir des perspectives de synthèse entre les deux doctrines (voir par ex. Vanberg, 2003).

1. Les opinions des Autrichiens et de l'École de Fribourg sur la concurrence

La bataille qu'Eucken a livrée toute sa vie contre la « grande antinomie » l'a conduit à proposer des compromis dont certains semblent aujourd'hui démodés. Il a été souvent observé que le concept de « concurrence complète » (*« vollständiger Wettbewerb »*, cf. p. ex. 1952-1990, p. 244 *sq.*) d'Eucken ressemble au concept statique de « concurrence parfaite » qui, comme Hayek a été un des premiers économistes à le montrer, est totalement inadapté lorsqu'il s'agit de rendre compte des fonctions fondamentales et des effets des processus de concurrence. Donner pour objectif à l'action politique un état d'équilibre d'une économie au repos, tel qu'on pourrait le déduire d'informations et de prévisions parfaites, est une utopie et une grave erreur conceptuelle (cf. Desetz, 1969). En outre, cela implique une vision constructiviste de l'économie de marché, que l'on considère comme une organisation poursuivant un but ou « téléocratie » (cf. Streit, 1993, p. 237)[1].

1. On ne peut complètement nier la présence d'illusions constructivistes et de vues utopistes dans les travaux d'Eucken. Il convient cependant de se rappeler que son idéal type de la concurrence « complète » n'était pas destiné à l'origine à servir d'indicateur d'une efficience économique statique. Il devait plutôt permettre de définir l'idéal d'une économie au service du consommateur, capable de résoudre le problème social et politique du pouvoir économique. Il reste que l'ancienne conception ordolibérale de la concurrence était loin d'intégrer l'entreprenariat et l'innovation dans une théorie du marché ; or ces phénomènes perturbent forcément les équilibres et provoquent l'instabilité du pouvoir économique, non son absence.

Le fait de prendre comme point de départ, respectivement, le problème du savoir ou celui du pouvoir, a des conséquences plus claires encore dans le domaine des politiques antitrust. La divergence est des plus flagrantes quand on en vient à la question de la réglementation des monopoles. Pour Hayek (par ex. 1979, p. 701 *sq.*), toute tentative de faire qu'une firme agisse « comme si » la concurrence existait est simplement absurde, puisque les résultats d'une procédure de découverte ne peuvent être prévus ni, par suite, décrétés. En outre, « si l'on conférait aux autorités un pouvoir discrétionnaire [...] cela conduirait plutôt à ce que l'administration protège le monopoliste contre de nouveaux compétiteurs » (*ibid.*, p. 86). Ainsi, l'analyse de Hayek débouche sur le concept politique de « liberté de la concurrence », qui se concentre sur la stricte application du *nomos*[1] et peut se formuler par un principe juridique unique :

> « Déclarer invalide et juridiquement inapplicable tout accord visant à imposer des restrictions au commerce, sans aucune exception, et empêcher toute tentative de les mettre en vigueur [...] par des discriminations délibérées ou toute mesure ayant le même effet, en donnant aux victimes de ces pressions un titre juridique à exiger des dommages et intérêts multiples » *(ibid.)*.

Eucken, lui, semble n'avoir eu conscience ni des problèmes d'accès à l'information ni du risque que les autorités publiques soient instrumentalisées par les monopolistes, lorsqu'il a affirmé explicitement qu'un des buts d'un service gouvernemental de lutte antitrusts était de faire pression sur les monopolistes pour qu'ils agissent « comme s'il existait une concurrence complète » (Eucken, 1949, p. 68)[2]. Il va jusqu'à dire que « le prix doit être fixé de telle façon que l'offre et la demande atteignent leur équilibre et qu'il couvre, dans le même temps, les coûts marginaux »

1. Ce que Hayek appelle le *nomos* est le droit civil et commercial, consistant seulement en « règles de juste conduite » abstraites, non finalisées, négatives ou prohibitives. Hayek oppose le *nomos* à ce qu'il appelle la *thesis*, droit consistant en règles d'organisation finalisées, donnant des prescriptions positives à certaines catégories d'acteurs. Le droit public est fait essentiellement de *thesis*. Cf. F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. I, *Règles et ordres*, Paris, PUF, 1980, chap. 5 et 6. [N. des coord.]

2. Eucken semble avoir subi l'influence de son étudiant Leonhard Miksch (par ex. 1949) quand il a adopté l'idée qu'une régulation était possible en « mimant la concurrence ».

(*ibid.*, p. 69). C'est exactement la position contre laquelle Hayek (1940) s'était insurgé dans un autre contexte, à savoir lorsqu'il fit l'analyse des propositions d'Oscar Lange en matière de socialisme de marché et mit en cause « une attention trop exclusivement portée aux problèmes de la théorie pure de l'équilibre stationnaire » (Hayek, 1940, p. 240).

2. *Ordre spontané* versus *établissement intentionnel des règles*

Hayek (et c'est encore plus vrai dans le cas de Mises) pense que les menaces les plus graves contre le système de libre marché sont celles qui émanent de l'État, lorsqu'il prétend diriger artificiellement une économie qui est en réalité un ordre d'actions complexe, inintentionnel et auto-organisé. En revanche, les ordolibéraux insistent sur le fait que la liberté économique est mise en péril surtout de l'intérieur, lorsque des groupes de pouvoir économique n'ont en face d'eux qu'un État « faible », incapable de protéger et de faire respecter un ordre concurrentiel. Cette différence d'éclairage est également reflétée dans les théories positives et normatives des uns et des autres concernant le changement institutionnel.

Eucken et, à un moindre degré, Böhm[1] ont critiqué l'idée selon laquelle les règles d'un ordre concurrentiel libre peuvent émerger et se maintenir spontanément. Selon eux, « il ne suffit pas de mettre en pratique certains principes de droit et, pour le reste, abandonner à lui-même le développement de l'ordre économique... » (Eucken, 1952-1990, p. 373). Cette observation semble, à première vue, en totale opposition avec les (derniers) travaux de Hayek[2]. De fait, sur

1. La manière dont Böhm présente les origines de la société de droit privé est tout à fait conforme à la conception philosophique que Hayek se fait du droit ; voir par ex. Böhm (1966-1989, p. 46). Böhm (1953-1960, p. 97) rejoint aussi Hayek lorsqu'il avance que le droit, au moins dans ses principes élémentaires, n'est pas « fabriqué » mais « découvert ». C'est pourquoi on peut affirmer à juste titre que Böhm « adopte », par rapport aux philosophies classiques du droit, « une voie différente, évolutionnaire » (Sally, 1996, p. 243).

2. Dans le chapitre intitulé « Free enterprise and competitive order » de son ouvrage *Individualism and Economic Order*, Hayek (1948) argumentait encore de façon tout à fait comparable à la manière dont les ordolibéraux critiquaient le libéralisme classique, et il proposait une « politique consistant à adopter délibérément la concurrence, le marché et les prix en tant que principes directeurs et à utiliser le cadre juri-

une ligne continue allant de la position purement « évolutionniste » à la position purement « constructiviste », même si aucun des penseurs en cause ne va jusqu'aux extrêmes, on dira qu'Hayek est plus proche de la position évolutionniste, tandis que les ordolibéraux se situent quelque part au milieu, avec néanmoins un penchant pour la position constructiviste dès qu'il s'agit de mettre en place un cadre institutionnel favorable à la concurrence.

En ce qui concerne l'ordre économique des actions, aussi bien les ordolibéraux que Hayek décrivent et répandent le modèle du marché comme une coordination spontanée des actes économiques dans le cadre de règles. Les deux écoles déplorent les effets de l'intervention de l'État dans les mécanismes délicats par lesquels les signaux des prix guident les agents économiques dans un marché concurrentiel. Toutefois, s'agissant de l'ordre institutionnel, les ordolibéraux s'efforcent de faire une nette distinction : alors que les processus économiques de marché au quotidien – le « jeu » du marché – ne sauraient être planifiés, la constitution économique ne doit pas être abandonnée à la même spontanéité. On suppose que les règles du « jeu » appropriées sont clairement établies et connues ; il convient seulement qu'un État « fort » les formule de façon explicite et les fasse respecter. Les ordolibéraux prétendent que le « laisser-faire » à l'égard de l'ordre des règles ne saurait fonctionner ; il conduirait à ce que l'État soit « paralysé par des intérêts privés » (Eucken, 1932, p. 302), ce qui signifie que la cohérence et la neutralité des règles seraient compromises, abandonnant le terrain à un favoritisme politique tel que les trusts et les monopoles domineraient rapidement à la fois le marché et l'ordre juridique de la société.

Les ordolibéraux ont élaboré ces idées non seulement en rupture avec ce qu'ils considéraient comme un libéralisme du « laisser-faire », mais aussi pour s'opposer au courant de déter-

dique mis en vigueur par l'État afin de rendre la concurrence aussi efficace et bénéfique que possible – et de la compléter dans les cas, mais seulement dans ces cas, où elle ne peut être efficace » (*ibid.*, p. 110). Ensuite il discute de l'assurance chômage, de l'urbanisme, des brevets, des marques déposées, des contrats aboutissant à la formation de cartels, des sociétés à responsabilité limitée et ce que l'on nomme aujourd'hui les « contrats incomplets » qui optent pour des clauses juridiques particulières. Voir d'autres détails sur ce Hayek quelque peu « constructiviste » dans Vanberg (1986).

minisme historique dominant à l'époque. Il faut se rappeler que, dans les années 1930 et 1940, l'historicisme était à son apogée. Non seulement les marxistes orthodoxes, mais aussi la plupart des économistes de l'École historique allemande, et même Schumpeter (1942-1987), avaient adopté l'idée que le pouvoir économique détermine en dernière instance l'action politique et que la monopolisation de l'industrie est tout aussi inévitable que l'effondrement du capitalisme, lui-même suivi du triomphe final du socialisme. En prenant en considération ce contexte intellectuel, on peut aisément comprendre le fait qu'Eucken (1951-1952, chap. II) ait consacré l'une de ses cinq conférences de Londres à battre en brèche la thèse fataliste du « caractère inévitable du développement », en affirmant qu' « une coordination intelligente de toutes les politiques économiques et juridiques » est de nature à résoudre le problème du pouvoir économique (*ibid.,* p. 54).

Il convient, en outre, de prendre en compte la situation historique de l'Allemagne après 1945. Il était évident qu'il fallait d'urgence créer un nouvel ordre de règles politiques, mais aussi économiques. En même temps, les idées libérales n'étaient pas dominantes au sein des partis démocratiques allemands. Ceux-ci, après la guerre, étaient tous favorables à différentes formes de reconstruction de l'Allemagne dirigée par l'État. Cependant, les ordolibéraux surent tirer profit de plusieurs fenêtres d'opportunité exceptionnelles, justifiant ainsi l'importance de ce qu'Eucken (par ex. 1952-1990) a qualifié de « moment historique avec son cortège de constellations de pouvoir et d'impondérables ». Parmi ces constellations, on ne saurait trop insister sur le rôle que Ludwig Erhard a joué comme entrepreneur politique, ni sur les intérêts stratégiques des Alliés occidentaux qui souhaitaient l'instauration d'un ordre capitaliste en Allemagne (voir par ex. Grossekettler, 1989, p. 67 *sq.*)[1]. Ainsi, même si Hayek ne s'est pas exprimé sur

1. Hayek (1983-1992, p. 193 *sq.*) dit qu'il est devenu très tôt un admirateur de Erhard qui, selon lui, « mérite, pour avoir restauré en Allemagne une société libre, une reconnaissance bien plus grande que celle qui lui est habituellement accordée, soit à l'intérieur de son pays soit à l'extérieur ». Il ajoute : « Erhard n'aurait jamais pu accomplir tout ce qu'il a réalisé s'il avait été soumis à des contraintes bureaucratiques ou démocratiques. Ça a été un coup de chance que la bonne personne se soit trouvée au bon endroit avec la liberté de faire ce qu'elle croyait juste, si l'on veut

cette question, on peut raisonnablement supposer qu'il ne se serait pas vraiment opposé aux efforts déployés par les ordolibéraux pour élaborer les principes directeurs d'une constitution économique pour la reconstruction institutionnelle de l'Allemagne après la guerre (voir aussi Vanberg, 1989, p. 179). Cependant, il est fort probable qu'un adepte de l'évolutionnisme selon Hayek ne trouverait pas à son goût certains aspects de la *Weltanschauung* ordolibérale, avec ce qu'elle implique de foi dans les capacités de l'intelligence et du savoir humains à forger de toutes pièces un ordre nouveau.

3. La « question sociale » : les visions hayékienne et ordolibérale

Franz Böhm (1957-1960, p. 160) a expliqué un jour que l'intérêt préscientifique majeur et la raison d'être de l'École de Fribourg étaient « un souci politique », responsable de ce que « tous les travaux et aspirations scientifiques... » de l'École aient été « consacrés à affranchir la question sociale du dogme de Karl Marx et de sa philosophie historico-dialectique ». Ce faisant, les ordolibéraux ont tenté d'intégrer la question de la justice sociale à leur propre conception de l'ordre concurrentiel. Pour eux, la « question sociale » n'était pas, comme le croyaient Marx et la plupart des membres de l'École historique, le résultat d'un excès, mais au contraire d'un défaut de concurrence, dû à l'incapacité de l'État à mettre en place et à maintenir le cadre institutionnel nécessaire à un ordre concurrentiel. Pour expliquer cette incapacité, les ordolibéraux s'en prirent plus ou moins ouvertement aux idées des libéraux classiques ou, comme ils préféraient les appeler, des « libéraux du laisser-faire ». Le tort des partisans du « laisser-faire » était selon eux d'ignorer que, dans un environnement monopolistique, des citoyens privés peuvent exercer un pouvoir sur d'autres citoyens privés et que, dans un environne-

bien admettre qu'elle n'aurait probablement jamais pu convaincre personne d'autre que c'était cela qu'il fallait faire. » Pour en savoir plus sur les choix politiques d'Ehrard et ses rapports avec l'ordolibéralisme, voir Commun (2003) (et ci-dessus p. 968-973 [N. des coord.]).

ment corporatiste, ceux qui détiennent le pouvoir économique peuvent « prendre en otage » l'État (cf. par ex. Böhm, 1950, p. II ; Eucken, 1952, p. 358 sq.). Eucken (1951-1952, p. 56) dit que « la sécurité sociale et la justice sociale sont les grandes questions de notre temps ». Selon lui, « le fait que les niveaux des revenus dépendent des conditions de marché risque de [...] conduire à une grave injustice et pose indiscutablement un grave problème » (*ibid.*, p. 63). Hayek ne partageait pas cette opinion.

Dans ses travaux de philosophie sociale ultérieurs, Hayek est parvenu à la conclusion que la « question sociale » ne peut simplement pas être formulée d'une façon rationnelle, puisqu'il n'existe pas d'interlocuteur responsable censé pouvoir y répondre, et que « la justice sociale », en tant que telle, est une expression quasiment creuse, vidée de tout sens dès lors qu'on l'applique aux résultats de l'ordre de « catallaxie », qui sont imprévus et ne résultent des intentions délibérées de personne (cf. par ex. Hayek, 1976, chap. 9-11). Le fait que, pour Hayek, la justice consiste strictement en l'égalité de tous devant la règle ne signifie cependant pas qu'il ne prête aucune attention au phénomène même de la « justice sociale » et à ce que cette expression recouvre. Tout particulièrement dans ses derniers travaux, il s'est efforcé de déterminer les origines de ce qu'il appelle « l'atavisme de la justice sociale » (par ex. 1978 *a*). Il a essayé d'expliquer le besoin instinctif de cohésion et de chaleur sociales ressenti par l'individu, besoin qui ne peut plus être satisfait seulement par « l'ordre étendu » dans toute son abstraction (par ex. 1988, chap. 4). Cet ordre tend plutôt à créer ce que Popper (1945, p. 172) décrivait déjà comme la « grande tension de la civilisation »[1].

L'ordre étendu se distingue de l'économie domestique ou de la société tribale précisément par le fait qu'il ne pratique pas une « distribution de revenu » intentionnelle. Les inégalités de revenus sont les résultats imprévisibles et temporaires des capacités individuelles et de la chance que chacun peut avoir dans l'exploitation de ses connaissances et aptitudes personnelles. Ces résultats ne sauraient non plus être considérés comme justes ou

1. Pour une discussion plus approfondie du facteur « social » dans les économies de marché, avec un accent particulier mis sur les visions hayékienne et ordolibérale, voir Karen Horn (1996), notamment la partie III.

injustes en fonction de principes généraux reconnus. On peut simplement estimer que les règles du jeu sont justes (loyales) ou injustes (déloyales), et ce jugement dépend lui-même du « test d'universalisation » (Hayek, 1976, p. 27 *sq.*). Il s'agit ici d'une question de justice procédurale, et non de justice matérielle (Hayek, 1976, p. 28 *sq.*). Par conséquent, Hayek (1978 *b*, p. 142) n'entend combattre en définitive qu'en faveur de « l'égalité formelle, c'est-à-dire de l'absence de toute discrimination sur critères sociaux, nationaux, raciaux, relatifs aux croyances, au sexe, etc. ». Ce combat n'est légitime que pour autant qu'il vise à instaurer des règles de conduite générales et abstraites, et ne prétend pas manipuler ces règles dans le sens d'une quelconque *affirmative action.*

Mais la plupart des ordolibéraux ajouteraient volontiers à cela la progressivité de l'impôt et d'autres variantes du principe de réglementation conçu par Eucken comme « politique des revenus » (1952-1990, p. 300 *sq.*), destiné à corriger la distribution spontanée des revenus et à satisfaire les « besoins urgents » *(ibid.)* de la population. Mais, encore une fois, ces prescriptions différentes traduisent des différences de pensée qui sont de degré et non de substance. C'est plutôt au plan théorique qu'on peut estimer qu'il y a des divergences substantielles. Hayek ne fait pas sien le slogan ordolibéral flatteur selon lequel un ordre de marché concurrentiel fonctionnant bien est, à lui seul, le plus efficace dispositif de « justice sociale », ou une condition préalable importante pour la « question sociale » (*ibid.*, p. 314). Il ne souscrirait certainement pas à ce propos d'Eucken disant que « l'accomplissement de la justice sociale [...] dépend de la concrétisation du principe général d'économie concurrentielle » (*ibid.*, p. 315), si cela devait impliquer un concept de justice matérielle. Dans un tel cas, Hayek soutiendrait que la réalisation de la justice sociale distributive requiert

> « un modèle d'ordre social complètement différent de cet ordre spontané qui se formera si la liberté individuelle n'est limitée que par des règles générales de juste conduite » (Hayek, 1978 *b*, p. 140).

V – Une mise en perspective. Le libéralisme allemand et l'économie autrichienne aujourd'hui

Eucken est mort à Londres en 1950 (durant le bref séjour où il devait faire les conférences organisées par Hayek). Hayek lui-même est mort en 1992 à Fribourg, où il avait vécu depuis 1962 – avec une interruption de huit ans passés à l'Université de Salzbourg – dans une maison située tout près du domicile d'Eucken. Cette assez curieuse coïncidence mise à part, comment l'économie politique autrichienne et le libéralisme allemand se sont-ils recoupés dans cet intervalle de temps (entre 1950 et 1992) et jusqu'à aujourd'hui ? Je ne saurais rendre compte ici de l'histoire, encore en cours, de l'économie autrichienne et du libéralisme allemand sur les cinquante dernières années. Je me contenterai d'esquisser brièvement : 1 / l'influence croissante de Hayek sur la pensée libérale en Allemagne, coïncidant avec 2 / le sectarisme grandissant des « Autrichiens » qui a conduit quelques-uns d'entre eux à adopter un libertarianisme plus radical, différent du type de libéralisme hayékien qui commence à être reconnu par les intellectuels allemands.

1. L'influence de Hayek : la filière de Fribourg

Comme je l'ai déjà indiqué dans ce qui précède, à une époque où les économistes allemands se sont mis à adopter les approches néoclassiques, ces approches n'étaient plus celles que poursuivaient de leur côté les économistes autrichiens après le débat sur la planification. Cela est vrai même pour la première génération d'ordolibéraux, dont Eucken. Ces économistes (comme la plupart des théoriciens néoclassiques) n'ont pas vraiment pris conscience de la mutation paradigmatique causée par les articles séminaux de Hayek, « Economics and Knowledge » (1937) et « The Use of Knowledge in Society » (1945). Mais la situation a changé dans les années 1960. L'École de Fribourg a

alors changé de cap, surtout dans le domaine de la théorie de la concurrence et des politiques antitrust. À d'autres égards, les thèmes de recherche des ordolibéraux n'ont pas eu besoin d'être fondamentalement révisés. Ils ont seulement été mis à jour, influencés et complétés par des évolutions théoriques récentes, telles la « nouvelle économie institutionnelle », la « théorie du *Public Choice* » ou l' « économie constitutionnelle ». Comme l'a observé Hans-Jürgen Wagener (2001, p. 351) :

> « Il est peut-être trop tôt pour parler d'une "nouvelle École de Fribourg", mais les efforts déployés par V. Vanberg et M. Streit [...] vont bien dans cette direction : l'intégration de l'*Ordnungstheorie,* l'évolutionnisme hayékien, la science économique institutionnelle et constitutionnelle qu'ils nomment *Ordnungsökonomik* (l'économie de l'ordre). »

Je vais maintenant esquisser brièvement la généalogie des principaux acteurs de cette École de Fribourg plus ou moins « nouvelle ».

Hayek a quitté l'Université de Chicago pour prendre la chaire de politique économique à Fribourg en 1962[1]. En 1968, Erich Hoppmann lui a succédé à ce poste. En 1990, Manfred E. Streit a pris la relève d'Hoppmann, et, depuis 1995, c'est Viktor Vanberg qui occupe la prestigieuse « chaire Hayek ». Je suppose qu'aucune de ces nominations n'aurait eu lieu sans la prise en compte de l'héritage hayékien et sans le respect témoigné par la Faculté d'économie de Fribourg à l'égard du plus prestigieux de ses membres, après qu'Hayek eut reçu le prix Nobel (en 1974). De fait, on peut sans doute cataloguer les trois successeurs de Hayek comme des libéraux ayant manifesté une grande considération pour l'œuvre de Hayek sans, pour autant, le suivre aveuglément. Dans le même temps, l'héritage de l'École de Fribourg a été tenu en haute estime, mais aussi poursuivi dans un esprit critique par ces trois économistes. Hoppmann, Streit et Vanberg se sont emplyés, pour ainsi dire, à développer sur des axes divers les thèmes propres à l'École de Fribourg et à Hayek. Je vais maintenant tenter de présenter dans leurs très grandes lignes leurs contributions respectives.

1. Hayek n'a jamais occupé la chaire qui avait été celle de Walter Eucken, comme on le dit souvent à tort.

Erich Hoppmann s'est inspiré principalement des idées de Hayek sur la concurrence comme procédure de découverte et le processus de marché comme ordre spontané. Mais il a su intégrer à son enseignement les principes fondamentaux de la politique de la concurrence selon Böhm. Il a ainsi proposé une importante variante de la théorie du marché. Il considère la concurrence comme un processus spontané guidé par feed-backs, mettant en relations un « processus de rivalité » et un « processus d'échange ». Le « processus de rivalité » a cours parmi des concurrents situés du même côté du marché. Dans ce processus, les idées commerciales sont l'objet d'innovation et d'imitation. Le « processus d'échange », lui, a cours entre les deux côtés du marché, parmi des individus offrant et demandant des produits ou services. Il s'agit là d'un processus de coordination spontané des desseins individuels. Hoppmann a contesté aussi les doctrines contemporaines du *mainstream* économique au sujet de la lutte contre les trusts (par exemple, la doctrine du pouvoir de marché de l'École de Harvard et le paradigme structure-conduite-performance), questions dans lesquelles Hayek ne s'était pas beaucoup impliqué lui-même[1]. En s'appuyant sur des intuitions majeures de Hayek, Hoppmann a pris la position radicale suivante : toute théorie ou politique de la concurrence qui traiterait le processus de marché comme un instrument destiné à poursuivre des objectifs définis collectivement serait fondamentalement imparfaite et mal orientée. Pour proposer un modèle alternatif, Hoppmann a formulé le concept de *« Wettbewerbsfreiheit »* (« liberté de prendre part à la compétition ») : tout le monde a le droit d'entrer sur des marchés et de vendre des biens et services sans que les autorités publiques soient fondées à intervenir en créant des structures ou en visant des résultats censés être « économiquement » ou « socialement » désirables. Ainsi, Hoppmann a défini sur le plan analytique et exigé sur le plan politique un

1. La controverse Hoppmann-Kantzenbach a été l'un des débats fondateurs qui ont conduit Hoppmann à comprendre clairement, de façon non instrumentaliste, les politiques de la concurrence et de la lutte antitrust, et de voir qu'elles ne devaient pas respecter la prétendue « règle de la raison », mais la *rule of law,* c'est-à-dire faire prévaloir des règles généralisables et ouvertes de juste conduite garantissant un domaine de liberté et de responsabilité individuelles, sans imposer aux acteurs du marché des fins à poursuivre en commun (voir Kerber, 1994).

ordre de libre concurrence affranchi de tout objectif particulier, destiné à des citoyens libres (pour un recueil de ses plus importantes contributions, cf. Hoppmann 1988).

S'agissant de la théorie des processus de marché et de ses applications au domaine de la lutte antitrust, *Manfred E. Streit* a adopté des positions très similaires. Mais il appartenait à une génération qui suivait de plus près les développements de la Nouvelle Économie institutionnelle (Coase, North, Williamson). Streit a compris qu'il pourrait, en interprétant de façon plus radicalement subjectiviste et évolutionnaire l'Économie institutionnelle, compléter tant la théorie autrichienne des processus de marché que les théories fribourgeoises de l'ordre social (Streit, 1992). Ainsi, selon l'interprétation de Streit, on peut formuler un concept « néo-autrichien » de la concurrence de marché : la concurrence est un processus au cours duquel : 1 / les connaissances relatives aux coûts d'opportunité sont découvertes et propagées, 2 / le contrôle de l'usage des droits de propriété est exercé par la substitution effective et potentielle des acteurs (et des objets) des transactions, et 3 / des incitations à procéder à une nouvelle estimation des portefeuilles et investissements individuels sont apportées par la réévaluation constante des droits de propriété. Pour que les processus concurrentiels remplissent suffisamment ces fonctions, il est nécessaire que les individus supportent des coûts de transaction dont le niveau dépend lui-même de la qualité de l'ordre institutionnel qui sous-tend le marché et la concurrence. Compte tenu de ces contraintes, l'intensité de la concurrence est liée à la propension des acteurs du marché à supporter les coûts de transaction (Streit-Wegner, 1992).

En tant que libéral, Streit s'est senti obligé de livrer bien d'autres combats que celui de la concurrence. La privatisation, la déréglementation, la dépolitisation sont des causes auxquelles il a toujours été très attaché. Mais, ayant été parmi les premiers universitaires allemands à explorer des pistes ouvertes par l'école du *Public Choice,* Streit est devenu aussi fondamentalement sceptique à l'égard du processus politique. Il a pensé que les idées et les idéaux d'économistes éclairés ne suffisaient pas pour remédier aux effets désastreux d'une « procédure démocratique trop alourdie » ou d'un « État-providence aux abois » (Streit, 1987). C'est pourquoi il a placé ses espoirs dans « l'apprentissage patho-

logique » des politiciens, qui ont besoin d'être stimulés par la concurrence entre différents systèmes, c'est-à-dire par les mouvements transnationaux de facteurs de production mobiles, révélant où se trouvent les infrastructures les plus attrayantes. Par conséquent, Streit s'est fermement opposé aux tentatives de réaliser l'intégration européenne « par le haut », c'est-à-dire par l'intermédiaire de la centralisation ou de l'harmonisation. Son idéal était « l'intégration par le bas », c'est-à-dire celle qui consiste à laisser jouer la libre concurrence entre différentes options politiques confrontées au risque que les citoyens les fuient (cf. par ex. Streit, 1998).

Viktor Vanberg, qui occupe actuellement la « chaire Hayek » et dirige en même temps l'Institut Walter Eucken, apporte de nouveaux éléments à la tradition ordolibérale et au programme des recherches hayékiennes. Ses premiers travaux sur une version individualiste de la sociologie et sur diverses questions d'épistémologie (Vanberg, 1975, 1986) avaient déjà intégré dans un esprit critique des idées hayékiennes et poppériennes. À cet héritage « autrichien », il a ajouté de nouvelles idées s'inspirant des nouveaux développements « américains » de l'Économie constitutionnelle. Ayant été, pendant de nombreuses années, un proche collaborateur de James Buchanan, Vanberg a adopté et continue à développer les principes centraux de ce domaine de recherche qui cherche à comprendre les règles du comportement politique et la manière dont elles s'articulent avec l'intérêt général des citoyens. Avec ce libéralisme procédural et contractualiste, Vanberg vise à poser des bases méthodologiquement solides pour des exigences normatives que ni l'ancienne École de Fribourg, ni peut-être Hayek lui-même, n'avaient su construire de manière aussi explicite.

Par rapport à la tradition se réclamant de Eucken et de Böhm, cela ne signifie pas seulement que les « principes » de politique économique promus par cette dernière peuvent et doivent être fondés sur un plus haut niveau d'adhésion des citoyens. Cela veut dire également que l'idéal de *« Wirtschaftsverfassung »* (« constitution économique ») – consistant à établir les règles d'un ordre concurrentiel de *« Leistungswettbewerb »* (« concurrence récompensant la performance ») – peut et doit être transposé dans le domaine de l'action collective, c'est-à-dire le domaine politique.

On a tout autant besoin d'une constitution politique qui pose des règles permettant que joue, entre les responsables des décisions collectives, une « concurrence récompensant la performance » (et d'ailleurs cette concurrence politique est la condition logique de l'autre). À la fois les règles de concurrence politique et les règles de concurrence économique doivent avoir pour fondement et pour objectif le plus haut degré possible de souveraineté de l'individu – à la fois en tant que citoyen et en tant que consommateur (voir aussi Vanberg, 1988).

Cette approche contractualiste est un défi pour les scrupules anticonstructivistes de la tradition autrichienne/hayékienne. Comme Vanberg (1999) le souligne, les instances de prise de décision collective ne peuvent ni ne doivent éviter de faire délibérément certains choix de règles pour la collectivité. Un choix rationnel de règles offre une chance de récolter des bénéfices collectifs à partir d'un engagement commun, apportant une amélioration du sort de chacun par rapport à un *statu quo* déterminé. Si l'on accorde une valeur fondamentale à l'individu, d'ailleurs, on doit vouloir que ce soient les citoyens eux-mêmes qui décident quelles règles sont ou ne sont pas dans l'intérêt des citoyens. Cette exigence n'est pas véritablement en contradiction avec la position de Hayek selon laquelle toute politique est, en dernier ressort, fondée sur l'opinion publique et que seules les règles non discriminatoires de juste conduite sont susceptibles de recueillir un consentement universel (par ex. Hayek, 1976, chap. 7). Mais il est probable que l'approche de Vanberg-Buchanan peut mieux résoudre le problème consistant à déterminer selon quelles procédures constitutionnelles le consentement des citoyens peut être recueilli et garanti (voir Vanberg, 1994 *b*).

Il est clair que le libéralisme allemand n'est en aucune façon le monopole des économistes de l'École de Fribourg. Il s'agit là d'un sujet aussi vaste que divers. J'ai choisi l'École de Fribourg principalement par souci de donner à mon propos des limites raisonnables. Je n'en fais pas moins l'hypothèse que Fribourg est, au moins en partie, représentatif de la recherche allemande en général[1].

1. Même à l'intérieur de la tradition de Fribourg, j'ai dû me montrer fort sélectif. Ceux qui lisent l'allemand trouveront dans Goldschmidt/Wohlgemuth, 2006 *(Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik)*, un recueil assez complet des

Depuis les années 1950, on peut aussi faire référence à une « École de Cologne » (néo)-libérale assez semblable, dont le chef de file est Alfred Müller-Armack[1]. Par rapport aux libéraux de Fribourg, ce dernier s'est montré politiquement plus marqué (et, ultérieurement, plus influent en tant que fonctionnaire faisant partie du ministère des Affaires économiques d'Erhard) lorsqu'il s'est agi de définir le modèle allemand d' « économie sociale de marché » (pour plus de détails, voir Goldschmidt, 2004). Un nouveau centre d'enseignement néo-libéral s'est établi à Marburg où l'héritage de Wilhelm Röpke a été préservé et cultivé jusqu'à aujourd'hui (voir Zmirak, 2001, qui propose une biographie intellectuelle de Röpke).

Il serait bien sûr grossièrement injuste d'assimiler la réalité actuelle allemande de ce qu'on appelle encore l' « économie sociale de marché » aux idées ordo ou néo-libérales qui ont contribué, en leur temps, à l'élaboration des fondements institutionnels de la reconstruction économique de l'Allemagne dans les années 1950. Hayek a rejeté l'appellation et le concept d' « économie sociale de marché », car cette notion est, selon lui, « extrêmement trompeuse et nuisible » (Hayek, 1965-1967, p. 83) et constitue « un véritable danger dissimulant des aspirations qui n'ont absolument rien à voir avec l'intérêt de la collectivité » (Hayek, 1957-1967, p. 238 *sq.*). Ce rejet se justifie (comme cela était probablement voulu) en tant que critique de la politique allemande plutôt que des concepts ordolibéraux en tant que tels (voir par ex. Wohlgemuth, 2001 ; 2005 à propos du mépris politique se manifestant insidieusement en Allemagne à l'égard des principes libéraux). Le simple fait que chaque parti politique représenté au Bundestag, depuis les postcommunistes jusqu'au Parti libéral, déclare aujourd'hui une sympathie plus ou moins affirmée pour l' « économie sociale de marché » n'est pas le signe du triomphe définitif d'un programme libéral classique... Cette situation démontre plutôt que ce concept, tel qu'il est interprété par les partis politiques, est désormais brouillé, ou même vidé de son sens.

textes classiques de l'école. Ces textes émanent de plus de vingt-cinq auteurs se situant tant au cœur qu'à la marge de la tradition ordolibérale, depuis les années 1920 jusqu'à la période actuelle. Tous ces textes sont précédés d'introductions présentant les auteurs.

1. Sur Müller-Armack, cf. *supra*, p. 973-982. [N. des coord.]

2. La science économique autrichienne aujourd'hui : sur la voie d'une idéologie anarcho-libertaire ?

Le manque de rigueur est un défaut que certains jeunes « Autrichiens » sont enclins à reprocher non seulement à l'ordolibéralisme, mais aussi au libéralisme hayékien. Ceux qui se considèrent comme les véritables héritiers de Ludwig von Mises ou de Murray Rothbard ont souvent accusé Hayek d'être pour le moins inconséquent dans sa philosophie politique, voire d'être carrément collectiviste ou « socialiste » (par ex. Colombatto, 2006 ; Hoppe 1994). L'attitude parfois sectaire de certains économistes autrichiens à tendance anarcho-libertarienne n'a certes pas contribué à une meilleure compréhension, ou au moins à une meilleure réception, de l'économie autrichienne dans les milieux académiques allemands[1]. Assez tôt, déjà, l'apriorisme de Mises heurtait les normes poppériennes dominantes admises en Allemagne par des avocats influents du libéralisme, tels Hans Albert, Erich Hoppmann, Manfred Streit ou Viktor Vanberg (voir par ex. Vanberg, 2004, qui réfute la thèse de Mises selon laquelle la science économique est non-falsifiable). Et, bien évidemment, le libertarianisme radical de Mises (et *a fortiori* celui de Rothbard) heurte les traditions libérale et ordolibérale pour lesquelles l'État n'est pas « notre ennemi » (Nock, 1973, à la suite de Rothbard), et qui lui attribue au contraire une fonction essentielle de protection des libertés individuelles (elles admettent même la nécessité d'un « État fort », au sens d'Eucken).

Ainsi, alors même que le vieil Autrichien Hayek est de plus en plus reconnu par les intellectuels allemands (non seulement les économistes, mais aussi les philosophes sociaux et quelques politologues[2]), le fossé qui séparait autrefois les « (néo)-Autrichiens » des « Allemands » semble se creuser à nouveau. Mais une renaissance de l'ancien *« Methodenstreit »* n'est plus à craindre. À notre époque, seules comptent la bonne économie et les idées politiques

1. Cela ne signifie pas qu'on ne trouve pas des défenseurs de l'École de Mises, Rothbard et Hoppe, chez les libertariens allemands ; mais ces derniers travaillent surtout au sein de *think-tanks* et ont parfois abandonné l'ambition de faire carrière dans l'université.

2. Pour en avoir des exemples, voir Kersting (2000) et Zintl (1983).

convaincantes et applicables – qu'elles puissent ou non (en fait, ces étiquettes se révèlent souvent inadéquates) être cataloguées comme véritablement « autrichiennes », « allemandes », « ordolibérales » ou « libertariennes ». C'est peut-être là une des plus grandes réussites du libéralisme (classique).

RÉFÉRENCES

Arrow Kenneth J. (1974), « Limited knowledge and economic analysis », *American Economic Review,* 64, 1-10.

Böhm Franz (1950), « Die Idee des *ORDO* im Denken Walter Euckens. Dem Freunde und Mitherausgeber zum Gedächtnis », *ORDO,* 3, XV-LXIV.

Böhm Franz (1953-1960), « Der Rechtsstaat und der soziale Wohlfahrtsstaat », *in* Id., *Reden und Schriften,* Karlsruhe, Müller, 1960, 82-156.

Böhm Franz (1957-1960), « Die Forschungs- und Lehrgemeinschaft zwischen Juristen und Vokswirten an der Universität Freiburg in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts », *in* Id., *Reden und Schriften,* Karlsruhe, Müller, 1960, 158-175.

Böhm Franz (1966-1989), « Rule of law in a market economy », *in* A. Peacock and H. Willgerodt (dir.), *Germany's Social Market Economy : Origins and Evolution,* Londres, MacMillan, 1989, 46-67.

Böhm Franz, Walter Eucken, Hans Grossmann-Doerth (1936-1989), « The Ordo Manifesto of 1936 », *in* A. Peacock, H. Willgerodt (dir.), *Germany's Social Market Economy : Origins and Evolution,* Londres, MacMillan, 1989, 15-26.

Böhm-Bawerk Eugen von (1914), Macht oder ökonomisches Gesetz ?, in *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung,* vol. XXIII, 205-271.

Boettke Peter J. (1994), « Introduction », *in* Peter J. Boettke (dir.), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice,* Cheltenham, Edward Elgar, 1-6.

Boettke Peter J. and Leeson Peter T. (2003), « The austrian school of economics », 1950-2000, *in* Warren J. Samuels, Jeff Biddle and John B. Davis (dir.), *A Companion to the History of Economic Thought,* Oxford, Blackwell, 445-453.

Caldwell Bruce (1997), « Hayek and socialism », *Journal of Economic Literature,* XXXV, 1856-1890.

Caldwell Bruce (2004), *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F. A. Hayek,* Chicago, University of Chicago Press.

Colombatto Enrico (2006), « Hayek and economic policy (the austrian road to the third way) », forthcoming *in* Jean-Michel Josselin and Alain Marciano (dir.), *Democracy, Freedom and Coercion : A Law and Economics Approach,* Cheltenham, Edward Elgar.

Commun Patricia (2003), La conversion de Ludwig Erhard à l'ordo-libéralisme, *in* Patricia Commun (dir.), *L'ordolibéralisme Allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché,* Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 175-199.

Demsetz Harold (1969), « Information and efficiency : Another viewpoint », *The Journal of Law and Economics,* 12, 1-22.

Eucken Walter (1932), « Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus », *Weltwirtschaftliches Archiv,* 84, 297-331.

Eucken Walter (1940-1950), *The Foundations of Economics, History and Theory in the Analysis of Economic Reality,* London, William Hodge, 1950.

Eucken Walter (1949), « Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung », *ORDO,* 2, 1-99.

Eucken Walter (1951-1952), *This Unsuccessful Age – or The Pains of Economic Progress,* Oxford, Oxford University Press, 1952.

Eucken Walter (1952-1990), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik,* 6th ed., Tübingen, Mohr Siebeck.

Goldschmidt Nils (2004), *Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard : le libéralisme social de marché.* Dans ce volume, p. 941-972.

Goldschmidt Nils, Wohlgemuth Michael (2006), *Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik,* Tübingen, Mohr Siebeck.

Grossekettler Heinz G. (1989), « On designing an economic order. The contributions of the Freiburg school », *in* D. A. Walker (dir.), *Twentieth Century Economic Thought,* vol. 2. Aldershot, Elgar, 38-84.

Hagemann Harald (2001), « The Verein für Sozialpolitik from its foundation (1972) until World War I », *in* Massimo M. Augello and Marco E. L. Guidi (dir.), *The Spread of Political Economy and the Professionalisation of Economists,* London, Routledge, 152-175.

Hayek Friedrich A. (1935), « Socialist calculation : The nature and history of the problem », *in* Id., (dir.), *Collectivist Economic Planning. Critical Studies on the Possibilities of Socialism,* London, Routledge.

Hayek Friedrich A. (1937-1948), « Economics and knowledge », *in* Id., *Individualism and Economic Order,* Chicago, University of Chicago Press, 1948, 33-58.

Hayek Friedrich A. (1940-1994), « Socialist calculation III : The competitive "solution" », *in* Israel Kirzner (dir.), *Classics in Austrian Economics. A Sampling in the History of a Tradition,* vol. III : *The Age of Mises and Hayek,* London, William Pickering, 1994, 235-257.

Hayek Friedrich A. (1944), *The Road to Serfdom,* Chicago, University of Chicago Press.

Hayek Friedrich A. (1945), « The use of knowledge in society », *American Economic Review,* 35, 519-530.

Hayek Friedrich A. (1945-1948), « Individualism : True and false », *in* Id., *Individualism and Economic Order,* Chicago : University of Chicago Press, 1-32.

Hayek Friedrich A. (1948), « "Free" enterprise and competitive order », *in* Id., *Individualism and Economic Order,* Chicago, University of Chicago Press, 107-118.

Hayek Friedrich A. (1951-1967), « The transmission of the ideals of economic freedom », *in* Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, University of Chicago Press, 1967, 195-200.

Hayek Friedrich A. (1952), *The Counterrevolution of Science,* Glencoe, Free Press.

Hayek Friedrich A. (1953), « Entstehung und Verfall des Rechtsstaatsideales », *in* A. Hunold (dir.), *Wirtschaft ohne Wunder,* Erlenbach-Zürich, Rentsch.

Hayek Friedrich A. (1957-1967), « What is "social"? What does it mean? », *in* Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, University of Chicago Press, 1967, 237-247.

Hayek Friedrich A. (1960), *The Constitution of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press.

Hayek Friedrich A. (1956-1967), « Kinds of rationalism », *in* Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, University of Chicago Press, 1967, 82-95.

Hayek Friedrich A. (1962-1967), « The economy, science, and politics », *in* Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, University of Chicago Press, 1967, 251-269.

Hayek Friedrich A. (1967), « The results of human action but not of human design » (chap. 6), *in* Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* London, Routledge.

Hayek Friedrich A. (1967-1978), « The confusion of language in political thought », *in* Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London, Routledge, 1978, 71-97.

Hayek Friedrich A. (1968-1978), « Competition as a discovery procedure », *in* Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London Routledge, 1978, 179-190.

Hayek Friedrich A. (1973-1976-1979), *Law, Legislation, and Liberty,* 3 vol., Chicago, University of Chicago Press.

Hayek Friedrich A. (1978 *a*), « The atavism of social justice », *in* Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London, Routledge, 57-68.

Hayek Friedrich A. (1978 *b*), « Liberalism », *in* Id., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London, Routledge, 119-151.

Hayek Friedrich A. (1983-1992), « The rediscovery of freedom : Personal recollections », *in* P. G. Klein (dir.), *The Collected Works of F. A. Hayek,* vol. IV : *The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1992, 185-200.

Hayek Friedrich A. (1994), *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue,* edited by S. Kresge and L. Wenar, London, Routledge.

Hennis Wilhelm (1994), « "Die volle Nüchternheit des Urteils". Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav von Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Werturteilspostulats », *in* Gerhard Wagner und Heinz Zipprian (dir.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 105-145.

Hoppe Hans-Hermann (1994), « F. A. Hayek on government and social evolution : A crotique », *in* Christoph Frei and Robert Nef (dir.), *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition,* Bern, Peter Lang, 127-159.

Hoppmann Erich (1988), *Wirtschaftsordnung und Wettbewerb,* Baden-Baden, Nomos.

Horn Karen (1996), *Moral und Wirtschaft. Zur Synthese von Ethik und Ökonomik in der modernen Wirtschaftsethik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der Sozialen Marktwirtschaft,* Tübingen, Mohr Siebeck.

Hülsmann J. Guido (2004), « L'école autrichienne à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle », dans ce volume, *supra,* 1033-1066.

Kerber Wolfgang (1994), « German market process theory », *in* Peter J. Boettke (dir.), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice,* Cheltenham, Edward Elgar, 500-507.

Kersting Wolfgang (2000), *Theorien der sozialen Gerechtigkeit,* Stuttgart, J. B. Metzler.

Kirzner Israel M. (1973), *Competition and Entrepreneurship,* Chicago, University of Chicago Press.

Kirzner Israel M. (1986), « Austrian School of economics », *New Palgrave Dictionary of Economics,* vol. 1, New York, Macmillan, 145-151.

Kirzner Israel M. (2001), *Ludwig von Mises : The Man and his Economics,* ISI Books.

Koslowski Peter (dir., 2000), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism,* Berlin, Springer.

Kurrild-Klitgaard Peter (dir., 2005), *The Dynamics of intervention : regulation and redistribution in the mixed economy* (= Advances in Austrian Economics), vol. 8, Berlin, Elsevier.

Kurz Heinz D. (1989), « Die deutsche Nationalökonomie zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen Klassik und Neoklassik », *in* Bertram Schefold (dir.), *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie VIII,* Berlin, Dunker & Humblot, 11-61.

Lachmann Ludwig M. (1986), *The Market as an Economic Process,* Oxford, Basil Blackwell.

Lange Oskar (1936-1994), « On the economic theory of socialism », reprinted *in* T. Kowalik (dir.), *Economic Theory and Market Socialism : Selected Essays of Oskar Lange,* Aldershot, Elgar.

Lange Oskar (1965-1994), « The computer and the market », reprinted *in* T. Kowalik (dir.), *Economic Theory and Market Socialism : Selected Essays of Oskar Lange,* Aldershot, Elgar.

Lavoie Don (1985), *Rivalry and Central Planning : The Socialist Calculation Debate Reconsidered,* Cambridge, Cambridge University Press.

Machlup Fritz (1982), « Austrian economics », *in* D. Greenwald (dir.), *Encyclopedia of Economics,* New York, McGraw-Hill.

Menger Carl (1871-1968), « Grundsätze der Volkswirtschaftslehre », *in* Friedrich A. Hayek (dir.), *Carl Menger. Gesammelte Werke. Band I,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1968.

Menger Carl (1883), *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie,* Leipzig, Duncker & Humblot.

Miksch Leonhard (1949), « Die Wirtschaftspolitik des Als-Ob », *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* 105, 310-338.

Mises Ludwig von (1920), « Economic calculation in the socialist commonwealth », republished *in* F. A. Hayek, *Collectivist Economic Planning,* London, Routledge, 1935, 87-130.

Mises Ludwig von (1922-1981), *Socialism,* Indianapolis, Liberty Classics, 1981.

Mises Ludwig von (1947), *Planned Chaos,* Irvington-on-Hudson, Foundation for Economic Education.

Nock A. J. (1973), *Our Enemy the State,* New York, Free Life Editions.

Popper Karl R. (1945), *The Open Society and its Enemies,* London, Routledge.

Raico Ralph (1994), « Classical liberalism and the Austrian School », *in* Peter Boettke (dir.), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice,* Cheltenham, Edward Elgar, 320-327.

Sally Razeen (1996), « Ordoliberalism and the social market : Classical political economy from Germany », *New Political Economy,* 1, 233-257.

Schefold Bertram (1996), « The German historical School and the belief in ethical progress », *in* F. Neil Brady (dir.), *Ethical Universals in International Business,* Berlin, Springer, 173-196.

Schmoller Gustav von (1911), « Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und Methode », *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* Jena, Fischer, 3rd dir., vol. 8, 426-501.

Schumpeter Josepf A. (1942/87) : *Capitalism, Socialism and Democracy,* London, Unwin Paperbacks, 1987.

Schumpeter Joseph A. (1954), *History of Economic Analysis,* London, Allen & Unwin.

Shionoya Yuichi (2000), « Joseph Schumpeter and the German historical School », *in* Peter Koslowski (dir.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition : Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism,* Berlin-New York, London, Springer, 2000, 3-23.

Shionoya Yuichi (dir., 2001), *The German Historical School. The historical and ethical approach to economics,* London, Routledge.

Streissler Erich W. (1994), « German predecessors of the Austrian School », *in* Peter J. Boettke (dir.), *The Elgar Companion to Austrian Public Choice,* Cheltenham, Edward Elgar, 493-499.

Streissler Erich W., Streissler Monika (dir. 1994), *Carl Menger's Lectures to Crown Prince Rudolf of Austria,* Aldershot, Edward Elgar.

Streit Manfred E. (1987), « Economic order and public policy. Market, constitution and the welfare state », *in* R. Pething and U. Schlieper (dir.), *Efficiency, Institutions, and Economic Policy,* Berlin, Springer, 1-21.

Streit Manfred E. (1992), « Economic order, private law and public policy : The Freiburg School of law and economics in perspective », *Journal of Institutional and Theoretical Economics,* 148, 675-704.

Streit Manfred E. (1993), « Cognition, competition, and catallaxy. In memory of Friedrich August von Hayek », *Constitutional Political Economy,* 4, 223-262.

Streit Manfred E. (1998), « Competition among systems, harmonisation and integration », *Journal des Économistes et des Études Humaines,* 8, 239-254.

Streit Manfred E., Wegner G. (1992), « Information, transactions, and catallaxy : Reflections on some key concepts of evolutionary market theory », *in* Ulrich Witt (dir.), *Explaining Process and Change – Approaches to Evolutionary Economics,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 125-149.

Streit Manfred E., Wohlgemuth M. (2000), « The market economy and the State. Hayekian and ordoliberal conceptions », *in* Peter Koslowski (dir.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition : Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism,* Berlin-New York, London, Springer, 2000, 224-271.

Vanberg Viktor (1975), *Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie,* Tübingen, Mohr Siebeck.

Vanberg Viktor (1986), « Spontaneous market order and social rules : A critical examination of F. A. Hayek's theory of cultural evolution », *Economics and Philosophy,* 2, 75-100.

Vanberg Viktor (1988), « "Ordnungstheorie" as constitutional economics. The german conception of a "Social market economy" », *ORDO,* 39,

Vanberg Viktor (1989), « Hayek as constitutional political economist », *Wirtschaftspolitische Blätter,* 36, 170-182.

Vanberg Viktor (1994 *a*), « Hayek's legacy and the future of liberal thought : Rational liberalism *vs* evolutionary agnosticism », *Journal des économistes et des études humaines,* 5, 451-481.

Vanberg (1994 *b*), *Rules and Choice in Economics,* London-New York, 1994.

Vanberg Viktor (1998), « Austrian school of economics and the evolution of institutions », *in* Peter Newman (dir.), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law,* London, Macmillan, vol. 1, 134-140.

Vanberg Viktor (1999), « Markets and regulation : On the contrast between free-market liberalism and constitutional liberalism », *Constitutional Political Economy,* 10, 219-243.

Vanberg Viktor (2003), « F. A. Hayek und die Freiburger Schule. *ORDO* – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft », Bd. 54, 3-20.

Vanberg Viktor (2004), « Austrian economics, evolutionary psychology, and methodological dualism : Subjectivism reconsidered », *in* Roger Koppl (dir.) : *Evolutionary Psychology and Economic Theory* (= Advances in Austrian economics), vol. 7, 155-199.

Vaughn Karen (1994), *Austrian Economics in America : The Migration of a Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press.

Wagener Hans-Jürgen (2001), « Ordnungstheorie and theory of regulation : How productive are they ? A virtual panel discussion », *in* Agnès Labrousse and Jean-Daniel Weisz (dir.), *Institutional Economics in France and Germany. German Ordoliberalism versus the French Regulation School,* Berlin *et al.,* Springer, 349-370.

Wohlgemuth Michael (1997), « Has John Roemer resurrected market socialism ? », *The Independent Review,* vol. II (2), 201-224.

Wohlgemuth Michael (2001), « The present relevance of Ordnungstheorie for the politics and the economics of the social order », *in* Agnès Labrousse and Jean-Daniel Weisz (dir.), *Institutional Economics in France and Germany. German Ordoliberalism versus the French Regulation School,* Berlin *et al.,* Springer, 200-243.

Wohlgemuth Michael (2005), « Western Europe : German unification, integration, globalisation : The German social market economy facing a threefold challenge », *in* Kartik Roy and Jörn Sideras (dir.), *Institutions, Globalisation and Empowerment,* Cheltenham, Edward Elgar, 148-174.

Zintl Reinhard (1983), *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft. Untersuchungen zur politischen Theorie von J. M. Buchanan und F. A. v. Hayek,* Berlin, Duncker & Humblot.

Zmirak John (2001), *Wilhelm Röpke. Swiss Localist, Global Economist,* Wilmington, DE, ISI Books.

Traduit de l'anglais par Lionel Dahan.

CINQUIÈME PARTIE
Le libéralisme autrichien

1. L'École autrichienne à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle

JÖRG GUIDO HÜLSMANN

Un libéralisme autrichien, qui serait à distinguer du libéralisme allemand ? C'est une question à laquelle on ne peut répondre dans l'abstrait. Nous allons constater, dans la présente étude, qu'une pensée libérale particulière a réellement émergé en Autriche et que cette pensée, tant par son esprit que par ses racines, est en effet typiquement autrichienne.

Mais la question se comprend. De nos jours, il n'est pas inhabituel de considérer l'Autriche comme une sorte d'appendice de son voisin allemand. Il y a à cela à la fois une raison psychologique et une raison de fond. Une raison psychologique : depuis 1918, l'Autriche est géographiquement petite. Une raison de fond : ce pays souffre depuis longtemps de la présence d'un régime politique plutôt étouffant, il connaît une « sclérose politique » ; par conséquent, les Autrichiens ne jouent plus un rôle économique et politique de premier plan.

Avant 1918, les choses étaient bien différentes. L'Empire austro-hongrois était le deuxième espace politique européen et l'héritier d'un empire mondial. La ville de Vienne était, après Paris, le grand centre culturel sur le continent européen. Il est vrai que l'empire était en déclin – mais en déclin relatif plutôt qu'absolu. Pendant le XIX^e^ siècle, la maison de Habsbourg perdait du poids par rapport à ses grands rivaux, mais ses États participaient quand même aux exploits de l'industrialisation. Certes, la liberté d'action à l'intérieur du pays ne pouvait égaler celle qui prévalait en Hollande, en Grande-Bretagne et en France ; elle était cependant suffisante pour faciliter une dynamique économique

considérable qui, à son tour, entraînait des arts et des sciences florissants. Le demi-siècle avant la Grande Guerre fut, à bien des égards, un âge d'or, bien que les habitants de l'empire, et les Viennois en particulier, eussent tendance à se laisser absorber par les nouveaux problèmes qui se manifestaient – les conflits entre les nations, la destruction des anciens modes de production – plutôt que de célébrer les maints progrès économiques et culturels qui, eux, n'étaient pas moins visibles que lesdits problèmes.

Dans les siècles avant 1918, en un mot, l'Autriche était loin d'être un appendice de l'Allemagne. La maison de Habsbourg était le pouvoir germanophone dominant ; et elle protégeait des traditions intellectuelles qui, certes, ne se développaient pas indépendamment des traditions qui prévalaient ailleurs, mais avaient tout de même un caractère particulier. C'est cette particularité qui oblige l'historien de la pensée politique à distinguer soigneusement les filières autrichiennes de celles que l'on trouve en Allemagne.

L'École autrichienne d'économie politique fut une des plus belles fleurs de l'âge d'or de la civilisation autrichienne[1]. Elle produisit deux penseurs libéraux qui, nourris d'un type d'analyse économique particulière – l'analyse « autrichienne » – ont mis leur empreinte sur le libéralisme du XX^e^ siècle : Ludwig von Mises et Friedrich von Hayek. Et cette même tradition continue d'inspirer des penseurs libéraux contemporains tels que Murray Rothbard, Hans-Hermann Hoppe, Pascal Salin et Jesús Huerta de Soto.

Soulignons que cette école est d'abord et surtout une école de pensée économique. Elle a inspiré une pensée libérale et nourri de grands penseurs libéraux ; mais certains de ses membres, tels Friedrich von Wieser et Hans Mayer, ont eu une orientation politique nettement interventionniste. Dans la présente étude, nous nous concentrerons sur les idées *libérales* de l'école autrichienne

1. Selon Ludwig von Mises elle fut la première ; voir Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, Auburn (Alabama), Mises Institute, 1984, p. 14. En tout cas, on ne peut définir un libéralisme spécifiquement autrichien sans parler de cette école. Voir Albert Fuchs, *Geistige Strömungen in Österreich, 1867-1918*, Vienne, Globus, 1949, p. 24-35 ; Peter Pulzer, « Österreichischer Liberalismus oder Liberalismus aus Österreich ? », dans E. Brix et W. Mantl (dir.), *Liberalismus : Interpretationen und Perspektiven*, Vienne, Böhlau, 1996, p. 49-52 ; Günther Chaloupek, « Liberalismus – real oder radikal ? », *ibid.*, p. 180-186.

avant Hayek. Nous esquisserons d'abord les racines de ces idées ; ensuite nous examinerons de plus près la pensée libérale des trois auteurs qui, pas tout à fait par coïncidence, ont été les économistes les plus éminents de leur génération : Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk et Ludwig von Mises.

I – Les racines du libéralisme de l'école autrichienne

Aucun mouvement intellectuel ne naît dans le vide. Il est donc à propos de dire quelques mots sur la préhistoire de l'École autrichienne. Les racines philosophiques de l'école se trouvent dans le thomisme, à la fois sur le plan épistémologique et sur le plan politique (l'École de Salamanque), ainsi que dans certaines traditions de l'Empire.

1. La Scolastique, tradition vivante

Pendant des siècles, l'identité politique de la maison de Habsbourg fut d'être le bouclier du catholicisme. Tandis qu'en Allemagne et ailleurs le protestantisme se répandait aux dépens de l'Église – dont les terres furent expropriées –, ces tentatives furent repoussées en Autriche.

La religion catholique intégra un empire multinational. Son affaiblissement au cours du XIX^e^ siècle, face aux mouvements nationalistes, annonça l'effondrement de l'Empire. Pourquoi cet affaiblissement ? Le bouclier se tourna parfois contre son protégé. Marie Thérèse ordonne, dans la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle, l'expulsion des Jésuites ; et son fils Joseph se mêle de la formation du clergé. Autre cause : le partage de la Pologne, qui ouvrit les portes de l'Empire aux juifs de Galicie.

Entrepreneurs juifs, journalistes juifs, intellectuels juifs – l'énergie fulminante de ces gens, opprimés depuis des siècles, se joignit aux forces oppositionnelles, aux forces du changement politique et culturel. C'est grâce à eux que le libéralisme organisé triompha

brièvement dans les années 1860 et 1870. Et notons que les financiers, souvent juifs, de France et d'Angleterre eurent eux aussi un impact décisif sur l'avènement de cette courte ère libérale. On a de bonnes raisons de dire que le libéralisme pratique arriva en Autriche de l'extérieur. Et ce n'est qu'après son arrivée qu'il fit fructifier la pensée libérale autochtone[1].

L'influence catholique diminua, mais elle n'en resta pas moins, jusqu'à l'implosion de l'Empire en 1918, la force culturelle suprême en Autriche. L'enseignement primaire et, jusqu'aux années 1850, l'enseignement secondaire se trouvèrent dans les mains du clergé. Même après, les veilles traditions ne furent pas jetées par-dessus bord. Soulignons, en particulier, que la vie intellectuelle fut imprégnée par la philosophie préférée du catholicisme : le réalisme thomiste[2].

Il est bien connu que la particularité de cette philosophie est qu'elle refuse d'accepter la dichotomie fondamentale entre théorie et savoir empirique, dichotomie qui domine l'épistémologie moderne. Thomas d'Aquin et ses disciples insistaient sur le fait que la bonne théorie n'est pas simplement une construction intellectuelle, mais une description plus ou moins fidèle de certain traits de la réalité. La théorie descriptive ou réaliste n'était pas pour eux un luxe intellectuel qui ne s'obtenait que dans certaines disciplines concrètes comme la biologie ; ils essayèrent de montrer que le même réalisme pouvait être atteint dans des domaines les plus abstraits comme la métaphysique. En Autriche, les représentants les plus importants de cette tradition furent les philosophes Leibniz, Bolzano et Herbart.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) ne résida jamais en Autriche, où il fut cependant considéré comme un grand champion de la *philosophia perennis*. Plus en Autriche que dans son pays natal, il exerça une énorme influence, surtout à travers l'éducation nationale naissante. C'est grâce à lui et ses disciples qu'en Autriche la tradition médiévale thomiste fut mêlée aux nouveaux idéaux pédagogiques de Rousseau et Pestalozzi. Les réformes de

1. Voir Georg Franz, *Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie,* Munich, Callwey, 1955, p. 145-220, 439.

2. Sur le thomisme et son rôle dans la genèse des idées libérales, cf. *supra* p. 96-101. [N. des coord.]

l'éducation nationale des années 1850, sous Leo Thun et Franz Erxner, reconnurent et perpétuèrent cette influence[1].

Cela explique bon nombre de particularités de la recherche scientifique en Autriche. Tandis que le nominalisme d'un Bacon et le rationalisme d'un Descartes régnaient en maîtres dans des pays occidentaux comme la France ou l'Angleterre, en Autriche, le réalisme d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin demeura vigoureux. Tous les scientifiques autrichiens de ce siècle – et parmi eux les membres de l'École autrichienne[2] – subirent son influence dans les lycées de l'Empire.

Cela ne veut pas dire que la vie intellectuelle se renfermait dans ses traditions. Les intellectuels autrichiens connaissaient les grands auteurs occidentaux tels que Locke et Hume, et ils les lisaient même très attentivement. Cette lecture était cependant colorée par l'héritage du pays. L'épistémologie scolastique se mélangea avec l'orientation économique dans l'œuvre de Carl Menger et de son école[3].

2. Le libéralisme économique de la Scolastique : l'École de Salamanque

La scolastique procurait à l'École autrichienne bien plus que son épistémologie. Elle lui fournissait également un héritage économique et politique. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, un groupe de *juristes dominicains et jésuites* se lançait dans l'analyse morale des nouvel-

1. Voir William M. Johnston, *The Austrian Mind : An Intellectual and Social History 1848-1938,* Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 281 sq.

2. Voir Barry Smith, « Austrian economics and Austrian philosophy », dans W. Grassl et B. Smith (dir.), *Austrian Economics : Historical and Philosophical Background,* Londres, Croom Helm, 1986, p. 1-36 ; Id., « Aristotle, Menger, Mises : An essay in the metaphysics of economics », dans B. J. Caldwell (dir.), *Carl Menger and his Legacy in Economics,* Durham (NC), Duke University Press, 1990, p. 263-288 ; Raimondo Cubbedu, *The Philosophy of the Austrian School,* Londres, Routledge, 1993, chap. 1, § 1.

3. Voir Emil Kauder, *History of Marginal Utility Analysis,* Princeton, Princeton University Press, 1965. William Johnston pense que cette interprétation manque de preuves ; voir *The Austrian Mind,* p. 86 *sq.* Cependant, pour Ludwig von Mises, après tout un des protagonistes majeurs de l'école, la thèse de Kauder a été suffisamment convaincante pour qu'il approuve ses recherches et soutienne leur publication. Voir la correspondance Mises-Kauder, dans *Grove City Archive,* fichiers Kauder.

les pratiques commerciales et financières qui s'étaient répandues dans l'économie espagnole, la plus riche de son époque en Europe. L'intérêt de ces travaux était évidemment d'assurer que le royaume de Dieu s'établissait dans le monde des affaires ; les manuels de ces penseurs devraient aider les pasteurs à se mettre à la hauteur de leur troupeau. Mais, pour ce faire, il fallait d'abord bien scruter le fonctionnement du commerce et des banques ; il fallait comprendre exactement leur impact sur le bien-être matériel et spirituel des protagonistes, ainsi que sur celui de la population au sens large.

Voilà le grand projet de ces dominicains et jésuites espagnols qui, aujourd'hui, sont connus sous le nom d' « école de Salamanque »[1]. Leurs recherches sur le terrain et leurs analyses théoriques les conduisirent à comprendre les effets bénéfiques de la liberté économique, basée sur la propriété privée. Ils développèrent des théories de la valeur, de la monnaie et des banques. Ces doctrines devraient avoir un impact sur les idées économiques de l'École autrichienne[2]. Elles parvinrent à Vienne à travers les économistes italiens (Davanzati, Galiani), français (Condillac) et allemands (Hufeland). Ce fut probablement par ces écrits que le fondateur de l'école autrichienne, Carl Menger, prit connaissance des juristes espagnols qui étaient ses prédécesseurs[3].

Notons encore un parallélisme important : tout comme les savants de l'École de Salamanque, ceux de l'école autrichienne avaient une formation principale en *droit*. L'analyse des phénomènes économiques se faisait, dans les deux cas, par l'application des méthodes de pensée juridiques.

1. Sur l'École de Salamanque, cf. *supra*, p. 113-126. [N. des coord.]

2. Voir Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*, Oxford, Clarendon, 1952 ; Id., *Economics Thought in Spain*, Aldershot, Edward Elgar, 1993 ; Raymond de Roover, *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*, Chicago, University of Chicago Press, 1974 ; Murray Rothbard, « New light on the prehistory of the austrian school », dans E. Dolan (dir.), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Kansas City, Sheed & Ward, 1976, p. 52-74 ; Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom : Late Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius Press, 1986 ; Jesus Huerta de Soto, « New light on the prehistory of the theory of banking and the school of Salamanca », *Review of Austrian Economics*, vol. 9, n° 2, 1996, p. 59-81.

3. Menger cite Diego Covarrubias (voir *Grundsätze*, p. 257).

3. Un libéralisme utilitariste et économique

En Autriche, comme ailleurs, le mouvement étatiste qui avait détruit l'ordre médiéval aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles s'appuya sur une idéologie du droit naturel « sans Dieu » et, plus tard, de plus en plus, sur des raisonnements utilitaristes à la manière des théories du contrat social et de l'économie politique. Signe marquant de ce changement de perspective, dans les années 1660, la ville de Vienne réadmit des familles juives pour des raisons fiscales. Ce fut le commencement de l'ère des « juifs de Cour », ère qui coïncida avec l'âge des Lumières[1].

Le représentant le plus illustre de cette tradition utilitariste au XVIII^e^ siècle est Joseph von Sonnenfels[2]. Né d'une famille juive, Sonnenfels se fait baptiser pour s'intégrer dans la vie de la cour. Il devient un conseiller influent à la cour de Marie-Thérèse et obtient la première chaire d'économie politique en Autriche, à l'Université de Vienne. Célèbre pour sa défense de la tolérance religieuse, pour sa pensée juridique claire et concise, il préparera l'établissement du Nouveau Code civil de 1811, qu'il concevra à l'image de du Code Napoléon.

La chaire d'économie politique de Sonnenfels a joué un rôle important dans la détermination des politiques économiques du pays. Il semble qu'il ait exercé cette influence, notamment, par le moyen d'articles dans la presse. Sonnenfels a en effet la réputation d'avoir été le premier journaliste d'Autriche. Voilà aussi une tradition qui a marqué l'école autrichienne. Carl Menger et Ludwig von Mises ont écrit un grand nombre de commentaires économiques pour la presse – souvent *incognito !*

II – Carl Menger

Né en 1840 d'une famille de basse noblesse en Galicie occidentale, le fondateur de l'école autrichienne fait ses études de

1. Voir Hans Tietze, *Die Juden Wiens,* Vienne, Tal, 1933, p. 81-110.

2. Voir Robert A. Kann, *A Study in Austrian Intellectual History,* New York, Praeger, 1960, p. 153-257.

droit à Vienne et à Cracovie[1]. Après l'obtention du doctorat, Carl Menger travaille dans un journal semi-officiel à Vienne tout en poursuivant ses recherches en économie. En 1870, il publie *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (« Principes d'économie politique ») et, l'année suivante, il obtient une des deux chaires très cotées d'économie politique à l'Université de Vienne.

Cinq ans plus tard, Menger, alors âgé de 36 ans, devient le professeur privé du dauphin Rudolf. La complicité du prestigieux élève renforce les pouvoirs académiques du professeur. Il commence à bâtir son école, plaçant ses élèves dans les chaires d'économie politique, peu nombreuses à l'époque, à travers tout l'Empire[2]. En 1883, Menger publie un deuxième livre, *Enquêtes sur la méthode des sciences sociales et de l'économie politique en particulier*[3]. C'était une apologie de sa méthode de recherche et, en même temps, une critique acerbe des méthodologies historicistes, alors de rigueur parmi les économistes allemands. Le livre déclencha une polémique entre Menger et Gustav Schmoller, tête de file de la jeune école historique allemande. La « querelle sur les méthodes » *(Methodenstreit)* durera plusieurs décennies et mettra aux prises les disciples des protagonistes, sans pour autant conduire à un consensus. Selon certains, le débat dure encore[4].

1. Voir les informations biographiques dans Friedrich von Wieser, « Karl Menger », dans *Neue österreichische Biographie : 1815-1918,* vol. I, Vienne, Amalthea, 1923, p. 84-92 ; réimpr. dans Wieser, *Gesammelte Abhandlungen,* Tübingen, Mohr, 1929 ; F. A. Hayek, « Einleitung », dans Carl Menger, *Gesammelte Werke,* vol. I, Tübingen, Mohr, 1968, p. VII-XXXVI. Voir également Yukihiro Ikeda, *Die Entstehungsgeschichte der « Grundsätze » Carl Mengers,* St Katharinen, Scripta Mercaturae Verlag, 1997.

2. Cependant, à Vienne, les collègues juristes de Menger s'opposèrent à une plus grande expansion de l'école autrichienne et empêchèrent par deux fois la nomination de Böhm-Bawerk ; voir Shigeki Tomo, *Eugen von Böhm-Bawerk,* Marburg, Metropolis, 1994. Les motivations des adversaires de Menger ? « Ils devaient choisir entre deux écoles de pensée opposées, d'une part l' "école autrichienne", d'autre part l'école historique réputée "moderne" qu'on enseignait dans les universités de l'Empire allemand. [...] Pour des gens qui ne connaissaient pas grand chose à l'économie, l'épithète "autrichien" appliqué à une doctrine dégageait un fort relent de Contre-Réforme et évoquait de fâcheux souvenirs de l'époque de Metternich » (Ludwig von Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics,* p. 14).

3. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Œkonomie insbesondere,* Leipzig, Duncker & Humblot, 1883.

4. Voir Jesús Huerta de Soto, « The ongoing methodenstreit of the Austrian school », *Journal des économistes et des études humaines,* vol. VIII, n° 1, 1998.

1. La méthode exacte et la théorie descriptive

Au cœur du paradigme mengérien est la continuité du thomisme appliqué aux problèmes économiques. Dans sa correspondance avec Léon Walras, Menger souligne l'importance de la « méthode exacte » en théorie économique. Cette méthode seule peut permettre d'élaborer une théorie réaliste. Voici un extrait de cette correspondance :

> « Il me paraît plutôt non seulement juste, mais aussi plus opportun de nommer la méthode dont nous usons *analytique-compositive, analytique-synthétique* ou mieux encore "exacte". [...]
>
> « La valeur ou la non-valeur de nos recherches trouvera toujours son *criterium* dans ceci : si et en quelle mesure nous avons réussi à fixer les vrais (ceux qui correspondent à la vie réelle) facteurs constitutifs des phénomènes économiques et les lois d'après lesquelles les phénomènes compliqués de l'économie politique se déduisent d'éléments simples.
>
> « Un chercheur qui arrivera par la voie de l'*analyse* à de tels éléments qui ne correspondent pas à la réalité ou qui, sans véritable analyse, prendra son point de départ dans des axiomes arbitraires, ce qui n'est que trop souvent le cas dans la méthode soi-disant *rationnelle,* tombera nécessairement dans l'erreur, même s'il maîtrise parfaitement les mathématiques. »[1]

Le grand apport de Menger, à ses propres yeux, est d'avoir affiné les outils théoriques. Pour lui, les éléments de l'analyse économique traditionnelle, tels que les prix, les quantités, les besoins, les coûts de production, ne sont pas les véritables termes de l'analyse. On peut aller plus loin. Menger déplace le point de départ de l'analyse des phénomènes économiques à un niveau plus fondamental. Dans sa correspondance avec Walras, il dit :

> « Il est [...] nécessaire que nous remontions aux éléments les plus simples des phénomènes en majeure partie très compliqués dont il est question ici – donc que nous fixions par une voie *analytique* les derniers facteurs qui sont constitutifs des phénomènes, des prix ; et qu'ensuite, nous appliquions à ces éléments la mesure correspondant à leur nature

1. Lettre de Carl Menger à Léon Walras, de février 1884, traduite et publiée dans Étienne Antonelli, « Léon Walras et Carl Menger à travers leur correspondance », *Économie appliquée,* vol. VI, n° 2-3, 1953, p. 269-287. Le passage cité se trouve p. 282.

> et, que nous cherchions, en nous tenant à cette mesure, à établir les *lois* d'après lesquelles les phénomènes compliqués du commerce humain se déduisent de ces phénomènes simples. »[1]

En décomposant l'action individuelle pour en identifier les facteurs déterminants, Menger découvre que c'est cette même décomposition qui fournit la clef fondamentale de la science. Les économistes, avant lui, avaient cultivé l'habitude scientifique de grouper les phénomènes dans certaines classes et de raisonner ensuite avec ces classes. Ils parlaient « des » besoins, « des » quantités et « des » valeurs. Mais Menger découvre que ces classes n'ont pratiquement aucune importance dans la réalité. Ce qui compte véritablement, ce sont les *parties* qui composent lesdites classes. Un homme nageant dans un lac ne va pas évaluer un verre d'eau autant qu'un autre homme qui meurt de soif dans un désert. Donc, pour comprendre la valeur de l'eau, les prix de l'eau et les quantités d'eau vendues et achetées sur le marché, il faut faire attention aux besoins *partiels* d'eau, aux quantités *partielles* disponibles dans tel ou tel contexte, etc.

Analyser les unités partielles (ou, comme le dira un de ses disciples, les unités *marginales*) dans leur contexte – voilà une clef essentielle de la nouvelle approche[2]. Mais Menger souligne également l'importance de deux autres catégories « micro-économiques », à savoir le temps et l'erreur.

1. *Ibid.*, p. 280.

2. Menger n'a pas été l'auteur du raisonnement en termes d'unités partielles ; plusieurs auteurs allemands, qu'il cite d'ailleurs dans les *Grundsätze*, en avaient fait usage dans leurs manuels. Mais Menger en reconnut le statut central et fondamental. Chez ses contemporains, ce type de raisonnement avait été un expédient pour certaines analyses très spécifiques. Chez Menger, ce fut le point d'ancrage de tout un système. La continuité de la pensée économique allemande dans l'œuvre de Menger est brillamment présentée par Erich Streissler, « The influence of German economics on the work of Carl Menger and Marshall », dans B. J. Caldwell (dir.), *Carl Menger and his Legacy in Economics*, p. 31-68 ; Id., « Carl Menger, der deutsche Nationalökonom », dans B. P. Priddat (dir.), *Wert, Meinung, Bedeutung*, Marburg, Metropolis, 1997, p. 33-88.

2. Le monde économique ordonné par les besoins individuels

Dans les *Grundsätze,* Menger présente une nouvelle théorie « subjectiviste » des prix. Comme les théoriciens subjectivistes qui l'avaient précédé – l'École de Salamanque et la tradition qu'elle avait inspirée parmi les économistes italiens, français et allemands des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles – Menger voit la source ultime des prix dans les besoins individuels. À l'opposé de ses prédécesseurs, il raisonne cependant en termes d'unités partielles ou marginales. Aussi peut-il résoudre le fameux paradoxe de la valeur subjectiviste : pourquoi un diamant a-t-il plus de valeur qu'une baguette de pain ? C'est qu'il ne faut pas considérer les classes. Menger admet que la nourriture, et donc le pain, en tant que tels, sont bien plus importants que les objets décoratifs tels que les diamants. Mais l'homme n'est pas obligé, d'habitude, de choisir entre tous les pains, d'un côté, et tous les diamants, de l'autre. Il doit se décider *à la marge,* et cette décision se fait dans un contexte défini par les quantités disponibles. Or les quantités de diamants sont beaucoup plus restreintes que les quantités de pains. C'est pourquoi les diamants commandent un prix supérieur au prix du pain.

Notons en passant que le subjectivisme de Menger n'a aucune connotation de choix arbitraire. La valeur subjective est simplement la valeur telle qu'elle est manifeste dans l'action d'un individu. Ce subjectivisme est donc un simple *individualisme méthodologique*[1]. Il n'y a chez Menger rien du subjectivisme radical qui se montre dans les travaux de certains de ses successeurs comme Ludwig von Mises. Selon Menger, la science économique décrit les liens objectifs qui existent entre les besoins individuels d'un côté, les prix de marché de l'autre. Le choix humain n'y intervient nullement[2].

1. L'expression « individualisme méthodologique » a été formulée par Schumpeter dans *Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie,* Leipzig, Duncker & Humblot, 1908, partie I, chap. VI, p. 88-98.

2. Il considère que toute référence au libre arbitre dans le raisonnement économique « reviendrait à dénier entièrement à l'économie son statut de science exacte », Menger, *Grundsätze,* p. VIII ; *Principles of Economics,* New York, New York University

Œuvre scientifique, la théorie des prix de Menger a tout de même certaines implications politiques qui n'ont pas échappé à ses disciples, ni d'ailleurs à des rivaux comme Schmoller[1]. À la lumière de cette théorie, en effet, l'économie de marché paraît comme un grand organisme rationnel et autorégulateur, voué à la satisfaction des besoins individuels. Non seulement les prix, mais même les institutions économiques comme la monnaie sont ordonnés par les besoins partiels des êtres humains.

On trouve ici le complément de la célèbre thèse de Condillac au XVIII[e] siècle selon laquelle le besoin est le grand régulateur des institutions humaines[2]. Condillac avait démontré cette thèse à la fois sur le plan épistémologique – en montrant que les perceptions se font en fonction du besoin – et sur le plan économique. Mais il lui manquait un élément-clef pour achever la démonstration économique : le marginalisme. Dans un certain sens, Menger parachevait donc le projet de Condillac, auteur qu'il cite souvent, et toujours favorablement, dans les *Grundsätze*[3].

Press, 1976, p. 48. Puis il ajoute : « La question de savoir si et à quelles conditions une chose m'est utile, celles de savoir si et à quelles conditions cette chose est un bien, si et à quelles conditions elle est un bien économique, si et à quelle condition elle a pour moi de la valeur et quelle quantité de valeur elle a, si et à quelles conditions un échange économique de biens va avoir lieu entre deux agents économiques, et dans quelles limites un prix peut être établi au cas où ledit échange a lieu – ces questions et bien d'autres sont entièrement indépendantes de ma volonté, tout autant que les lois de la chimie peuvent être indépendantes de la volonté du chimiste praticien. » Menger renforça cet argumentaire dans la deuxième édition (posthume) des *Grundsätze* (1923) en distinguant entre besoins réels et besoins imaginaires.

1. L'âpreté de la querelle sur la méthodologie entre Menger et Schmoller s'explique essentiellement par le contexte politique. Selon Schmoller, son collègue viennois avait fourni une apologie de la méthode « atomistique » sous-jacente aux arguments de Cobden, Bright et autres libéraux de l'école de Manchester. À l'époque, cela n'était pas une caractérisation neutre. Grâce aux efforts de diffamation venant de Ferdinand Lassalle et d'autres socialistes, l'épithète « manchesterien » avait une connotation très négative.

2. Voir en particulier Étienne de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), *Traité des sensations* (1754), *Le commerce et le gouvernement* (1776). Ces travaux sont recueillis dans les *Œuvres complètes,* Paris, Tourneux, Lecointe et Durey, 1822, vol. 1, 3 et 4.

3. Il le cite six fois, plus que tous les autres auteurs étrangers à l'exception d'Adam Smith. Mais, tandis que Smith est d'habitude cité pour être critiqué, Condillac est toujours mentionné favorablement.

3. Les leçons au dauphin Rudolf

Le message libéral reste implicite dans la théorie des prix ; de même dans les écrits ultérieurs. Dans ses travaux publiés, Menger n'a jamais adopté un point de vue partisan, et ses opinions politiques sont donc restées longtemps obscures. Ludwig von Mises le caractérise comme libéral sans pour autant fournir une preuve documentée. Une telle preuve a été présentée récemment par Brigitte Hamann, la biographe de Rudolf, qui a découvert les « cahiers » qu'il avait composés en résumant les cours reçus de Menger[1]. Les cahiers du *Kronprinz* démontrent incontestablement que Menger a même professé un libéralisme plus radical que celui d'Adam Smith. Voici le résumé, par le P^r^ Streissler, des thèses politiques exprimées dans les cahiers de Rudolf :

> « Il se pourrait que que les *Leçons à Rudolf,* de Menger, soient une des formulations les plus extrêmes des principes du laissez-faire qu'on ait jamais écrites noir sur blanc dans la littérature économique. Il n'est légitime d'intervenir dans l'économie que dans des circonstances "anormales". Ce n'est que lorsqu'un "désastre" menace, ce n'est que quand l'intervention de l'État devient indispensable, qu'il peut s'y résoudre. Dans tous les autres cas l' "interférence du gouvernement" est néfaste. »[2]

La mort tragique de Rudolf en 1889 à Mayerling détruisit tout espoir que ce libéralisme radical puisse influencer le devenir de l'Autriche. À la fin de sa vie, selon le témoignage de Mises, Carl Menger fut un homme pessimiste, voire dépressif[3].

1. Voir Brigitte Hamann, *Rudolf: Kronprinz und Rebell,* Munich, Piper, 1978.

2. Erich Streissler, « Menger's treatment of economics in the Rudolf lectures », dans E. W. Streissler and M. Streissler (dir.), *Carl Menger's Lectures to Crown Prince Rudolf of Austria,* Aldershot, Edward Elgar, 1994, p. 17. À propos du libéralisme de Menger, voir également Israel Kirzner, « Menger, classical liberalism, and the Austrian school of economics », dans B. J. Caldwell (dir.), *Carl Menger and his Legacy in Economics,* p. 93-106 ; Kiichiro Yagi, « Carl Menger as editor : Significance of journalistic experience for his economics and for his later life », *Revue européenne des sciences sociales,* vol. 30, n° 92, 1992 ; Id., « Carl Menger and historical aspects of liberalism in Austria », essai présenté lors d'un symposium sur *Carl Menger and the Historical Aspects of Liberalism* (Center for Historical Social Science Literature, Université Hitotsubashi, 18-19 décembre 2004).

3. Voir Mises, *Erinnerungen,* Stuttgart, Gustav Fischer, 1978, p. 20.

4. L'autonomie de la société civile

Douze ans après la publication des *Grundsätze,* Menger publia les *Untersuchungen* (1883). C'est dans cet ouvrage qu'il entreprend une défense de la méthode exacte et justifie la recherche d'une théorie descriptive de la réalité. L'œuvre parut en 1883 chez un éditeur allemand prestigieux. Elle suscita la « querelle des méthodes » avec Gustav Schmoller.

Au-delà des arguments méthodologiques, qui ne nous intéressent pas ici, Menger y fournit l'esquisse d'une théorie des institutions humaines par laquelle il généralise le portrait de l'économie de marché qu'il avait donné dans les *Grundsätze.* Il constate que les institutions telles que la monnaie, le droit, le langage, etc., ne sont pas des créations de l'État. Ce dernier les protège ou les cultive peut-être, mais elles existent avant lui et elles pourraient se maintenir sans lui[1]. Bien plus, selon Menger, il est peu probable qu'elles puissent être l'objet d'une création délibérée. Reprenant une idée clé des philosophes écossais du XVIII[e] siècle, il tient que la monnaie, le droit et le langage ont résulté d'*actions* humaines mais non d'*intentions* humaines. Bien souvent, on les a conçus, initialement, à des fins très différentes de leurs fins actuelles. Il faut donc reconnaître que les institutions civiles peuvent émerger spontanément. Leur création délibérée, par l'État ou par quiconque, n'est pas toujours nécessaire ; bien souvent, une telle création délibérée n'est pas possible du tout.

Donc, dans les *Untersuchungen,* Menger renforce le portrait qu'il avait donné auparavant du caractère des sociétés civiles et de leur capacité à générer des institutions. Le point fort de ce portrait est la faible présence de l'État. La société peut fonctionner *grosso modo*

1. Notons que ce simple constat a été perçu comme une incongruité par les étatistes allemands, très majoritaires parmi les économistes. Le recrutement des économistes universitaires en Allemagne se faisait par une sélection centrale, assurée par le nouvel Empire allemand issu de la guerre contre la France en 1870-1871. Les acteurs principaux dans cette sélection étaient... Gustav Schmoller et son ami Friedrich Althoff, haut fonctionnaire dans l'éducation nationale. Voir Ralph Raico, *Die Partei der Freiheit,* Stuttgart, Lucius & Lucius, 1999.

sans État ; et elle a facilité l'émergence spontanée d'un bon nombre d'institutions importantes.

Il est patent que cette vision des choses ne s'accorde pas bien avec un étatisme qui valorise l'idée d'État omnipotent. Aux yeux des étatistes radicaux, toutes les institutions sociales seraient des créations de l'État et/ou ne sauraient se maintenir sans le concours de celui-ci. D'où le conflit entre Menger et Schmoller. Cent vingt ans après le début de la « querelle des méthodes », on peut constater que le conflit n'a pas cessé. Les grands débats contemporains en économie politique tournent toujours autour de la question centrale de savoir si une société peut fonctionner sans que l'État – la contrainte organisée et légitimée – apporte une contribution essentielle à ce fonctionnement. Dans ces débats, les économistes autrichiens maintiennent en substance la position qui a été défendue par l'École de Salamanque contre les théoriciens du pouvoir royal absolu ; et que des hommes comme Condillac, Burke et Menger ont défendue à travers les siècles contre les champions de l'État omnipotent.

III – Eugen von Böhm-Bawerk

Le chevalier Eugen Böhm von Bawerk fut le disciple le plus important de Carl Menger[1]. Né en 1851 en Moravie, il fit ses études de droit à Vienne, ainsi que des études postdoctorales auprès des plus illustres économistes allemands de l'époque. Pour son séjour en Allemagne, Böhm-Bawerk obtint une bourse d'État, avec le soutien de Menger. Puis son maître lui fit obtenir, en 1881, une chaire d'économie politique à l'Université d'Innsbruck où il

1. Voir les informations biographiques dans J. A. Schumpeter, « Eugen von Böhm-Bawerk », dans *Neue Österreichische Biographie,* vol. II, Vienne, Amalthea, 1925 ; H. Schullern-Schrattenhofen, « Eugen Ritter von Böhm-Bawerk » dans Adolf Günther (dir.), *Die Universität Innsbruck,* Innsbruck, Tyrolia, 1928, p. 17-21 ; Klaus H. Hennings, *The Austrian Theory of Value and Capital,* Cheltenham, Elgar, 1997 ; Shigeki Tomo, *Eugen von Böhm-Bawerk,* Marburg, Metropolis, 1994 ; du même, « Eugen von Böhm-Bawerk's Lectures on Economics », dans E. v. Böhm-Bawerk, *Innsbrucker Vorlesungen über Nationalökonomie,* Marburg, Metropolis, 1998.

enseigna pendant les années 1880 et publia son *magnum opus* sur le capital et l'intérêt.

Cependant, il devint célèbre non seulement à cause de ses travaux intellectuels, mais aussi en raison de l'impact direct qu'il prit sur les affaires d'État. Homme d'action non moins qu'homme de lettres, il présida quatre fois au ministère autrichien des Finances. Il créa un régime d'impôts directs et introduisit une taxation progressive. Mesures peu libérales, dira-t-on ; il faut admettre que Böhm-Bawerk fut un homme loyal à son État, pourtant sans en être un partisan aveugle. Sa vraie passion fut la science. L'esprit d'impartialité qui le distingua et le prédestina à écrire ses grandes œuvres intellectuelles se traduisit, dans la pratique, par la diligence et la rectitude. Jamais il ne fit de compromis sur le registre intellectuel.

Son orientation pratique se reflète également dans ses recherches. Au contraire de Menger, il ne se contente pas d'esquisser le fonctionnement abstrait d'une économie de marché. Il se porte sur le terrain de la politique économique en analysant le bien-fondé des doctrines économiques avancées dans le débat. Doté d'un grand talent polémique, Böhm-Bawerk a combattu les mythes économiques les plus répandus de son époque. Notons en passant que ses argumentations n'ont rien perdu de leur pertinence et de leur vigueur. Dans ce qui suit, nous résumerons ses arguments les plus célèbres contre les critiques de l'économie de marché.

1. Intérêt sans exploitation

Böhm-Bawerk est surtout connu comme le grand spécialiste de la théorie de l'intérêt. De son vivant, ses travaux dans ce domaine ont fait de lui l'économiste autrichien le plus célèbre à l'étranger. Cela concerne en particulier les trois tomes de son *Kapital und Kapitalzins* dont le premier traite de l'histoire des doctrines relatives à l'intérêt.

Böhm-Bawerk distingue entre cinq grandes classes de doctrines[1]. Une seule met le phénomène en question dans une

1. Un résumé se trouve dans Böhm-Bawerk, « Zins », *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1926, p. 21-51.

lumière négative, le présentant comme une force nuisible dans l'organisme social. Il s'agit de la théorie socialiste selon laquelle l'intérêt est un phénomène d'exploitation. En critiquant et réfutant cette théorie, Böhm-Bawerk n'hésite pas à intervenir dans un débat politique de premier plan.

Il s'attaque en particulier à la théorie marxiste[1]. Selon Karl Marx, le travail humain est la seule source de la valeur et tous les produits s'échangent strictement en fonction des quantités de travail qui sont « socialement nécessaires » pour leur production. Les capitalistes gagnent des intérêts (que Marx, en suivant la coutume des économistes classiques, appelle « profits ») parce qu'ils contrôlent les moyens de production et que ce contrôle leur permet de forcer les ouvriers à fournir quelques heures de travail sans compensation. La valeur produite pendant ces heures est la plus-value *(Mehrwert)* et elle se reflète dans un « taux de plus-value » – relation quantitative entre la plus-value et le « capital variable » investi dans les salaires des ouvriers. Voilà la source du taux de profit (taux de d'intérêt) observable sur le marché.

La critique de Böhm-Bawerk ne concerne pas l'idée, très contestable, que les capitalistes puissent forcer des hommes à travailler gratuitement. Il accepte cette idée comme hypothèse et se concentre entièrement sur la question de la correspondance de la doctrine marxiste avec les faits empiriques. Böhm-Bawerk constate que, dans la vie réelle, les taux d'intérêt se calculent non pas sur la base du seul capital investi dans les salaires (le « capital variable » de Marx), mais sur la base du capital total. De plus, il y a dans la réalité une tendance vers l'égalisation des taux d'intérêt à travers l'économie entière. Ces faits empiriques incontestables – et que Marx lui-même ne conteste pas – s'accordent-ils avec la thèse marxiste que les taux d'intérêt dérivent des taux de plus-value ? Un tel accord existerait si la composition du capital était identique dans chaque société. Mais Böhm-Bawerk souligne que cela n'est nullement le cas. Les poids relatifs du capital variable et du capital constant diffèrent d'une branche d'industrie à une autre, et parfois ces poids diffèrent également d'une entreprise à une autre dans une même industrie. De ce fait, à la

1. Voir Eugen von Böhm-Bawerk, *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*, 4^e^ éd., Iéna, Gustav Fischer, 1921, chap. XII, sect. B, n° 2.

lumière de la théorie marxiste de la valeur, il devrait y avoir des taux d'intérêt différents dans chaque branche de l'industrie. Mais en réalité on observe un seul et même taux d'intérêt. Il y a donc une contradiction importante entre la doctrine marxiste et les faits observables.

2. Critique du marxisme

Douze ans après la première publication de cette critique, Böhm-Bawerk la complète par une critique exhaustive de la doctrine marxiste de la valeur et de l'intérêt. L'occasion en est offerte par la publication du troisième tome du *Capital,* dans lequel Marx achève sa théorie de l'intérêt. Marx avait bien reconnu que les explications données dans le premier tome, le seul paru de son vivant, se trouvaient en contradiction avec les faits observables. Le deuxième tome n'avait pas apporté non plus de solution à ce problème. Il fallut attendre l'année 1894, date de publication du troisième tome.

Ici, Marx dit que le taux d'intérêt unique qui est observable sur le marché est un « taux moyen de profit » ; celui-ci *dérive* des taux de plus-value, mais il en dérive de manière *indirecte,* à savoir par la concurrence des entrepreneurs qui font l'arbitrage entre ces différents taux. Marx prétend que la somme totale des plus-values obtenues dans les entreprises de la société entière est égale à la somme totale des profits. Il admet que cette égalité s'obtient *seulement du point de vue de ces agrégats* ; dans la réalité concrète, c'est-à-dire dans chacune des entreprises individuelles, il y a divergence entre plus-value et profit moyen. Et à la grande consternation de ses disciples, Marx considère maintenant que c'est bien le taux de profit moyen, et non pas le taux de plus-value, qui détermine tous les prix concrets.

En 1896, Böhm-Bawerk publie sa critique de cette conception marxiste. Œuvre célèbre, elle a souvent été traduite et réimprimée jusqu'à nos jours[1].

Böhm-Bawerk constate, entre autres, que le nouvel argument selon lequel les taux de plus-value déterminent le taux d'intérêt

1. Voir Böhm-Bawerk, « Zum Abschluß des Marxschen Systems », *Gesammelte Schriften,* vol. 2, p. 321-435.

seulement par l'intermédiaire de la concurrence entre les entrepreneurs, est en contradiction flagrante avec la théorie de la valeur-travail qui, dans le premier tome du *Capital,* avait été présentée comme une théorie s'appliquant immédiatement et sans exception dans chaque échange. Il observe également que le nouveau raisonnement de Marx ne vise plus le problème qui était à l'origine de la théorie – à savoir, l'explication des échanges concrets. Marx raisonne maintenant en termes d'agrégats. Il se transforme, comme on dirait aujourd'hui, de « micro-économiste » en « macro-économiste ». Mais le raisonnement macro-économique donne des réponses à des questions que personne n'avait soulevées. Le problème initial était de fournir une explication adéquate des phénomènes concrets, et Marx ne l'a pas résolu.

En somme, la théorie marxiste de l'intérêt a complètement abandonné son point de départ, la théorie de la valeur-travail, pour se mettre en accord avec les faits. Il n'est dès lors plus possible de la distinguer des théories classiques de ceux que Marx appelle les « économistes vulgaires ».

Böhm-Bawerk conclut par un examen approfondi de la source ultime de cet embarras : la théorie de la valeur-travail. Marx n'avait pas choisi de prouver *directement* que la valeur dérive du travail ; il a essayé de le prouver indirectement en soutenant qu'*aucun autre* trait de la réalité, sinon le travail, ne pouvait expliquer les prix de marché. Böhm-Bawerk déconstruit alors maintes erreurs logiques et substantielles impliquées par cette approche.

3. Le pouvoir impuissant face à la loi économique

Quelques mois avant sa mort, en août 1914, Böhm-Bawerk publia un autre travail célèbre dans lequel il s'attaquait à la doctrine interventionniste, fondement de l'idéologie de l'État omnipotent. Selon cette doctrine, déjà dominante à l'époque, les lois économiques ne sont pas aussi universelles que ne le croient leurs auteurs, les économistes. Il est vrai qu'il y a quelque chose comme des « catégories économiques » qui exercent une certaine influence sur la vie sociale. Mais cette influence est limitée par un grand nombre de facteurs qui peuvent convenablement être grou-

pés dans la classe des « catégories sociales » et qui incluent, par exemple, les interventions de l'État et les actions des organisations ouvrières. Ces catégories sociales revêtent une importance particulière dans la distribution des richesses nationales. Un grand nombre d'écrivains réclament que, dans ce domaine, le pouvoir organisé de l'État et des syndicats soit prépondérant. Les lois économiques n'y existent pas.

Böhm-Bawerk note que cette doctrine soulève un problème fondamental, celui de la politique économique rationnelle. Existe-t-il une science de la politique économique ? Les politiques économiques entraînent-elles certaines conséquences objectives, qui peuvent donc être analysées et prédites par la science ? Ou, au contraire, le pouvoir de celui qui « intervient » dans l'opération du marché, que ce soit un gouvernement ou un syndicat, atteint-il son but par nécessité, sans être gêné par les effets des lois économiques ?

Telle est la question que Böhm-Bawerk soulève dans son essai *Pouvoir ou loi économique ?* Il donne une réponse équivoque[1]. Il dit que le pouvoir, loin de déranger l'efficacité des lois économiques, exerce son influence à travers elles. En particulier, le pouvoir ne peut pas changer les lois qui régissent la *distribution fonctionnelle* des revenus en société[2]. La théorie économique reconnaît que cette distribution fonctionnelle dépend des conditions prévalant sur le marché ; elle distingue notamment les cas de la concurrence et du monopole. Par exemple, en concurrence bilatérale, le revenu marginal de chaque facteur de production ne peut excéder la valeur de son produit marginal ; et il ne peut tomber au-dessous du revenu que pourrait générer un emploi alternatif de ce facteur. Voilà des limites objectives qui déterminent alors les salaires, les intérêts et les rentes foncières. Böhm-Bawerk souligne que ces lois économiques de la distribution concernent uniquement la distribution *fonctionnelle* ; il admet que le pouvoir puisse modifier la distribution *personnelle* en transférant des droits de propriété.

1. Voir Böhm-Bawerk, « Macht oder ökonomisches Gesetz ? », *Gesammelte Schriften,* vol. 1, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1926, p. 230-300.

2. Il reprend ici la distinction entre distribution personnelle et distribution fonctionnelle, proposée par l'économiste américain John Bates Clark, *Distribution of Wealth,* New York, Macmillan, 1899, p. 5 *sq.*

Il procède à la démonstration au cas par cas de sa thèse, reprenant l'exemple d'une négociation de salaire entre entrepreneurs et ouvriers. Il examine les effets de courte et de longue échéance ainsi que les effets d'organisations monopolistiques. Pour chaque cas examiné, il prouve l'existence de limites absolues à la distribution fonctionnelle. Rentrant dans le détail, il distingue six niveaux « fourches » des salaires et, pour chacun de ces niveaux, il prouve l'existence de forces repoussant les salaires à l'équilibre. À longue échéance, chaque salaire serait alors limité par la valeur de son produit marginal (limite supérieure de la fourche) ainsi que par le revenu que pourrait générer un emploi alternatif de ce facteur (limite inférieure).

Il s'ensuit que les interventions des pouvoirs étatiques ou privés ne sauraient en aucun cas s'imposer. Il y a toujours certaines limites absolues qui ne peuvent être transgressées. La détermination des revenus est encore bien plus contraignante quand on considère le long terme, auquel le pouvoir ne peut rien changer.

Il est patent que ces résultats étaient assez décevants pour les partisans de l'État omnipotent. Mais ils fournissaient un point de départ pour l'élève le plus important de Böhm-Bawerk, l'auteur dont nous devons parler maintenant.

IV – Ludwig von Mises

Ludwig von Mises est un des plus grands hommes de l'histoire de la pensée économique[1]. Il a peut-être été le plus grand génie

1. Voir les informations biographiques dans Ludwig von Mises, *Erinnerungen,* Stuttgart, Gustav Fischer, 1978 ; Margit von Mises, *My Years With Ludwig von Mises,* 2^e^ éd., Cedar Falls (Iowa), Center for Futures Education, 1984. Parmi les introductions à la pensée de Mises, voir en particulier Murray Rothbard, *Ludwig von Mises : Scholar - Creator - Hero,* Auburn (Alabama), Mises Institute, 1982 ; Eamonn Butler, *Ludwig von Mises : Fountainhead of the Modern Microeconomics Revolution,* Aldershot, Gower, 1988 ; J. P. Gunning, *The New Subjectivist Revolution : An Elucidation and Extension of Ludwig von Mises's Contributions to Economic Theory,* Savage (Md.), Rowman & Littlefield, 1991 ; H.-H. Hoppe, « Ludwig von Mises und der Liberalismus », introd. à Mises, *Liberalismus,* 2^e^ éd., Sankt Augustin, Akademia, 1993, p. 7-38 ; A. H. Zlabinger, *Ludwig von Mises,* Sankt Augustin, Comdok, 1994 ; Israel Kirzner, *Ludwig von Mises,* Wil-

de la théorie économique au XX^e siècle. Aucun autre économiste, en tout cas, n'a élucidé mieux que lui les implications politiques de la théorie économique. Si certains libéraux de l'école autrichienne, dont F. A. Hayek, ont accusé l'étatisme d'être le fruit d'un rationalisme excessif, Mises lui a reproché de ne pas être suffisamment rationnel. Selon lui, l'État planificateur et dirigiste est inacceptable puisque basé sur des raisonnements erronés. La démesure des planificateurs n'est pas intellectuelle, mais morale ; elle est, au fond, une « révolte contre la raison »[1].

1. Vie et œuvres

Né en 1881 à Lemberg, en Galicie orientale, issu d'une famille juive de négociants, de banquiers et d'ingénieurs, Ludwig von Mises passe sa vie jusqu'à l'âge de 53 ans à Vienne. Conseiller puis secrétaire de la Chambre de commerce de Vienne, il a un impact important sur la politique économique du pays entre 1909 et 1934. En mai 1918, donc encore sous la monarchie, il est nommé professeur associé à l'Université de Vienne (un poste non payé) où il assure des séminaires. Mais son activité pédagogique principale est centrée sur un séminaire privé qu'il dirige à la Chambre de commerce et qui réunit un nombre étonnant de jeunes penseurs destinés à devenir des vedettes des sciences sociales au XX^e siècle, tels F. A. Hayek, Fritz Machlup, Gottfried von Haberler, Oskar Morgenstern ou Alfred Schütz. En 1934, Mises accepte une chaire temporaire à l'Institut des hautes études internationales à Genève qui lui permet de se consacrer pleinement à la rédaction de son *magnum opus*. Six ans plus tard, devant l'avalanche de l'invasion nazie, il doit émigrer à New York, où il recommence sa vie à l'âge de 59 ans. Le séminaire qu'il tient à partir de 1945 à la New

mington Del., ISI Books, 2001. Presque tous les textes de Mises sont disponibles en anglais sur Internet ; voir www.mises.org. Un bon nombre d'entre eux sont également disponibles en français (dont certains en version originale !) ; voir http://herve.dequengo.free.fr/index1.htm.

1. Cette formule est empruntée au titre du chapitre III de l'ouvrage de Mises *L'action humaine*, Paris, PUF, 1985 [1949]. Voir à ce sujet J. T. Salerno, « Ludwig von Mises as a social rationalist », *Review of Austrian Economics*, vol. 4, 1990, p. 26-54.

York University devient le berceau d'une nouvelle école autrichienne – nettement misésienne – qui marquera le développement de l'économie autrichienne aux États-Unis jusqu'à aujourd'hui. Parmi ses élèves les plus importants, citons Hans Sennholz, Murray Rothbard, Israel Kirzner, George Reisman et Ralph Raico.

Quand Mises commence ses études, rien n'indique qu'il deviendra un jour un théoricien libéral célèbre. Vif d'esprit et doté d'une capacité de réflexion critique phénoménale, il participe au séminaire de Carl Grünberg, champion de l'école historique allemande[1]. À l'âge de 21 ans, Mises publia son premier travail de recherche. Imprégnée d'une méthodologie historiciste et marqué par une orientation interventionniste, l'œuvre suscite un écho favorable dans la presse professionnelle. La carrière du jeune homme est faite. D'autres études suivront dans le même esprit ; les théories des économistes classiques ne l'intéressèrent guère.

Puis, vers Noël 1903, il a son chemin de Damas. Il lit les *Grundsätze* de Carl Menger et s'aperçoit immédiatement que, dans cette approche, il n'y a pas d'opposition entre théorie et expérience ; la théorie est elle-même descriptive de la réalité. Mises change alors complètement d'orientation méthodologique et politique, sans s'arrêter pour autant sur des idées figées. Il procède lentement. Ses travaux des années 1906-1915 témoignent encore de son héritage politique interventionniste. Dans la première édition de sa célèbre *Théorie de la monnaie et des moyens de circulation* (1912), il est loin de préconiser, comme il le fera ultérieurement, le laisser-faire en matière de monnaie et d'organisation bancaire. Mais il se radicalise face à un environnement social qui devient de plus en plus étatiste et socialiste. Tandis que la jeune génération libérale, autour de Röpke, Rueff et Hayek, penche vers le néolibéralisme, Mises, parfois au grand embarras de ces alliés, reste fidèle au précepte du laisser-faire, tout en lui donnant un nouveau fondement conceptuel. Au moment même où le socialisme communal des années 1920 triomphe dans la capitale autrichienne (la « Vienne rouge »), Mises développe une philosophie

1. Notons que ce même Grünberg établit, dans les années 1920, le fameux *Institut für Sozialforschung* à Francfort, bastion célèbre, jusqu'à nos jours, des penseurs marxistes de l' « École de Francfort ».

économique à la lumière de laquelle toute forme de socialisme et d'interventionnisme apparaît comme une révolte contre la raison. Quatre ouvrages marquent les étapes de sa pensée en cette période : *Nation, État et économie* (1919), *Socialisme* (1922), *Libéralisme* (1927) et *Critique de l'interventionnisme* (1929).

Aussi, quand Mises commence, vers la fin des années 1920, à s'intéresser aux questions épistémologiques, ce n'est pas par pure curiosité intellectuelle, mais parce que certains champions de l'étatisme ont rejeté l'argumentaire des économistes par une mise en question radicale de la scientificité de l'économie politique. Relevant le défi, Mises définit alors sa discipline comme un ensemble de théorèmes *a priori*, telles la logique ou les mathématiques. Le reste de sa vie sera largement consacré à la clarification de l'épistémologie des sciences sociales. Parmi les ouvrages s'inscrivant dans cet axe de recherches : *Problèmes fondamentaux de l'économie politique* (1933), *L'action humaine* (1949), *Théorie et histoire* (1957) et *Les fondements ultimes de la science économique* (1962).

Pour lui, les seules sciences sociales dignes de ce nom sont les sciences positives, celles qui analysent les relations causales entre faits vérifiables. Quelles sont ces sciences ? Il s'agit, d'une part, de l'histoire ; d'autre part, et surtout, de la praxéologie – la « logique de l'action humaine » – dont la partie la plus développée est l'économie politique. Mises rejette l'idée que le droit naturel a un fondement scientifique quelconque. À la limite, il admet la « théorie pure du droit positif » *(reine Rechtswissenschaft)* d'Hans Kelsen, son ami d'enfance. Il rejette également toute notion d'une science de la morale. À ses yeux, dans les domaines du droit, de la morale et de la religion, il est impossible d'établir des jugements de fait. Il y a seulement des « jugements de valeur » (à la Max Weber). Cela ne veut pas dire qu'il dédaigne le droit, la morale et la religion – bien au contraire. Mais la science n'a rien à en dire.

À la fin de sa vie, Mises se montre convaincu que la théorie économique est la science politique par excellence. Il considère que « le développement et l'application de cette branche du savoir a été l'événement le plus spectaculaire de l'histoire moderne »[1]. On comprend pourquoi il s'y est investi sans relâche.

1. Mises, *The Ultimate Foundations of Economic Science*, Irvington-on-Hudson, Foundation for Economic Education, 2002 [1962], p. 3.

Il a affiné et généralisé un grand nombre de théorèmes ; découvert plusieurs lois fondamentales ; donné un nouveau fondement épistémologique à sa science. Surtout, il s'est livré à de longues et profondes méditations sur ses implications politiques, épistémologiques et culturelles. Sa passion était de parvenir à une vision globale de la condition humaine d'un point de vue strictement scientifique. Le résultat de ces efforts est *L'action humaine* (1949), un traité de plus de neuf cents pages qui, aujourd'hui, après un demi-siècle, demeure la colonne vertébrale de l'école autrichienne[1].

2. Un théoricien des migrations et des communautés linguistiques

L'expérience clé du jeune Mises est l'Empire austro-hongrois multiculturel et ses conflits, apparemment sans issue : multitude de nations et de religions, confrontations incessantes entre les partisans nationalistes, confrontations non moins aiguës entre les libéraux et les socialistes. À l'Assemblée nationale, les débats sont souvent interrompus par les sifflets des fanatiques nationalistes ! Peu étonnant, alors, que Mises ait perdu sa foi, s'il l'eut jamais, dans les normes objectives du droit et de la religion. L'un de ses arguments classiques : « On ne se mettra jamais d'accord sur ces bases-là. » D'où l'importance de la science, qui traite des faits incontournables et établit des bases communes pour la délibération politique.

Après la Grande Guerre, Mises analyse les causes de l'implosion de l'Empire. Il cherche à comprendre les racines des confrontations qui ont amené la catastrophe, à savoir les mélanges entre groupes nationaux et les conflits entre ces groupes. Il présente ses réflexions dans *Nation, État et économie* (1919)[2].

1. Voir J. M. Herbener *et al.*, « Introduction to the scholar's edition », *in* Mises, *Human Action,* Auburn (Alabama), Mises Institute, 1998, p. V-XXIV ; J. T. Salerno, « The place of human action in the development of modern economic thought », *Quarterly Journal of Austrian Economics,* vol. 2, n° 1, 1999, p. 35-65.

2. Voir Mises, *Nation, Staat und Wirtschaft,* Vienne, Manz, 1919. Il reprend le même sujet vingt-cinq ans plus tard dans un ouvrage brillant et systématique : *Le gouvernement omnipotent – de l'État totalitaire à la Guerre Mondiale,* Paris, Librairie de Médicis, 1947 [1944].

Ce livre contient notamment une brillante théorie des communautés linguistiques – les nations. Mises poursuit ici le projet mengérien : expliquer les ensembles sociaux du point de vue de l'individualisme méthodologique. Les communautés linguistiques apparaissent alors comme des organismes vivants qui naissent, se transforment et meurent. Le moteur de cette dynamique est l'individu, qui choisit l'appartenance à telle ou telle communauté.

Puis Mises défend une thèse historique, à savoir que les impérialismes allemand et autrichien ont été la cause initiale des confrontations nationalistes en Allemagne et surtout en Autriche. Mais pourquoi ces impérialismes ? Parce qu'après les révoltes de 1848, les libéraux allemands se sont aperçu que le programme de souveraineté populaire, programme qu'ils avaient simplement copié du libéralisme atlantique, aurait fait de leurs compatriotes orientaux des minorités politiques. Traditionnellement, les germanophones, en Europe de l'Est, vivaient entourés de majorités appartenant à d'autres nations. Pour ne pas les abandonner, les libéraux allemands et autrichiens se sont alors tournés contre le principe de souveraineté nationale.

Finalement, Mises propose une solution. Le problème, dit-il, n'est pas à proprement parler la souveraineté nationale, mais le rôle de l'État. Dans un régime libéral, l'État n'est presque pas présent. Il ne saurait donc être instrumentalisé par la nation majoritaire et au détriment des nations minoritaires. En revanche, si et dans la mesure où l'État devient de plus en plus omniprésent, des abus de ce type ne peuvent que se multiplier et se renforcer. Donc, pour réduire les conflits entre nations, il faut d'abord diminuer le rôle de l'État dans la vie sociale.

3. Critique du socialisme

Mises présente sa fameuse critique du socialisme d'abord dans un article, paru en 1920, sur le problème du « calcul économique en régime socialiste »[1]. Il constate que le calcul économique, tel

1. Voir Mises, « Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen », *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. 47 (1920). Un extrait a été publié en français ; voir Pierre Manent (dir.), *Les libéraux*, vol. 2, Paris, Hachette, 1986, p. 384-

que nous le connaissons, est basé sur les prix de marché. Mais un prix de marché n'existe que quand il y a du moins deux propriétaires. Or, en régime socialiste, il y a, par définition, un seul propriétaire de tous les facteurs de production, à savoir la société entière, représentée par le comité de planification. Donc, il ne peut pas y avoir de prix pour les facteurs de production et, par conséquent, les sociétés socialistes sont privées de l'outil de rationalité économique par excellence.

Deux ans plus tard, Mises élabore et généralise sa critique dans une monographie sur *Le socialisme*[1]. Il s'agit d'un traité sur le socialisme – et bien plus encore. Mises s'y livre à un bon nombre de considérations très originales, par exemple sur la propriété et le libéralisme, l'économie politique des rapports entre hommes et femmes, la théorie de la démocratie, la théorie du monopole, la théorie de la division du travail, l'aléa moral (la seconde *Némésis* du socialisme) et le rapport entre christianisme et libéralisme. L'ouvrage, certainement le plus brillant de ses écrits, fait sensation. Il inspire toute une génération de jeunes intellectuels (Röpke, Hayek, Voegelin, Robbins et d'autres) et les convainc de se détourner de leurs idéaux socialistes. Donnons une idée de cet ouvrage à travers l'examen de deux passages importants.

Selon un argument standard des socialistes, leur régime préféré de la propriété « commune » serait préférable à celui de la propriété privée pour la simple raison que cette dernière « prive » la grande majorité de la population des bienfaits des moyens de production. Selon Mises, cette thèse est matériellement incorrecte puisqu'elle est contredite par la finalité même d'une économie basée sur la division du travail :

> « Les buts de l'économie exigent [...] que la possession des biens de production qui interviennent dans le processus de la division du travail ait toujours un double caractère : un caractère physique immédiat et un caractère social médiat. D'un côté, le bien appartient à celui qui le détient et l'exploite matériellement. D'un autre côté, il appartient à

395. Dix-huit ans plus tard, Mises publie, en français, une mise au point de sa théorie en la distinguant de celle développée par Hayek ; voir Mises, « Les équations de l'économie mathématique et le problème du calcul économique dans un État socialiste », *Revue d'économie politique,* vol. 97, n° 6 (1938), p. 899-906.

1. Voir Mises, *Die Gemeinwirtschaft,* Iéna, Fischer, 1922 ; , trad. franç. *Le socialisme,* Paris, Librairie de Médicis, 1938.

celui qui, sans en avoir la disposition matérielle ou juridique, est en mesure d'utiliser les produits ou les services de ce bien par voie d'échange ou d'achat. En ce sens, dans la société fondée sur la division du travail, la propriété naturelle des biens de production est partagée entre le producteur et ceux aux besoins desquels est destinée sa production. L'agriculteur qui se suffit à lui-même et demeure en dehors du cycle des échanges sociaux peut appeler siens son champ, sa charrue, ses bœufs en ce sens qu'ils ne servent qu'à lui. L'agriculteur dont l'entreprise s'insère dans le cycle des échanges, qui produit pour le marché et y effectue ses achats, est dans un autre sens propriétaire des moyens de production dont il se sert. Il n'est pas maître de la production dans le même sens que le paysan autarcique. Il ne règle pas lui-même sa production : ce sont ceux pour qui il travaille, les consommateurs, qui le font. Dans ce système ce ne sont pas les producteurs mais les consommateurs qui assignent ses buts à l'économie. »[1]

Et Mises d'insister sur le fait que, de par la nature de la chose, il n'y pas, dans un sens matériel, exclusivité de la propriété en régime capitaliste :

« Pour boire du café, je n'ai pas besoin de posséder une plantation au Brésil, un vapeur et une brûlerie, encore que tous ces moyens de productions soient indispensables pour qu'une tasse de café arrive sur ma table. Il suffit que d'autres possèdent ces moyens de production et les emploient à mon intention. Dans une société fondée sur la division du travail, personne n'a la propriété exclusive des moyens de production, aussi bien des moyens matériels que des moyens humains, c'est-à-dire du travail. [...] Si [...] l'on ne veut pas parler ici d'un partage de la propriété entre les propriétaires des moyens de production et les consommateurs, on devra plutôt attribuer la propriété tout entière au sens naturel aux consommateurs et ne voir dans les entrepreneurs que les gérants du bien d'autrui. »[2]

Dans un chapitre ultérieur, Mises s'attaque au rapport entre démocratie, libéralisme et socialisme. Selon lui, tandis que le lien entre socialisme et démocratie est tout à fait accidentel, du point de vue d'un libéralisme utilitariste, il existe un lien nécessaire entre libéralisme et démocratie. En effet, Mises considère que cette dernière est la forme d'État la plus rationnelle dans la mesure où elle excelle dans la préservation de la paix intérieure.

1. Mises, *Le socialisme, op. cit.*, p. 41 *sq.*
2. *Ibid.*, p. 42 *sq.*

Elle est donc dans l'intérêt matériel de la grande majorité de la population :

> « Sa fonction est d'établir la paix et d'éviter tous les bouleversements violents. [...] Dans les États non démocratiques, un changement de personnes ou de système dans le gouvernement ne peut s'opérer que par la violence. [...] Mais tout bouleversement coûte du sang et de l'argent. Des victimes tombent et la marche de l'économie nationale est interrompue par des destructions. [...] La démocratie garantit l'accord de la volonté de l'État, s'exprimant par les organismes d'État, et de la volonté de la majorité, parce qu'elle place les organismes de l'État dans la dépendance juridique de la majorité du moment. »[1]

4. Critique de l'interventionnisme

Après la publication de son traité sur le socialisme, Mises se tourne vers une analyse approfondie de l'interventionnisme. Celui-ci laisse en place, nominalement, un régime de droits de propriété privés, tout en cherchant à modérer les prétendus excès du capitalisme par un dirigisme sur mesure. Une intervention est donc

> « un ordre *ad hoc* par une autorité sociale contraignant les propriétaires des moyens de production et les entrepreneurs à employer leurs moyens autrement qu'ils l'auraient fait en l'absence de cet ordre »[2].

L'exemple par excellence serait un contrôle des prix : l'État fixe un prix au-dessus duquel (ou au-dessous duquel) il est interdit de vendre et d'acheter.

Selon Mises, l'interventionnisme est un système économique absurde, bien pire encore que le socialisme. Il appuie ce verdict par deux thèses. Premièrement, les interventions sont contre-productives du point de vue même des fins visées par leurs auteurs. Par exemple, un prix minimum établi pour protéger les

1. *Ibid.*, p. 80 sq. Cet argument est de nos jours souvent attribué à Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies,* vol. I, Londres, Routledge, 1945, chap. 7. Mais il est très probable que Popper ait basé sa réflexion sur celle de Mises. Ce dernier renvoie par ailleurs à Marsile de Padoue et souligne que le titre de l'ouvrage de Marsile (*Defensor Pacis*) est significatif.

2. Mises, *Kritik des Interventionismus,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 [1929], p. 6.

vendeurs (tel qu'un salaire minimal sur le marché du travail) ne bénéficie nullement à ces derniers, puisque les acheteurs vont quitter en masse le marché régulé. Donc l'intervention produit exactement l'opposé de ce qu'elle a été censée produire. Elle est dépourvue de sens, même du point de vue de ceux qui l'ont recommandée. L'interventionnisme ne fonctionne pas, parce qu'il établit un régime de copropriété forcée dans lequel les partenaires involontaires du gouvernement utilisent leur marge de manœuvre pour échapper à la réglementation. L'interventionnisme échoue donc par principe. Mises voit là la raison d'être d'une « mécanique infernale » : puisque les interventions, loin de résoudre les problèmes en question, en créent d'autres, l'État est tenté de « réparer » l'échec d'une première intervention par des interventions supplémentaires. Lors de la Grande Guerre, Mises a eu l'occasion d'étudier cette dynamique de près et d'y trouver, ultérieurement, une confirmation de sa théorie :

> « D'abord des contrôles de prix, puis des ventes forcées, puis un rationnement, puis une régulation de la production et de la distribution et, en définitive, des tentatives d'instituer une planification centrale de tout le processus de production et distribution. »[1]

Dans les années 1920, Mises applique ces principes également au domaine de la monnaie. Il commence à se prononcer en faveur de la liberté bancaire et monétaire, entre autres, en soulignant la dimension *politique* de la création monétaire artificielle telle qu'elle a été (et est d'ailleurs toujours) promue par les États. Et Mises d'insister sur le fait que cette inflation de la masse monétaire n'a aucune rationalité économique. Son seul et véritable objectif est d'alimenter le trésor de l'État en toute obscurité. Elle permet à l'État de contourner les augmentations d'impôt qui, elles, risquent de faire monter la résistance des citoyens. L'on crée simplement *ex nihilo* les billets ou la monnaie scripturale, on les octroie à l'État par voie de crédit public, et on met ainsi l'État en position d'acheter tout ce dont il a besoin, si nécessaire, en enchérissant sur les marchés. L'État obtient donc par la création monétaire une plus grande part des ressources sociales, tout comme il l'aurait obtenue par une hausse des impôts – mais sans

1. *Ibid.*, p. 131.

qu'on en parle et sans qu'on lui résiste. Mises signale que cette pratique, aussi avantageuse qu'elle puisse être pour les autorités, est foncièrement antidémocratique. L'inflation fiscale est un véritable scandale. Elle transforme l'État en un tyran qui s'arroge des fonds que les citoyens ne lui ont pas consentis[1].

5. Un manifeste libéral

Dans son *Libéralisme* (1927), Mises fournit un manifeste concis du programme politique libéral tel qu'il ressort de ses travaux antérieurs. Son idée de base est que la division du travail est plus productive que les efforts non coordonnés. Il est donc de l'intérêt de chaque individu de s'allier à d'autres hommes. Mais la question est de savoir quelle est la manière la plus efficace d'organiser ces alliances. Trois alternatives, et seulement trois, se présentent. La première est le système capitaliste, basé sur la propriété privée. C'est un système qui fonctionne, bien qu'il ne soit pas parfait à tous les points de vue esthétiques ou moraux. La deuxième alternative est le socialisme. Or celui-ci ne peut être que moins efficace que le capitalisme, en raison du problème du calcul économique. Reste une troisième alternative logique : l'interventionnisme. Mais l'analyse économique montre encore que c'est là l'organisation la plus inefficace de toutes. Conclusion : le capitalisme seul est justifiable d'un point de vue scientifique.

Mises souligne que ce raisonnement heurte le schéma classique selon lequel individualisme et collectivisme s'opposent. Il admet, pour sa part, la thèse de ceux qui considèrent que la vie collective est indispensable pour le plein développement des facultés individuelles. Mais cela ne plaide nullement pour le collectivisme, bien au contraire. Dès lors que le capitalisme est l'organisation de la vie collective la plus efficace, il est absurde de l'attaquer d'un point de vue collectiviste.

1. Mises, « Die geldtheoretische Seite des Stabilisierungsproblems », *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, vol. 164/II, Munich, Duncker & Humblot, 1923, p. 32. Voir également Mises, *Theory of Money and Credit*, Indianapolis, Liberty Fund, 1980, p. 468.

Ce manifeste est remarquable encore pour son attaque contre John Stuart Mill, le saint patron du libéralisme traditionnel. Déjà, dans *Le socialisme,* Mises avait critiqué l'analyse millienne des salaires et souligné que ses erreurs conceptuelles ont amené Mill à être trop généreux envers les critiques socialistes de l'économie de marché[1]. Dans *Libéralisme,* Mises avertit ses lecteurs qu'ils doivent étudier Mill avec circonspection :

> « John Stuart Mill est un épigone du libéralisme classique et, notamment dans ses dernières années, sous l'influence de sa femme, il consent des compromis d'une grande faiblesse. Il glisse doucement vers le socialisme et il est à l'origine de la confusion des idées libérales et socialistes qui ont conduit au déclin du libéralisme anglais et aux atteintes au niveau de vie du peuple anglais. Malgré cela, ou peut-être à cause de cela, on doit prendre connaissance des principaux écrits de Mill. »[2]

6. Un manuel de la science de la liberté

Dans *L'action humaine,* Mises présente une formidable synthèse de ses travaux antérieurs. En plus, et surtout, il explique pour la première fois en détail le fonctionnement du système capitaliste. Il discute les problèmes méthodologiques et épistémologiques de la théorie économique et il conclut par une grande réflexion sur la signification culturelle de cette science.

L'argumentaire de base est dans la continuité des ses travaux des années 1920. Le problème économique fondamental est d'utiliser les ressources aussi efficacement que possible. À cet égard, le capitalisme n'est pas parfait, mais c'est le seul système qui demeure après qu'on a éliminé les alternatives qui pouvaient lui être logiquement opposées. Le socialisme fait naufrage sur le rocher du calcul économique ; et les diverses « troisièmes voies » interventionnistes sont, d'un point de vue économique, absurdes.

Depuis le temps des économistes classiques, cette thèse n'avait pas été soutenue de manière systématique. *L'action humaine* est, en effet, pour notre temps, ce que la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* a été pour les XVIII^e^ et XIX^e^ siècles : un manuel

1. Mises, *Le socialisme, op. cit.,* p. 203-207.
2. Mises, *Liberalism,* Irvington-on-Hudson, Foundation for Economic Education, 1985 [1927]), p. 195.

de la science de la liberté, un traité des fondements scientifiques sous-jacents au libéralisme politique. De même que le manuel d'Adam Smith se basait sur une connaissance synthétique du savoir économique de son temps, *L'action humaine* fait le point sur la théorie économique moderne, basée sur la valeur subjective. Mises montre en particulier que la théorie générale de la valeur subjective trouve son complément dans une théorie générale du calcul économique[1]. L'idée centrale de cette dernière est que la rationalité économique est logiquement et historiquement contingente. Contrairement à ce qu'ont pensé quasiment tous les économistes depuis Adam Smith, le calcul monétaire n'est pas juste *une* forme d'un calcul économique qui, en principe, pourrait se faire sous de nombreuses autres formes ; c'est *le* calcul économique tout court.

Il s'ensuit que la civilisation humaine est le fruit fragile de certaines conditions culturelles qui sont nécessaires à l'emploi de la monnaie et du calcul économique. En première ligne parmi ces conditions : l'apprentissage, le développement et la diffusion des enseignements de l'économie. « C'est, à notre époque, le devoir civique primordial. »[2] Mises avertit ses lecteurs que l'affaire est trop importante pour la confier aux seules autorités politiques :

> « L'économie ne doit pas être reléguée dans les salles de classe et les organismes de statistiques, et elle ne doit pas non plus être laissée à des cercles ésotériques. C'est la philosophie de la vie humaine et de l'agir humain, et elle concerne tout le monde et toutes choses. Elle est la moelle de la civilisation et de l'existence humaine des individus. »

Et il conclut son *magnum opus* sur le même ton :

> « Le corps des connaissances économiques est un élément essentiel dans la structure de la civilisation humaine ; il est le fondement sur lequel ont été édifiés l'industrialisme moderne et tous les progrès moraux, intellectuels, technologiques et thérapeutiques des derniers siècles. Il incombe aux hommes de faire un emploi correct du riche trésor que ce savoir leur procure, ou de le laisser inutilisé. Mais s'ils manquent d'en tirer le meilleur parti, s'ils méconnaissent ses enseignements et ses avertissements, ce n'est pas la science économique qu'ils annuleront ; c'est la société et le genre humain qu'ils fouleront aux pidir. »[3]

1. Voir à ce sujet J. G. Hülsmann, « From value theory to praxeology », introduction à Mises, *Epistemological Problems of Economics*, 3^e^ éd., Auburn (Alabama), Mises Institute, 2003.

2. Mises, *L'action humaine, op. cit.*, p. 926.

3. *Ibid.*, p. 932.

2. La théorie hayékienne de l'ordre auto-organisé du marché (la « main invisible »)

PHILIPPE NEMO[1]

L'ordre spontané de société, tel que l'analyse Hayek, n'est pas d'un seul tenant. C'est un entrecroisement de plusieurs systèmes auto-organisés. La morale, la culture tout entière sont des ordres spontanés dont l'étude relève d'une anthropologie culturelle évolutionnaire de long terme. L'évolution du droit suit un rythme propre et obéit à des modalités spécifiques. Le présent article vise à étudier un troisième aspect, l'auto-organisation des actes économiques au niveau du *marché,* c'est-à-dire le phénomène que Smith a qualifié de « main invisible ».

Celui-ci se déploie dans le court terme, c'est-à-dire sur une période où l'on peut considérer que culture et cadre juridique sont stables. Dans ce cadre donné de règles, comment s'articulent entre eux les actes des agents économiques ?

La complexité de l'organigramme de l'interaction de millions d'agents interdit d'envisager tant une organisation de type hiérarchique, établie par un organisme planificateur central qui connaîtrait et traiterait en temps réel toutes les informations nécessaires, qu'une coordination de type associatif ou contractuel, qui résulterait d'une concertation préalable des agents. Comme il y a néanmoins coordination des actions et division efficiente du travail, il faut conclure que l'organigramme des interactions, qui n'est organisé par personne, s'organise de lui-même, s' « auto-organise ».

1. Une première version de cet article est parue dans les *Cahiers d'économie politique,* n° 43, 2002.

Hayek, qui a travaillé dans les années 1950, aux États-Unis, avec les fondateurs de la théorie des systèmes, a proposé, en utilisant le vocabulaire mis au point par ces auteurs, mais en conformité avec des notions bien plus anciennement réfléchies par les économistes classiques et néo-classiques, une représentation précise des mécanismes ici en cause.

I – Théorie du marché et macro-économie

Avant d'exposer cette théorie, nous devons faire une remarque préliminaire touchant à l'intention même de Hayek et à ses options épistémologiques.

Son analyse du mécanisme du marché se veut une « explication de principe » *(explanation of the principle)*. En tant que telle, cette explication est abstraite et n'a ni n'entend avoir aucun caractère empirique. Elle ne vise à fournir aucune image du circuit économique réel, à la manière dont l'envisagent les macro-économistes depuis Quesnay jusqu'à la macro-économie moderne. Si l'on veut disposer d'une telle image, il convient de s'en remettre aux tableaux détaillés de la comptabilité nationale, aux TES (« tableaux entrées-sorties ») et autres TEE (« tableaux économiques d'ensemble ») où sont identifiées et distinguées des catégories différentes d'agents et d'actes – consommation, production, épargne, investissement, exportations et importations, marchés des biens et des services, du travail, financier, des changes, secteurs industriels, etc., et leurs relations mutuelles.

Si ces tableaux ne sont pas de mise ici, c'est que Hayek ne cherche pas à fournir une *image* du phénomène, mais son *explication de principe.*

Les raffinements descriptifs des tableaux macro-économiques précités présentent à cet égard un défaut majeur et même rédhibitoire. Ils portent sur des *agrégats* qui, si petits soient-ils, n'ont pas de comportement régulier pouvant donner prise à une analyse rationnelle. Hayek, conformément aux principes de l'individualisme méthodologique auquel il a maintes fois proclamé son attachement, pense qu'il faut descendre au niveau de l'agent indi-

viduel pour atteindre à une intellection véritable des phénomènes sociaux en général et du marché en particulier. Car l'individu seul est pourvu d'un psychisme, celui même étudié par Hayek dans divers textes dans la continuité de *The Sensory Order* : un esprit à la fois méta-conscient, doté de *patterns* de perception et d'action, de règles de communication, et conscient, doté d'une intelligence et d'une volonté. C'est ce psychisme individuel seul qui est en mesure de voir, de calculer, de décider et d'agir. C'est un objet scientifique bien constitué, parce qu'il a des comportements réguliers et compréhensibles.

Tels ne sont pas les agrégats pour Hayek. Les raisonnements macro-économiques les considèrent comme déjà formés et supposent donc résolu le problème le plus difficile : comment les différents agents que l'on range en catégories économiques sont-ils *en relation,* au sein de la catégorie et d'une catégorie à l'autre ? Quel est le « lien social » qui les attache les uns aux autres et qui fait qu'ils se trouvent situés, à un moment donné, dans un agrégat donné ? Qu'est-ce qui fait que l'agriculteur, l'industriel, le prestataire de services, le financier, le salarié, le patron, l'exportateur, etc., se trouvent appartenir à la catégorie correspondante, alors que cela n'est certainement pas inscrit dans leurs gènes, ni même dans leur histoire sociale antérieure, du moins au titre d'un déterminisme dont ils ne pourraient s'écarter ? Et qui dit à l'agent économique d'une catégorie que d'autres agents d'autres catégories sont prêts à accomplir une transaction avec lui, à l'investisseur qu'il y a des épargnants ou des établissements financiers qui sont prêts à le financer, au commerçant qu'il y aura des clients intéressés à ce qu'il vend, au professionnel d'une industrie qu'il trouvera sur le marché les facteurs de production et produits intermédiaires nécessaires, élaborés par d'autres catégories de professionnels, sur les lignes et dans les quantités que décrivent les tableaux macro-économiques ?

Le problème ne se poserait pas si l'économie pouvait être intégralement planifiée. Chaque agent viendrait se ranger dans la catégorie prévue pour lui par le Plan, et tous les agents auraient, avec ceux de n'importe quelle autre catégorie, précisément le type de relations et d'échanges que les macro-économistes auraient défini. Or la réalité est extrêmement éloignée de ce schéma. La situation concrète de chaque acteur et de chaque groupe d'acteurs dépend de milliers ou de millions d'actions librement décidées,

antérieurement, par d'autres individus. Tout ce que peut faire la macro-économie, c'est de « photographier » la structure des échanges qui résulte de cet enchaînement des actions. Elle peut constater qu'il existe à chaque instant telles catégories et, entre elles, telles relations quantitatives. Mais, pour Hayek, elle est victime d'une illusion lorsqu'elle croit que ces relations se maintiendront durablement, comme si elles exprimaient des lois de la nature, comme si les relations entre agrégats pouvaient être constantes. Les agrégats n'ont pas de comportement constant parce qu'ils n'ont, en aucun sens, des comportements propres : ils ne pensent et ne font rien, ce ne sont *pas* des « agents économiques ». Il n'y a rien d'étonnant, dès lors, que leurs relations ne soient pas régulières. D'ailleurs Hayek, dans la tradition autrichienne, se défie des prévisions quantitatives des macro-économistes, qu'il juge avoir été régulièrement démenties par les faits.

Pour lui, ce n'est que si l'on est parvenu à expliquer selon quelle logique chaque agent individuel agit comme il agit que l'on peut espérer comprendre, ensuite, comment ces actes individuels s'enchaîneront les uns aux autres jusqu'à former certains phénomènes collectifs, que les statistiques enregistreront *ex post,* mais dont elles ne sauraient expliquer la formation *ex ante.* C'est au seul niveau du chaînon qu'on comprend comment se constitue la chaîne. Seul un raisonnement micro-économique donne paradoxalement accès à une compréhension de l'économie comme système global – permettant, le cas échéant, de faire des prévisions *ex ante*[1].

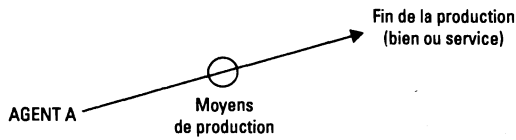
C'est en référence à cette épistémologie hayékienne qu'on doit lire ce qui va suivre. Le schéma que propose Hayek n'a pas pour objet de se substituer aux tableaux empiriques du circuit économique (si c'était le cas, il serait singulièrement simpliste). Il donne une explication de principe de la logique selon laquelle se constitue ce circuit. Son intérêt théorique est de permettre de repérer ce qui facilite ou entrave sa mise en place et sa régulation ; il déplace l'attention depuis les performances économiques jusqu'aux conditions structurelles de production de ces performances.

1. Mais ces prévisions ne pourront jamais être, pour Hayek, des prévisions déterministes. Ce seront des *pattern predictions.* Cf. sur cette question Nemo (1988), p. 411-421.

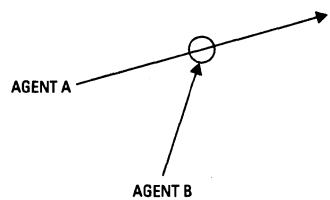
II – Le paradoxe de la division du travail et du savoir

Voici comment on peut se représenter le problème que va résoudre le système d'autorégulation du marché – je reprends ici de façon synthétique et à ma manière les indications données par Hayek dans *Individualism and Economic Order,* les *Studies...*, les *New Studies...*, et *Droit, législation et liberté*[1].

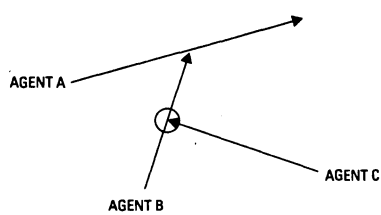
Chaque agent économique vise à produire quelque chose, bien ou service. Mais, pour cela, il lui faut des moyens de production.



Il ne peut les avoir que si quelque autre agent économique s'est donné pour fin de les produire.

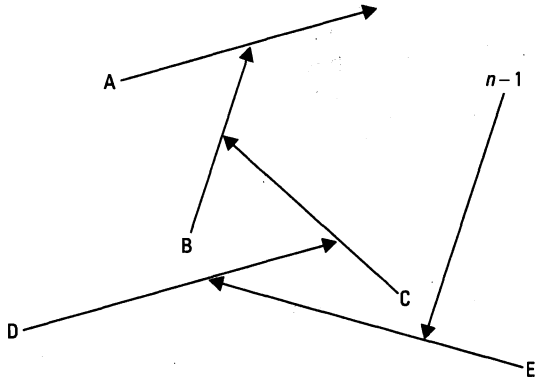


Mais celui-ci a également besoin de moyens de production, et il ne les trouve que si un tiers s'est précisément donné leur production même pour fin :



1. Pour les références précises à ces divers textes de Hayek, cf. Nemo (1988), p. 189-218.

et ainsi de suite. L'arbre – comme l'a très bien analysé Adam Smith dans son célèbre chapitre sur la division du travail – devient très vite foisonnant (et il l'est exponentiellement plus aujourd'hui dans l'économie technologisée et mondialisée qui est la nôtre). Représentons ci-dessous un nombre arbitraire d'étapes de cet enchaînement :

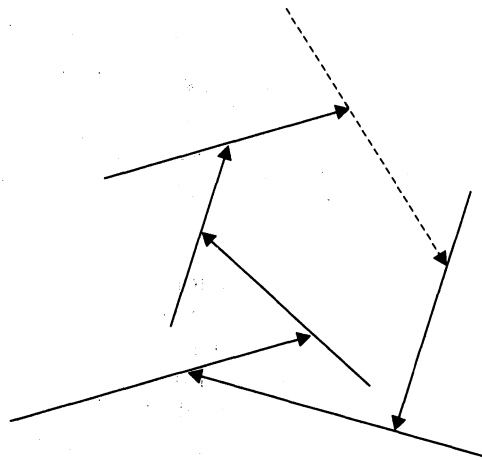


Chaque chaînon est une transaction, un acte économique par lequel un producteur achète à un autre producteur, qui le lui vend, le moyen de production dont il a besoin pour produire ce qu'il vendra à son tour à un autre. Il n'y a pas lieu de distinguer, ici, selon la nature de chaque acte ; il peut s'agir de production industrielle, de commerce, d'une opération financière... Le point crucial est que tout le monde est dépendant, pour effectuer quelque acte économique que ce soit, d'un agent économique situé en « amont » qui lui fournisse les moyens nécessaires, et les lui fournisse tels exactement qu'il en a besoin, au moment où il en a besoin, dans les quantités dont il a besoin. Cet acte n'a lui-même de sens, économiquement, que s'il existe, en « aval », quelqu'un qui ait précisément besoin de ce qu'il a produit au moment et aux quantités auxquelles il le produit.

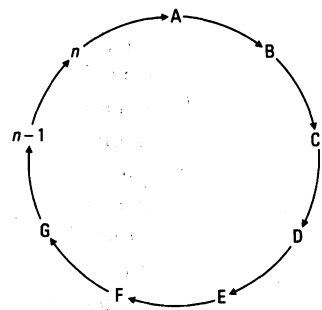
La question est de savoir ce qui se passe au « début » de la chaîne. À supposer que A soit fourni par B, B par C, etc., comment le « dernier » agent sera-t-il fourni en moyens lui permettant de fournir l'avant-dernier agent, et celui-ci les suivants de la chaîne, jusqu'à A ? Le « dernier » agent ne peut certes créer

ex nihilo les moyens dont il a besoin. Si personne ne les lui fournit, il ne pourra pas produire, et le processus ne pourra pas démarrer. Il n'y aura pas de chaîne. Chaque agent s'agitera en vain, l'interaction des agents sera erratique et ressemblera à un « mouvement brownien », image du désordre. Elle se traduira, économiquement, par l'impossibilité de diviser le travail et de produire quelque bien que ce soit.

La seule manière pour que le « dernier » agent *n* trouve à son tour les moyens dont il a besoin pour faire un acte économique serait que ce que dont il a besoin lui soit fourni... par le « premier » agent A :



Le processus serait alors « bouclé » et pourrait se représenter par un cercle :



Les théoriciens des systèmes ont appelée « causalité circulaire » cette situation, dont ils ont dit qu'elle était caractéristique, précisément, d'un « système » : un système est, par définition, un ensemble d'éléments tel que tout élément est à la fois cause et effet de tous les autres.

La question est donc de savoir si et comment l'interaction des agents économiques peut correspondre à ce schéma de principe et si l'enchaînement des interdépendances économiques peut effectivement se « boucler ».

En raison de la complexité des grandes sociétés au-delà du petit groupe de face-à-face, il ne peut y avoir, on l'a dit, ni planification centrale ni concertation entre les agents. Comment donc le « dernier » agent sait-il que ce dont il a besoin pour parvenir à ses fins de production lui sera précisément fourni par le « premier » agent de la chaîne ? Par quel miracle la chaîne aboutit-elle précisément à *cette* production permettant que le circuit soit bouclé, que *ce dont les uns ont besoin comme moyens, ce soit précisément ce que les autres se sont donné pour fin de produire,* que donc les travaux soient effectivement complémentaires les uns des autres tout au long de la chaîne ? En général, au contraire, comme le montre la théorie sociologique des « effets pervers », lorsque quelqu'un, dans un groupe non organisé, accomplit un acte, et que celui-ci cause l'acte d'un autre, celui-ci celui d'un tiers, etc., le chemin de ces tenants et aboutissants successifs prend l'aspect d'une ligne brisée dont nul ne sait où elle aboutira, et dont il est extrêmement *improbable* qu'elle revienne précisément à son point de départ.

Hayek, avant d'essayer d'expliquer comment fonctionne le marché, nous demande donc de prendre d'abord conscience de ce qu'il constitue en effet une sorte de « miracle ». Il est extrêmement improbable que l'organigramme de la production et de la consommation puisse, sans concertation, être cohérent – et cependant il l'est dans une large mesure.

Une conclusion s'impose, mais il faut dire qu'elle est assez étrange. On est obligé d'admettre que, d'une certaine manière, les agents *connaissent* malgré tout l'organigramme général des échanges, bien qu'ils n'en aient aucune *vision d'ensemble.* Donc qu'il existe une *forme spécifique de savoir social,* un savoir présent à l'état dispersé dans la société, mais portant trace, d'une certaine façon, de l'organisation sociale d'ensemble – un savoir non « car-

tésien », dit Hayek, c'est-à-dire non « clair et distinct », peut-être même en partie inconscient, faisant appel autant aux niveaux « méta-conscients » du psychisme (*patterns* de perception et d'action, valeurs et normes) qu'à la raison calculatrice explicite de l'*homo œconomicus,* mais savoir suffisant, malgré tout, pour guider en pratique l'action des agents et la rendre efficace, au sens où les actions locales des uns se trouveront correspondre peu ou prou à celles de chacun des autres et à celles de la communanuté économique dans son ensemble.

C'est cette forme de « savoir » paradoxal, mais réel, que constituent spécialement le *droit* et les *prix.*

III – Le droit et les prix comme systèmes de transmission d'information

Rappelons tout d'abord un trait formel des systèmes auto-organisés dégagé tant par Hayek que par Polanyi[1].

Pour que le miracle de l'émergence d'un ordre cohérent à partir d'initiatives essentiellement indépendantes, polycentriques ou pluralistes, soit possible, ou, si l'on préfère, pour que *polycentrisme* puisse se conjuguer effectivement avec *ordre,* ces auteurs soulignent qu'il faut deux réquisits, aussi indispensables l'un que l'autre. Il faut :

1 / le *pluralisme,* c'est-à-dire la coexistence d'initiatives irréductiblement libres et indépendantes ;
2 / un *medium de communication.*

Le pluralisme sans communication serait désordre, anarchie ; la communication sans pluralisme serait redondance, répétition et nécrose. La logique d'un ordre polycentrique, comme celle de

1. Michæl Polanyi a lui aussi tenté de décrire les mécanismes à l'œuvre dans les ordres spontanés. Cf. Polanyi (1989). Polanyi étudie les mécanismes constitutifs de l'ordre polycentrique du marché, mais aussi – c'est son originalité par rapport à Hayek – ceux qui commandent l'évolution de la science, ainsi que les ordres auto-organisés physiques. Le modèle « méta-scientifique » des systèmes auto-organisés a été étudié plus récemment par Dupuy (1979) et Dumouchel et Dupuy (1983).

la vie selon Henri Atlan, est d'être situé « entre cristal et fumée », à mi-chemin du cristal, pure répétition, et de la fumée, pure différence[1].

Par exemple, dans le cas de l'ordre spontané de la recherche scientifique analysé par Michaël Polanyi, l'élément de pluralisme est la liberté des scientifiques de poursuivre leurs recherches dans les voies que chacun d'eux juge potentiellement fécondes, sans avoir à justifier ces choix auprès de toute la communauté scientifique et moins encore auprès d'une autorité hiérarchique qui assurerait la planification globale de la recherche (comme le prouve *a contrario,* selon Polanyi, l'expérience de planification de la science soviétique par le ministre Lyssenko, qui s'est soldée par un lamentable échec) ; l'élément de communication, ce sont les congrès et revues scientifiques, cette interface où chaque savant peut prendre connaissance des résultats obtenus par tous les autres et où il doit lui-même impérativement, le moment venu, afficher les siens.

De même, pour Hayek, la liberté économique n'est qu'un versant de l'ordre auto-organisé du marché. L'autre est la communication opérée par le double système du *droit* et des *prix.*

1. Le droit

Le droit, tel que l'ont défini tant la doctrine stoïcienne du droit naturel et les juristes romains que leurs continuateurs dans la scolastique et dans la *Common law,* ou encore des auteurs comme Grotius, Pufendorf, Locke ou Hume, est l'ensemble des règles qui fixent la frontière du *mien* et du *tien* et protègent le domaine propre de chacun.

Ces règles sont prohibitives : elles disent ce que l'on ne doit pas faire si l'on ne veut pas entrer en conflit avec autrui ; elles interdisent à chaque agent d'empiéter sur le domaine propre d'autrui. Donc elles rendent possible l'interaction pacifique, elles permettent aux êtres de la fourmilière humaine de s'entrecroiser sans « se marcher sur les pieds », sans se heurter ni se nuire, et,

1. Cf. Henri Atlan (1979).

quand ils le souhaitent, d'échanger leurs propriétés respectives sans litiges ni conflits.

Elles le font d'autant plus efficacement qu'elles sont plus précises, qu'elles permettent de mieux délimiter les frontières des domaines propres de chacun (c'est le droit romain qui, le premier, a trouvé les outils abstraits permettant d'atteindre ce haut degré de précision technique dans la définition de la propriété privée) et qu'elles sont publiques (donc stables, égales pour tous). Alors, dit Hayek, on obtient le meilleur « ajustement mutuel des anticipations » *(matching of expectations)*.

C'est en cela que le droit fonctionne comme un système de communication. Le *modus operandi* des règles juridiques est de transmettre une information sur la manière d'interagir avec autrui. Hayek, commentant Locke, a bien montré que la loi concerne le citoyen, non au titre d'une force qui le toucherait sous l'angle de ses émotions et de ses craintes (ce qui est l'idée que s'en fait Hobbes), mais comme une information qui le touche sous l'angle de ses facultés *cognitives* (sa « raison », pour employer le vocabulaire de Locke). L'être rationnel, capable de connaître et de se comporter selon ce que lui dicte sa raison, utilise la loi comme un *guide intellectuel* lui permettant de ne jamais se mettre en situation d'être exposé à la coercition d'autrui ou à celle de l'État, parce que, en menant ses affaires et ses coopérations successives avec ses partenaires, il aura constamment tenu compte de la frontière de son domaine propre et de celle des domaines propres d'autrui, et ne se sera jamais mis en situation d'empiéter sur un domaine qui n'est pas le sien.

Notons que si le droit est un guide cognitif de l'interaction sociale, la connaissance qu'il transmet est cependant limitée, ou, comme dit Hayek, « abstraite ». Dans une société de droit, chacun reconnaît à autrui, en tant que sujet de droit, la légitimité de la possession et du libre usage de son domaine propre et suppose qu'autrui reconnaîtra la sienne en retour. Mais cette forme de communication ne suppose nullement que les personnes qui coopèrent en observant ces règles se connaissent autrement que comme sujets de droit, c'est-à-dire comme êtres abstraits. Il n'est pas requis, à supposer que ce soit possible, qu'elles se connaissent concrètement, encore moins qu'elles partagent les mêmes goûts, les mêmes préférences ou les mêmes projets, qu'elles se sentent

amies ou liées par des sentiments d'appartenance à une même famille ou à une même communauté. Hayek insiste sur le fait que, dans ce qu'il appelle une « grande société » (par opposition à une société où tout le monde se connaît, une société de face à face), la connaissance du cadre abstrait de « règles de juste conduite » est précisément la *seule* connaissance que nous ayons en commun avec la plupart de nos partenaires.

D'où le paradoxe de cette forme de communication : elle est, en un sens, singulièrement *pauvre* (et, sans doute, la vie humaine ne pourrait s'épanouir dans toutes ses virtualités si les individus vivaient au sein de communautés où le lien social serait réduit à celui-là) ; mais, d'autre part, *en raison même de cette pauvreté,* elle est de nature à s'étendre sur une échelle exponentiellement plus vaste que celle du petit cercle communautaire où l'on peut nouer des relations directes et substantielles avec autrui. On ne peut connaître concrètement qu'un être humain du groupe proche, mais on peut interagir de façon anticipable et rationnelle avec un être humain éloigné, si l'on est assuré qu'il partage avec nous les mêmes règles de juste conduite.

2. Les prix

Cela étant, le droit ne saurait suffire à la coopération sociale. Une société pourrait être pacifique, sans pour autant être productive. Il pourrait ne pas y avoir de conflit, mais aussi pas de division du travail, et chacun, tout en étant en bonne harmonie avec ses voisins, pourrait être réduit à l'autoproduction. Ce n'est pas le cas de nos sociétés développées, fortement productives grâce à une division du travail élaborée : chacun sait ce qu'il doit produire pour répondre exactement aux besoins des autres, et il trouve sur le marché exactement ce dont il a besoin. C'est la preuve qu'il existe un système de communication autre que le droit, un guide de l'action sociale disant non seulement ce qu'il ne faut *pas* faire si l'on ne veut pas provoquer de conflits avec autrui, mais ce qu'il *faut* faire, *positivement,* si l'on veut que la coopération avec lui réponde effectivement aux besoins mutuels des partenaires. Ce guide positif est le système des prix.

Comment les prix peuvent-ils être porteurs d'une telle information ?

Rappelons d'abord que, selon Shannon et Weaver[1], l'information se mesure, dans tout système de communication, par *la quantité d'incertitude à laquelle elle met fin.* Par exemple une lettre de l'alphabet contient plus d'information qu'un *ti* ou un *ta* du code Morse, parce que le premier signe supprime l'hésitation entre 26 possibilités, le second entre 2 possibilités seulement (c'est pourquoi, bien qu'un langage binaire puisse s'accommoder d'un canal technologiquement plus fruste, on essaiera si possible – c'était le *challenge* initial que s'étaient donné Shannon et Weaver, ingénieurs à la Bell Telephon Company – de construire des canaux plus riches, capables de transmettre des signaux plus différenciés).

Nous avons dit que le choix, par un agent économique, comme fin de sa production, d'un produit qui soit précisément le moyen dont un autre agent a besoin pour atteindre ses propres fins, est extrêmement *improbable.* Nous sommes donc bien confrontés à un problème d'information. Le problème qu'il faut résoudre si l'on veut que le cerce des interactions se boucle est de transmettre aux agents économiques cette information hautement improbable, qui lèvera une très grande incertitude. Le problème sera d'autant plus ardu que la chaîne à « boucler » sera plus longue, que la coopération qu'il s'agit de guider s'effectuera sur une plus grande échelle. Or le marché fonctionne. C'est donc que l'information nécessaire pour lever la fondamentale incertitude dont nous parlons est effectivement créée et transmise. Elle l'est par le *système des prix.*

Hayek propose l'explication suivante du fait que les prix puissent être porteurs d'information.

À chaque transaction, dit-il, le prix résulte d'un arbitrage : il est le taux auquel chacun préfère abandonner ce qu'il détient plutôt que de ne pas entrer en possession de ce que détient autrui. Or cet arbitrage dépend des besoins, des désirs, des projets, des plans d'action à court et long terme de chacun des partenaires de l'échange, et aussi des circonstances particulières de l'environnement dans lequel est situé chaque agent, ressources,

1. Shannon et Weaver, *Théorie mathématique de la communication* (1949).

idées, facteurs de production, configuration institutionnelle... Chaque arbitrage *tient compte de toute cette information détenue, au plan local, par chaque agent.* Chaque arbitrage « incorpore » donc d'une certaine façon cette information dans le prix auquel l'arbitrage se fait. Il l'incorpore « d'une certaine façon » en ce que, pour employer le vocabulaire de Hayek, il la « code » – nommément en transformant tout ce « qualitatif » (le faisceau complexe d'informations conscientes ou intuitives détenues localement par chaque agent) en « quantitatif » (le prix).

D'autre part, d'une transaction à une autre, les arbitrages s'enchaînent. Les arbitrages en « aval » dépendent des arbitrages déjà effectués en « amont ». Chaque acteur A connaît le prix auquel B accepte de le fournir, mais ce prix dépend d'un arbitrage qui a eu lieu précédemment entre B et C. C n'a lui-même accepté de transiger à un certain prix avec B que parce qu'il avait obtenu les facteurs de sa production à un certain prix débattu avec D, etc. Chaque fois, des informations localement connues des divers agents ont été déterminantes dans les arbitrages qu'ils ont consentis : les préférences, besoins, désirs, projets, circonstances de l'environnement, etc., de A et de B, précédemment ceux de B et de C, précédemment ceux de C et de D, etc., ont joué successivement leur rôle.

De sorte que, dit Hayek, la chaîne des prix a, de proche en proche, « incorporé » toute cette information qui était, au départ, essentiellement dispersée. Le prix de chaque transaction *recueille l'information sur les circonstances des transactions antérieures,* et lui-même constitue une *information nouvelle* sur les circonstances singulières qui ont déterminé les agents de la transaction en question à l'accomplir à ce prix ; cette information nouvelle s'ajoute aux anciennes, de sorte que la fixation d'un prix doit s'interpréter comme, tout à la fois, une *transmission d'information* et un *accroissement de l'information transmise.*

Certes, observe Hayek, cette information, non moins que celle transmise par le droit, est essentiellement incomplète. Elle ne dit rien *directement* des circonstances singulières que connaissait chaque agent en « amont » de la chaîne au moment où il a procédé aux arbitrages constitutifs de chaque acte économique. On ne sait pas *pourquoi,* à certains moments, un bien est plus ou moins offert ou demandé, donc devient plus ou moins cher ; on

sait seulement *qu*'il est plus ou moins cher, compte tenu de tout ce qui s'est passé en amont de la chaîne.

Cette information incomplète transmise par les prix en dit cependant *juste autant que ce que l'agent suivant a besoin de savoir en pratique.*

Celui-ci a besoin de déterminer si, en achetant des moyens de production et en vendant un produit, il fera un profit – condition, comme nous allons le voir, de son maintien dans le circuit de la coopération économique. Or les prix lui donnent toute l'information nécessaire à cet égard. Peu lui importent, pour qu'il prenne sa décision micro-économique d'acheter ou de ne pas acheter, de vendre ou de ne pas vendre, les raisons qui ont rendu le bien plus ou moins cher. D'ailleurs, quel que soit son intérêt pour les modifications de l'environnement et l'état d'esprit de ses différents partenaires, il serait bientôt submergé par toutes ces informations s'il était possible qu'elles lui fussent transmises. Son esprit n'est évidemment pas assez « grand » pour les recevoir et les traiter dès lors qu'est en jeu une communauté de travail de plusieurs dizaines, centaines, milliers ou millions d'agents, dont les univers mentaux, qui sont pour ainsi dire aussi nombreux, et éloignés les uns des autres, que les étoiles de l'univers, représentent une somme de pensées qui échappe totalement à la pensée et à la mémoire d'un unique psychisme. Qui peut penser toute la vie sociale de toute une ville, de toute une région, de toute une nation, *a fortiori* de tous les pays et de tous continents du monde ? Il importe donc seulement à l'agent de savoir si le bien ou le service qui lui est proposé sur le marché est plus cher ou moins cher qu'il n'est requis pour qu'il ait intérêt à l'utiliser pour sa production ou sa consommation, ou si un bien ou un service se vend sur le marché à un prix suffisamment élevé pour qu'il ait intérêt à le produire. C'est ce que Hayek exprime en disant que l'information transmise par les prix est « codée ».

Cette information « codée », essentiellement pauvre ou abstraite, est néanmoins, *stricto sensu* une véritable *connaissance objective de la réalité* : les circonstances singulières en amont de la chaîne eussent-elles été autres, le bien eût été proposé, ou pourrait être offert, à un autre prix. Que le prix d'une matière première augmente parce que les réserves naturelles s'épuisent, ou parce qu'il y a eu une révolution politique dans le pays producteur et que le

nouveau pouvoir a nationalisé la production, ou parce que les producteurs se sont entendus pour augmenter de concert les tarifs, etc., de toute façon, il en résulte, en bout de chaîne, une augmentation du prix de ladite matière première, et cette information est en elle-même suffisante pour que l'utilisateur de cette matière première réagisse de manière adaptée, à savoir en augmentant ses propres prix, ou en diminuant sa production, ou en changeant de matière de base, ou de procédé de fabrication, ou même en renonçant à produire ce bien ou ce service, etc.

3. La solution au problème de la complexité

Ce double système de communication (ou, dit encore Hayek, de « télécommunication ») du droit et des prix, présentant sur ses deux faces le même paradoxe de transmettre une information essentiellement pauvre, abstraite ou codée, mais de longue portée en raison de sa pauvreté même, résoud le problème le plus redoutable se posant à toute collectivité qui veut organiser une division du travail au-delà d'une certaine échelle. Il résoud le problème de la *complexité* sociale.

On peut évoquer l'image d'une île entourée d'un océan. L'île est l'agent économique, l'océan est la grande société. L'océan est opaque. Mais, sur la surface de l'île, on peut voir et toucher l'extrémité de chaînes qui descendent dans l'eau et aboutissent à des milliers ou des millions d'autres îles, les autres agents économiques, où elles re-émergent. Chaque agent, sur son île, ne voit rien du parcours sub-océanique des chaînes ; mais il peut sentir la pression exercée à chaque instant sur chacune d'elles, pression qui ne cesse de varier en fonction des événements survenus partout dans le monde. Il est donc en communication avec toutes les autres îles et tous les autres agents économiques. Communication paradoxale, redisons-le, puisqu'elle ne passe pas par la parole et par le contact direct ; communication réelle, cependant, qui fait que l'obstacle épistémologique de la complexité sociale est effectivement surmonté.

Cette frontière de la complexité aurait dû constituer un obstacle insurmontable et définitif, interdisant toute extension de la

division du travail au-delà des petits groupes de face-à-face. Or on constate que l'humanité a « inventé » (par une invention collective, anonyme, et qui a pris des millénaires) le remède permettant de vaincre cet obstacle, remède qui consiste à faire réaliser la coopération sur un *interface anonyme* sur lequel des hommes *qui ne se connaissent pas* peuvent échanger des biens et de services. Avec l'apparition des formes successives des monnaies, avec l'établissement de règles de droit communes, publiques et stables qu'ont permis l'invention puis les perfectionnements de l'État et des conventions internationales, ce remède a été de plus en plus efficace, il a pu guider une coopération économique à une échelle toujours plus vaste, il a pu stimuler la coopération d'agents toujours plus distants, donc plus nombreux, et par suite une coopération toujours plus raffinée et efficiente.

IV – La cybernétique du marché

À ce stade, cependant, si Hayek a montré les avantages du système du marché au cas où il fonctionnerait, il n'a pas encore montré comment il parvient effectivement à fonctionner, c'est-à-dire comment le cercle se « boucle », ou, si l'on préfère, par quelle « cybernétique » le marché *se met en place de lui-même* et *s'autorégule.*

L'étape suivante du raisonnement consiste donc à prendre conscience de ce que la connaissance codée de l'environnement rendue possible par le double système de communication du droit et des prix suffit pour que l'agent se comporte dans l'océan de la complexité de manière à *s'insérer* correctement dans l'ordre économique d'ensemble.

1. Nature cognitive du profit

Pour prendre place sur le cercle décrit plus haut, il faut et il suffit que l'agent économique se mette en mesure d'offrir des biens ou des services tels que le prix des facteurs qui lui sont nécessaires pour les produire soit inférieur au prix où il peut

escompter vendre le produit fini. Il faut et il suffit qu'il réalise un *profit.*

Le profit, en effet, est la différence entre le prix de ce qu'on vend et le prix de ce qu'on achète. La perspective de réaliser ou non un profit indiquera donc à chaque agent s'il peut ou non prendre place entre les deux marchés, « amont » et « aval », auxquels il est confronté. S'il veut faire un profit, il devra *choisir de produire ce qui se vend le plus cher en utilisant les moyens qui s'achètent le moins cher.*

Nous savons que les différents arbitrages réalisés sur le chaîne des prix aboutissent à ce que soient moins chers certains biens qui sont moins rares et moins demandés ; et à ce que soient plus chers ceux qui sont plus rares et plus demandés.

Le fait que l'agent fasse un profit garantira donc, d'une part, qu'il s'est donné la meilleure chance de rencontrer, en aval, les besoins d'autrui actuellement les moins bien satisfaits, et d'autre part qu'il a employé, en amont, les moyens qui sont actuellement les plus abondants et dont le fait qu'il en use privera le moins les autres utilisateurs potentiels. C'est en cherchant à maximiser son profit qu'il se sera donné les chances de satisfaire le mieux ses partenaires tant en amont qu'en aval de la chaîne. L'allocation des ressources sera ainsi optimisée, et par suite la productivité d'ensemble de l'économie.

La signification du profit est donc essentiellement cognitive et « cybernétique ». Il convient de gommer, dans l'analyse du profit, toute psychologie.

L'agent qui s'efforcera, ainsi guidé par le marché, de dégager un profit devra analyser toutes les possibilités dont il dispose : d'une part ses propres talents, ses ressources, les facteurs de production disponibles sur le marché amont, d'autre part les biens et services susceptibles de se vendre sur le marché aval. Le calcul micro-économique lui apprendra que, s'il produit avec tels facteurs de production, telles techniques, telles méthodes, il sera en mesure, à un certain coût, d'offrir un bien ou un service qui se vend lui-même à un certain prix. Si le solde est positif, il pourra décider de produire ce bien avec ces facteurs ; sinon, il devra reconsidérer la combinaison choisie, chercher à produire autre chose, qui se vend plus cher, ou chercher à produire le même bien à moindre coût, en substituant des matières premières, des

facteurs de production, des méthodes ou des technologies à d'autres, jusqu'à ce qu'il parvienne à une combinaison favorable.

Le comportement micro-économique d'optimisation va alors réaliser une *adaptation des agents individuels au système global,* et une *adaptation réciproque du système global aux comportements des agents individuels.*

2. Adaptation des agents individuels au système global

Dans le cas général, l'agent ne maîtrise ni les prix auxquels il achète ni ceux auxquels il vend. Les prix sont pour lui une donnée extérieure. Par conséquent,

a) en *achetant* librement certains moyens de production, l'agent *s'adapte par là même à l'activité des autres agents.* En effet, les prix auxquels il accepte d'acheter reflètent ou expriment, sous forme codée, l'état de la structure de production qui, en amont, permet de proposer ces moyens à ce prix. Donc, en achetant, l'agent accomplit un acte qui est, par définition, conforme à tous les arbitrages qui ont été faits en amont, un acte compatible avec tout le complexe de ressources, méthodes, préférences, désirs, besoins, projets des autres agents. Et comme, dans un cercle, l'amont d'un point, c'est tout le cercle, il s'adapte à tous les agents en ce premier sens ;

b) d'autre part, dès lors que l'agent *vend* à un certain prix, on peut affirmer que, par là même, il s'est adapté à tout le marché aval de ses clients. Car ce sont bien les désirs, besoins, projets, ressources, etc., de ces derniers qui ont fait qu'il y avait une certaine demande pour ce bien à ce prix. Ils n'ont acheté que parce qu'ils pouvaient et souhaitaient acheter. De ce point de vue encore, l'agent, par le fait même qu'il s'est mis en mesure de vendre sa production, manifeste qu'il s'est adapté à la situation de tous les agents économiques présents en *aval* sur le cercle, donc, là encore, à la situation de *tout* le cercle.

Ainsi, dans les deux sens, en amont comme en aval, la décision micro-économique de l'agent de produire ce produit vendu tel prix avec ces moyens de production achetés tel prix résulte du

fait, et exprime le fait, que son activité est adaptée à celles de *tous* les autres agents économiques. Sa décision est en harmonie avec toutes les autres décisions des agents – si, du moins, il n'y a eu nulle part, sur la chaîne, ni coercition, ni fraude, ni tromperie, ni violence.

Il est vrai que l'agent qui a acheté des moyens de production et vendu sa production aux prix du marché a peut-être dû se donner beaucoup de peine pour réaliser cette double adaptation.

Il a peut-être dû chercher longtemps quels étaient les produits qui se vendaient le mieux, quels étaient les moyens qui coûtaient le moins cher. Il a peut-être dû dépenser des trésors d'ingéniosité et de travail. Le cas échéant, il a pu être obligé à renoncer à une production qu'il aimait réaliser, à un procédé facile, à des relations commerciales avec des partenaires habituels qu'il appréciait. Pour trouver fournisseurs et clients, il a dû faire varier les quantités de facteurs de production achetées et de productions offertes, faire évoluer ses méthodes.

Il a peut-être dû innover en un sens plus radical, à savoir qu'il a dû changer qualitativement, et non pas seulement quantitativement, son activité. Dès lors, en effet, qu'il sait ou anticipe que certains biens peuvent être achetés, d'autres vendus, en un lieu et à un moment donnés, à tel prix, il peut en déduire qu'il ne fera de profit qu'à condition de se lancer dans une production nouvelle, dont l'idée ne lui vient, précisément, que parce que telles sont les données du marché dans la circonstance. Confronté à cette circonstance, c'est-à-dire aux opportunités du marché en ce temps et en ce lieu, il va être en position de faire une véritable invention : il va être en mesure de « découvrir » *quelles ressources,* précédemment ignorées et laissées dormantes et oisives, *peuvent devenir des biens économiques,* compte tenu du prix auquel on peut les mobiliser, et du prix auquel on peut espérer vendre ce qu'on produira en les utilisant. Parmi ces ressources, il y a en particulier sa propre industrie, son propre talent, ses propres capacités (qui, en chaque homme, sont à multiples facettes, mais dont une seule est en général mobilisée) ; il y a aussi des ressources naturelles inutilisées, du capital dormant, des stocks sous-employés, etc. Et c'est le fait que l'agent soit présent sur le terrain, qu'il dispose, au plan local, d'une information sur ces différentes ressources, et que le calcul micro-économique lui démontre qu'il a intérêt à les utiliser

compte tenu des prix de marché, qui aboutit à ce qu'il prenne la décision entrepreneuriale de faire entrer ces ressources dans le circuit économique.

Ainsi, le marché n'apprend pas seulement aux agents quels biens sont vendables à quels prix à quelles quantités, mais aussi *quelles ressources peuvent devenir des biens.* C'est en ce sens qu'Hayek dit que le marché est une « procédure de découverte » *(discovery procedure),* et ajoute que tous les progrès économiques se sont faits en conséquence de ce genre de découvertes[1].

Résumons : en se conformant aussi bien en « amont » qu'en « aval » aux prix de marché, qui sont des données extérieures, en vue de se procurer un profit et donc d'obtenir une place viable sur le circuit économique, l'agent, fût-ce au prix d'efforts pénibles et humainement coûteux, s'accorde, sans conflits ni coercition, avec le travail, les préférences et les projets de tous les autres agents connus et inconnus de la grande société.

1. La théorie hayékienne du marché comme procédure de découverte permet de faire l'économie, au moins en partie, de l'hypothèse psychologique de Schumpeter selon laquelle il existerait des hommes spéciaux, les « entrepreneurs », qui seraient particulièrement capables d'innovation, tandis que les autres hommes ne seraient capables que de comportements routiniers. Pour Hayek, tous les hommes, ou la plupart, sont capables d'être des « entrepreneurs » : il faut et il suffit pour cela qu'ils soient dans une économie vraiment libre (celle que Hayek appelle « catallaxie ») et qu'ils en jouent le jeu. Car tous les hommes sont porteurs d'une information singulière, celle de leur environnement local, et d'un esprit singulier, le leur, qui s'est spécialisé dans certaines connaissances et aptitudes ; et si le marché est libre, ils peuvent tous être conduits, le moment venu, par le calcul micro-économique, à mobiliser et à mettre en valeur des ressources jusqu'alors non exploitées, à savoir les ressources non publiques et non routinières dont ils sont porteurs. Ils auront été « entrepreneurs » au sens schumpétérien parce qu'ils auront été « découvreurs » au sens hayékien. On dira que les deux théories ne s'excluent pas l'une l'autre. Dans un même contexte de marché, un esprit « entrepreneurial » exploitera mieux la situation qu'un esprit « routinier », ce qui prouve bien l'importance de la psychologie et des valeurs morales. Mais on peut considérer qu'il n'y a pas symétrie entre les deux sources d'innovation. En plaçant le problème de l'innovation économique au plan des institutions sociales plutôt qu'à celui de la psychologie individuelle, Hayek éclaire singulièrement le problème. Un entrepreneur schumpétérien ne peut rien s'il n'y a pas la liberté économique que demande Hayek. Un découvreur hayékien peut déjà beaucoup pour améliorer la productivité de l'économie, même s'il n'a pas le « génie des affaires » que Schumpeter discerne dans l'entrepreneur.

3. Rétroaction du local sur le global

Mais l'adaptation n'est pas à sens unique. S'il est vrai que l'agent local doit s'adapter au marché global puisque les prix s'imposent à lui de l'extérieur, Hayek souligne qu'inversement le système global lui-même s'adapte, par la médiation du même système de communication, aux décisions et aux choix des agents locaux.

Lorsque l'agent achète des moyens de production et vend sa production, en effet, il va agir par là même sur le système dans son ensemble. Car en *achetant,* il pèse sur les prix, en l'occurrence dans le sens d'une *hausse,* puisqu'il prélève un produit qui va par le fait même devenir plus rare. L'acte d'achat envoie ainsi sur la chaîne des prix une « onde » qui va glisser de proche en proche jusqu'à toucher l'ensemble du système et le modifier (car certains agents répercuteront cette hausse dans leur propre prix de vente, ou cesseront d'acheter, ou changeront leurs méthodes, leurs techniques, etc.). Au bout de la chaîne, tout le système aura ainsi « enregistré » les conséquences de la décision du premier agent.

Réciproquement, en vendant son produit au prix du marché, le même agent va peser sur les prix dans le sens d'une *baisse,* puisqu'il rend ce produit plus abondant. Là encore, il va être à l'origine d'une « onde » qui va parcourir tout le système en sens inverse et le modifier.

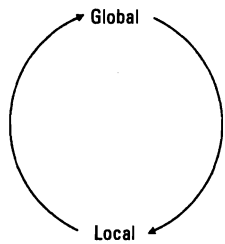
De sorte qu'il y a, au total, *adaptation réciproque des actes de l'agent avec ceux de tous les autres agents.*

1 / *l'agent s'adapte au marché* en achetant et vendant aux prix de marché ;

2 / *le marché s'adapte à l'agent* en incorporant dans la chaîne des prix la conséquence de ses choix et décisions.

4. Causalité circulaire

Le marché que nous venons de décrire possède bien les traits formels identifiés par les théoriciens des systèmes auto-organisés. Il est « bouclé » et présente une structure de « causalité circulaire ».



Les décisions d'achat et de vente prises au niveau *local* produisent, de proche en proche, un certain ordre *global* – la structure des prix relatifs –, et cet ordre *global* lui-même est cause de ce que certaines décisions seront prises au niveau *local* – la décision d'acheter tel facteur de production pour vendre tel produit. Le « local » agit sur le « global », et le « global » sur le « local », chacun est à la fois cause de l'autre et effet de l'autre.

Le système est en équilibre lorsque l'action de l'élément local aboutit précisément à *cet* état de l'ordre global qui a pour effet de rendre possible, en retour, la répétition de *cette* action de l'agent local. Cette action est appelée par les théoriciens des systèmes auto-organisés un *point fixe* du système[1].

5. *L'auto-organisation : l'énigme de la « main invisible » définitivement dévoilée*

Nous avons maintenant la solution définitive du paradoxe de la « main invisible » d'Adam Smith.

On peut et il faut réellement dire que le système de l'économie marche « tout seul ». Il en est ainsi parce que les agents adaptent leurs actes les uns aux autres, d'un bout à l'autre de

1. Cf. Dupuy (1979), p. 135-138. On peut donner comme exemple de « points fixes » d'un système auto-organisé (ici, un système physique) la note fondamentale et les harmoniques d'une corde d'un instrument de musique. Les ondes de ces longueurs sont amplifiées et continuellement « confirmées » par la réverbération de l'onde à chaque extrémité de la corde, alors que les multiples autres ondes créées par le pincement initial de la corde par le musicien se sont rapidement entre-annulées et dissipées.

l'océan de la grande société, sans qu'aucun agent planificateur central n'ait eu à coordonner leurs actions. La coordination n'est pas réalisée centralement et par instructions hiérarchiques. Elle ne l'est pas non plus par le conte de fées d'une quelconque harmonie préétablie, tant raillée par Marx et les marxistes. Elle l'est par les libres actions et décisions des agents guidées par le double système de communication du droit et des prix. Il y harmonie, mais non préétablie : l'harmonie *s'établit* et *se recrée* sans cesse en temps réel.

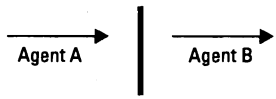
Le système marche donc bien « tout seul ». Les pièces de l'échiquier se meuvent sans l'action visible d'une main visible, mais par la main invisible d'une information qui circule sans cesse, qui est codée mais qui suffit pour que l'acteur sache ce qu'il doit faire et ne pas faire s'il veut rester coordonné avec les autres agents. Il suffira qu'il cesse de produire avec ce qui est devenu plus cher, ou qu'il cesse de produire ce qui se vend moins cher. Chacun, agissant de façon rationnelle avec les « écrans » que constituent les prix et les « manettes » que constituent ses propres choix de consommation et de production, va se mouvoir au sein du système d'une manière telle que tout ce que fait l'un correspondra aux actions des autres, sans que l'activité de la fourmilière soit jamais en danger de tomber dans un « mouvement brownien » désordonné – du moins d'y tomber durablement.

6. Rattrapage des déséquilibres

Car les signaux reçus (prix auxquels on doit s'adapter) et envoyés (achats et ventes) permettent une *régulation permanente* du système du marché – dernier aspect de la cybernétique du marché que nous devons préciser maintenant.

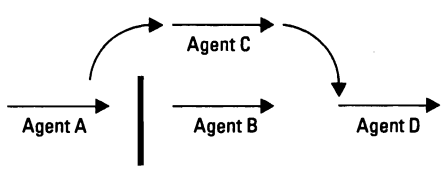
Il y a en effet toujours des perturbations. Hayek en fait une liste : découverte ou épuisement de ressources naturelles, invention de nouvelles techniques et de nouvelles méthodes, changements des besoins et des goûts des consommateurs, variations dans l'offre de facteurs de production, travail ou capital, perturbations monétaires...

Alors la chaîne « casse » en l'un ou en plusieurs de ses maillons :



L'agent A ne veut plus vendre à ce prix, ou l'agent B n'estime plus de son intérêt d'acheter, au prix qui résulte (directement ou, plus souvent, indirectement) de la perturbation.

Mais ce « désordre » ou « déséquilibre » peut être « rattrapé », et le circuit être rétabli, la boucle re-bouclée. Hayek, reprenant ici encore le vocabulaire de la théorie des systèmes, appelle cette réaction appropriée un « feed-back négatif ». C'est un changement d'attitude des agents, confrontés à un état défavorable du système, et réagissant en envoyant un autre *input,* susceptible de supprimer l'*output* indésirable (ce que signifie l'expression « feed-back négatif »). L'agent va changer de fourniture, ou de prix, ou de procédé technique, embauchera ou licenciera du personnel, fera varier la quantité des biens achetés ou vendus, vendra ou achètera des actifs financiers, changera d'employeur, etc. Un autre, même, mettant en œuvre la « procédure de découverte » évoquée plus haut, changera carrément son fusil d'épaule, c'est-à-dire qu'il procédera à un changement non quantitatif, mais qualitatif de son activité, et essaiera une tout autre production avec de tout autres moyens. Ainsi les uns et les autres, s'ils renouent avec le profit grâce à ces changements adaptatifs, seront-ils de nouveau en mesure de s'insérer sur le circuit, parce qu'ils auront trouvé un autre « chemin » par lequel ils pourront contourner l'obstacle et rejoindre la piste :



Conclusion. Le rôle des structures et des institutions

Ce processus de *rattrapage des déséquilibres* et de *maintien du bouclage auto-organisationnel du système* suppose cependant, pour jouer effectivement, que rien ne vienne enrayer les mécanismes en jeu – et c'est pourquoi l'analyse de Hayek déplace l'accent vers la question des *structures* et des *institutions*.

Pour que la cybernétique du marché ci-dessus présentée puisse fonctionner, il faut impérativement que certaines conditions structurelles soient remplies. Il est nécessaire que toutes les libertés formelles et les garanties du droit soient respectées, et cela pour des raisons exactement et uniquement « systémiques ».

Les deux faces, droit et prix, de la structure du marché sont en effet aussi inséparables que vallée et montagne. *Les prix n'expriment une information qu'à titre d'effet émergent d'échanges effectués selon certaines règles déterminées de droit.*

Les arbitrages qu'expriment les prix n'ont évidemment de sens rationnel que si la personne qui arbitre a la parfaite maîtrise de sa propriété, si elle est parfaitement libre d'en user comme elle le veut, et si elle pouvait, à tous égards, en user autrement qu'elle n'en a usé. Ainsi seulement le fait qu'elle en ait fait *cet* usage correspond de sa part à une adaptation au système. L'information constituée par les arbitrages ne peut à son tour se transmettre que si, à chaque étape de la chaîne, les agents peuvent réagir de façon appropriée à toute perturbation par un *feed-back* positif ou négatif qui renforcera ou renouera autrement la chaîne, et qui constituera une nouvelle information, point de départ d'une « onde » parcourant tout le système et assurant à tout instant l'adaptation réciproque des agents et de l'économie. Si l'agent n'est pas libre, le prix auquel il vendra ou achètera ne sera porteur d'aucune information sur sa situation objective.

Il faut donc que les agents soient parfaitement *libres,* c'est-à-dire ne soient tenus à rien d'autre qu'à respecter la propriété d'autrui et les contrats passés, et qu'ils soient *disponibles pour toute nouvelle combinaison micro-économique qui serait plus adaptée dans la nouvelle circonstance,* changements de prix, choix de nouveaux partenaires commer-

ciaux, d'employeurs, d'employés, d'activités, d'implantations, de technologies, etc. Un système d'information, en effet, ne peut *informer,* nous l'avons vu, que dans l'exacte mesure où les signaux qu'il transmet sont incertains.

Toute fixation étatiste des prix, toute « solidarité » corporatiste, toute manipulation interventionniste des résultats du marché s'interprètent donc *a contrario* – indépendamment de tout ce qu'on peut en dire par ailleurs en termes de légitimité ou d'opportunité – comme *un obstacle à la transmission de l'information,* à la circulation en temps réel de l'information utile sur les évolutions économiques, et par conséquent à l'adaptation réciproque des agents économiques au système et du système aux agents, et en définitive à l'allocation optimale des ressources et à la division optimale du travail constitutives de l'efficience économique.

Or la propriété structurelle fondamentale de la cybernétique du marché décrite par Hayek est de permettre l'utilisation cohérente de l'information possédée par des millions d'agents économiques irrémédiablement séparés et, par suite, la multiplication du savoir collectivement utilisé par l'humanité[1]. C'est cette surmultiplication du savoir humain qui seule explique, pour Hayek, que les deux derniers siècles, époque où s'est généralisé le modèle

1. Les institutions permettant le marché partagent ce caractère avec toutes les autres institutions libérales, celles qui gouvernent la libre expression des opinions dans la démocratie, la liberté des scientifiques et des intellectuels, la liberté de la presse... Le fondement de toutes ces libertés n'est pas moral (la « tolérance »), mais gnoséologique : leur raison d'être est de permettre l'augmentation de la connaissance grâce à la coopération sociale et, plus précisément, de remédier à la limitation inéluctable de la connaissance possédée par un seul homme ou un petit groupe d'hommes par la mise en œuvre d'une procédure d'échange et de coopération. « La croyance centrale de laquelle on peut dire que tous les postulats libéraux proviennent est que nous pouvons espérer des solutions plus efficaces aux problèmes de la société si nous ne comptons pas sur l'application de la connaissance donnée de quelqu'un, mais encourageons le processus impersonnel d'échange des opinions, processus dont on peut attendre l'émergence d'une meilleure connaissance » (Hayek [1978], p. 148). Nos institutions occidentales modernes de liberté n'ont pas d'autre sens que de favoriser ce processus. « L'argument classique pour la tolérance formulé par John Milton et énoncé de nouveau par John Stuart Mill et Walter Bagehot repose assurément sur cette reconnaissance de l'ignorance qui est la nôtre. [...] Bien que nous n'en soyons ordinairement pas conscients, toutes les institutions de liberté sont des adaptations à ce fait fondamental de l'ignorance ; elles sont forgées pour permettre d'affronter les hasards et les probabilités, non la certitude » (Hayek [1960], p. 30-31).

des démocraties libérales et où s'est effectivement déployé un marché virtuellement mondial, aient manifesté, à capacités intellectuelles de l'espèce et à ressources naturelles extérieures inchangées, une productivité si supérieure à tout ce que l'humanité avait connu auparavant.

C'est cette performance qu'ont failli compromettre les réactions de « droite » comme de « gauche » à l'établissement des démocraties libérales. Les entraves au marché – de quelque type qu'elles soient, et quand bien même certaines pourraient avoir des justifications non économiques – ont joué pour l'essentiel comme des freins à l'augmentation de la productivité et du bien-être, parce qu'elles ont été des *opacifications du système de transmission de l'information et de guidage cognitif de la division du travail dans l'univers complexe de la grande société.* Le contrôle politique de l'économie est, par définition, une erreur épistémologique qui a toujours un coût.

RÉFÉRENCES

Atlan Henri, *Entre le cristal et la fumée,* Paris, Le Seuil, 1979.

Dumouchel Paul et Dupuy Jean-Pierre (dir.), *L'auto-organisation, de la physique au politique,* Colloque de Cerisy, Paris, Le Seuil, 1983.

Dupuy Jean-Pierre, *Ordres et désordres,* Paris, Le Seuil, 1979.

Hayek Friedrich August, *The Constitution of Liberty,* London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Hayek Friedrich August, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Nemo Philippe, *La Société de droit selon F. A. Hayek,* Paris, PUF, 1988.

Polanyi Michæl, *La logique de la liberté,* trad. et introd. par Philippe Nemo, Paris, PUF, 1989.

3. Modèles formels de la « main invisible » : de Hayek à la théorie des jeux évolutionniste

JEAN PETITOT

I – La tension chez Hayek entre modernité et conservatisme

1. Science et traditionalité chez Hayek

Dans la critique hayékienne du rationalisme constructiviste en politique, il existe une ambiguïté entre :

(i) une grande clairvoyance à propos de sciences d'un nouveau type, à savoir les sciences évolutionnistes des organisations complexes et les sciences cognitives ;

(ii) la défense – en matière de sens commun et de règles de conduite – d'un traditionalisme conservateur préscientifique, voire antiscientifique.

On a souvent souligné chez Hayek cette ambiguïté entre un avant-gardisme scientifique et un conservatisme culturel et on l'a souvent dénoncée comme une sorte de péché réactionnaire qui obérerait sa défense et illustration du libéralisme.

2. Vers une science du sens commun

Dans mon intervention *Vers des Lumières hayékiennes* au colloque de Cerisy organisé en 1999 par Alain Leroux et Robert Nadeau pour commémorer le centenaire de la naissance de Hayek, j'ai

essayé d'affranchir la pensée hayékienne d'un tel handicap et de justifier rationnellement le conservatisme apparent de son libéralisme. L'idée directrice était que certains développements scientifiques récents changent complètement les données du problème et permettent de justifier le conservatisme de (ii) au nom même des avancées scientifiques de (i). L'idée directrice est que les traditions et les règles du sens commun sont le résultat d'une évolution culturelle qui, comme toute évolution, peut être assimilée à un apprentissage collectif sélectionnant des stratégies qui, même si elles ne sont pas optimales, sont en tout cas extrêmement performantes et pratiquement impossibles à inventer pour un esprit planificateur, quelles que soient ses ressources cognitives. La maîtrise de la complexité de tels processus évolutionnistes permet d'engendrer par synthèse computationnelle (simulation informatique) des évolutions culturelles virtuelles et d'enrichir expérimentalement le domaine des stratégies héritées du sens commun.

3. *La possibilité contemporaine d'une critique et d'un dépassement scientifiques du constructivisme rationaliste*

Le développement de ce que l'on pourrait appeler des « sciences du sens commun » est fondamental pour le libéralisme autoorganisateur, car il permet de dépasser non seulement philosophiquement mais également scientifiquement certains aspects négatifs du rationalisme constructiviste classique. Hayek critiquait dans le constructivisme le fait

> « que c'est uniquement ce qui est rationnellement justifiable, démontrable par l'expérimentation, observable et susceptible de faire l'objet d'un rapport qui peut susciter une adhésion [...] et que tout le reste doit être rejeté. Les règles traditionnelles *qui ne peuvent être démontrées* doivent être rejetées » (*La présomption fatale,* Paris, PUF, 1993, p. 85).

Mais tout change si l'on peut montrer que des règles traditionnelles sont en fait justifiables grâce à de nouvelles méthodes (modèles et synthèse computationnelle) qui permettent d'en « démontrer » le bien-fondé.

Il existe deux types très différents de connaissances : les connaissances pratiques et les connaissances scientifiques. C'est le

premier type de connaissances qui intervient dans la cognition distribuée des agents à rationalité limitée et située. Mais l'un des aspects les plus intéressants des sciences contemporaines concerne précisément le développement de connaissances scientifiques sur les connaissances pratiques. Il existe désormais (serait-ce partiellement) une modélisation mathématique, une synthèse computationnelle et une méthode expérimentale pour les sciences du sens commun. On peut donc penser intégrer ces thèses dans une rationalité naturaliste élargie et unifiée dépassant leur conflit avec les sciences nomologiques classiques.

La possibilité de reprendre sur des bases scientifiques nouvelles la justification hayékienne des institutions libérales ne va toutefois pas du tout de soi épistémologiquement puisque, pour Hayek lui-même, ces institutions sont précisément la conséquence de notre ignorance des mécanismes sociaux et de notre incapacité à les expliquer. Mais il faut bien voir que l'on peut expliquer scientifiquement certaines limites de notre connaissance. Il existe déjà de nombreux exemples de situations de ce type comme, par exemple, dans de nombreux domaines physico-chimiques, l'impossibilité de prévoir l'évolution de systèmes chaotiques pourtant déterministes.

4. Hayek avec Kant

En fait, la meilleure interprétation philosophique de Hayek me paraît être une interprétation critique au sens kantien. En effet, chez Hayek, la critique du rationalisme constructiviste en matière de politique, de droit et de morale est très proche de la critique kantienne de la rationalité métaphysique. Elle relève d'un rationalisme critique fondé sur la thèse d'une *autolimitation* de la raison découlant elle-même d'une *finitude* constitutive de l'entendement humain. La dénonciation du rationalisme constructiviste est celle d'un rationalisme *inconditionné* qui, au lieu de tirer son efficacité opératoire de son autolimitation même, est victime de la « présomption fatale » d'une toute-puissance omnisciente.

Le constructivisme planificateur nie la complexité organisationnelle et élimine l'intelligence collective résultant de l'évolution

historique. Or, à cause de l'irréductibilité de la complexité endogène des systèmes organisés, la planification et la prévision sont nocives non seulement en fait mais en droit. Dès qu'elles cessent d'être régulatrices pour devenir normatives et déterminantes, elles font chuter la complexité interne et trivialisent les dynamiques auto-organisationnelles. Elles paralysent la main invisible.

Les structures organisationnelles collectives complexes ne sont pas récapitulables dans une intelligence individuelle. Il est cognitivement impossible de posséder une connaissance complète des causes et des effets des actions ; l'information nécessaire sur la société serait tellement énorme qu'elle serait inintégrable par les agents. À cause de la complexité même des interactions des agents et du caractère distribué de leurs connaissances, on ne peut pas aller au-delà d'une simple coordination cohérente d'actions non planifiées.

5. L'évolution culturelle comme apprentissage collectif

Sur le plan cognitif (individuel et social), il existe une origine évolutionniste des règles de perception et de conduite, des conventions et des normes. Ces *patterns* d'action sont le résultat d'une sélection culturelle – donc, répétons-le, d'un apprentissage collectif historique – fonctionnant comme un processus concurrentiel ayant avantagé les groupes les ayant adoptés. Ils permettent d'agir sans devoir à chaque fois récapituler toutes les expériences permettant d'agir. Le sens commun est lui-même un ensemble de connaissances tacites et de schèmes pratiques permettant, en *typifiant* l'expérience de notre environnement et en la ramenant à des situations *génériques* valables par défaut, d'y agir et d'y prévoir sans nous laisser submerger par le haut flux d'informations non-pertinentes charriées par sa complexité. C'est pourquoi, pour Hayek, les normes du sens commun ne sont pas des contraintes, mais possèdent au contraire une éminente valeur cognitive et pratique. Les traditions sont des « savoirs incorporés » d'origine « phylogénétique » (au sens de l'évolution culturelle) et il est par conséquent tout à fait rationnel (au sens d'une rationalité limitée) de s'y conformer « ontogénétiquement ».

II – L'exemple des jeux évolutionnistes

J'aimerais maintenant prendre un exemple dans un domaine actuellement en pleine expansion, celui de la théorie des jeux évolutionniste. Depuis les travaux fondateurs de Robert Axelrod, on a beaucoup travaillé sur certains systèmes complexes adaptatifs « sociaux » pour lesquels on sait analyser les mécanismes sous-jacents. Un exemple typique (et pas trop difficile à présenter) en est celui du *dilemme du prisonnier itéré* (IPD). On en trouvera une excellente présentation synthétique dans le numéro spécial de *Pour la Science* sur les *Mathématiques sociales* (juillet 1999) où Jean-Paul Delahaye (Université de Lille) résume des travaux prolongeant ceux de R. Axelrod, W. Poundstone, M. Nowak et K. Sigmund. Nous utilisons cet exemple à titre d'illustration en restant le moins technique possible.

1. Le dilemme du prisonnier

Le dilemme du prisonnier est un jeu destiné à modéliser le concept de coopération. On considère deux joueurs A et B et, pour chaque joueur, deux comportements possibles, à savoir d = défection (trahir) et c = coopération. Le jeu est défini par une matrice donnant les gains (les *payoffs*) des joueurs pour chacune des quatre possibilités (c_A, c_B) : A joue c_A et B joue c_B. Nous conservons les dénominations anglaises :

$T = (d, c)$ = Temptation (A trahit B qui coopère),
$S = (c, d)$ = Sucker (A coopère et se trouve trahi par B),
$R = (c, c)$ = Reward (A et B coopèrent et s'en trouvent récompensés),
$P = (d, d)$ = Punishment (A et B trahissent et s'en trouvent pénalisés).

Pour que les termes que nous venons d'utiliser aient un sens et que le jeu soit intéressant, il faut que la trahison T de la coopération soit plus « payante » que la coopération R (ce qui explique la

« tentation » de trahison), que la coopération R soit plus payante que la défection généralisée P et que la défection généralisée P soit elle-même plus payante que la coopération inconditionnelle (c'est-à-dire trahie) S. Autrement dit, on fait l'hypothèse que les gains satisfont les conditions (nous reviendrons sur la dernière condition plus tard) :

$T > R > P > S$ et $(T + S)/2 < R$.

Voici un exemple typique de matrices de *payoffs* : la première colonne $A(c)$ est celle de A jouant c, etc. et dans chaque case on représente en haut le gain du joueur colonne A et en bas celui du joueur ligne B) :

	$A(c)$	$A(d)$
$B(c)$	$R = 3$ $R = 3$	$T = 5$ $S = 0$
$B(d)$	$S = 0$ $T = 5$	$P = 1$ $P = 1$

Comportements :

d = défection (trahir), c = coopération

Gains :

$T = (d, c) = 5$, $S = (c, d) = 0$
$R = (c, c) = 3$, $P = (d, d) = 1$

Conditions :

$T = 5 > R = 3 > P = 1 > S = 0$
$(T + S)/2 = 5/2 < R = 3$

Ce jeu très simple représente une situation où *la rationalité individuelle entre en conflit avec la rationalité collective.* En effet :

- Si le joueur colonne A joue c, alors le joueur ligne B gagne R s'il joue c et T s'il joue d. Comme $T = 5 > R = 3$, B a donc intérêt à jouer d.
- Si le joueur colonne A joue d, alors le joueur ligne B gagne S s'il joue c et P s'il joue d. Comme $P = 1 > S = 0$, B a donc intérêt à jouer d.
- Si B est rationnel, il jouera donc d *quel que soit* le comportement de A. On dit que la stratégie de trahison d *domine* strictement la stratégie de coopération c : pour le joueur B d fait mieux que c quel que soit le comportement de l'autre joueur.
- Il en va de même pour A par symétrie.
- Le résultat du jeu est donc (d, d) = (loose, loose), défection généralisée qui conduit au mauvais gain collectif ($P = 1$, $P = 1$).

■ Or clairement, la coopération (c, c) = (win, win) conduisant au gain collectif ($R = 3$, $R = 3$) aurait été une stratégie bien supérieure.

Avec une telle matrice de gain, la double stratégie (d, d) est le seul *équilibre de Nash* du jeu, c'est-à-dire la double stratégie telle que chaque joueur fait moins bien s'il change de stratégie de façon unilatérale.

On peut généraliser cet exemple de multiples façons, par exemple en introduisant des asymétries, des inégalités larges, un comportement neutre (refus de jouer), des joueurs multiples, des probabilités, etc. Mais le phénomène que nous venons de décrire se révèle *robuste* pour les parties à un seul coup. Comment expliquer alors, à partir de ce constat initial, la façon dont la coopération peut être sélectionnée évolutivement ? Il s'agit là du problème théorique fondamental.

Remarque. La condition $(T + S)/2 < R$ a pour fonction de rendre *convexe* le quadrilatère des *payoffs* associés à $(c, d) - (c, c) - (d, c) - (d, d) - (c, d)$. Cela est important pour les stratégies mixtes où le joueur A joue c avec la probabilité p et le joueur B joue c avec la probabilité q. L'espérance de gain de B est alors interne au quadrilatère.

2. Le dilemme du prisonnier itéré (IPD)

La situation change du tout au tout lorsque l'on *itère* le jeu, car la défection peut alors être sanctionnée et la coopération récompensée. On peut, dans ce cas, introduire de véritables stratégies. On suppose que le nombre de coups est indéterminé afin d'éviter la *backward induction,* c'est-à-dire la possibilité de définir une stratégie en remontant au premier coup à partir des résultats du dernier coup. Cela redonnerait en effet le comportement (d, d). On teste alors des stratégies du genre (cf. l'article de J.-P. Delahaye) : G = « generous » (gentille) = toujours c ; M = « meany » (méchante) = toujours d ; TFT = « tit for tat » (donnant-donnant) = d'abord c puis jouer ce que l'autre a joué à la partie précédente ; R = « in reprisal » (rancunière) = c mais toujours d dès que l'autre a trahi

une fois, etc. On confronte ces stratégies sur un grand nombre de parties (par exemple 1 000) et on étudie leurs scores. La notion d'équilibre de Nash doit être renforcée car la stratégie (d_{it}, d_{it}) qui itère l'équilibre de Nash (d, d) des parties à un coup reste un équilibre de Nash. Mais comme beaucoup de stratégies donnent le même résultat que d_{it} en jouant contre d_{it}, il y a trop d'équilibres de Nash. D'où le concept plus contraint de « subgame perfect equilibrium » qui est un équilibre de Nash pour tout sous-jeu.

On constate alors que, pour un pool de stratégies simples, il y a une supériorité très nette de la stratégie *TFT* qui ne gagne pas toujours mais est toujours très bien placée. De façon générale, les simulations montrent qu'il y a supériorité des stratégies coopératives (« nice »), vite réactives aux trahisons (« retaliatory »), pardonnant rapidement (« forgiving », non rancunières) et simples (« clear », sans ruse).

Si l'on introduit des stratégies imparfaites avec des erreurs, il faut des stratégies un peu plus coopératives. C'est le cas du *GTFT* (G = « generous ») étudié par Nowak et Sigmund. Molander a montré qu'en réponse à la défection d la meilleure réponse est de jouer la coopération c avec la probabilité

$$Min\left(1-\frac{T-R}{R-S}, \frac{R-P}{T-P}\right).$$

3. Les jeux évolutionnistes

La théorie des jeux évolutionniste consiste à considérer des *populations* polymorphes d'individus utilisant différentes stratégies et à définir les nouvelles générations à partir des scores obtenus dans une confrontation généralisée. Les stratégies avec bons scores augmentent leurs représentants, alors que celles avec mauvais scores disparaissent progressivement. C'est une théorie plus réaliste que les théories classiques de la rationalité individuelle. Elle permet de comprendre par quelles *dynamiques* les agents peuvent atteindre des équilibres.

Soient $\{s_i\}$ les stratégies et $\{p_i\}$ leur probabilité (c'est-à-dire la proportion de la population les jouant). On peut supposer que la

taille N de la population reste constante. Dans le cas où il n'y a que les 2 stratégies c (avec probabilité = p) et d (avec probabilité = $1 - p$), on calcule facilement les espérances de gains ou « utilités » $U_c(p)$ et $U_d(p)$ de chaque stratégie comme fonction du paramètre p. Rappelons que $T = (d, c)$, $S = (c, d)$, $R = (c, c)$, $P = (d, d)$. Si un agent joue c, la probabilité est p qu'il joue avec un agent c et il gagne alors $(c, c) = R$, tandis que la probabilité est $1 - p$ qu'il joue avec un agent d et il gagne alors $(c, d) = S$. Si, en revanche, l'agent joue d, la probabilité est p qu'il joue avec un agent c et il gagne alors $(d, c) = T$, tandis que la probabilité est $1 - p$ qu'il joue avec un agent d et il gagne alors $(d, d) = P$. On obtient ainsi :

$$\begin{cases} U_c(p) = pR + (1 - p) S \\ U_d(p) = pT + (1 - p) P \end{cases}$$

Le gain moyen de la population est par conséquent donné par la formule :

$$U(p) = pU_c(p) + (1 - p) U_d(p) = p^2 R + p(1 - p) S + (1 - p) pT + (1 - p)^2 P$$

soit

$$U(p) = p^2 R + p(1 - p) (S + T) + (1 - p)^2 P.$$

Quant à l'évolution des probabilités p_i, elle est donnée par des *dynamiques de réplication* :

$$p' = p(U_c(p) - U(p)).$$

4. *La stratégie du* tit for tat *: du sens commun aux modèles*

Dans ces modèles, les agents sont considérés comme des « phénotypes » exprimant des stratégies « génotypes », et leurs stratégies « micro » influent sur la dynamique « macro » de leur population. Les simulations de cette dynamique fournissent des résultats fort intéressants. Pour des stratégies simples comme ci-dessus, Axelrod a montré :

(i) il y a élimination des stratégies anti-coopératives et la coopération s'installe et se stabilise ;

(ii) c'est la stratégie *TFT* qui domine, mais dans les cas où il peut exister des mutants, elle est *fragile,* car les mutants « gentils » c_{it} ont le même comportement que *TFT* dans un environnement *TFT* et peuvent donc se substituer progressivement au *TFT* de façon silencieuse ; mais alors des mutants « méchants » d_{it} peuvent facilement les déstabiliser et envahir le système ;

(iii) pour une stratégie, la réactivité aux trahisons est une condition pour être collectivement stable, c'est-à-dire ne pas pouvoir être déstabilisée par un mutant ;

(iv) si l'on introduit des stratégies complexes, alors il peut se produire de nombreux phénomènes subtils dès qu'il existe au moins trois stratégies en interaction. Par exemple, une stratégie non coopérative peut en utiliser une autre pour éliminer les stratégies coopératives et l'éliminer ensuite à son tour. Ou encore, le désordre permet à des stratégies non coopératives de survivre et même de gagner, etc. ;

(v) la maîtrise computationnelle de ces situations permet alors de montrer qu'il existe d'autres stratégies que *TFT* qui sont maximalement performantes dans ces contextes élargis. Autrement dit, on peut raffiner le *TFT* sélectionné par le sens commun.

Bref on constate « expérimentalement » (au sens de la synthèse computationnelle) une extrême complexité des dynamiques possibles.

Nous rencontrons ici un exemple typique de *modèle du sens commun* :

(i) les simulations confirment un sens commun politique, social, pédagogique qui constitue un savoir incorporé et permet d'agir de façon efficace sans avoir à répéter indéfiniment les mêmes expériences déceptives ;

(ii) mais, dans le même temps, elles permettent de dépasser le sens commun, non pas en lui donnant tort, mais en sélectionnant des règles en quelque sorte d' « hyper » sens commun dans le cadre *expérimental* (au sens de la synthèse computationnelle) d'évolutions culturelles *virtuelles.*

Les jeux évolutionnistes sont intéressants dans la mesure où ils remplacent une intelligence rationnelle individuelle surhumaine (irréalisable) par l'intelligence collective (réalisable) d'une popula-

tion d'agents en interaction dont la rationalité et les ressources cognitives sont fortement limitées. L'optimisation n'est plus individuelle mais collective et peut être obtenue sans hypothèse de rationalité individuelle forte. Elle relève d'un sens commun « artificiel » mimant le sens commun « naturel ».

5. Les généralisations de Sigmund et Novak

Un certain nombre d'auteurs ont étudié des facteurs qui favorisent la coopération dans l'IPD lorsque l'on change l'espace des stratégies, les processus d'interaction et les processus d'adaptation (c'est-à-dire les changements de stratégie des agents par apprentissage). En particulier, l'introduction de relations « topologiques » de « voisinage » entre agents autorise, pour chaque agent, un apprentissage imitant le voisin qui a fait le meilleur score. L'évolution des stratégies par algorithmes génétiques a également des effets très importants.

On peut ainsi modéliser de très nombreux systèmes. Considérons par exemple des stratégies simples (i, p, q) où :

i = probabilité initiale de coopération,
p = probabilité de coopération au coup suivant si l'autre coopère,
q = probabilité de coopération au coup suivant si l'autre trahit.

On a trivialement $c_{it} = (1, 1, 1)$, $d_{it} = (0, 0, 0)$, $TFT = (1, 1, 0)$, $c_p = (p, p, p)$ (toujours c avec la probabilité p). On a aussi :

$$GTFT = \left(1, 1, Min\left(1 - \frac{T - R}{R - S}, \frac{R - P}{T - P}\right)\right).$$

Sigmund et Nowak ont montré que les « méchants » d_{it} peuvent gagner au début. Mais les *TFT* résistent. Une fois que les « gentils » *(suckers)* c_{it} ont été décimés, les exploiteurs ne peuvent plus les exploiter et les stratégies coopératives de type *TFT* s'imposent. Après avoir permis l'émergence de la coopération, elles sont elles-mêmes dépassées par des *GTFT*. Mais la stratégie *GTFT* est fragile et permet le retour des d_{it}. Une stratégie qui résiste bien à d_{it} est la stratégie « pavlovienne » de Kraines : c après R ou T, d après P ou S.

6. Les IPD spatialisés de Nowak et May

Pour les IPD *spatiaux* il existe une « topologie » telle que chaque agent possède certains voisins avec qui il interagit. Pour un voisinage à 4 voisins *renouvelés* à chaque période et pour un processus d'évolution consistant à imiter le voisin ayant fait le meilleur score, Axelrod obtient les résultats suivants : pour des probabilités (i, p, q) initiales de (0.5, 0.5, 0.5) distribuées aléatoirement, ceux qui coopèrent presque toujours (les « suckers » *S*) sont éliminés par ceux qui trahissent presque toujours (les « meanies » *M*) dont la stratégie se propage.

Dans un tel système, l'émergence de la coopération est impossible. En revanche, si les voisins sont *fixes* (au lieu de changer à chaque période), alors les stratégies défectives ne peuvent plus envahir le système. C'est au contraire la stratégie *TFT* qui domine et se généralise, car si deux agents *TFT* apparaissent par mutation et se rencontrent, ils font aussitôt école, et leur stratégie se propage jusqu'à envahir le système. Par exemple, dans un tel système, un *S* avec trois voisins *TFT* et un voisin *M* issu d'une mutation est éliminé par le *M* qui gagne. Mais ensuite les *M* doivent interagir entre eux avec uniquement des voisins *TFT*. Comme ce sont alors les *TFT* qui gagnent, les *M* se convertissent à *TFT*. Autrement dit, les fluctuations *M* sont *récessives*. C'est la base des propriétés de *stabilité*, dans ce contexte, des stratégies évolutionnairement stables comme *TFT* qui ne peuvent pas être déstabilisées par des envahisseurs mutants.

Nowak et May ont en particulier étudié les systèmes définis sur un réseau carré à 8 voisins par la matrice extrêmement simple :

	$A(c)$	$A(d)$
$B(c)$	$R = 1$ $R = 1$	$T = b$ $S = 0$
$B(d)$	$S = 0$ $T = b$	$P = 0$ $P = 0$

Comportements :

d = défection (trahir), c = coopération

Gains :

$T = (d, c)$ = Temptation,
$S = (c, d)$ Sucker, $R = (c, c)$ = Reward,
$P = (d, d)$ = Punishement

Conditions :

$T = b > R = 1 > P = 0 = S = 0$

avec, par exemple, une configuration aléatoire initiale de 50 % de *c* et de 50 % de *d*. La « tentation » *b* est le paramètre du système. On compare les scores (la somme des gains du site et de ses 8 voisins) et le site adopte la stratégie du site de son voisinage (lui-même plus ses 8 voisins) qui a obtenu le meilleur résultat. On trouve :

(i) pour $b < 1.8$, *c* domine (si la tentation est trop faible alors la coopération s'installe) mais seulement au bout d'un certain temps ;

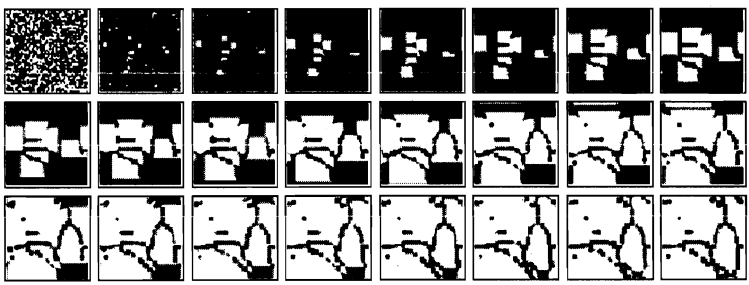
(ii) pour $b > 2$, *d* domine immédiatement (si la trahison est fortement récompensée on a une population « hobbesienne ») ;

(iii) mais pour *b* appartenant à l'intervalle $B_c = [1.8, 2]$, Zhen Cao et Rudolph Hwa ont montré qu'il existe une transition *critique* $c \rightarrow d$, avec des clusters multi-échelle emboîtés de *c* et de *d*.

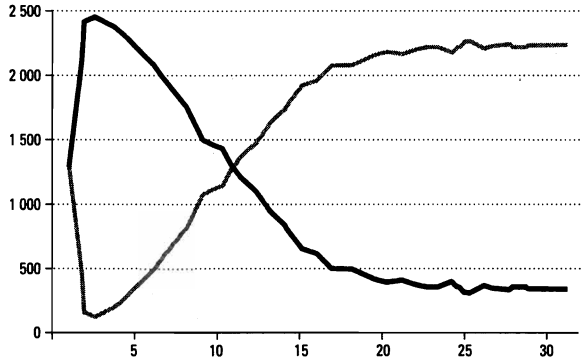
Voici un exemple de ce phénomène obtenu avec une implémentation *Mathematica*™ due à Richard Gaylord et Kazume Nishidate. Le code niveau de gris des stratégies est :

c puis *c* = blanc ; *d* puis *d* = noir ; *c* puis *d* = gris clair ; *d* puis *c* = gris foncé.

Pour $b = 1.5$ et une configuration initiale « InitConfig » 50 %-50 % (*c* = blanc ; *d* = noir), on voit que (*c*, *c*) domine assez vite, mais uniquement à travers un processus d'extension de noyaux coopératifs ayant résisté à une phase initiale catastrophique de décimation. La domination laisse d'ailleurs subsister des lignes de fracture de défections (*d*, *d*) sur lesquelles les comportements oscillent.

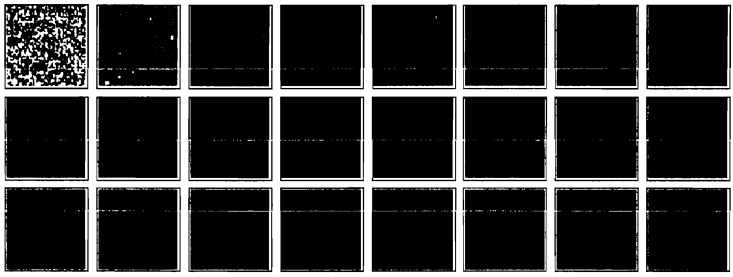


Si l'on représente l'évolution au cours du temps des sous-populations (*c*, *c*) et (*d*, *d*), on voit très nettement ces phénomènes de décimation initiale suivis d'une reconquête et d'oscillations (le

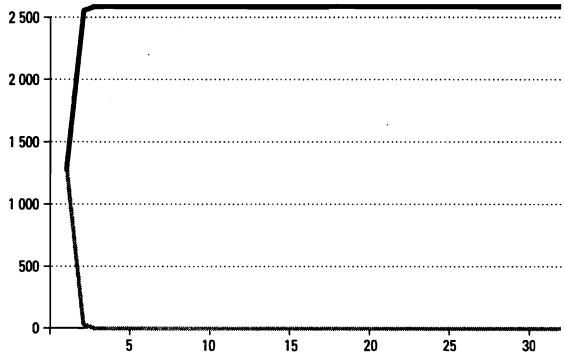


nombre de coups est en abscisse et la taille de la population en ordonnée).

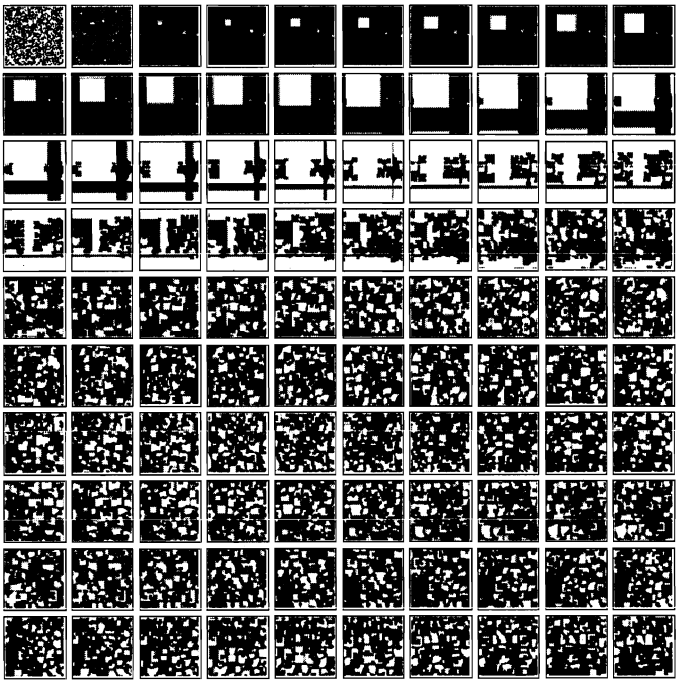
Pour $b = 2.1$ et une InitConfig 50 %-50 %, on voit que d domine et cette fois directement et sans partage.



Cela se voit très bien sur les courbes d'évolution :

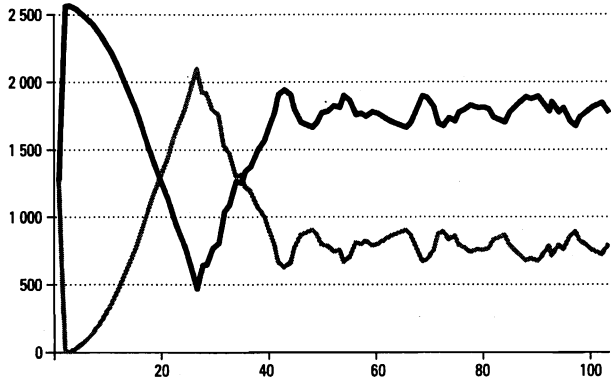


Voici un troisième exemple pour une valeur du paramètre $b = 1.85$ appartenant à l'intervalle critique B_c et une InitConfig 50 %-50 %. On voit que la défection (d, d) commence par dominer, puis que la coopération (c, c) commence à reconquérir du terrain à partir de noyaux ayant résisté à la décimation initiale, mais que, contrairement à ce qui se passait pour l'exemple $b = 1.5$, se constituent ensuite des clusters multi-échelle de c et de d.

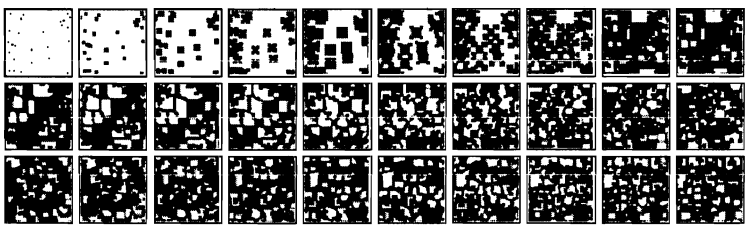


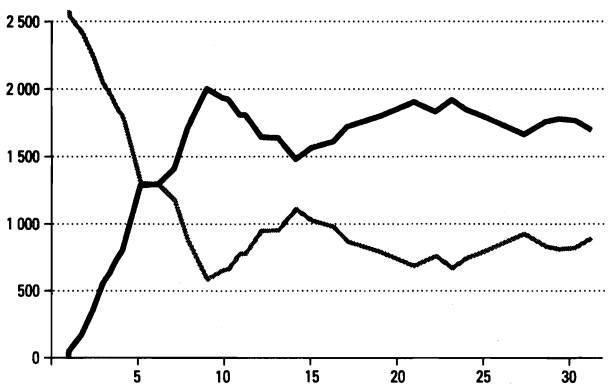
Cette dynamique se lit très bien sur les courbes d'évolution où les courbes (c, c) et (d, d) subissent, en plus de leurs petites oscillations, des oscillations de plus grande échelle qui les font se croiser et recroiser.

La configuration initiale InitConfig joue évidemment un rôle dans l'évolution du système. Elle constitue, à côté de b, un second paramètre du modèle. Les simulations montrent alors un certain nombre de choses intéressantes.

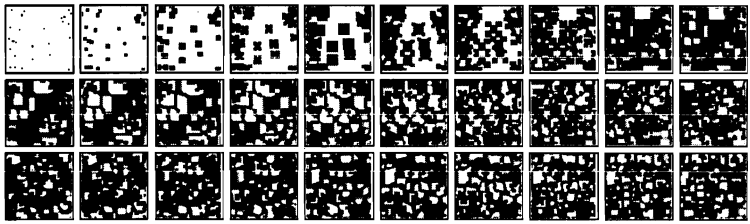


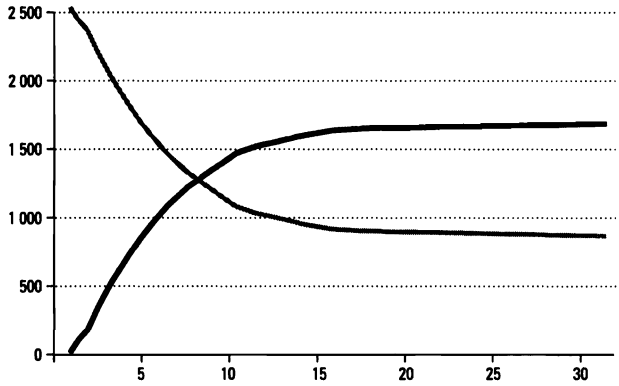
Même pour un pourcentage initial très faible de défecteurs dans InitConfig (0,01 % dans l'exemple ci-dessous), la traversée de la valeur critique $b = 1.8$ permet aux défecteurs de devenir majoritaires même si les coopérateurs résistent bien.





L'énorme majorité initiale de coopérateurs se manifeste par le fait que même après la seconde valeur critique 2 (2.2 dans l'exemple ci-dessous), il subsiste des *noyaux invariants* de coopérateurs empêchant à la défection d'être totale.





Ce phénomène subsiste jusqu'à un certain pourcentage (vers 0.2 %) puis disparaît.

7. La confirmation par les algorithmes génétiques

On peut approfondir encore les choses en introduisant des algorithmes génétiques. Dans un processus d'apprentissage il y a 4 composantes :

(i) le domaine d'apprentissage ;
(ii) le *training set* (l'ensemble d'exemples associant des inputs à des outputs) ;
(iii) le système d'apprentissage lui-même ;

(iv) les tests de la capacité qu'a le système d'effectuer correctement des généralisations et des inductions à partir des exemples et d'appliquer les règles apprises à de nouvelles données.

La programmation génétique est un ensemble d'algorithmes d'apprentissage formalisant l'évolution naturelle darwinienne. L'évolution y est conçue comme un apprentissage sur le long terme issu de l'expérience collective d'un grand nombre de générations dans une population. Ses conditions de possibilité sont :

(i) la reproduction des individus dans la population ;
(ii) une source de variabilité par mutation ;
(iii) l'hérédité ;
(iv) la compétition pour l'appropriation de ressources finies et la sélection.

Dans la programmation génétique :

(i) on considère des populations d'individus supports « phénotypiques » de programmes « génotypes » ;
(ii) on fait opérer sur les structures formelles constitutives des programmes des opérateurs génétiques de cross over (on échange deux sous-programmes de programmes « parents »), de mutation (on remplace un fragment de programme par un autre) et de reproduction (on copie l'individu et on le rajoute à la population) ;
(iii) et, enfin, on simule l'évolution d'une population au moyen d'une sélection qui est fondée sur une fonction de fitness avec les données, fitness qui sélectionne les programmes destinés à être améliorés.

Des travaux comme ceux de Dupuy et Torre (1999) montrent que l'usage des algorithmes génétiques confirment l'excellence opératoire du *tit for tat.*

Conclusion

Nous avons vu sur des exemples très simples de jeux évolutionnistes comment et pourquoi une règle bien connue du sens commun comme la stratégie du *tit for tat* dans les situations de

coopération/défection se révélait être particulièrement opératoire, et comment le fait que cette effectivité avait pu entraîner sa sélection par l'évolution culturelle était lui-même modélisable.

On peut considérablement améliorer et enrichir ce type de modèles. Par exemple, dans ses modèles de métamimétisme *Métadynamiques en cognition sociale,* David Chavalarias a montré comment on pouvait introduire plusieurs règles de décision et de comportement (en particulier d'imitation) et endogénéiser leur choix dans le modèle. Mais notre propos était seulement illustratif. Il se bornait à montrer d'abord que des concepts comme ceux de coopération recouvrent une très grande complexité interne que seuls des modèles (même simples) peuvent révéler et ensuite que ces modèles peuvent retrouver (et donc confirmer) la thèse hayékienne de l'opérativité du sens commun comme « savoir incorporé » d'origine « phylogénétique ».

À partir de l'accumulation de nombreux exemples de ce genre, on peut défendre la thèse qu'il existe désormais (serait-ce partiellement) une synthèse computationnelle et une méthode expérimentale pour des « sciences hayékiennes » qui seraient des sciences du sens commun. En y mettant le prix, comme on le fait pour l'astrophysique, les programmes spatiaux, la météorologie ou le séquençage du génome, on pourrait donc commencer à simuler les thèses hayékiennes, par exemple sur la justice sociale, et voir si les modèles lui donnent véritablement raison.

Cela permettrait d'intégrer ces thèses dans une rationalité naturaliste élargie et unifiée dépassant leur conflit avec les sciences nomologiques classiques. De même que, pour un physicien actuel, il n'y a plus aucune exception ontologique des systèmes chaotiques imprédictibles (par exemple turbulents) par rapport aux systèmes mécaniques classiques comme les systèmes képlériens, mais « seulement » des différences entre des systèmes dynamiques complètement intégrables et des systèmes dynamiques non linéaires présentant de fortes propriétés d'instabilité et de sensitivité aux conditions initiales ; de même que, pour un biologiste actuel, il n'y a plus d'exception ontologique du vivant mais « seulement » un saut dans la complexité de mécanismes macromoléculaires ; de même que, pour un cognitiviste actuel, il n'y a déjà pratiquement plus d'exception ontologique de la conscience mais « seulement » des propriétés naturelles d'un certain type de systèmes de traite-

ment de l'information ; de même, si nous suivons le chemin des « sciences hayékiennes » de la main invisible et du sens commun, il n'y aura bientôt plus d'exception ontologique du symbolique et du social mais « seulement » un autre saut dans la complexité des mécanismes informationnels et organisationnels.

RÉFÉRENCES

Axelrod R., Cohen M., Riolo R. (1998), « The emergence of social organization in the prisoner's dilemma : How context preservation and other factors promote cooperation », Santa Fe Institute Working Paper 99-01-002.

Binmore K. (1994), *Playing Fair,* Cambridge, The MIT Press.

Cao Z., Hwa, R. (1999), « Phase transition in evolutionary games », *Intern. Journ. of Modern Physics A,* 14, 10, p. 1551-1559.

Delahaye J.-P., Mathieu P. (1999), « Des surprises dans le monde de la coopération », *Les mathématiques sociales. Pour la science,* p. 58-66.

Dupuy C., Torre A. (1999), « The morphogenesis of spatialized cooperation relations », *European Journal of Economic and Social Systems,* 13, 1, p. 59-70.

Hayek F. von (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism,* London-New York, Routledge.

Hofbauer J., Sigmund K. (1988), *The Theory of Evolution and Dynamical Systems,* Cambridge University Press.

Kirman A., 1998. « La pensée évolutionniste dans la théorie économique néoclassique », *Philosophiques,* XXV, 2, p. 219-237.

Koza J. R. (1992), *Genetic Programming : On the Programming of Computers by Natural Selection,* Cambridge, The MIT Press.

Livet P. (1998), « Jeux évolutionnaires et paradoxe de l'induction rétrograde », *Philosophiques,* XXV, 2, p. 181-201.

Nadeau R. (1998), « L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek », *Philosophiques,* XXV, 2, p. 257-279.

Nemo Ph. (1988), *La société de droit selon F. A. Hayek,* Paris, PUF.

Petitot J. (2000), « Vers des Lumières hayékiennes : de la critique du rationalisme constructiviste à un nouveau rationalisme critique », Colloque de Cerisy *Friedrich Hayek et la philosophie économique* (A. Leroux et R. Nadeau, dir.), *Philosophie économique,* 2, p. 9-46.

Poundstone W. (1993), *Prisoners Dilemma,* Oxford University Press.

Samuelson L. (1997), *Evolutionnary Games and Equilibrium Selection,* Cambridge, The MIT Press.

Weibull J. (1996), *Evolutionary Game Theory,* Cambridge, The MIT Press.

4. Friedrich Hayek et le génie du libéralisme

ROBERT NADEAU

Introduction : le libéralisme comme philosophie de l'économie politique

De tous les penseurs qui, au XX^e siècle, ont contribué à repositionner le libéralisme comme philosophie économique, Friedrich Hayek (1899-1992) est sans doute le plus fécond. L'œuvre de Hayek est, en effet, multidisciplinaire, et l'unité n'en est pas évidente de prime abord. Mais l'examen approfondi des contributions de Hayek aussi bien à la théorie économique qu'à la psychologie théorique, à la théorie du droit constitutionnel, à la théorie de la connaissance proprement dite ainsi qu'à la méthodologie économique et à l'histoire des idées économiques, y fait apparaître un *leitmotiv* central. Tout contribue, chez Hayek, à articuler et à approfondir une critique du socialisme qui soit scientifiquement convaincante et, pour dire les choses en termes positifs, à fonder le libéralisme économique sur de nouvelles bases philosophiques. Pour l'essentiel, toute l'œuvre de Hayek est ordonnée à démontrer en quoi les arguments théoriques des partisans de l'économie centralement planifiée ou dirigée (le socialisme) ou de l'économie basée sur l'intervention de l'État-providence (en particulier les économies mixtes des social-démocraties occidentales), sont scientifiquement déficients. Hayek vise pour ainsi dire du même coup à reconstituer la

théorie de l'économie de marché (le fondement du libéralisme économique) en lui procurant de nouvelles assises conceptuelles et à en justifier la prééminence par le recours à de nouveaux arguments philosophiques. De ce point de vue, Hayek est indissociablement économiste *et* philosophe. Cela signifie qu'il aborde l'économie politique comme une véritable entreprise de connaissance scientifique. Mais cela signifie également que, ce faisant, il fait intervenir dans ses théorisations scientifiques des considérations qui sont d'ordre spécifiquement philosophique. En effet, pour lui, la théorie économique ne saurait être scientifiquement fondée si l'on n'y fait en particulier une large place aux considérations épistémologiques et méthodologiques.

C'est à partir de la fin des années 1970 que l'on redécouvre la pensée politico-économique de Hayek, à qui on avait décerné en 1974 (en même temps qu'à Gunnar Myrdal) le prix de la Banque de Suède en économie à la mémoire d'Alfred Nobel (incorrectement appelé « prix Nobel d'économie »). Après des années de politique inspirées des idées de Keynes, jugées complètement erronées par Hayek[1], un retour s'effectue au libéralisme économique. À cet égard, bien que la pensée de Hayek propose un remède tout à fait amer et désagréable pour venir à bout des maux d'une économie en pleine tourmente stagflationniste, cette pensée n'en paraît pas moins incontournable.

Cela dit, plusieurs voient le déroulement de la carrière de Hayek comme coupée en deux : une première période irait du début des années 1920 au milieu des années 1930, au cours de laquelle Hayek se serait intéressé à la théorie économique pure, puis une seconde période, beaucoup plus longue puisqu'elle irait du milieu des années 1930 jusqu'à 1988, année de la publication de son dernier ouvrage *(The Fatal Conceit),* au cours de laquelle Hayek aurait délaissé la théorie économique et où il serait progressivement devenu un philosophe politique, un philosophe du

1. C'est beaucoup plus au « keynésianisme », doctrine des épigones de Keynes, qu'aux idées économiques avancées par Keynes lui-même que s'en est globalement pris Hayek. La position antikeynésienne de Hayek est clairement articulée dans le discours qu'il prononça à l'occasion de la réception du « Prix de la Banque de Suède en économie à la mémoire d'Alfred Nobel » (Hayek, 1974). Pour découvrir les multiples facettes du débat que Hayek entretint avec Keynes, voir Hayek, 1995.

droit et de l'éthique[1]. Je rejette, pour ma part, cette dichotomie et j'estime plutôt que la démarche intellectuelle globale de Hayek est beaucoup plus unifiée qu'on ne le laisse entendre habituellement. Car l'intérêt porté aux questions d'épistémologie et de méthodologie n'éloigne pas pour autant Hayek des problématiques relevant de la science économique. En effet, autant la question de l' « impraticabilité » de l'économie centralement planifiée que la question connexe de la plus grande efficience de l'économie de marché au chapitre de l'allocation des ressources sont des questions que Hayek pose et discute de manière telle que nous nous voyons obligés de réunir à nouveau ce que l'histoire de la science économique a dissocié, à savoir l'analyse économique et l'analyse politique. La pensée de Hayek ne peut être appréciée à sa juste valeur que si l'on voit en lui un *économiste politique.* Et s'il y a un virage significatif dans la démarche hayékienne, c'est que Hayek a fini par rompre avec les problématiques d'économie *pure* (théorie de l'équilibre intertemporel, théorie des prix, théorie du capital, théorie de la monnaie neutre) pour mieux pouvoir renouer avec la problématique de l'économie *politique.*

Dans les analyses qui suivent, je voudrais montrer ce qui fait la spécificité de la conception hayékienne du libéralisme comme philosophie de l'économie politique : entre les analyses hayékiennes qui concernent plus proprement l'économie et celles qui ont davantage trait au politique, le lien est, à mon avis, philosophique, c'est-à-dire *fondationnel.* En l'occurrence, ce sont *les fondements du libéralisme comme économie politique* qui intéressent Hayek et qui vont requérir ici mon attention. Je soutiendrai que le ressort principal de la pensée hayékienne est d'ordre économique : les idées qu'Hayek défend en philosophie sociale, politique et écono-

1. Hayek lui-même nous dit qu'après avoir centré ses travaux sur des questions relatives à la théorie économique pure, il en est venu par la suite, avec *The Road to Serfdom* écrit de 1940 à 1943 et publié en 1944, à s'intéresser « à un nouveau champ » (préface à la réédition de 1976 de *The Road to Serfdom,* p. XIX). Il ne qualifie pas ce nouveau champ. Mais l'ouvrage en est manifestement un de politique économique et sociale, un livre engagé, polémique, militant, qui tranche avec les ouvrages antérieurs qui se cantonnaient dans la théorie économique pure. Le lien avec la topique de la liberté est, par ailleurs, évident dès la première esquisse que Hayek fit de son argumentaire (Hayek, 1938). Toutes les citations qui suivent sont tirées des textes publiés en traduction française lorsque celle-ci existe. On trouvera par ailleurs toutes les références bibliographiques complètes en fin d'article.

mique valent pour l'essentiel ce que valent les arguments de la théorie économique sur laquelle ils se fondent. C'est dire qu'opérer la critique de la philosophie hayékienne de l'économie politique en y voyant un système de morale libérale, c'est faire fausse route[1]. Ce n'est pas parce qu'il rejette la notion de justice sociale comme étant sans fondements éthiques qu'Hayek en vient à faire la promotion de politiques libérales, mais l'inverse : c'est parce qu'il croit pouvoir établir fermement, à l'aide d'arguments théoriques, qu'une économie de libre marché dans un État de droit est plus efficiente que toute forme d'économie planifiée et dirigée par l'État, qu'il est amené à rejeter la requête philosophique de justice sociale comme alarmante et perverse, et cela du strict point de vue de l'économie politique. C'est du moins ce que je tenterai de faire voir.

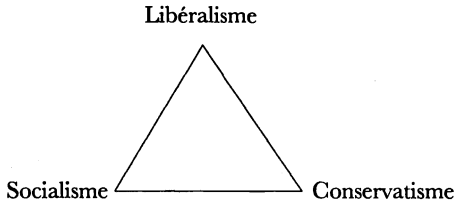
Je procéderai donc en deux temps. Je reformulerai d'abord la conception hayékienne de l'économie de marché authentique. Je montrerai ensuite que sur cette base, pour Hayek, certaines positions éthico-politiques s'ensuivent immanquablement.

I – Le principe d'une économie de marché

Hayek oppose terme à terme socialisme et libéralisme, de manière telle qu'une critique du premier système théorique fournisse la base d'un argument en faveur du second : c'est en articulant une seule et même analyse que Hayek polémique contre les partisans de l'économie dirigée et qu'il argumente du même coup

1. C'est le point de vue en porte-à-faux adopté, entre autres, par Serge-Christophe Kolm : « Cette éthique des droits individuels qu'est le libéralisme est très exactement une proposition de définition de ce qui est juste dans la société et même de ce qu'est la répartition juste des biens et des possibilités qui s'y trouvent. Ce qui est antilibéral, c'est la réalisation d'un autre principe de justice sociale, par des moyens illégitimes. Par conséquent, lorsque Hayek ajoute que l'expression "justice sociale" n'a aucun sens, il se contredit : elle doit au moins avoir pour lui celui du système qu'il préconise » (Kolm, 1985, p. 15). Mais c'est aussi ce point de vue moral réducteur qu'adoptent la plupart des critiques de Hayek (pour un échantillon convaincant, Caillé, 1986 ; Dupuy, 1993 ; Houle, 1988 ; Lukes, 1997 ; Plant, 1994 ; Sicard, 1989).

en faveur de l'économie de marché[1]. Pourtant, Hayek identifie non pas deux, mais bien trois positions politiques distinctes qui forment comme les sommets d'un triangle équilatéral :



Chacune de ces trois positions politiques se caractérise avant tout, pour Hayek, par le degré d'intervention de l'État dans l'économie qu'elle préconise, plutôt que par les partis pris moraux qu'elle incorpore. Cela dit, il n'est pas rare de voir Hayek qualifié de « conservateur ». *A contrario,* Hayek a toujours rejeté ce qualificatif, insistant pour dire qu'il était « libéral » au sens originel du terme[2]. Il se défend expressément d'être un conservateur[3]. Il vaut assurément la peine de nous y attarder un peu. Le fait que « libéral » ne veuille pas dire la même chose de part et d'autre de l'Atlantique est un phénomène sémantique bien connu. Un libéral, en France, est un partisan du libre marché (de nos jours, on dira plutôt, du reste, « néolibéral »), alors qu'en

1. On s'en convaincra aisément en se plongeant dans les écrits, nombreux et méticuleusement argumentés, que Hayek a consacrés à l'examen des tenants et aboutissants du socialisme (Hayek, 1997).

2. Hayek écrit ceci : « J'utilise le terme "libéral" dans son sens originel, à savoir celui du XIX^e^ siècle, sens dans lequel ce mot est encore couramment utilisé en Grande-Bretagne. » C'est en vertu d'un « camouflage provoqué par les mouvements gauchistes [...] que "libéral" en est venu à désigner l'avocat de pratiquement toute forme de contrôle gouvernemental [...]. Le libéralisme authentique est encore à distinguer aujourd'hui du conservatisme [...]. Le conservatisme, sans doute un élément indispensable de toute société stable, n'est pas un programme social ; dans ses tendances paternaliste, nationaliste et adoratrice du pouvoir, le conservatisme est souvent plus proche du socialisme que du véritable libéralisme... L'essence de la position libérale tient au rejet de toute forme de privilège quelle qu'elle soit, privilège étant entendu ici dans son sens propre et originel, qui fait référence à l'État accordant aux uns et protégeant des droits qui ne sont pas accordés de manière égale aux autres » (Hayek, 1956, p. XI-XII).

3. Cf. à ce propos « Pourquoi je ne suis pas un conservateur », annexe à *La Constitution de la liberté* (Hayek, 1960), p. 393-406.

Amérique, être « libéral » signifie, tout au contraire, être partisan de l'intervention de l'État dans l'économie. Malgré cette confusion de langage qui avait déjà cours depuis longtemps au moment où il vivait aux États-Unis (il a enseigné à l'Université de Chicago de 1950 à 1962), Hayek conserve cette étiquette, même s'il se montre désireux d'en trouver une qui convienne mieux au « véritable parti de la liberté ».

Bien que la position que Hayek défend soit très souvent associée au conservatisme politique, elle se veut très différente de celle des politiciens qu'on qualifie habituellement de « conservateurs ». Car, au-delà de cette querelle sémantique[1], la véritable question de philosophie politique que pose Hayek est celle de savoir pour quelles raisons on doit s'opposer au conservatisme. La toute première est que ce système de pensée n'offre pas de solution de rechange à la situation vers laquelle semble se diriger la société démocratique. Le débat entre conservateurs et progressistes a sa légitimité et sa raison d'être, sans doute, puisqu'il y a des raisons de penser, soutient Hayek, que nous avons régulièrement besoin d'un arrêt sur la voie du changement social et politique. Mais on ne saurait s'en tenir là ; il faut savoir, positivement, quelle direction la société démocratique doit emprunter à l'avenir. Or le conservatisme ne répond pas à une telle question.

Il est clair que ce que Hayek a par la suite appelé, pour sa part, « libéralisme » a peu à voir avec les mouvements d'idées et les partis politiques qui se qualifient eux-mêmes de « libéraux ». Aux États-Unis, il est devenu carrément impossible de faire usage de ce terme dans le sens où Hayek l'utilise et veut continuer de l'utiliser. On a suggéré à Hayek d'user du mot « libertarien ». Mais ce terme attire peu Hayek, qui dit explicitement ses réticences à son égard. « Ce que je souhaiterais », insiste-t-il, « serait un mot qui évoque le parti de la vie, le parti qui défend la croissance libre et l'évolution spontanée » (Hayek 1960, p. 403-4). Il ne cache pas que ce sont les idéaux des *« English Whigs »,* par opposition aux *Tories,* idéaux que l'on retrouve en particulier chez James Madison, le père de la Constitution américaine, qu'il

1. Finalement, Jean Petitot a peut-être raison de couper la poire en deux et de se référer, parlant de Hayek, au « conservatisme apparent de son libéralisme » (Petitot, 2000, p. 46).

endosse personnellement. L'idée centrale est de favoriser la liberté individuelle au maximum en arbitrant les indispensables rapports qui doivent exister entre égalité et justice[1], ce qui exige de défendre la démocratie parlementaire dans le cadre d'un régime constitutionnel établissant l'État de droit et, du même coup, de s'opposer à toute forme de « pouvoir arbitraire » de l'État sur les citoyens.

Hayek est d'avis, en effet, qu'avec le temps, les conservateurs britanniques ont finalement incorporé dans leur vision du monde plusieurs idées relevant du « credo étatiste » et s'en sont montrés très fiers. Hayek, qui a vécu en Angleterre de 1930 à 1950, relève qu'historiquement ce sont les conservateurs, et non pas les travaillistes, qui ont fait adopter les principes sur lesquels prendront appui les politiques en faveur des pensions de vieillesse, de l'assurance maladie, de l'assurance chômage, de la protection de la santé des travailleurs industriels et de la politique nationale d'assurance santé. Le libéralisme authentique, suivant Hayek, renonce à ce collectivisme. Mais le libéralisme que Hayek promeut ne fait pas que proposer de mettre un frein, voire d'imposer des limites, aux interventions de l'État : il se veut une solution de rechange radicale à toute forme de société où l'État a tendance à contrôler la vie des individus. Sur cette question, les positions libérale et conservatrice semblent tout à fait irréconciliables.

Hayek avance donc qu'il nous est loisible d'adopter trois attitudes politiques radicalement différentes à l'égard du marché[2]. La première consiste à chercher à raffiner le cadre juridique et le système légal de manière à corriger, voire faire disparaître à terme, ses déficiences ou défaillances. Il avance que c'est là la bonne approche pour en arriver à contenir, en particulier, les

1. Dans sa préface à la deuxième édition de *The Road to Serfom* datant de 1956, Hayek annonce la publication prochaine d'un ouvrage destiné à développer plus extensivement la question « de la relation entre égalité et justice », question qui fait déjà l'objet du chapitre central de *The Road to Serfdom* – à savoir, le chapitre VIII. Ce chapitre, intitulé « Pour qui ? », est centré sur les questions de « justice distributive ». L'ouvrage en question, qui paraîtra en 1960, est évidemment *The Constitution of Liberty*. Hayek affirme (*ibid.*, p. XII, n. 8) avoir esquissé la thèse centrale de cet ouvrage complexe et magistral dans la série de quatre leçons publiées sous le titre *The Political Ideal of the Rule of Law*, opuscule paru au Caire en 1955 (Hayek, 1955).

2. Hayek, 1980, III[e] partie : « Three options for policy », p. 37-49.

coûts sociaux liés aux « externalités ». La seconde est de tenter de diriger toute l'activité économique à partir d'un centre de décision en se basant sur un plan intentionnel, plutôt que de laisser l'économie se développer par elle-même sous l'effet du libre jeu des acteurs en présence. Cette méthode s'avérera vite inefficace selon Hayek, sauf, insiste-t-il, s'il existe un robuste consensus non seulement sur les objectifs d'ensemble, mais encore sur les objectifs particuliers poursuivis par cette politique. Or cela ne saurait se produire que si, en usant de la force et de la contrainte, un groupe imposait sa vision des choses et ses intérêts aux autres groupes de la société. Cela n'est pas possible dans une société libre. La troisième voie consiste à éliminer la concurrence en créant des monopoles, corporatifs ou syndicaux.

Hayek ne soutient donc pas ici que le socialisme est « impossible », comme le fit Mises dans les années 1920[1], mais plutôt que le socialisme, quelque forme qu'il prenne, exige que l'on renonce à jouir de la liberté et qu'en échange de l'obtention d'un travail à vie pour tous, chacun accepte l'intrusion du pouvoir arbitraire et coercitif de l'État dans son existence personnelle. Pour Hayek, celui qui ne jouit pas de toute la liberté dont il pourrait normalement jouir est, jusqu'à un certain degré, une personne *asservie,* qu'elle le soit aux intérêts particuliers de quelqu'un d'autre ou aux intérêts d'ensemble de la société tels qu'ils sont déterminés par l'État. Par contraste, en économie de marché, chacun se trouve, idéalement, libre de ses choix : et surtout, le marché, en ce qu'il permet l'ajustement progressif mais spontané (non contraint) des acteurs les uns aux autres, est un mécanisme de coordination des individus qui élimine pratiquement de leurs rapports l'usage de la force et de la contrainte.

Un tel processus de coordination ne saurait fonctionner de manière optimale que si l'économie peut faire usage du maximum de connaissances, lesquelles sont irrémédiablement dispersées entre les individus. Or, plus chacun est laissé libre d'agir selon ses

1. Mais Mises argumentait contre des théoriciens du socialisme qui envisageaient de supprimer la monnaie et de revenir à une économie de troc où les échanges ne concerneraient que les biens de consommation et seraient réglés *in natura* sur la base de prix non monétaires fixés d'autorité par l'État. Cela dit, Hayek n'a jamais considéré que l'argument élaboré par Mises en 1920 avait été réfuté (Hayek, 1982).

plans propres, plus la quantité de connaissances et d'expertises différentes augmente au sein d'une société donnée ; l'information la plus essentielle qu'un tel ordre économique spontané est susceptible de mettre à profit concerne les prix – le prix des matériaux, le prix du travail, le prix des biens et services, le prix du crédit, etc. Une économie de marché est donc forcément plus efficiente que n'importe quelle économie dirigée et elle est d'autant plus prospère que tous y sont libres de leurs plans, de leurs préférences et de leurs actions. Ainsi, ce que rétribue le marché, soutient Hayek, c'est ce qui devrait être entrepris pour satisfaire le consommateur et non pas automatiquement ce qui est fait par le producteur : le profit que, le cas échéant, reçoit le producteur n'est pas tant la récompense de ses efforts passés que l'indice de ce qu'il devrait faire à l'avenir. En analysant minutieusement le fonctionnement d'une économie de marché, Hayek nous amène à saisir que le prix payé pour un bien ou pour un service n'est pas, comme on le dit souvent, la « juste » rétribution de celui qui le produit ou qui le fournit, mais plutôt le signal donné au producteur ou au fournisseur que ce qu'il fait est plus ou moins bien adapté à la situation.

Aux yeux de Hayek, la caractéristique cruciale d'une société dite « libérale » est qu'elle protège et respecte *la* liberté économique des individus qui la composent (et non pas d'abord leurs « droits et libertés » au sens de la charte onusienne des droits de la personne). Une société libérale est organisée de manière à ce que les acteurs individuels puissent y jouir du maximum de liberté possible, la liberté étant définie comme l' « absence de coercition *[coercion]* », c'est-à-dire le fait de ne pas être obligé à agir contre sa volonté à l'extérieur du cadre juridique et réglementaire explicitement prévu par la loi. Tout ce qui empêche un particulier d'agir économiquement comme bon lui semble, selon ses goûts et ses désirs, comme et quand cela lui plaît, peut être vu comme une violence arbitraire qui lui est faite – arbitraire, et donc, aux yeux de Hayek, inacceptable. Les seules restrictions de la liberté individuelle qui soient acceptables dans une telle optique sont celles que prévoit la loi. Encore faut-il qu'une éventuelle restriction de la liberté soit générale et justifiée. En ce sens, tout ce qui n'est pas expressément interdit par la loi est, de fait, permis.

Mais comme l'a fait valoir Raymond Aron (Aron 1961), pour suivre Hayek sur son terrain, il faut d'abord écarter trois ou

quatre idées souvent associées *a priori* à celle de liberté. Il faut convenir, d'abord, que la liberté n'est pas le pouvoir de choisir démocratiquement ses dirigeants politiques, ni le droit d'être gouverné par ceux de sa race ou de sa nation, ni le pouvoir d'assouvir ses désirs propres. La liberté, ce n'est pas non plus l'état de la personne capable de choisir délibérément et rationnellement sa voie personnelle (cela correspond plutôt à la liberté au sens métaphysique du terme). Suivant Hayek, la liberté, au sens libéral du terme, est seulement susceptible d'une caractérisation négative : c'est une *propriété caractérisant la situation de la personne qui ne se trouve pas contrainte d'agir contre sa volonté.* Est économiquement libre, en l'occurrence, celui qui n'est pas l'esclave de quelqu'un d'autre, ou qui ne subit pas contre son gré la volonté d'un autre. Contraindre l'autre, sous la menace, à agir comme nous le voulons ou, pire encore, comme il nous semble qu'il devrait agir, voilà l'essence de la coercition. Hayek soutient que cela ne peut être empêché que si l'individu est en mesure de s'assurer à lui-même une sphère d'activité « privée » où nul ne pourra s'ingérer, et surtout pas l'État. En effet, pour Hayek, est véritablement libre l'individu qui, dans sa communauté économique et politique, peut circuler comme il l'entend, occuper son temps comme il le souhaite, choisir son travail, et ne pas craindre d'être arrêté arbitrairement et sans motif valable et formellement prévu par la loi.

Aron soulève cependant, à propos de l'analyse hayékienne de la liberté, trois questions pertinentes que je n'hésite pas à reprendre à mon compte. Est-il possible de circonscrire de l'extérieur le domaine de la contrainte, de distinguer les influences « contraignantes » et les pressions « non contraignantes » que les hommes exercent les uns sur les autres ? D'autre part, est-il possible de séparer radicalement la liberté non contrainte (qui correspond à la sphère de décision privée) des autres formes de liberté ? Enfin, est-il légitime de déterminer ce qu'est une société « bonne » ou « libre » sur la base de ce seul critère négatif de non-coercition ? Définie en termes exclusivement négatifs, la notion de liberté rencontre effectivement certains problèmes. En particulier, certaines nuances de ce qu'implique « agir contre son gré » semblent avoir échappé à Hayek. Il est, en effet, tout à fait concevable que quelqu'un veuille, contre un bénéfice ou un avantage quelconque qu'il rechercherait pour lui-même ou pour d'autres, alié-

ner volontairement une partie de sa liberté. Aron cite en exemple le cas du soldat et celui du travailleur salarié. Entre la sphère privée sans contrainte aucune et la sphère de la contrainte absolue, une sphère intermédiaire est donc possible, à savoir celle où l'individu accepte « librement » d'être contraint. En fait, Hayek assimile « liberté » à « obéissance aux lois » dans la mesure où l'État de droit est conçu comme protégeant l'individu contre la coercition d'autrui. Pourtant, soutient Aron (*ibid.*, p. 202), dont j'endosse la critique, la généralité de la loi ne permet pas de croire qu'elle ne sera pas une atteinte à la liberté, et ce, même si elle n'est pas discriminatoire. Par exemple, interdire à tous de voyager n'est pas discriminatoire ; ce n'en est pas moins une atteinte à la liberté individuelle. Certes, Hayek formule deux conditions générales susceptibles de rendre la liberté soluble dans l'État de droit. D'abord, une loi ne doit pas être discriminatoire, et elle ne le sera pas si elle s'applique également aux gouvernants et aux gouvernés ; ensuite, elle doit être acceptable aussi bien à ceux qu'elle frappe qu'à ceux qu'elle ne concerne pas. Or Aron a raison d'insister (*ibid.*, p. 203) sur le caractère bancal de cette deuxième condition : ce principe donne manifestement un droit de *veto* aux minorités au sujet de lois qui paraîtraient désirables pour la majorité, ce qui pose un problème énorme. Aron avance l'exemple de l'impôt progressif comme preuve de l'inadéquation de ce critère, les possédants étant susceptibles de vouloir se soustraire à une telle loi fiscale. Mais, en toute cohérence avec lui-même, Hayek, justement, n'est pas favorable à la fiscalité progressive, à laquelle il préfère le principe de l'impôt proportionnel (Hayek, 1960, chap. 20 : « Fiscalité et redistribution »).

Dans cette même perspective, un problème se pose avec la notion d'égalité. Hayek est opposé à l'égalité des conditions. L'exigence d' « égalité des chances » réelle n'a pas place dans sa doctrine économique et politique. En revanche, tous sont et doivent être « égaux devant la loi », l'égalité étant assurée et garantie par la généralité de la loi, qui s'applique à tous sans distinction. Si l'absence de liberté se mesure, selon Hayek, au degré de contrainte auquel les individus sont soumis, et si la loi doit pouvoir protéger l'individu contre toute forme de contrainte (ou de pouvoir) arbitraire qui le viserait de manière singulière, il en résulte que liberté et égalité sont, pour Hayek, des catégories logique-

ment liées l'une à l'autre. Cela implique que ceux qui énoncent, articulent et mettent en application les règles qui auront force de loi pour tous ne soient pas eux-mêmes les dirigeants du système politique et économique. Les « régulateurs » de la société ne font que formuler les conditions qui s'appliquent impérativement au comportement de tous les individus et aux échanges entre individus, et, dans leur régulation, référence est seulement faite aux individus abstraits, c'est-à-dire aux acteurs indifférenciés. C'est ce que Hayek appelle, dans sa théorie de la connaissance économique, « la primauté de l'abstrait » (Hayek, 1969). Le fait que le législateur ne reconnaisse que des types génériques d'individus et le fait qu'il soit aveugle à tout cas particulier sont vus par Hayek comme des composantes indispensables de la règle de droit. En conséquence de quoi Hayek soutient que seule une politique économique maximalement non-interventionniste, refusant d'attribuer quelque privilège que ce soit aux individus et aux groupes d'intérêts, est compatible avec le principe fondamental de l'économie de marché.

Mais pourquoi vouloir à tout prix préserver cette autonomie de l'individu ? Parce qu'elle garantit la plus grande efficience possible de l'économie. L'argument économique le plus crucial avancé par Hayek se fonde sur ce qu'on pourrait appeler « le principe de la connaissance dispersée », qui peut être explicité de la façon suivante. La société résulte des interactions multiples et innombrables des acteurs singuliers, chacun intervenant en vertu de ses compétences propres. Nul n'a de connaissance de la totalité ainsi formée ; chacun a, par contre, un savoir privilégié qui concerne sa situation propre, qui lui donne l'occasion de prendre des initiatives et de faire valoir ses intérêts. Nul ne peut occuper pleinement la place de quelqu'un d'autre, mais la sienne propre lui confère une singularité irréductible. À moins de succomber à la *synoptic delusion* (illusion synoptique), on ne saurait concevoir qu'il soit possible à l'un d'entre nous d'avoir une vision complète de cet ordre spontanément composé, puisque chacun occupe une place restreinte qui lui est propre, mais qu'il peut exploiter à son propre avantage dans ses rapports avec les autres. Si cet ordre permet effectivement à chacun d'agir selon son intérêt propre, alors chacun utilise forcément au maximum toute la connaissance qui se trouve distribuée entre les particuliers, sans même que

quelqu'un ait orchestré l'ensemble des échanges. S'en remettre, au contraire, à la possibilité qu'une instance coordonne d'autorité tous les acteurs individuels, c'est immanquablement se condamner à perdre une partie de l'information qui aurait pu se manifester spontanément. Aucune instance économique centrale ne peut faire mieux, voire aussi bien, que lorsque les acteurs, distribués aléatoirement sur un territoire donné, doivent, pour améliorer leur sort, s'en remettre à leurs seules initiatives locales. Le meilleur cadre juridique qu'on puisse mettre en place pour favoriser au maximum cette dynamique locale, c'est celui qui permettra à chacun de prévoir dans une certaine mesure comment les autres se comporteront à son égard et comment ils interagiront entre eux, ce qui exige un cadre réglementaire stable fait de règles générales (non exceptionnelles), abstraites (anonymes, impersonnelles) et négatives (prohibitives et non prescriptives).

L'ordre socio-économique dépend clairement, pour Hayek, de l'adoption de certaines pratiques régulées ; or, ces pratiques ne survivent (et peut-être même n'apparaissent) que si elles sont mises en vigueur à l'intérieur d'un cadre légal et juridique particulier. Dès lors, peut-on toujours penser que ces pratiques émergent et évoluent « spontanément », s'il est nécessaire qu'elles soient, même indirectement, mises en place par voie législative ? Si un ordre socio-économique émerge et se maintient en vertu du pouvoir politique qui en assure la viabilité, cet ordre ne résulte-t-il pas de l'action intentionnelle des hommes ? N'y aurait-il pas, en effet, quelque inconsistance à soutenir que l'ordre « spontané » a émergé sous l'effet de la contrainte et qu'il s'est développé et maintenu sous l'effet de la coercition ? La solution hayékienne à cet apparent paradoxe est que le législateur lui-même, en tant que régulateur de la vie sociale, ne fait que sanctionner en les rendant explicites des règles de juste conduite qui se sont spontanément imposées parmi les hommes œuvrant en interaction.

Enfin, en fournissant des raisons sur lesquelles il s'explique, Hayek rejette et souhaite ardemment que l'on bannisse l'idée de « justice sociale »[1]. J'examinerai dans ma prochaine section cette

1. Initialement, Hayek ne voyait apparemment aucun problème à qualifier de « socialement injuste » un système d'impôt progressif. Cf. « Die Ungerechtigkeit der Steuerprogression », *Schweizer Monatshefte*, n° 32 (novembre 1952), texte traduit en

thèse fort controversée et très discutée. Il faut bien voir que cet argument philosophique, qui relève apparemment de l'éthique économique et sociale, prend appui sur la théorie économique. En effet, il est aussi incongru pour Hayek d'exiger que le mécanisme du marché soit « juste » que de réclamer que le mécanisme de la roulette d'un casino soit équitable au plan des résultats redistributifs, comme s'il ne suffisait pas, dans ce dernier cas, que les résultats ne soient pas biaisés et, donc, que le jeu ne soit pas faussé en faveur d'un des joueurs. La fermeture d'une entreprise, voire sa faillite, qui entraîne forcément des pertes d'emploi, même si elle cause de très grandes souffrances à tous ceux qu'elle concerne, ne saurait être qualifiée d' « injuste » pour quiconque, si toutes les lois ont été respectées. Même si les entreprises concurrentes peuvent éventuellement se réjouir des malheurs de leur compétiteur, on ne peut pas dire que cette fermeture ou cette faillite ait été voulue par quiconque, car elle résulte d'une inadaptation que le marché ne pouvait que révéler à terme. Quand quelqu'un perd son emploi, il ne saurait s'en prendre à quiconque et rendre quelqu'un d'autre plus responsable de la situation qu'il ne l'est lui-même, à supposer qu'il y ait du sens à parler ici en termes de « responsabilité » plutôt qu'en termes de « conjoncture ». Ce que, par métaphore, l'on appelle les « forces du marché » est un processus qui agit au hasard : ces forces impersonnelles sont aveugles et ne se liguent pas par complot contre quiconque en particulier. En conséquence, nul ne saurait les qualifier d'injustes, comme si le sort d'un acteur sur le marché était déterminé par autre chose que par la valeur que les autres acteurs accordent à sa contribution économique à la société. Même s'il peut être tentant de dire que le marché est « injuste » pour tous ceux qui, à ce jeu, se retrouvent parmi les perdants, Hayek maintient que ce serait une « erreur sur la catégorie » que de le faire. Le comité directeur d'une société dont l'économie serait centralement planifiée ne pourrait pas lui-même en arriver à produire des résultats plus « justes » s'il cherchait à faire un

anglais sous le titre « The case against progressive income taxes », *The Freeman*, 4 (December 28, 1953), p. 229-232 (le texte a été repris sous le titre « Progressive taxation reconsidered », dans Mary Sennholz (dir.), *On Freedom and Free Enterprise : Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Princeton, D. von Nostrand Co., 1956).

usage optimal des ressources disponibles et si, en conséquence, il fixait les salaires de manière à ce que les travailleurs occupent les emplois que le plan aurait décidé de créer.

> « [L]'utilité sociale n'est pas et ne peut pas être répartie suivant l'un quelconque des principes de justice » (Hayek 1980, p. 42).

Tel est le principe de l'économie de marché : si l'on se fixe pour objectif d'amener chacun des acteurs à offrir aux autres ce qui pourra le mieux répondre à leurs demandes de toute nature et leur apporter le maximum de satisfaction, alors il faut permettre à chacun de gagner des revenus qui correspondent, non à ses mérites ou à ses besoins, mais à son niveau de performance économique.

II – L'équité économique dans un état de droit

J'en viens maintenant à l'examen plus approfondi de l'argumentaire économique de Hayek contre la justice sociale. L'introduction la plus accessible aux arguments de Hayek contre l'économie socialiste et contre l'État-providence est sans doute *The Road to Serfdom,* ouvrage publié en 1944 (Hayek, 1944). La publication de cet ouvrage ouvertement polémique a entraîné un tollé de réactions négatives, certaines d'entre elles étant même carrément injurieuses[1]. Aujourd'hui, la situation est toute différente. Même des penseurs dits « de gauche », comme Amartya Sen, reconnaissent que l'ouvrage, malgré ses partis pris et ses déficiences, mérite qu'on le lise encore très attentivement, voire qu'on en salue la publication il y a plus de soixante ans. Hayek y

1. À titre d'exemple de réaction outrageante qu'il considère même comme un spécimen probablement unique dans les annales universitaires, Hayek nous renvoie (Hayek, 1956, Foreword, p. VI, n. 4) à l'ouvrage de Herman Finer, *Road to Reaction* (Boston, Little Brown & Co., 1945), une lecture très édifiante. La parution de *La route de la servitude* a, par exemple, amené Rudolf Carnap à s'en scandaliser – sans même, de son propre aveu, l'avoir lu – et à blâmer Karl Popper d'appuyer les thèses que Hayek y exposait (*Hayek on Hayek,* p. 17). Dans la préface à la réédition de 1976 de cet ouvrage, Hayek fait référence à cet épisode, mais sans nommer quiconque (p. XIX).

fait en effet valoir que le rôle d'une économie de marché ne se résume pas à créer de la richesse, mais que ce type d'économie dynamise également le développement planétaire et assure le renforcement de la liberté individuelle[1]. Hayek ne s'est du reste pas caché de ce que cet ouvrage ne relevait pas de la théorie économique pure, mais voulait être une prise de parti en matière de politique économique et sociale.

The Road to Serfdom (1944) vient poursuivre à sa façon, et d'une manière très différente, la démarche qu'Hayek avait entreprise dans l'ouvrage collectif *Collectivist Economic Planning* qu'il avait publié en 1935 (Hayek [dir.], 1935) et qui se prolonge, sans solution de continuité, aussi bien dans *The Constitution of Liberty* (1960) que dans sa trilogie *Law, Legislation and Liberty* (1973, 1976, 1979)[2]. Dans ce dernier cas, il ne peut y avoir de doute sur le fait que Hayek cherche à fournir « une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique », comme l'indique explicitement le sous-titre de l'ouvrage.

Cela dit, la critique du socialisme qui a occupé Hayek toute sa vie[3] ne peut plus avoir aujourd'hui l'impact qu'elle avait dans les années 1930-1940 et même dans les années 1970 et 1980, et cela pour la simple raison que l'idée d'une direction centralisée et autoritaire de l'économie, à quelques exceptions près, a fait long feu. Quoi qu'il en soit, Hayek soutient très fermement que sa critique du socialisme vise tout autant les économies mixtes qui ont vu le jour au cours du XX^e^ siècle et qui dominent la scène

1. A. Sen, « Taking Hayek seriously », *Financial Times* du 27 septembre 2004. Sen écrit, entre autres choses, ceci : « Je ne suis pas persuadé que Hayek a parfaitement compris tout ce qui est lié à l'économie de marché. Son attention était trop attirée par les opportunités que le système de marché donne aux libertés humaines et il avait tendance à négliger – même s'il ne l'ignorait pas entièrement – le fait que s'en remettre avec trop de confiance à ce système de marché, avec ses exclusions et ses imperfections, et les effets sociaux des grandes disparités dans la distribution des propriétés qu'il provoque, aboutit, pour certains, à une absence de liberté. Mais il n'est pas question de nier que c'est grâce à Hayek que nous comprenons mieux qu'il faut juger des institutions selon le critère de la liberté. »

2. C'est la thèse qu'Arthur Seldon établit clairement dans une remarquable étude (Seldon, 1984).

3. Les arguments plus techniques développés par Hayek pour réfuter le socialisme comme théorie économique sont présentés dans Hayek, 1948, 1978 *b*, 1978 *c* et 1978 *d*.

aujourd'hui. Ces systèmes économiques favorisent l'association des secteurs privé et public dans la réalisation de projets comme, par exemple, la construction d'autoroutes, le développement de réseaux de transport, de distribution d'eau, de gaz et d'électricité, la construction et la gestion d'aéroports et d'hôpitaux, l'assurance de soins de santé, etc. Mais c'est avant tout l'État-providence – censé incarner un idéal de « justice sociale » auquel Hayek n'a jamais adhéré – qui est la cible privilégiée de ses attaques.

La route de la servitude ne marque cependant pas un rejet pur et simple de l'étatisme économique, puisque Hayek y identifie toute une série (ouverte) d'interventions de l'État avec lesquelles il se montre en accord. Il admet même que l'État est obligé de garantir à chacun un revenu minimum. Il est effectivement d'avis que, compte tenu du niveau de vie atteint dans les pays occidentaux, il n'y a aucune raison de ne pas offrir *à l'extérieur du marché* un revenu minimum uniforme

> « à tous les adultes qui, pour une raison ou pour une autre, ne parviennent pas à tirer un meilleur revenu en restant dans le marché » (Hayek, 1980, p. 47).

Hayek n'envisage pas d'autres voies possibles[1]. Quoi qu'il en soit, il convient de relever que ce n'est pas d'abord par compassion, mais par logique économique qu'il justifie sa position. Il faut, argumente-t-il, que l'État libéral assure la durabilité de l'ordre social, si bien que, pour maintenir la paix sociale, des mesures doivent être prises pour empêcher que ne se forme une classe de démunis qui pourraient menacer à terme la cohésion de l'ensemble de la société. Plus globalement, le libéralisme de Hayek, j'y insiste, n'a rien à voir avec la droite religieuse, et avec les revendications conservatrices de la majorité morale qui caractérisent en particulier, aujourd'hui, une grande partie de l'électorat américain. Hayek n'a jamais milité contre l'avortement et n'a pas pris parti pour des causes comme la ségrégation raciale, la fermeture des frontières aux immigrants illégaux, la guerre anticommuniste au Vietnam. Son opposition au conserva-

1. Claude Gamel, pour sa part, défend avec des arguments pertinents l'idée que « le risque de marché pourrait être mieux satisfait par une réelle allocation universelle que par le revenu minimum que (Hayek) préconise » (Gamel, 2000, p. 108 et, surtout p. 98-107).

tisme est même une opposition de principe : pour lui, comme je l'ai rappelé plus haut, l'idéologie conservatrice exige l'intervention active de l'État dans des domaines qu'il préfère, pour sa part, laisser à la sphère privée des individus. L'anti-conservatisme de Hayek a donc la même racine que son libéralisme politique, à savoir l'absolutisation de la valeur de la liberté : aucune valeur sociale et politique ne saurait être placée au-dessus de la liberté individuelle, ni l'égalité, ni la solidarité. Symétriquement, la pensée politique libérale de Hayek n'est pas organisée autour d'intuitions morales qui fonderaient une série de parti pris : des questions comme celle de la légalisation de la prostitution, la décriminalisation de la consommation des drogues douces, la constitutionnalisation des mariages gays, l'abolition de la peine de mort ne sont nullement au cœur du paradigme libéral défendu par Hayek.

Mais quel est donc, justement, le fondement du libéralisme de Hayek ? Pour lui, toute personne s'appartient. Comme l'établit l'*Habeas corpus* de 1679, loi conçue dans la lignée de la *Magna Carta* de 1215 pour limiter l'arbitraire royal, tout citoyen a le droit d'être rapidement fixé sur la légalité de son arrestation et de sa détention éventuelle. Ce texte fondamental du droit anglo-saxon devint au XVIII[e] siècle la pierre d'angle à partir de laquelle fut édifiée la théorie des droits de l'homme. Hayek emboîte le pas, pour sa part, à John Locke, pour qui l'*Habeas corpus* établit un rapport de propriété à soi-même destiné à rester à jamais intangible. Dans l'espace social, politique, économique, tout individu, suivant Hayek, a un droit inaliénable au respect de son autonomie et de sa marge de manœuvre. Il est le maître absolu de sa sphère privée, et nulle autorité, fût-ce celle de l'État, n'a le droit de s'immiscer dans ses choix. Un libéral à la Hayek est forcément opposé à toute forme d'intrusion de l'État qui viendrait dicter autoritairement des comportements aux individus et leur interdire arbitrairement des conduites. Qui plus est, un libéral hayékien ne peut que s'opposer à l'idée que les instances dirigeantes – celles de l'État central, de l'État régional ou de l'agglomération urbaine – ou encore les organisations, par exemple les Églises, qui voudraient avoir partie liée avec l'État, puissent avoir le droit légal de dicter des conduites aux contribuables, comme de leur imposer, par exemple, une liste des produits qu'ils n'ont

pas le droit de consommer, ou déterminer d'autorité ce qu'ils ont le droit de lire, de boire, de manger ou de voir au cinéma ou à la télévision, ou, pire encore, ce qu'ils ont le devoir moral et l'obligation légale de croire. En temps normal, l'État ne saurait s'arroger le droit de restreindre les possibilités de se déplacer ou de voyager, ni celui d'obliger les gens à voter. Qui plus est, l'État libéral n'a absolument pas le droit d'empêcher quelqu'un de choisir son travail, ni même celui de le forcer à vendre sa force de travail contre rémunération (comme c'est le cas typique en régime socialiste traditionnel). La clé du libéralisme politique dont Hayek se fait l'avocat et le théoricien est claire : c'est le parti pris de la liberté, du maximum de liberté pour tout individu quel qu'il soit.

Par contraste, l'État-providence auquel s'en prend Hayek est caractérisé par des interventions politiques typiques, mesures de soutien aux secteurs industriels en décroissance par le moyen de subventions et d'aides financières diverses comme des garanties de prêt à taux privilégié, privilèges accordés aux groupes d'intérêt et de pression comme les syndicats et les organisations patronales, restrictions des pratiques commerciales par le biais de lois et de réglementations protectionnistes, niveaux élevés de taxation de toutes sortes pour augmenter les revenus de l'État et servir ses fins redistributives, mesures de prise en charge de groupes d'individus ou de l'ensemble de la population par des mécanismes variés comme des assurances, des subventions, des crédits d'impôt, etc. Hayek prête de très grandes vertus à un État minimal et, en conséquence, il prône le moins possible d'intervention du gouvernement dans l'économie. Il est d'avis que tout ce qui peut être régulé par le marché doit l'être et que l'intervention de l'État n'a de légitimité économique que là où le marché ne peut opérer efficacement.

Dans la perspective qu'il fait sienne, Hayek n'examine pas la question de la justice sous toutes ses coutures, loin s'en faut. Sa critique féroce de l'idée même de « justice sociale » ne doit pas nous amener à conclure que toute la question de la définition d'une « société juste » a été réglée du même coup. Hayek, du reste, ne l'a jamais prétendu. Rien ne nous dit que, pour lui, la comparaison de deux régimes fiscaux ne pourrait jamais révéler que l'un est plus équitable que l'autre. Dans la diatribe de Hayek

contre la notion de justice sociale, rien ne nous dicte la conduite à adopter quand vient le temps de choisir entre implanter une taxe à la consommation pour tous les consommateurs (taxe sur les produits et services, TVA en Europe et TPS au Canada), ou augmenter l'impôt sur le revenu des contribuables. Hayek ne nous dit pas si, dans le cas où existerait une telle TVA, il faudrait l'abolir en deçà d'un certain seuil de revenus. En fait rien, dans les arguments d'Hayek, ne dit s'il faut plutôt, dans certaines situations exigeant un financement public, adopter des mesures considérées généralement comme plus « progressistes », comme l'impôt sur le revenu, que des mesures considérées comme régressives, comme la TVA par exemple. Hayek ne discute pas davantage des questions devenues incontournables de nos jours, comme celle de la légitimité de l'application de la peine de mort en droit pénal, ni celle de la légalisation de l'avortement ou encore celle des limites à imposer au financement des partis politiques par les individus, les entreprises ou les syndicats. Les questions de moralité publique n'entrent pas non plus, de manière générale, en ligne de compte dans la philosophie sociale élaborée par Hayek, pour la simple raison que cette philosophie est tout entière ordonnée à répondre à des questions qui comportent des tenants et des aboutissants proprement, sinon exclusivement, économiques. Ainsi, un très large segment de la problématique maintenant traditionnelle de la « justice sociale » – peu importe en quels termes on choisit de dire les choses – reste ouvert à l'analyse et matière à débat.

Il est cependant un cheval de bataille que Hayek n'a pas hésité à enfourcher, la critique de l'action syndicale. Si, à point nommé, il s'oppose véhémentement aux formes les plus radicales de revendication syndicale, il ne le fait pas d'abord au nom d'un idéal démocratique, mais avant tout au nom de principes qu'il place au fondement de la théorie économique. Le libéralisme hayékien va à l'encontre de l'octroi de tout privilège aux groupes de pression et il s'oppose tout autant aux associations de consommateurs, aux organisations industrielles cherchant à obtenir des politiciens un traitement privilégié en échange de contributions à leur réélection, qu'aux syndicalistes défendant les intérêts de leurs commettants au mépris des conséquences que leurs luttes peuvent avoir sur le reste de la population. Le libéralisme de Hayek sup-

pose que, par souci de cohérence, on s'oppose à toute forme de privilège que l'État pourrait consentir à un groupe particulier d'individus, y compris aux travailleurs ou aux chevaliers d'entreprise, qui, d'une main, réclament que l'État « laisse faire » et qui, de l'autre, exigent de lui divers subsides comme des subventions à la production, des exemptions fiscales, un soutien à l'exportation, une plus grande exonération d'impôts sur les bénéfices d'entreprises, la multiplication des voies d'évitement fiscal, voire une grande tolérance envers l'évasion fiscale.

Dans son analyse de l'impact négatif des syndicats sur l'emploi en Grande-Bretagne[1], Hayek n'y est pas allé de main morte. Il les a accusés d'être la principale cause des écarts de revenu observés entre les mieux et les moins bien payés des travailleurs, d'avoir été le principal facteur de l'augmentation du chômage et d'avoir délibérément provoqué le déclin de l'économie britannique (Hayek, 1980, p. 344)[2]. Cela dit, Hayek argumente en faveur de l'abolition des privilèges économiques de *tous* les groupes, qu'il s'agisse des syndicats de travailleurs, mais aussi des associations d'employeurs, des ordres professionnels (avocats, médecins, etc.), bref, de tous les groupes d'intérêt quels qu'ils soient. D'autre part, il argumente en faveur de l'abolition du droit de grève dans le secteur des services essentiels (armée, police, hôpitaux, etc.). C'est dans un article publié en 1959 qu'il avance et défend la thèse générale de l'impact négatif des syndicats de travailleurs sur la stabilité des prix[3]. L'obtention d'augmentations de salaire injustifiées comme, du reste, l'augmentation indue des prix industriels sont pour lui les causes de la spirale inflationniste qui, à terme, provoque les cycles commerciaux et les crises économiques.

1. Parlant de l'Angleterre des années 1940, Hayek se dit convaincu qu' « elle est en danger de connaître le sort de l'Allemagne », puisque, malgré de notables différences entre l'Allemagne hitlérienne et l'Angleterre de cette époque, qui n'était pas encore dirigée par un gouvernement travailliste, Hayek considérait que cette nation allait « dans la même direction » (Hayek, *La route de la servitude,* p. 10).

2. Pour une critique cinglante des vues de Hayek sur les syndicats, voir Richardson, 1997. Cet article est suivi d'un excellent commentaire de B. C. Roberts (p. 275-280) qui replace les propos polémiques de Hayek dans une perspective plus objective.

3. Hayek (1959). Gottfried Haberler a fait une étude minutieuse des arguments de Hayek et il ne se montre qu'en partie d'accord avec ses vues (Haberler, 1969).

Hayek est connu pour avoir, dès *Prix et production* (Hayek, 1931), développé une théorie monétaire *non monétariste* du cycle (donc antifriedmanienne). C'est sur cette base qu'il a avancé qu'il fallait combattre aussi bien les monopoles corporatifs que les monopoles syndicaux, de même que les régimes politiques à parti unique qui octroient le monopole légal du pouvoir à une unique organisation. Le libéralisme que défend Hayek est fondé sur l'idée que la concurrence (entre les travailleurs, entre les entrepreneurs, entre les syndicats, entre les corporations, entre les partis politiques, entre les pays, entre les traditions morales, entre les cultures...) est une remarquable « procédure de découverte » (Hayek, 1968). C'est, selon lui, la meilleure façon de coordonner des plans d'action individuelle qui sont, au départ, incompatibles. Il faut trouver comment allouer le mieux possible des ressources rares entre des projets économiques concurrents. Un processus basé sur la rivalité permettra seul que les moins bien adaptés cèdent la place aux plus performants[1].

Hayek avance néanmoins que l'accroissement de la richesse produite, visée ultime de tout régime économique de type libéral, amènerait à terme les moins nantis à s'enrichir, à la condition, bien sûr, que ceux-ci ne sortent pas du marché du travail. Hayek ne prétend pas, par ailleurs, que l'écart entre les plus riches et les plus pauvres irait nécessairement en s'amenuisant. La possibilité bien réelle que cet écart s'élargisse ne justifie cependant pas à ses yeux qu'on mette en place une politique de redistribution des revenus (autre que celle concernant le revenu minimum) qui exigerait que, par le jeu de la taxation et de la fiscalité, l'on transfère une partie des gains des mieux nantis aux moins fortunés. Ce n'est pas parce qu'elle serait inéquitable, mais parce qu'elle serait désincitative qu'une telle politique économique serait délétère. Le risque serait donc que le produit économique total diminue au lieu de croître ; et, si une telle décroissance devait se produire, tous seraient perdants, à commencer par les plus vulnérables, qui finiraient par perdre leur gagne-pain. Il est donc notable que si, pour Hayek, le libéralisme comme philosophie économique comporte un parti pris

1. C'est la thèse explorée systématiquement dans Lavoie (1985).

radical en faveur de la croissance indéfinie de la production[1], cette doctrine ne semble pas par ailleurs avoir partie liée avec une quelconque forme de « progressisme » au plan de la redistribution.

C'est pourquoi une critique des conceptions hayékiennnes est sans doute requise. Steven Lukes (Lukes, 1997) se veut, justement, un critique radical du libéralisme de Hayek et il pense avoir réfuté les six arguments sur lesquels Hayek se fonde pour rejeter l'applicabilité du concept de « justice sociale » en régime libéral. Suivant Lukes, il est incorrect d'avancer : 1 / que l'idée de justice sociale n'a pas de sens dans le cadre d'une économie de libre marché ; 2 / que cette idée se fonde sur une conception anthropomorphique de la société en ce qu'elle consiste à ériger la société en une sorte de Dieu à qui se complaindre des mauvais coups du sort ; 3 / que l'idée de justice sociale est logiquement contradictoire ; 4 / qu'elle est purement et simplement une affaire d'idéologie ; 5 / que l'idéal de justice sociale est, à quelque degré que ce soit, irréalisable en pratique ; et, enfin, 6 / que toute politique visant à instaurer un régime de justice sociale s'avérerait, à terme, liberticide.

Mon objection est que cet examen de la doctrine hayékienne, si minutieux qu'il soit, est fait d'un point de vue strictement moral, alors que le point de vue développé par Hayek est fondamentalement économique et non pas d'abord éthique, ce qui semble être passé inaperçu.

Suivant Hayek, faut-il le rappeler, dans une économie de marché, tout agent individuel est rétribué à proportion de sa contribution au processus marchand lui-même : ce processus doit être préservé de toute intervention indue visant à l'empêcher de fonctionner adéquatement, car il n'existe aucun mécanisme d'allo-

1. Hayek porte très peu d'attention ou d'intérêt à la question du développement viable (ou durable) au sens de la Commission Brundtland qui a publié son rapport final *Notre avenir à tous* en 1987, soit un an avant que Hayek ne publie *La Présomption fatale*, son dernier ouvrage. L'idée qu'il faille limiter le développement économique et s'en tenir au développement durable par respect pour l'environnement, pour protéger les équilibres naturels, par souci pour la biodiversité et par respect moral des générations futures, n'entre nulle part en ligne de compte chez lui. Peut-être est-ce là la limite inhérente à l'économie politique libérale dont Hayek s'est fait l'un des plus ardents défenseurs.

cation des ressources qui soit supérieur à celui des prix de libre marché. C'est à cet argument qu'il faudrait s'en prendre avant tout si l'on voulait déstabiliser, sinon carrément démolir, la position de Hayek contre l'idée de justice sociale. Car, pour Hayek, dans une économie de marché, la société n'est pas une « organisation », mais un « processus d'ordre spontané »[1] résultant d'innombrables actions individuelles, chacune comportant, pour un grand nombre des autres participants aux échanges, des conséquences inanticipables et inintentionnelles. Hayek n'imagine jamais le marché comme un jeu à somme nulle et il n'y a pas lieu de croire que ce que l'un y gagne correspond inévitablement à ce qu'un autre y perd. Mais si tous y gagnent dans l'absolu, cela passe par le fait qu'à chaque étape certains perdent relativement aux autres. Vouloir la justice sociale revient pour Hayek à vouloir s'assurer contre des pertes éventuelles sans comprendre pourquoi il est indispensable qu'au jeu de l'échange marchand, si l'on veut que le jeu soit dans l'ensemble gagnant, il y ait, à chaque coup joué, des perdants relatifs. Cette prétendue « assurance » contre les aléas du jeu empêche le jeu d'être gagnant. Il faut donc admettre dans le jeu de marché ce qu'on admet dans n'importe quel jeu comportant une part de hasard, à savoir que, si les règles du jeu ont été respectées, si tous les joueurs ont été placés sur le même pied *au départ* et qu'ils ont été traités de la même façon tout au long du jeu, le résultat du jeu, quel qu'il soit, est juste.

La critique de Lukes est en fait très largement inspirée des arguments que John Rawls a présentés dans sa *Théorie de la justice* (Rawls, 1971), même si Rawls ne fait lui-même aucune référence à la philosophie de Hayek. Dans sa théorie éthique, qui est d'obédience contractualiste, Rawls lie l'atteinte de l'équité universelle à la possibilité pour chacun de se placer intellectuellement dans une « situation d'origine » où il serait impossible de savoir quelle place sera la sienne dans la société. Sous ce « voile d'ignorance », les citoyens élaboreraient une théorie de la justice sociale plus objective et plus altruiste. Il importe de relever d'emblée que la façon dont Hayek pose le problème n'est pas

1. Le concept d'ordre spontané appartient à ce qu'il est convenu d'appeler le *« paradigme de l'auto-organisation »*. Philippe Nemo fournit une excellente analyse de ce paradigme dans sa version hayékienne (Nemo, 1988, p. 67-105).

sensiblement différente de celle de Rawls. En effet, Hayek, lui aussi (voir Hayek, 1976, chap. 10, dernière section), se demande quel régime économique devrait être choisi par quelqu'un qui ne saurait pas d'avance quelle serait sa place dans la société. Il établit que la position du problème exige de se référer à une situation où la place de chacun serait déterminée *au hasard*. En effet, si tel était le cas, le régime socio-économique que chacun choisirait serait nécessairement celui dans lequel les privilèges liés au statut social et économique acquis *des autres* affecteraient le moins son propre sort. Hayek relate d'ailleurs (*ibid.*, n. 25) les circonstances personnelles qui l'ont amené à penser le problème de cette façon. Au cours de la guerre, il s'est demandé où il valait le mieux que ses enfants vivent, compte tenu du fait que lui-même pouvait être tué. Ils seraient alors orphelins et privés de l'appui que la situation sociale privilégiée de leur père devait normalement leur garantir. Dans une société où un tel appui est indispensable, leur sort eût été compromis. Au contraire, dans une société où il n'y a pas de privilèges, leurs chances de réussite eussent été égales aux chances moyennes de tous les autres. C'était donc dans ce dernier genre de société qu'il fallait qu'ils grandissent. Or ce genre de société est la société de marché où tous sont égaux devant la règle.

Cela dit, on pourrait reprocher à Hayek de ne pas adhérer explicitement au principe moral suivant lequel toute personne humaine a une égale dignité, puisqu'il semble en faire peu de cas. En fait, cette considération n'entre tout simplement pas dans son propos puisque, contrairement à Rawls, Hayek ne se voit pas en train d'élaborer une théorie morale de la justice sociale, mais plutôt une analyse de la sorte de justice qui s'avère compatible avec les principes du libéralisme économique. Cependant, rien, dans le libéralisme que Hayek endosse, ne va à l'encontre de la morale kantienne suivant laquelle il faut impérativement considérer autrui comme une fin plutôt que comme un moyen. Hayek n'adhère pas à l'égalitarisme strict professé par Rawls (Rawls, 1971, chap. II, § 17). L'idée que tous ont droit à une « juste égalité des chances » n'implique pas pour lui que tous aient droit à un niveau comparable de bien-être, si cela implique de confier à l'État la tâche de redistribuer biens et services pour que tous jouissent *en fait* des mêmes quantités de biens et de la même qua-

lité de vie. L'idée qu'il faille compenser économiquement ceux dont le hasard a voulu qu'ils viennent de milieux défavorisés ou qu'ils possèdent des habiletés physiques ou intellectuelles moindres n'a pas de place dans le système économique libéral de Hayek. C'est d'un principe économique, non éthique, que part notre auteur. L'important, pour lui, n'est pas que tous les revenus des individus soient équivalents, ni même qu'ils soient proportionnels à leurs besoins ou à leurs mérites, mais que, pour un individu donné, ils soient strictement fonction de sa contribution au produit social total, c'est-à-dire, plus précisément, qu'ils soient déterminés par la valeur que les autres participants au marché accordent à son apport spécifique. Ainsi seulement le produit global de l'économie sera-t-il maximisé, donc *le sort moyen de tous* sera-t-il optimisé (par quoi l'on retrouve *indirectement* le souci éthique). Enfin, suivant Hayek, tous, y compris les moins bien nantis, ont la même chance de réussir leur vie si aucun ne jouit d'avantages arbitraires. Mais une situation d'optimum économique ne peut être produite par le système catallactique que si ce système reste un équilibre ouvert, c'est-à-dire si rien n'y empêche les revenus, qui réflètent l'apport marginal de chacun à chaque instant, d'être disparates. L'écart de revenu entre les moins nantis et les plus riches peut donc ne jamais être comblé, voire peut aller croissant – du moins dans certaines circonstances et pendant un certain temps. C'est là une position que Rawls ne saurait endosser.

Voilà bien, à mon avis, ce qui sépare nettement les conceptions de Rawls et celles de Hayek. Tout en reconnaissant qu'au départ tous ne naissent pas avec des chances égales de réussite économique, Hayek refuse à l'État le droit d'égaliser les chances de tous par des mesures redistributives. Pour autant que l'économie soit concernée, l'État doit, selon lui, être confiné dans des fonctions régulatrices, car il n'a ni l'autorité morale ni la compétence économique de corriger les inégalités de la répartition de la richesse entre les individus. Le ferait-il, du reste, qu'il engendrerait des conséquences perverses involontaires et imprévisibles, si bien qu'au bout du compte tous se retrouveraient perdants.

C'est sur la réponse que Hayek apporte à cette question de la légitimité et de la faisabilité d'une justice redistributive assurée par l'État que les avis sont peut-être les plus radicalement opposés. Quoi qu'il en soit, il faut relever que Rawls, lui aussi, admet

qu'il y a des inégalités sociales justes. C'est ce qui a lieu lorsque deux conditions sont remplies : premièrement, quand tous ont les mêmes droits fondamentaux garantis par la loi ; et, deuxièmement, quand lesdites inégalités engendrées par le système économique profitent, si peu que ce soit, aux plus défavorisés (c'est ce que Rawls appelle le « principe de différence »). Il y a ici manifestement une convergence, sinon une identité de vues, entre Hayek et Rawls.

La critique rawlsienne qu'adresse Steven Lukes à Hayek correspond bien à la lecture éthique qu'on a faite jusqu'à présent de la philosophie hayékienne, et en cela elle est tout à fait typique. Steven Lukes qualifie la doctrine de Hayek de « version de l'utilitarisme basée sur la maximisation de l'espérance moyenne » (p. 79, n. 3). Hayek écrit en effet que « la Bonne Société est celle dans laquelle les chances de tout membre pris au hasard sont vraisemblablement aussi grandes que possible » (c'est le titre de la dernière section du chapitre 10 du volume 2 de *Law, Legislation, and Liberty*). Pourtant, l'analyse de Hayek ne me paraît pas correspondre au cas paradigmatique de l'utilitarisme, pour la simple raison qu'il ne cherche pas à identifier une norme éthique susceptible de servir à l'organisation d'une société juste, mais plutôt à déterminer comment le critère de justice s'applique en régime économique libéral. Il tente de montrer que le libéralisme économique est le régime qui est le plus susceptible de bénéficier idéalement à tous tout en laissant chacun le plus libre possible, et c'est en ce sens précis que ce régime est, pour lui, le plus « juste ». Lukes se croit fondé à reprocher à Hayek de ne pas accorder suffisamment d'importance à la question d'éventuelles politiques redistributives, susceptibles de rétablir l'égalité des chances véritable[1]. En

1. « Hayek ne se pose nulle part la question cruciale de savoir jusqu'à quel point les [...] politiques redistributives peuvent être rendues nécessaires pour rendre acceptables – c'est-à-dire pour légitimer sur la base de principes de justice sociale – les inégalités de ressources et de possibilités persistantes, voire croissantes, qui sont inhérentes aux économies de marché » (Lukes, 1997, p. 78). En l'occurrence, Steven Lukes songe aux mesures fiscales de redistribution du revenu, aux paiements de sécurité sociale, à l'imposition de droits successoraux et de taxes sur la propriété, etc., c'est-à-dire à toute une série de « politiques de » réassignation « visant à modifier la position des gens sur les échelles de revenu et de bien-être » *(ibid.)*.

l'occurrence, il peut paraître paradoxal que Hayek reconnaisse l'existence d'un devoir moral de porter assistance à ceux qui ne « s'en sortent pas » dans une économie de marché. Mais quoi qu'il en soit de cette question, lorsqu'Hayek est amené à juger que la société libérale est une « bonne » société, à savoir une société où il fait bon vivre, il se place sur un plan strictement économique et ne se commet jamais à l'idée que l'ordre socio-économique qui s'établit spontanément est forcément un ordre moral acceptable, voire un ordre moralement supérieur à tout autre possible. Hayek me paraît seulement prétendre que c'est là l'ordre économique le plus productif pour tous, et il nous dit qu'il convient d'accepter les limitations éthico-politiques qu'un tel ordre de liberté maximale requiert pour se maintenir et se développer.

Parce qu'il se place ainsi dans une perspective économique et non pas éthique, Hayek n'hésite pas à déclarer explicitement, mais à tort à mon avis, qu'il n'existe « aucune divergence fondamentale » entre son approche et la *Théorie de la justice* de Rawls quant à la façon de régler ce qu'il considère être « un authentique problème de justice en liaison avec le plan délibéré des institutions politiques » (Hayek, 1981, p. 120). Rawls, de son côté, a soutenu que le principe utilitariste dont Lukes dit qu'il est au fondement du libéralisme de Hayek constituait un principe moral rival du sien. Quoi qu'il en soit, Rawls se dit exclusivement concerné par les problèmes moraux posés par l'économie politique (Rawls, 1971, chap. V, § 42) plutôt que, comme Hayek, par les problèmes inhérents au fonctionnement même de l'économie de marché[1]. C'est pourquoi je suis d'avis que c'est du point de vue économique et non du point de vue éthique que la doctrine de Hayek concernant la justice doit être examinée et évaluée. C'est en tant que philosophie de l'économie politique

1. Rawls laisse entièrement ouverte la question de savoir si la théorie de la justice qu'il met en avant peut mieux se réaliser dans une « démocratie de propriétaires » ou dans un « socialisme de type libéral », qu'il présente comme deux types de régime politique basés sur l'économie de marché. Ce qui est clair, cependant, c'est que, pour Rawls, il n'existe pas plus de droit naturel à la propriété privée des moyens de production que de droit naturel à la propriété et à la gestion collectives des entreprises par les travailleurs.

qu'elle passe d'abord et avant tout ou non le test, et non pas en tant qu'éthique économique et sociale[1].

Dans la perspective évolutionnaire qui le caractérise, le libéralisme qu'épouse Hayek a une apparence d'optimalité qui mériterait sans doute un examen plus approfondi. Hayek soutient, en effet, qu'une économie de marché est préférable à toute forme d'économie planifiée et dirigée, ne serait-ce que parce qu'elle peut permettre de nourrir le plus grand nombre. Pour lui, c'est l'économie de marché qui est le plus susceptible de satisfaire les besoins de base de tout un chacun. Hayek écrit explicitement que

> « grâce au jeu de ce processus, nous pouvons faire apparaître une structure corrélative des prix et des rémunérations d'où découleront, pour la production totale, un volume et une composition tels que la valeur réelle de la part attribuée à chacun, par le hasard ou le talent, soit aussi élevée que nos connaissances nous permettent de la rendre » (Hayek, 1976, p. 87).

Cet argument, à mon avis, demeure inentamé par la critique morale.

Conclusion

Hayek a voulu procéder à une refondation du libéralisme comme philosophie politico-économique. Cette réarticulation fondamentale du libéralisme passe par une critique radicale du seul modèle d'économie politique alternatif, à savoir le socialisme. Sur le plan politique, le nouveau libéralisme hayékien prend appui sur un idéal de liberté redéployé : un peuple libre est caractérisé

1. Il est notable que la position qu'adopte Hayek en 1988 vis-à-vis de la théorie de Rawls est beaucoup plus critique et surtout plus cohérente avec ses propres conceptions. « L'évolution ne peut être juste », écrit Hayek dans son ultime ouvrage. « Un monde rawlsien (Rawls, 1971) aurait fort bien pu ainsi ne jamais devenir civilisé : en ce que les différenciations dues à la chance y auraient été réprimées, la plupart des découvertes de possibilités nouvelles s'y seraient trouvées réduites à néant. Dans un tel monde, nous serions, aujourd'hui encore, privés de ces signaux qui seuls peuvent nous dire ce que, en fonction de milliers de changements dans les conditions en lesquelles nous vivons, nous devons faire pour que le cours de la production se poursuive, et si possible s'accroisse » (Hayek, 1988, p. 103-104).

comme un peuple de citoyens qui souffrent d'un minimum de coercition et voient leur liberté garantie dans une constitution et un régime juridique qui limitent le plus possible le pouvoir que l'État a sur eux. Sur le plan économique, le nouveau libéralisme hayékien se fonde sur l'idée que l'ordre économique et social le plus efficient est celui qui se maintient et se développe spontanément dans un tel cadre juridico-constitutionnel. L'économie de marché est envisagée par Hayek comme une « procédure de découverte de l'information » permettant aux acteurs individuels de mieux se coordonner entre eux. Hayek envisage ce processus d'ordre spontané comme en expansion constante. Cherchant à expliquer cette dynamique apparemment sans limite assignable, Hayek met en évidence que les acteurs économiques forment des groupes qui suivent des règles de conduite et de perception conformes à des normes morales traditionnelles profondément intériorisées par eux. De telles règles, toutes négatives qu'elles soient, et si peu qu'elles soient conformes aux canons de l'éthique philosophique basée sur l'idée de justice sociale, procurent aux individus qui les suivent un avantage évolutif certain. Les groupes dont ceux-ci font partie dominent l'économie dans un processus d'évolution culturelle et de sélection des communautés d'individus les mieux adaptées.

Les groupes économiquement dominants tendent ainsi à croître et à déloger les groupes d'individus dont la culture n'obéit pas aux mêmes règles de conduite et de perception. À plus long terme, il est prévisible que l'évolution favorisera nettement ces groupes dont l'expansion ne peut être vue que comme inévitable et indéfinie. L'évolution culturelle est ainsi mue par l'extension de la *catallaxie,* de la grande société basée sur le moteur de l'échange économique. Cette évolution manifeste la supériorité de l'économie basée sur le mécanisme des prix de marché et assure la prééminence du régime sociopolitique qui peut parvenir à nourrir le plus grand nombre d'êtres humains. Opérant comme un mécanisme de renforcement, la domination mondiale de l'économie de marché force la prédominance des mœurs libérales qui la rendent possible. L'observance des règles tacites qui guide ces mœurs rend graduellement possible la coordination de plus en plus de personnes.

En revanche, Hayek ne prétend pas que, dans la société de libre marché, tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes

possibles. Il n'affirme pas que ce type de société est la meilleure d'un point de vue moral, qu'elle est un paradis terrestre d'où corruption des mœurs, pauvreté et inégalités auront bientôt disparu. Il avance seulement que la théorie économique permet de trancher le débat de savoir laquelle des deux logiques économiques, celle basée sur la direction de la production par l'État ou celle basée sur la libre coordination locale des acteurs individuels, est la plus dynamique et la plus résiliente. C'est après avoir montré cela qu'il soutient que cette logique catallactique est incompatible avec la quête de « justice sociale » et la réalisation de l' « État-providence ».

Si la démarche de Hayek a été correctement restituée dans les pages qui précèdent, ce n'est pas en adoptant *a priori* un point de vue éthique que cette philosophie de l'économie politique pourrait être remise en question, mais en critiquant son point de départ, qui se situe dans la théorie économique. En effet, si les règles de conduite qui prévalent dans les démocraties libérales peuvent néanmoins être dites « justes » pour Hayek, c'est uniquement parce que le résultat économique d'ensemble, c'est-à-dire le produit à partager entre tous les acteurs à proportion de l'apport de chacun, est le plus grand qu'il soit possible humainement d'obtenir. Toute la question est de savoir si Hayek a raison de prétendre qu'il n'y a aucune autre voie que celle de l'économie de marché qui puisse donner lieu à une meilleure coordination entre des acteurs maximalement libres. Cette voie, il faut le dire en conclusion, n'est pas, pour Hayek, celle du « laissez-faire » des libéraux classiques, puisqu'il la réoriente considérablement[1], mais celle qu'il qualifie d' « État de droit » (Hayek, 1938, p. 219). Ainsi, d'un point de vue critique, la question fondationnelle n'est pas de savoir si la doctrine de Hayek constitue, en tant que telle,

1. Ainsi qu'il l'avoue lui-même, Hayek a voulu reformuler et rendre plus cohérent les doctrines du libéralisme classique du XIX[e] siècle (*The Road to Serfdom*, préface à la 3[e] édition de 1976). Hayek écrit même que « (R)ien n'a sans doute tant nui à la cause libérale que l'insistance butée de certains libéraux sur certains principes massifs, comme avant tout la règle du laissez-faire » (Hayek, 1944, p. 20). Et c'est pour avoir pris conscience que plusieurs questions importantes restaient encore sans réponse même après avoir écrit son ouvrage de 1944, que Hayek entreprit d'écrire d'abord *La Constitution de la liberté* puis *Loi, législation et liberté*.

une éthique économique et sociale déficiente, mais celle de savoir s'il ne s'agit pas plutôt d'une philosophie de l'économie politique qui a su mettre en lumière le génie du libéralisme[1].

RÉFÉRENCES

Aron Raymond (1961), « La définition libérale de la liberté. À propos du livre de Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* », *Archives européennes de sociologie,* II, 2, p. 195-215 (repris dans *Études politiques,* Paris, Gallimard, 1972, chap. X).

Barry Norman *et al.* (1984), *Hayek's « Serfdom » Revisited. Essays by Economists, Philosophers and Political Scientists on « The Road to Serfdom » after 40 years,* Norman Barry John Burton, Hannes H. Gissurarson, John Gray, Jeremy Shearmur, Karen I. Vaughn, With Recollections by Arthur Seldon, Londres, The Institute of Economic Affairs, Albuquerque (NM), Transatlantic Arts, Inc.

Caillé A. (1986), *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie,* Genève, Librairie Droz, chap. X : « Pour une critique de la raison libérale critique (à propos de *Droit, législation et liberté* de Friedrich A. Hayek) », p. 303-350.

Cubeddu R. (1993), « Remarks on Hayek's critique of social justice », *Economia delle scelte pubbliche,* n° 2-3, p. 141-156.

Dostaler Gilles et Éthier Diane (dir.) (1988), *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique,* Montréal, ACFAS, coll. « Politique et économie » dirigée par le GRÉTSÉ, vol. 9, rééd., Paris, Economica, 1989.

Dupuy Jean-Pierre (1992), « Friedrich Hayek, ou la justice noyée dans la complexité sociale », in *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale,* Paris, Calmann-Lévy, chap. VIII, p. 241-292.

Gamel Claude (2000), « "Le mirage de la justice sociale" : faut-il craindre que Hayek n'ait raison ? », *Revue de philosophie économique,* 2000/2, p. 87-109.

1. Pour établir la version finale de ce texte, j'ai amplement tiré profit des discussions que j'ai pu avoir avec les participants au colloque *Penser le libéralisme aujourd'hui* organisé par le CREUSET (Université Jean-Monnet, Saint-Étienne, 15 mars 2004) et avec ceux d'un séminaire donné à PHARE (Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, Maison des sciences économiques, Paris, 8 avril 2004) sur ce même thème. J'ai également bénéficié des remarques judicieuses de Jean-François Bacot, Vincent Bourdeau, Gilles Dostaler, Claude Gamel, Maurice Lagueux et Philippe Nemo faites sur une version antérieure. Mes remerciements les plus sincères vont à toutes ces personnes de même qu'au FQRSC (Québec) et au CRSH (Canada) pour le soutien financier accordé.

Haberler Gottfried (1969), « Wage-push inflation once more », *in* E. Streissler *et al.* (dir.), 1969, p. 65-73.

Hayek Friedrich A. (1931), *Prices and Production,* Londres, Routledge & Sons, 2e éd. augmentée et révisée, 1935 ; trad. franç. de Tradecom sous le titre *Prix et production,* Paris, Calmann-Lévy, coll. « Perspectives de l'économique », 1975 ; rééd., Paris, Plon, coll. « Agora », 1985.

Hayek Friedrich A. (dir.) (1935), *Collectivist Economic Planning : Critical Studies on the Possibilities of Socialism,* by N. G. Pierson, Ludwig von Mises, Georg Halm, and Enrico Barone, edited, with an Introduction and a Concluding Essay by F. A. Hayek, London, George Routledge & Sons ; reprinted, New York, Augustus M. Kelley, 1975 ; trad. en français par M.-Th. Génin, R. Goetz, D. Villey et F. Villey sous le titre *L'économie dirigée en régime collectiviste. Études critiques sur les possibilités du socialisme,* Paris, Librairie de Médicis - Éditions politiques, économiques et sociologiques, 1939.

Hayek Friedrich A. (1938), « Freedom and the economic system », *Contemporary Review* ; republié dans une version plus complète à Chicago, University of Chicago Press, 1939 ; version reprise dans Hayek (1997), p. 189-211.

Hayek Friedrich A. (1944), *The Road to Serfdom,* Londres, George Routledge & Sons ; Chicago, University of Chicago Press ; rééd. avec nouvelles préfaces, University of Chicago Press - Phœnix Books, 1956, et University of Chicago Press - Routledge & Kegan Paul, 1976. Trad. franç. de G. Blumberg, *La route de la servitude,* Paris, Librairie Médicis, 1946 ; nouv. éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985.

Hayek, Friedrich A. (1948), « Socialist calculation : The competitive solution », in *Individualism and Economic Order,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press, 1948, p. 181-208.

Hayek Friedrich A. (1955), *The Political Ideal of the Rule of Law,* Le Caire, National Bank of Egypt.

Hayek Friedrich A. (1956), « *The Road to Serfdom* after twelve years », avant-propos à l'édition de poche américaine, Chicago, University of Chicago Press ; repris dans Hayek (1967), p. 216-229.

Hayek Friedrich A. (1959), « Unions, inflation and profits », *in* P. D. Bradley (dir.), *The Public Stake in Union Power,* Charlottesville, University of Virginia Press ; repris dans Hayek, 1967, p. 280-294.

Hayek Friedrich A. (1960), *The Constitution of Liberty,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press. Traduit de l'anglais par Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collab. de Guy Millière sous le titre *La Constitution de la liberté,* avant-propos de Jacques Garello, préface de Philippe Nemo, Paris, Litec, coll. LIBERALIA/économie et liberté, 1993.

Hayek Friedrich A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press ;

Toronto, University of Toronto Press ; éd. de Poche, New York, Simon & Schuster Clarion Books, 1969.

Hayek Friedrich A. (1968), « Competition as a discovery procedure », *Kieler Vorträge,* Kiel, n.s., vol. 56 ; repris dans Hayek (1978 *a*), p. 179-190 (repris également dans C. Nishiyama et K. Leube [dir.], *The Essence of Hayek,* Stanford [Californie], Hoover Institution Press, 1984, p. 254-265).

Hayek Friedrich A. (1969), « The primacy of the abstract », dans A. Koestler et J. R. Smythies (dir.), *Beyond Reductionism,* Londres, 1969 ; repris dans Hayek, 1978, p. 35-49.

Hayek, Friedrich A. (1972), « The repercussions of rent restrictions », in *Verdict on Rent Control. Essays on the Economic Consequences of Political Action to Restrict Rents in Five Countries,* The Institute of Economic Affairs, IEA Readings n° 7 [préface de Arthur Seldon, Introduction de F. G. Pennance], chap. 1, p. 1-16.

Hayek Friedrich A. (1973), *Law, Legislation and Liberty,* vol. 1 : *Rules and Order,* Londres-Henley, Routledge & Kegan Paul.

Hayek F. A. (1974), « The pretence of knowledge » (discours prononcé lors de la réception du « Prix de la Banque de Suède en économie à la mémoire d'Alfred Nobel » en décembre 1974), dans Hayek (1978 *a*), p. 23-34 ; également repris dans C. Nishiyama et K. Leube (dir.), *The Essence of Hayek,* Stanford (Californie), Hoover Institution Press, 1984, p. 267-277.

Hayek Friedrich A. (1976), *Law, Legislation and Liberty,* vol. II : *The Mirage of Social Justice,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press. Trad. franç. de Raoul Audoin, *Droit, législation et liberté,* vol. 2 : *Le mirage de la justice sociale,* Paris, PUF, 1981.

Hayek Friedrich A. (1978 *a*), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press.

Hayek Friedrich A. (1978 *b*), « Competition as Discovery Procedure », dans Hayek, 1978 *a,* p. 179-190.

Hayek Friedrich A. (1978 *c*) « The errors of constructivism », dans *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 3-22.

Hayek Friedrich A. (1978 *d*), « Socialism and science », dans Hayek, 1978, p. 295-308.

Hayek Friedrich A. (1979) *Law, Legislation and Liberty,* vol. 3 : *Political Order of a Free People,* Londres, Henley, Routledge & Kegan Paul ; trad. franç. par Raoul Audoin, PUF, 1982.

Hayek Friedrich A. (1980), « 1980's Unemployment and the Unions. Essays on the impotent price structure of Britain and monopoly in the labour market », suivi d'une postface sur les syndicats britanniques et la loi :

« From Taff Vale to Tebbit », par Charles G. Hanson, Londres, The Institute of Economic Affairs, 1980 (2e éd. 1984) ; repris dans Hayek, 1990.

Hayek Friedrich A. (1982), « Two Pages of fiction : The impossibility of socialist calculation », *Economic Affairs,* vol. 2, n° 3 ; repris dans C. Nishiyama et K. R. Leube (dir.), *The Essence of Hayek,* Stanford (Californie), Hoover Institution Press, 1984, p. 53-61.

Hayek Friedrich A. (1988), *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (The Collected Works of F. A. Hayek, vol. 1 publié sous la dir. de William W. Bartley III), Chicago, The University of Chicago Press ; trad. franç. de Raoul Audouin, révisée par Guy Millière, *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme,* Paris, PUF, coll. « Libre échange », 1993.

Hayek Friedrich A. (1990), *Economic Freedom,* The Institute of Economic Affairs masters of modern economics series, Londres, Basil Blackwell ; réimpr. en 1991, Londres, Basil Blackwell.

Hayek Friedrich A. (1994), *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue,* édité par Stephen Kresge et Leif Wenar, Chicago, The University of Chicago Press, et Londres, Routledge (« Introduction », par S. Kresge, p. 1-35).

Hayek Friedrich A. (1995), *Contra Keynes and Cambridge : Essays, Correspondance* (The Collected Works of F. A. Hayek, vol. 9, publié sous la dir. de Bruce J. Caldwell), Chicago, The University of Chicago Press.

Hayek Friedrich A. (1997), *Socialism and War. Essays, Documents, Reviews* (The Collected Works of Friedrich A. Hayek, vol. 10, dir. by Bruce J. Caldwell), Chicago, The University of Chicago Press.

Houle François (1988), « Hayek et la justice redistributive », *in* G. Dostaler et D. Éthier (dir.), p. 199-221.

Kolm Serge-Christophe (1985), *Le contrat social libéral,* Paris, PUF.

Lavoie Donald (1985), *Rivalry and Central Planning, Cambridge,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Lukes Steven (1997), « Social justice : The Hayekian challenge », *Critical Review,* 11, 1, p. 65-80.

Nemo Philippe (1988), *La société de droit selon Hayek,* Paris, PUF.

Petitot Jean (2000), « Vers des lumières hayékiennes. De la critique du rationalisme constructiviste à un nouveau rationalisme critique », *Revue de philosophie économique,* n° 2, p. 9-46.

Plant Raymond (1994), « Hayek on social justice : A critique », dans Jack Birner et Rudy van Zijp (dir.), *Hayek, Coordination and Evolution. His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Londres, Routledge, 1994, p. 164-177.

Rawls John (1971), *A Theory of Justice,* 2e éd. révisée, Belknap Press, 1999 ; traduit de l'américain par Catherine Audard sous le titre *Théorie de la justice,* Paris, Le Seuil, 1987.

Richardson Ray (1997), « Hayek on Trade Unions : Social philosopher or propagandist ? », *in* Stephen F. Frowen (dir.) (1997), *Hayek : Economist*

and Social Philosopher. A Critical Retrospect, Londres, The Macmillan Press, et New York, St. Martin's Press, p. 259-273.

Seldon Arthur (1984), « Recollections. Before and After *The Road to Serfdom.* Reflections on Hayek in 1935, 1944, 1960, 1982 », *in* N. Barry *et al.* (1984), p. XIII-XXXII.

Sicard François (1989), « La justification du libéralisme selon F. von Hayek », *Revue française de science politique,* 39, 2 (avril), p. 178-199.

Streissler Erich (managing dir.) and Haberler G., Lutz F. A., Machlup F. (dir.) (1969), *Roads to Freedom : Essays in Honor of Friedrich Hayek,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; reprinted 1970, New York, A. M. Kelley.

5. Friedrich Hayek ou la morale de l'économie

JEAN-PIERRE DUPUY

L'œuvre de Hayek est celle d'un philosophe majeur de notre temps. Elle couvre un champ considérable, de la psychologie à la théorie politique. Certains, de nos jours, voudraient refonder les sciences sociales sur les sciences cognitives. Hayek peut dire qu'il a déjà rempli ce programme. Tout son édifice repose sur ce qu'on appellerait aujourd'hui une philosophie de l'esprit, une science de la cognition. En découlent une philosophie sociale et une épistémologie des sciences sociales. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les théories du droit, de la morale, de l'économie et de la politique.

Sur la question de la justice sociale, Hayek a cependant assez peu de choses à dire. La justice sociale est pour lui une notion privée de sens, un mirage[1]. Les démocraties qui se disent « libérales » s'épuiseraient à vouloir l'atteindre. Elles se condamneraient ainsi à la défaite dans la lutte pour la survie qui les oppose impitoyablement au socialisme. Hayek prétend évidemment que ses conclusions éthiques et politiques découlent de sa philosophie sociale, laquelle résulte à son tour de sa philosophie de l'esprit. Son œuvre se donne pour un tout cohérent. C'est bien ainsi que l'entendent tant les zélotes que les contempteurs. Pour ma part, je pense qu'il est possible de soutenir la thèse suivante : la philosophie cognitive et sociale de Hayek est remarquable de justesse et de profondeur, cependant ses conclusions éthiques et politiques

1. Le titre du vol. 2 de l'ouvrage de synthèse de Hayek, *Droit, législation et liberté,* est *Le mirage de la justice sociale* (Paris, PUF, 1981).

n'en découlent aucunement. C'est ce que je voudrais argumenter ici dans le cas précis de la justice sociale. Il y a chez Hayek certaines contradictions. Elles semblent dictées par le souci de défendre la doctrine, et Hayek, bien malgré lui, semble ainsi donner raison aux esprits « progressistes » qui, rejetant avec mépris les provocations de la doctrine, se croient autorisés à ignorer les subtilités de l'épistémologie sociale.

I – La philosophie de l'esprit

Il faut donc partir de la philosophie de l'esprit, et de la théorie de la connaissance qui lui correspond. L'esprit est fait de schèmes abstraits qui sont des « habitus », des dispositions à penser et à agir selon des règles. Ces schèmes constituent un *« a priori »* (Hayek reconnaît volontiers l'héritage kantien qui est le sien), mais celui-ci ne relève ni du transcendantal, ni de l'inné, ni du génétique.

> « Ce que nous appelons l'esprit, écrit Hayek dans son dernier livre, n'est pas quelque chose qui, à l'instar du cerveau, équiperait l'individu à la naissance, ou que le cerveau produirait ; c'est quelque chose que son équipement génétique (par exemple, un cerveau d'une certaine taille et structure) lui permet, à mesure qu'il grandit, de recevoir de sa famille et d'autres adultes par absorption des résultats d'une tradition qui n'est pas transmise génétiquement. »[1]

Cette absorption que constitue l'apprentissage se fait par *imitation.* L'imitation est la notion clé de la philosophie hayékienne de l'esprit, on le comprend mieux aujourd'hui à la lecture de son dernier ouvrage. De la capacité d'apprendre par imitation, Hayek observe qu'elle est « peut-être la plus importante capacité dont l'être humain est doté génétiquement, au-delà des réponses innées ». L'histoire de la civilisation est précisément celle du dépassement des réponses innées par les cultures et les traditions, lesquelles imprègnent les esprits grâce à la faculté d'imitation.

1. *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism,* Chicago, University of Chicago Press, 1988 ; trad. franç. *La présomption fatale,* Paris, PUF, 1993.

L'erreur des sociobiologistes est de croire que les schèmes abstraits qui constituent l'esprit se transmettent par les gènes. L'erreur inverse – c'est elle que Hayek nomme la « prétention fatale » – est de croire qu'ils résultent de l'exercice de la raison. L'œuvre entière de Hayek fait fond sur la reconnaissance des limites indépassables de la raison humaine. La dénonciation des doctrines philosophiques qui ignorent ces limites revient comme un *leitmotiv*. Hayek se situe bien dans la tradition des Lumières écossaises : la « sympathie », la contagion, l'imitation viennent avant la raison. La tradition française, celle du moins qui va de Descartes au saint-simonisme, est épinglée sans ménagement, sous le nom de « rationalisme constructiviste ». L'erreur de ce dernier serait essentiellement d'ordre épistémologique. Cela nous mène à la théorie hayékienne de la connaissance.

La connaissance humaine est, dans ses fondements, tout à la fois pratique et abstraite, et cela parce qu'elle s'incarne dans les schèmes abstraits qui composent l'esprit, qu'elle se manifeste par les règles qui guident nos actions sans que, bien souvent, nous en ayons conscience. C'est une connaissance faite de savoir-faire, de « savoir comment », par opposition à une connaissance propositionnelle, faite de « savoir que », pour reprendre la distinction classique de Gilbert Ryle entre *« to know how »* et *« to know that »*. Ou, pour citer deux autres penseurs qui relèvent de la même mouvance, c'est une connaissance « tacite » au sens de Michael Polanyi et « traditionnelle » au sens de Michael Oakeshott. Pour fonctionner dans le monde physique et social, nous devons nous adapter à une foule de faits singuliers qu'il nous est foncièrement impossible de connaître dans leur totalité et leurs relations. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, seule notre faculté d'agir selon des règles abstraites que nous ne « connaissons » pas, au sens que nous ne pourrions en faire la théorie, nous rend capables de cet exploit nécessaire. S'il fallait, chaque fois que nous agissons dans le monde, que nous raisonnions comme les « rationalistes constructivistes » le requièrent, de façon syllogistique à partir de prémisses claires et distinctes, nous ne pourrions fonctionner à moins d'être des dieux doués d'omniscience. Ce qui nous sauve, c'est notre faculté d'imitation. C'est elle qui nous permet d' « absorber » les règles de la « tradition » à laquelle nous appartenons. Or ces règles, issues de l'expérience collective,

incarnent un savoir dont nous pouvons disposer alors même que nous sommes incapables de l'expliciter.

La connaissance « tacite » est bien une connaissance, mais « non consciente ». Nous connaissons les règles qui constituent notre esprit, puisque nous sommes capables de les reconnaître. La reconnaissance dont il s'agit est analogue à celle qu'en intelligence artificielle on nomme « reconnaissance des formes » *(pattern recognition)*. Chaque être humain a, par exemple, une compétence linguistique qui lui permet d'articuler une infinité potentielle de phrases bien formées. Il reconnaît immédiatement toute erreur de syntaxe. Or, fût-il Chomsky, il serait souvent bien embarrassé d'avoir à présenter sous forme de raisonnement déductif ce qui motive son jugement. Cette forme de connaissance peut être dite inconsciente parce qu'elle est incorporée dans l'esprit et non produite par lui. « L'esprit ne fabrique point tant des règles qu'il ne se compose de règles pour l'action », écrit Hayek ; et encore : « Nous avons à notre service une si riche expérience, non parce que nous possédons cette expérience, mais parce que, sans que nous le sachions, elle s'est incorporée dans les schémas de pensée qui nous conduisent. »[1] Le système de règles qui constitue l'esprit est inconscient, non parce qu'il se situe à un niveau trop bas, comme l'inconscient freudien, mais bien parce qu'il se situe à un niveau trop élevé pour que la conscience puisse se l'approprier :

> « Ces processus ne sont pas "sub-conscients" mais "supra-conscients". Ils règlent les processus conscients sans apparaître à leur niveau. »

L'erreur « fatale » du rationalisme constructiviste est de croire que la raison, consciente et volontaire, peut gouverner la vie mentale et psychique. C'est l'inverse qui est vrai : comme tout ce qui fait la vie de l'esprit, la raison est elle-même gouvernée par les schèmes abstraits qui composent celui-ci. La raison, le monde de nos idées en général, ne fait que « survenir au » monde de l'esprit, pour recourir à une notion clé de la philosophie de l'esprit, celle de *supervenience*. Quelle présomption que d'imaginer qu'elle pourrait le *reconstruire* à sa guise ou même se substituer à

1. *Droit, législation et liberté*, vol. 1, *Règles et ordre*, trad. franç. de R. Audoin, Paris, PUF, 1980, p. 21 et 35.

lui ! L'esprit est irrémédiablement opaque à lui-même, il ne peut se mettre à l'extérieur de lui-même pour se contempler dans son entier et faire la théorie de son propre fonctionnement. Hayek a parfois recours à des arguments de type gödélien ou cantorien pour signifier que cette impossibilité, étant d'ordre logique, est indépassable. Je n'en dirai rien ici car nous allons retrouver de tels arguments dans la philosophie sociale.

Pour conclure sur le chapitre de la philosophie de l'esprit, il faut souligner le prodige que constitue la faculté d'imitation en matière de gestion et d'utilisation de l'information. Ni une programmation instinctuelle, ni l'exercice de la raison ne sauraient l'égaler. Son pouvoir est de doter les individus d'un savoir qui, cependant, les dépasse, parce qu'il est incorporé dans une tradition et qu'il n'est récapitulable par aucune conscience individuelle. « *Entre* l'instinct et la raison » : c'est là que se situe la tradition, absorbée par imitation ; c'est là que se trouve aussi la clé de la philosophie sociale.

II – La philosophie sociale

Chez Hayek, la philosophie de l'esprit et la philosophie sociale sont intimement mêlées l'une à l'autre. La conscience n'a pas accès aux schèmes abstraits qui la gouvernent, avons-nous dit, parce que ceux-ci se trouvent « au-dessus » d'elle. Qu'est-ce à dire ? Où se situent-ils exactement ? Si étonnant que cela puisse paraître, il est utile de rapprocher ici Hayek de Durkheim. Au début des *Formes élémentaires de la vie religieuse,* ce dernier pose une question analogue. Les catégories fondamentales de la pensée humaine sont évidemment en nous, note-t-il, mais elles s'imposent à nous absolument. Quelle peut donc être la source de l'autorité singulière dont elles sont investies, si ce n'est la société ? La paradoxale transcendance des catégories par rapport à l'expérience individuelle – paradoxale, puisque l'esprit semble s'y mettre en transcendance par rapport à lui-même – se confond avec la transcendance en nous de l'être social sur l'être individuel

– et, finalement, avec la transcendance de la société par rapport à l'individu.

> « Dans la mesure où il participe de la société, *l'individu se dépasse naturellement lui-même,* écrit Durkheim, aussi bien quand il pense que quand il agit. »

Hayek ne dit pas autre chose. Le système des schèmes abstraits qui forment l'esprit lui est donné par la « tradition », la « culture ». À propos de celles-ci, Hayek pourrait reprendre les termes que Durkheim utilisait pour décrire ce qu'il nommait les « représentations collectives » : elles sont

> « le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et *plus complexe* que celle de l'individu, y est donc comme concentrée ».

Pourquoi est-il surprenant de trouver une telle convergence entre le prix Nobel d'économie et le père de l'École sociologique française ? Selon les catégories admises, le premier devrait représenter le sommet de l'individualisme méthodologique, le second du holisme. Or nous voyons Hayek retrouver à sa façon ce qui est, selon Louis Dumont, la vérité constitutive de la sociologie : l'individu concret trouve toujours la société déjà là ; c'est elle qui l'informe, le nourrit, lui fournit, avec sa langue, ses symboles, ses règles et ses mœurs, l'essentiel de son être. Cependant, Hayek arrive à cette conclusion par une démarche qui est tout sauf holiste : l'individu n'est pas subordonné à la totalité sociale, et le fait que celle-ci le dépasse et lui échappe non seulement ne le prive pas de sa liberté, mais est une condition nécessaire de celle-ci. La liberté de l'individu est ici, pour paraphraser un auteur célèbre, ce que l'individu fait de ce que la société fait de lui. C'est grâce à ce que celle-ci lui donne qu'il peut se donner à lui-même des fins privées et les mener à bien. Nulle relation hiérarchique, donc, entre l'individu et la totalité sociale, mais plutôt une causalité circulaire, un schéma *récursif* de codéfinition mutuelle.

On a beaucoup glosé sur l'individualisme méthodologique de Hayek. Celui-ci n'est certainement pas un adepte de cette École, au sens où on l'entend habituellement. Les individualistes métho-

dologiques prétendent pouvoir déduire les propriétés de la (macro-)totalité sociale qu'ils étudient des caractéristiques des (micro-)individus qui la composent et de leurs interactions. L'opération de déduction ne produit ici rien de nouveau, sinon un effet de surprise qui déroute l'intuition (« effet pervers »), mais est rapidement dissipé, précisément, par l'analyse à laquelle procède le sociologue. Il en va très différemment chez Hayek. Analytiquement, le collectif reste bien un effet de composition, un effet de système des actions et représentations individuelles. Mais il leur est radicalement irréductible. Le passage de l'individuel au collectif s'accompagne d'un saut en *complexité* que l'analyse est foncièrement incapable de réduire.

Hayek a eu tous les moyens intellectuels à sa disposition pour défendre de la manière la plus rigoureuse cette position apparemment paradoxale. Toutefois, sa pensée se révèle souvent indécise en ce point crucial. Il faut rappeler que Hayek est un vieux compagnon de route des philosophies mécanicistes du XX^e^ siècle, de la cybernétique des années 1950 aux sciences cognitives d'aujourd'hui, en passant par la théorie des systèmes à auto-organisation telle qu'on la concevait dans les années 1960 et 1970. Il a été exposé aux concepts et modèles proposés par ces théories, et il en a influencé la formation en retour. Voici comment, sur cette base, Hayek aurait dû raisonner – et comme il raisonne presque, au flou de l'idéologie près.

Le problème théorique auquel un libéral comme Hayek doit faire face est celui de l'articulation entre deux formes d'autonomie. L'autonomie de l'individu moderne, d'abord, dégagé de tous les liens de subordination traditionnels, au sacré, à l'État, à la totalité sociale. L'autonomie du social, ensuite, ce qui veut dire non pas que les hommes ont la maîtrise de la société, mais tout le contraire – à savoir que la société leur échappe, qu'elle semble dotée d'une vie propre, étrangère à ceux qui, pourtant, la composent. Cette autonomie-là est donc, par rapport aux individus, ce que l'on nomme traditionnellement, en philosophie politique, hétéronomie. Le contraste par rapport à l'artificialisme propre à d'autres traditions, libérales ou non, n'est que trop apparent.

Les hommes font (ou plutôt « agissent ») leur société – c'est la première autonomie –, mais ils ne savent pas ce qu'ils font, ni

comment ils le font – c'est la seconde autonomie. D'un côté, l'affirmation libérale de la souveraineté de l'individu par rapport aux empiétements de la société ; de l'autre, la reconnaissance, propre au conservatisme et au traditionnalisme, du fait que la société est « au-dessus » des individus et qu'elle est une condition indispensable de leur épanouissement et même de leur existence. C'est bien là le paradoxe. Or ces deux « autonomies », au sens ordinaire du terme (indépendance), se réconcilient dans le sens technique que le mot prend dans la théorie des systèmes à auto-organisation, ou, tout simplement, dans la théorie des *automates*. Car on sent bien que ce paradoxe est le même que celui qui consiste à concevoir un automate, c'est-à-dire un être qui ne tienne le principe de son mouvement que de lui-même ; à être cause d'un être qui soit cause de soi, inconditionnée.

Hayek a eu connaissance de la solution que le grand mathématicien John von Neumann, l'inventeur de la théorie mathématique des automates, précisément, a donnée à ce paradoxe. C'est en 1948, lors d'un symposium organisé par la fondation Hixon, au California Institute of Technology, et qui apparaît rétrospectivement comme l'un des moments fondateurs des sciences cognitives, que von Neumann l'exposa, sous la forme d'une conjecture. Répondant à Warren McCulloch, l'un des pères de la cybernétique, il critiquait la démarche constructiviste de celle-ci en introduisant sur la scène scientifique la notion de complexité. Étant donné une machine simple, il est plus simple de décrire ce dont elle est capable que de la décrire elle-même. Au-delà d'un seuil critique de complexité, l'inverse serait vrai : il serait plus simple, voire infiniment plus simple, de concevoir la machine que de décrire complètement son comportement. Von Neumann fondait sa conjecture sur le cas de la machine récursive capable de produire un ensemble non récursif, donc infiniment plus complexe qu'elle. Ce dont est capable un objet complexe est (infiniment) plus complexe que l'objet lui-même. La matrice est (infiniment) dépassée par sa descendance. Ou encore : le modèle le plus simple de l'objet complexe, c'est lui-même. Être complexe, c'est être capable de complexification. C'est ainsi que von Neumann résolvait le paradoxe quasi théologique de l'homme concevant un automate. L'automate étant, par définition, complexe, la créature échappe au créateur.

La conjecture de von Neumann a des implications importantes en philosophie des sciences, à propos de la question du réductionnisme. Elle rend non contradictoires, par exemple, les deux affirmations suivantes : 1 / des mécanismes physico-chimiques sont capables de produire la vie ; 2 / la vie est (infiniment) plus complexe que les mécanismes physico-chimiques qui l'ont engendrée. Il est cohérent d'embrasser une ontologie tout à la fois non substantialiste (non vitaliste) *et* non réductionniste. Cette conclusion est remarquable si l'on note que les ontologies non réductionnistes sont très généralement substantialistes et que les ontologies non substantialistes sont presque toujours réductionnistes.

Hayek, nous l'avons vu, conçoit le rapport entre l'individu et la totalité sociale sur le mode d'une codétermination récursive. La conjecture de von Neumann est donc pertinente et l'on ne s'étonne pas que Hayek fasse de la société un automate complexe, au sens de cette conjecture. Les deux affirmations : 1 / ce sont les hommes qui « agissent » leur société ; 2 / la société leur échappe, parce qu'elle est (infiniment) plus complexe qu'eux, sont non contradictoires. On peut, sans incohérence, être non réductionniste sans avoir à accepter le holisme. S'il est vrai qu'il s'agit encore d'un individualisme méthodologique, il s'oppose à ce que l'on entend habituellement par là, précisément par le refus du réductionnisme. On peut parler d'*individualisme méthodologique complexe.*

On comprend maintenant comment Hayek peut reprendre à son compte l'affirmation de Durkheim que les catégories de la pensée humaine et le système des règles sociales sont irréductibles à l'expérience personnelle et non récapitulables par une quelconque conscience individuelle, tout en récusant sans contradiction la notion de « représentation collective » et l'idée corrélative que la totalité sociale est antérieure à ses éléments constitutifs. En écrivant en 1912 qu' « on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple », Durkheim ne se doutait évidemment pas que l'on allait découvrir, quelque vingt ans plus tard, que l'opération mécanique de la déduction peut effectivement produire du nouveau et du plus complexe. Hayek, même s'il n'en a pas toujours pleinement conscience, est l'héritier de cette découverte. À la transcendance du social par rapport aux individus que postule le sociologue, il peut substituer la notion

d'*autotranscendance*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre sa théorie de la complexité sociale.

Hayek est évidemment, avant tout, l'héritier des Lumières écossaises. L'ordre social est un « ordre spontané » qu'aucune volonté n'a voulu, qu'aucune conscience n'a conçu – comme si cet ordre était mû par une « main invisible ». Ce type d'ordre se situe *entre* l'ordre naturel et l'ordre artificiel, de la même façon que l'absorption de la tradition par imitation se situe « entre l'instinct et la raison ». C'est une émergence, un effet de composition, un effet de système. Affirmons avec Hayek qu'il s'agit d'une idée qui est devenue banale dans les sciences de la nature et de la vie (et même dans les sciences de l'artificiel !), mais à laquelle la pensée du social reste en général obstinément étrangère. Soit un réseau d'éléments dont les interactions sont définies localement, il peut en émerger un ordre global que les lois d'interactions locales ne permettaient absolument pas de prévoir. Ce saut en complexité lorsqu'on passe du local au global autorise à parler de systèmes auto-organisés ou « autopoiétiques ». On ne veut évidemment pas faire ainsi du « système » un sujet doué de conscience et de volonté. Le « savoir » que mobilise le système est irrémédiablement distribué sur l'ensemble des éléments constitutifs, il ne saurait être synthétisé en un lieu qui serait celui du « savoir absolu » du système sur lui-même.

Or, se désole Hayek, il semble que ce mode de pensée ne puisse prévaloir dès qu'il s'agit des affaires humaines. Tout ordre, toute régularité, y est immédiatement interprété comme le résultat d'une intention directrice ou la manifestation d'un plan bien arrêté, pour ne pas dire d'un complot. Cette attitude est magique, elle prolonge l'anthropomorphisme et l'animisme de la pensée primitive qui traitait le tonnerre ou la tempête comme les signes de la colère divine. Le « rationalisme constructiviste » tombe évidemment sous le coup de cette critique. Victime de l' « illusion synoptique », il observe que les individus possèdent à eux tous un savoir considérable et croit possible de sommer ce savoir et d'en doter un poste central de commande. Or jamais une organisation planifiée du social ne pourra atteindre les prodiges d'efficacité que réalise un ordre social spontané en matière de gestion et d'utilisation de l'information. Ce que les hommes ont de mieux à faire, c'est de reconnaître l'existence de tels ordres, « produits de

leurs actions, mais non de leurs desseins » et de s'appuyer sur les connaissances que ces ordres mobilisent, mais que les individus ne peuvent s'approprier consciemment. Ces connaissances forment un véritable « savoir collectif » sans qu'on puisse les attribuer à un quelconque sujet collectif. Ce sont des *connaissances sans sujet.* Elles s'incarnent, nous le savons déjà, dans des normes, des règles, des conventions, des institutions dont une grande partie s'incorpore dans les psychismes individuels sous la forme de schèmes abstraits. C'est en ce point que la philosophie sociale et la philosophie de l'esprit se recoupent.

III – La théorie de l'évolution culturelle

Pas d'ordre social spontané sans système de règles abstraites ; pas de systèmes psychiques individuels, constitués de schèmes abstraits, sans ordre social spontané. Question : d'où viennent les règles abstraites ? La réponse se trouve dans le chapitre suivant de la philosophie hayékienne, *la théorie de l'évolution culturelle.* Un système de règles abstraites ne peut évidemment être l'œuvre d'un ingénieur social ou culturel, il ne peut être planifié. Il émerge « spontanément ». On ne voit pas toujours qu'il y a chez Hayek deux types d'ordres sociaux spontanés, hiérarchiquement ordonnés l'un à l'autre. D'une part, l' « ordre concret » : à règles abstraites données, les actions individuelles se composent de façon cohérente et produisent un ordre « auto-organisé » qui se manifeste, par exemple, par une répartition des droits et des obligations, une allocation des ressources, etc. D'autre part, l' « ordre abstrait » : c'est l'ordre évolutif des règles abstraites, qui émergent, s'adaptent continuellement aux circonstances, aux faits nouveaux qui jaillissent de l'ordre concret. À tout instant, l'ordre abstrait est un cadre fixe pour chaque acteur, un donné qui commande l'ordre concret de son niveau hiérarchiquement supérieur. Mais, sur le long terme, le fonctionnement de l'ordre concret rétroagit sur l'ordre abstrait. Où l'on retrouve la codétermination récursive entre deux niveaux hiérarchiquement ordonnés, celui des phénomènes collectifs et celui des actions individuelles.

L'auto-organisation propre à l'ordre abstrait est l'évolution culturelle. Si les règles abstraites constituent un système cohérent qui permet l'émergence d'un ordre concret lui-même cohérent, c'est qu'elles ont été sélectionnées par un mécanisme anonyme, un « processus sans sujet » qui prolonge par d'autres moyens le travail de l'évolution naturelle. Dans ses écrits les plus récents, Hayek récuse avec force l'accusation de « darwinisme social » qui est souvent portée contre son « épistémologie évolutionnaire ». L'idée d'évolution, rappelle-t-il tout d'abord, était présente dans les humanités bien avant que Darwin ne l'applique à la biologie. On a pensé des institutions telles que le langage, le droit, la morale, le marché ou la monnaie comme les produits d'un processus évolutif sans attendre l'auteur de *L'Origine des espèces,* et c'est au contraire celui-ci qui s'est inspiré de l'économie, à travers, en particulier, sa lecture d'Adam Smith. Mais, surtout, Hayek prend bien soin de montrer que les mécanismes de l'évolution culturelle sont très différents de ceux de l'évolution naturelle. L'un des principes de base du néo-darwinisme – cette synthèse entre la théorie darwinienne et la théorie génétique – est la non-hérédité des caractères acquis. Or toute l'évolution culturelle repose sur une telle hérédité. C'est seulement très indirectement que l'évolution biologique sélectionne des configurations génétiques individuelles – des « génotypes » – en sélectionnant des propriétés adaptatives des organismes qu'elles engendrent – les « phénotypes ». Toute la difficulté est que ce sont les génotypes qui sont transmis, alors que les critères de sélection font intervenir les propriétés des phénotypes. En un sens, l'évolution culturelle est beaucoup plus simple, rapide et efficace, puisque la sélection opère directement au niveau de ce qui est transmis, à savoir les systèmes de règles abstraites, acquis par apprentissage, c'est-à-dire par imitation. « C'est par *contagion mimétique,* note John Gray, que les règles qui confèrent le succès en viennent à supplanter celles qui sont mal adaptées à l'environnement. »[1] Tout se passe comme si les changements du « phénotype » avaient une influence immédiate sur le « génotype », en flagrante contradiction avec le dogme central de la biologie moléculaire. Tout se passe, en d'autres termes, comme si l'évolution culturelle simulait le lamarckisme.

1. J. Gray, *Hayek on Liberty,* Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Cette différence dans les mécanismes ne doit pas cacher ce qui unit l'évolution culturelle à l'évolution naturelle au niveau des principes. L'une comme l'autre mettent en jeu des processus de variation, de concurrence, de sélection et d'adaptation à l'environnement. Les systèmes de règles abstraites sont en concurrence les uns avec les autres, et seuls les plus adaptés possèdent un avantage reproductif et survivent. Les autres sont tôt ou tard éliminés. Lorsque l'évolution culturelle prend le relais de l'évolution naturelle, note Hayek à la suite de son ami Popper, dans un oxymore que l'on peut juger anodin tant il est devenu banal, la concurrence pour la survie se transforme en « concurrence pacifique ». Dans le domaine biologique, les théories sur le monde s'incarnent dans les organismes, de telle sorte que l'élimination d'une théorie inadéquate passe inévitablement par l'élimination physique de l'organisme qui la porte. L'invention des cultures et traditions introduit une rupture en ce qu'elle déconnecte le savoir de son support biologique. Les idées, les théories, les conceptions du monde acquièrent une autonomie – elles forment le « monde 3 » au sens de Popper –, et la guerre qui fait rage à leur niveau épargne le monde des hommes. C'est ainsi que les traditions meurent simplement parce que des individus ou des groupes les abandonnent au profit de leurs rivales, éventuellement en migrant. Nous aurons à revenir sur cette vision singulièrement optimiste de l'histoire culturelle de l'humanité.

Hayek insiste sur un autre trait commun à l'évolution culturelle et à l'évolution biologique : il n'y a pas de lois générales de l'évolution. Celle-ci est irrémédiablement imprédictible parce qu'elle est, par essence, adaptation au nouveau. Surtout dans son dernier livre, Hayek se défend de tomber dans le piège « naturaliste » : on ne peut l'accuser de soutenir la thèse que les règles abstraites sélectionnées par l'évolution culturelle sont nécessairement « bonnes », voire les « meilleures ». Il est en particulier possible que l' « ordre étendu » de la civilisation moderne – ce qu'Adam Smith appelait la « Grande Société » et Karl Popper, la « Société ouverte » – ne produise pas le bonheur. L'insistance sur le bonheur est le fait des philosophes rationalistes qui identifient raison et poursuite délibérée du bonheur. On peut donc refuser la civilisation moderne fondée sur le marché. Mais il faut savoir que l'autre terme de l'alternative, c'est la pauvreté, la famine et la mort.

Cependant, Hayek ne cesse de répéter que l'évolution culturelle sélectionne les règles de comportement les plus « bénéfiques ». Qu'est-ce à dire ? Quel est le critère de sélection à l'œuvre dans l'évolution culturelle ? Nous allons voir que s'il est un point de son système théorique que Hayek ne peut se permettre de laisser dans le vague, c'est bien celui-ci. Or force est de constater qu'une étonnante imprécision règne dans son œuvre à ce sujet. Hayek oscille entre deux interprétations de ce que l'évolution maximise – car il ne fait aucun doute que, malgré quelques protestations pour la forme, il croit aux vertus optimisatrices de l'évolution, se coupant ainsi de ce que pensent aujourd'hui les biologistes les plus avancés. Si l'évolution maximise quelque chose, c'est en un sens qu'elle est utilitariste. Et c'est bien ce qu'affirme Hayek, tout en soulignant qu'il n'y a aucune contradiction à rejeter par ailleurs l'utilitarisme comme morale individuelle. L'impératif moral de suivre les règles de conduite dictées par la tradition est catégorique pour les individus – il ne s'agit pas pour eux de se livrer à des calculs de coûts et d'avantages pour apprécier ce que les conséquences de leurs actions apportent à l'utilité générale –, mais hypothétique pour la tradition elle-même. S'il y a ici utilitarisme, il est donc « indirect ». Nous retrouvons une structure que l'on rencontre déjà chez Adam Smith, et cela ne saurait étonner. La nature chez Smith, l'évolution chez Hayek réalisent leurs fins à travers les actions des hommes qui n'ont nullement ces fins pour objet. C'est, dans l'un et l'autre cas, le schéma de la « Ruse de la Raison » qui est à l'œuvre.

Quelles sont donc les fins de l'évolution culturelle, quelle utilité maximise-t-elle ? Hayek introduit ici une distinction problématique. D'un côté, le « critère » de l'utilité : il s'agit des chances d'un individu pris au hasard d'atteindre les fins qu'il s'est fixées. C'est donc un critère d' « utilité moyenne » que l'évolution est censée satisfaire. Mais, par ailleurs, nous avons la « mesure » de l'utilité, mesure que l'évolution tend à maximiser : il s'agit cette fois de la vie, ou plus précisément du nombre d'hommes qu'une tradition est capable de faire vivre. Tout se passe, écrit Hayek, comme si l'évolution procédait à un véritable « calcul vital » *(calculus of lives)* : comme le juge utilitariste, elle sait sacrifier certaines vies ici et maintenant si cela la conduit à accroître plus tard le flux vital dans son ensemble. Objectera-t-on au « capitalisme » – qui, pour

Hayek, on le sait, est ou devrait être le point oméga de l'évolution – que, à divers stades de son développement, il a appauvri les masses humaines ? Il vous sera répondu que s'il a multiplié les pauvres, c'est que, bien au contraire, il a permis à un plus grand nombre d'entre eux de vivre, c'est-à-dire de survivre.

Cependant, même s'il a eu de plus en plus tendance à faire de la vie la finalité suprême de l'évolution culturelle, Hayek lui adjoint souvent la richesse, la prospérité et le bien-être matériels de la population tout entière. Cette prolifération des critères (ou des « mesures ») de l'utilité ne semble pas lui poser problème. Il est facile d'en comprendre la raison. Pour lui, l' « ordre étendu du marché » l'emporte sur toute autre forme de « tradition », quel que soit le critère retenu. Le marché est la quintessence de l'ordre spontané. Dans l'histoire de la pensée, c'est à propos du marché que l'idée même d'ordre social spontané est d'abord apparue, et ce n'est pas un hasard. Mieux que tout ordre traditionnel, le marché donne à voir et à comprendre la possibilité d'une auto-organisation sociale mue par les actions des hommes mais se réalisant en dehors de leur conscience et de leur volonté. Fondé sur l'échange et la division du travail, il assure la coordination de milliers, voire, aujourd'hui, de millions de savoirs individuels qui entrent en synergie sans qu'à aucun moment ni en aucun lieu la synthèse n'en soit possible ni nécessaire. De là son efficacité prodigieuse en matière de production et de reproduction de la vie, et de prospérité matérielle pour tous. Si le critère de sélection de l'évolution culturelle est le nombre de vies humaines qu'une tradition donnée est capable de rassembler et d'entretenir, alors le marché a doublement fait la preuve de sa supériorité : d'une part, il a montré son aptitude miraculeuse à faire vivre dans des conditions de confort historiquement inégalées une partie toujours croissante de la population de la planète ; de l'autre, son pouvoir d'attraction sur l'ensemble des autres traditions est inédit dans l'histoire culturelle de l'humanité. Un pays peut parfaitement décider aujourd'hui de se retirer du système mondial des échanges sous prétexte d'assurer son autonomie ou de faire échapper son peuple à l' « aliénation capitaliste ». Il doit cependant savoir que, ce faisant, il se condamne à la misère et, à terme, à la mort.

Les non-économistes qui lisent Hayek ont souvent l'impression que celui-ci donne du marché une théorie qui lui est propre, en ce

qu'elle réserve au concept d'information la place centrale. Avant d'être un système de production et d'échanges de biens matériels et de services, le marché est un système de production et d'échanges de signaux, au premier rang desquels les prix. Ceux-ci ne doivent pas être considérés d'abord comme la rémunération des facteurs de production. L'idée de « juste prix » en tant que rétribution méritée d'un effort ou d'une activité, ou révélant la vraie « valeur sociale » d'un bien ou d'un service, est une fallace. Les prix sont des signaux qui ont avant tout valeur *incitative* : ils découragent tel consommateur d'acquérir une marchandise que les conditions du moment rendent coûteuse à produire ; ils portent tel producteur à occuper un nouveau créneau en lui assurant des profits substantiels, etc. Il faut donc rappeler que cette révolution conceptuelle n'est pas due à Hayek mais qu'elle date au moins de la théorie de l'équilibre économique général (Walras, Pareto). Et depuis deux décennies, la « théorie économique de l'information » est un des chapitres moteurs de la pensée et de la recherche économiques. Or Hayek se révèle insuffisamment cultivé en la matière. Il est vrai que, se serait-il tenu à jour des plus récents développements, il n'aurait plus pu continuer à fonder son optimisme systématique au sujet du marché sur des raisons théoriques empruntées à la pensée économique. On doit cependant mettre à l'actif de Hayek son insistance sur l'irréductibilité de ce savoir collectif que constituent les prix à un quelconque calcul économique centralisé. L'argument du saut en complexité qui sépare le savoir collectif incarné dans un ordre spontané des savoirs individuels suffit à discréditer l'ambition planificatrice de doter un centre régulateur des connaissances que seul le fonctionnement automatique du marché est capable de mobiliser.

Même s'il ne présente jamais exactement les choses ainsi, on ressent à lire Hayek la forte impression que, s'il voit dans l'ordre spontané du marché une « tradition » singulière, c'est qu'elle est la seule à reproduire au niveau de l' « ordre concret » les traits qui sont ceux de l' « ordre abstrait ». Celui-ci, on le sait, est un produit de l'évolution, laquelle met en *concurrence* des systèmes de règles abstraites. Le marché, lui aussi, est fondé sur la mise en concurrence de productions, de projets, d'institutions, et même de modes de vie, d'idéologies et de religions. Devenue mondiale, cette tradition particulière qu'est le marché se confondrait en

définitive avec l'évolution culturelle elle-même, elle la prolongerait en lui donnant une efficacité et une ampleur inédites. Le marché a une vocation universelle à se dépasser lui-même, en devenant la méta-tradition qui englobe des traditions variées mais nécessairement adaptées aux réalités de la concurrence marchande (de la même façon, si l'on veut, que la conception américaine contemporaine du multiculturalisme fait coexister des cultures très diverses, soumises cependant à la condition qu'elles acceptent le principe même de cette coexistence). Ces remarques éclairent sans doute, sans la dissiper, l'impression d'étrangeté que l'on éprouve à voir le marché traité comme une tradition. Pour toute une pensée critique, le marché est l'antitradition par excellence, la force corrosive qui détruit toutes les traditions connues et cela parce que, contrairement à elles, il laisse le champ libre à la concurrence entre les hommes.

Sur les bienfaits de la concurrence, Hayek dit certaines choses banales pour un économiste, et certaines qui le sont moins. Guerre pacifique, la concurrence est le plus puissant des aiguillons, qui incite chacun à donner le meilleur de lui-même et à ne jamais se reposer sur ses lauriers. C'est la concurrence, et non la coopération ou l'entente, qui pousse certains à toujours aller de l'avant, à inventer du nouveau, à accroître ainsi l'efficacité générale dont tous, finalement, bénéficieront. La concurrence est une procédure de découverte et d'adaptation à l'inconnu. Soit la figure du spéculateur, si décriée par la morale traditionnelle mais dont le rôle, de ce point de vue, est essentiel. Le spéculateur est à l'affût d'informations auxquelles les autres agents n'ont pas encore accès. Supposons que, sur la base d'informations qu'il est le premier à découvrir, il perçoive que le marché sous-évalue un bien, un titre par exemple, par rapport à sa valeur objective, sa « valeur fondamentale » dans le jargon des économistes. Notre homme va spéculer à la hausse, c'est-à-dire acheter avec l'objectif de réaliser un gain en capital lorsque le marché, disposant enfin des informations en question, évaluera le titre au même niveau que lui. Le gain spéculatif constitue évidemment une puissante incitation à la recherche des informations pertinentes. Mais ce gain ne sert pas que les intérêts égoïstes du seul spéculateur. Car celui-ci ne peut le réaliser que dans la mesure où tous prennent modèle sur son évaluation, c'est-à-dire bénéficient, grâce à lui,

des bonnes informations. Il y a donc comme une justice immanente dans l'activité spéculative. Telle est la fonction sociale éminemment positive de celle-ci.

Rien que de très banal dans cette vision optimiste, si ce n'est peut-être une insistance inhabituelle à souligner que concurrence et imitation, non seulement ne sont pas antagonistes, mais constituent, dans leur conjonction même, l'essence des phénomènes marchands. Une vérité que les économistes ne sont pas encore tous prêts à entendre, même si le monde des affaires en fait l'expérience tous les jours. Nous y reviendrons. La perspicacité de Hayek à ce sujet éclate lorsqu'il traite de la rationalité en retournant l'ordre des facteurs propre à la théorie néoclassique, c'est-à-dire rationaliste, du marché. Celui-ci n'est pas, pour Hayek, ce lieu où des individus posés comme toujours déjà rationnels sont mis en concurrence ; c'est un lieu où la rationalité s'acquiert par imitation, car elle est la condition de survie dans un monde éminemment concurrentiel. Il convient de citer ici Hayek longuement :

> « La thèse fondamentale de la théorie est au contraire que la concurrence est ce qui oblige les gens à agir rationnellement pour pouvoir subsister. Elle se fonde non pas sur la supposition que la plupart des participants, ou tous, sont rationnels – mais au contraire sur l'idée que ce sera généralement à travers la concurrence qu'un petit nombre d'individus relativement plus rationnels mettront les autres dans la nécessité de devenir leurs émules en vue de prévaloir. Dans une société où un comportement rationnel confère à l'individu un avantage, des méthodes rationnelles seront progressivement élaborées et se répandront par imitation. Il ne sert à rien d'être plus rationnel que le reste si l'on ne vous laisse pas tirer un bénéfice du fait de l'être. »[1]

IV – La justice et la liberté

Ce n'est pas seulement son incomparable efficacité à assurer la prospérité et à entretenir et reproduire la vie qui donne au marché son éclatante supériorité, selon Hayek. C'est aussi qu'il

1. *Droit, législation et liberté,* vol. 3, *L'ordre politique d'un peuple libre,* Paris, PUF, 1979, p. 89.

est plus apte que n'importe quelle autre tradition à garantir la liberté et la justice. Ces valeurs ont un statut très particulier dans la philosophie politique hayékienne, qu'il n'est pas toujours aisé de cerner. En un sens, elles n'occupent qu'une position subordonnée. Leur justification dernière est utilitariste. Ce sont les conditions de la production et de la reproduction de la vie, et du bien-être matériel. C'est cette dimension qui est mise au premier plan dans le dernier ouvrage, à un point tel que plusieurs commentateurs y ont vu une contradiction avec les ouvrages précédents. Dans ceux-ci, en effet, la justice et surtout la liberté y étaient présentées comme des valeurs inconditionnelles, « en soi », moyens et fins d'elles-mêmes. La contradiction n'est qu'apparente, car c'est la même opposition que celle que nous avons déjà rencontrée au sujet de l'évolution culturelle : ce qui est impératif hypothétique, car utilitariste, à son niveau, se donne comme impératif catégorique à celui des individus. La justice et la liberté sont les conditions tellement indispensables de la vie et de la prospérité qu'elles doivent avoir une priorité absolue sur toute action spécifique qui vise ces mêmes fins. La tentation est souvent forte pour un gouvernement de sacrifier la liberté pour quelques avantages matériels en faveur de tel ou tel secteur de la population. Un utilitarisme à courte vue y trouve son compte : les avantages sont visibles, mais les coûts ne le sont pas, car ils sont noyés dans la complexité sociale. Le seul utilitarisme qui vaille est donc celui qui se donne pour impératif catégorique de défendre « dogmatiquement » les principes libéraux.

Hayek a une conception essentiellement « moderne » (au sens de Louis Dumont) de la liberté.

> « Dans une société complexe, écrit-il, l'homme n'a pas d'autre choix que de s'adapter de lui-même à ce qui doit lui apparaître comme les forces aveugles du processus social, ou bien d'obéir aux ordres d'un supérieur. »[1]

Paradoxalement, on croirait entendre Rousseau, l'un des grands ennemis « constructivistes » de Hayek. Le mal, c'est la dépendance personnelle des hommes les uns par rapport aux

1. F. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 ; cité et traduit par Ph. Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988, p. 271.

autres, la soumission à la volonté arbitraire d'un autre. Pour échapper à cette subordination honnie, un seul remède : que tous se donnent à une règle abstraite et anonyme qui les dépasse absolument. La loi de la Cité chez Rousseau doit avoir la même inflexibilité et la même extériorité que les lois de la nature ; les lois du marché chez Hayek sont encore plus apodictiques et indéchiffrables puisque la « complexité » sociale interdit aux individus d'y voir autre chose que des « forces aveugles » qui viennent les frapper depuis un insondable extérieur.

La terminologie est ici instructive. J'ai dit ci-dessus que Hayek a eu connaissance de la notion systémique d' « autotranscendance » pour désigner ce mouvement d'*autoextériorisation* par lequel la société se détache, prend une autonomie par rapport aux actions et représentations individuelles qui pourtant la nourrissent. On songe au concept hégélien d'*Entäusserung* que les traductions française et anglaise ne distinguent pas de l'*Entfremdung* marxiste puisque l'une et l'autre ont été rendues par : « aliénation ». D'un côté, l'aliénation-extériorisation qui a un caractère éminemment créateur ; de l'autre, l'aliénation-étrangéité qui désigne la coupure avec soi-même propre à la « conscience malheureuse ». Hayek ne veut retenir que le premier sens, celui d'une aliénation libératrice, d'une hétéronomie qui n'en est pas une puisque l'altérité à laquelle on se soumet n'est pas celle d'un sujet.

De tous les ordres sociaux spontanés, c'est le marché qui produit l'auto-extériorisation la plus vigoureuse. Rendant manifeste que la régulation sociale ne peut être assignée à un poste central de commande, il constitue le rempart le plus efficace contre les délires constructivistes de maîtrise absolue sur la société. Il est donc le meilleur garant de la liberté, entendue comme absence de coercition. Commentant Hayek, Philippe Nemo écrit : « Je ne suis pas victime d'une coercition si on me propose un bien à un prix trop élevé pour mes moyens ; je le suis si on me le propose à un prix différent de celui qui est offert aux autres. » Traduisons par une illustration : le fait que le jeu des valeurs foncières tende à interdire à quiconque n'a pas les revenus d'un médecin ou d'un avocat de vivre au cœur de Paris ne constitue en rien une entrave à la liberté et à la justice : la « loi » – lire : « les forces aveugles du processus social » – est la même pour tous. L'argument de Hayek ne peut évidemment avoir une quelconque validité que si les gens eux-

mêmes sont aussi certains que lui du caractère inexorable de cette loi. Il faut une bien puissante motivation pour souhaiter ainsi que tous se convainquent de la vérité d'un message aussi paradoxal que la bonne nouvelle hayékienne : « Abandonne-toi aux forces obscures du marché et tu seras libre, mon fils. » Libre de quoi ? De fait, nous connaissons déjà la réponse : Hayek nous l'a donnée, même si c'est à mots couverts. En regardant tous dans la même direction d'une extériorité qui les surplombe, les hommes cessent de croiser leurs regards, ils se libèrent des tourments de la comparaison envieuse. Car c'est bien cela la dépendance personnelle dont il s'agit de se déprendre, en se livrant corps et âme à une entité collective que tous ont contribué à former.

Ce n'est pas parce que, on le sait, Hayek condamne avec la dernière énergie la notion de justice sociale qu'il n'y a pas chez lui de théorie de la justice. Cette théorie s'inscrit dans le cadre plus général d'une théorie de la morale et du droit. La justice est avant tout le prédicat des actions humaines, actions qui, on l'a vu, sont guidées par des règles. Ces règles abstraites, propres à un ordre social spontané, Hayek les nomme aussi, significativement, « règles de juste conduite ». Agir de façon juste, c'est agir en conformité avec les règles de l'ordre social spontané dans lequel on est inséré. Il y a donc un inévitable relativisme des valeurs, chez Hayek. Les règles abstraites, qui sont le plus souvent implicites, constituent le droit de la société ou de la tradition considérée. Ce droit existe antérieurement à toute législation. Contre le positivisme juridique, Hayek affirme que le droit est objectif, stable, qu'il possède une autonomie par rapport aux décisions des juges et des législateurs. Cette position est proche, sur beaucoup de points, de celle des théoriciens du droit naturel. Ce qui l'en éloigne est évidemment l'évolutionnisme de Hayek : les règles changent du fait même de leur mise en pratique et de leur confrontation aux circonstances de la vie en société. Cette mise à l'épreuve permanente est la seule forme de critique concevable du droit : une critique de l'intérieur, une critique « immanente ».

Le relativisme de Hayek est tempéré par la conviction, qu'il partage avec Hume, que les conventions sociales et morales inhérentes aux ordres spontanés ont toutes certains traits en commun ; et cela, parce que les « circonstances de la justice » sont les mêmes en tout lieu et en tout temps, en ce qu'elles tiennent aux limitations

de la condition humaine : l'imperfection des hommes en matière de générosité et d'intelligence, la rareté des ressources dont ils disposent pour satisfaire leurs besoins. Il y a donc comme des « lois fondamentales de la nature » qui régissent toutes les conventions sociales. C'est cependant dans l'ordre étendu de la société de marché qu'elles prennent tout leur sens et toute leur importance. Ces lois, ou règles de la justice, sont la stabilité de la propriété privée, l'existence de procédures reconnues pour le transfert de la propriété par consentement et le respect des promesses. Dans une société complexe où il est impossible que les individus s'accordent sur une hiérarchie commune des fins de l'existence humaine, seules de telles règles abstraites sont susceptibles, de par leur abstraction même, de faire l'objet d'un accord et capables de garantir à chacun une liberté maximale. Elles n'incarnent ni ne privilégient aucune conception particulière de la vie bonne et elles sont indifférentes aux situations concrètes des individus : par ces deux traits, elles assurent l'égalité de tous devant la loi.

Il y a bien finalement, chez Hayek, un droit fondamental à la propriété privée, c'est-à-dire la reconnaissance d'un domaine protégé où l'individu est libre d'agir à sa guise. Mais, loin que ce droit soit un axiome du système, comme chez Nozick et les libertariens dans la lignée de Locke, il apparaît comme un « théorème ». La démonstration de celui-ci fait intervenir un test d'universalisabilité à la manière kantienne : il doit être possible de vouloir sans incohérence que les règles de justice s'appliquent à tous les cas similaires et qu'elles soient impartiales tant par rapport à l'identité des personnes qu'à leur conception du bien. Seules des règles de justice négatives, ayant la nature d'interdits, montre Hayek, peuvent passer ce test : l'injustice est le concept primordial. Elle se définit comme la violation du domaine protégé d'autrui.

L'abstraction des règles de juste conduite atteint, avec le marché, un degré sans précédent. C'est cela même qui fait sa force d'attraction universelle, affirme Hayek, mais c'est cela aussi qui explique qu'il soit universellement haï. La morale primitive, celle du petit groupe ou de la tribu, est d'origine instinctuelle. Adaptée aux relations de face à face, elle est faite de solidarité et d'altruisme (la guerre de tous contre tous qui caractériserait l'état primitif, naturel de l'humanité n'est qu'une fiction de philosophe). Or cette morale est toujours présente en nous, elle agit comme une force de

rappel indésirable qui nous empêche de nous abandonner pleinement aux règles abstraites du marché. Nous apprenons avec celui-ci à faire le bien en ne nous souciant que de notre intérêt propre, sans voir ni savoir à qui nos actions sont utiles. L'amour du prochain – et, corrélativement, l'hostilité à l'égard de l'étranger – sont des sentiments ataviques que la civilisation nous impose de refouler. L'ordre étendu du marché n'est pas une « économie », c'est-à-dire la gestion des ressources propres au domaine privé, au foyer, à l'*oikos,* mais une « catallaxie », c'est-à-dire un système d'échanges qui transforme les ennemis en amis. Le marché crée des liens où l'affectivité n'a pas place avec des lointains abstraits. Le rôle de la monnaie est ici déterminant. Dans une société non monétaire, je n'ai de créances que sur les proches à qui j'ai rendu un service gratuit. Lorsque, en revanche, je fournis un service marchand, celui qui en bénéficie est, par son paiement, immédiatement libéré de toute dette à mon égard. L'argent qu'il me donne constitue bien une créance, mais sur un autrui parfaitement anonyme et abstrait à qui rien ne me lie qui soit de l'ordre de la gratitude, de la reconnaissance, de la *dette.* Débarrassé de tout poids psychologique et moral, l'échange peut prendre son essor, rationnel, efficace, libre. Cela ne veut pas dire que la société de marché soit incompatible avec des relations personnelles fortes. Bien au contraire, celles-ci sont d'autant plus riches qu'elles sont dégagées de toute dépendance matérielle. C'est la confusion des genres qui empêche l'humanité de décoller : le règne de la liberté est au-delà du règne de la nécessité. Il est vraiment remarquable que le hayékisme, qui met systématiquement un signe plus devant tout ce que le marxisme a tenu pour être l'aliénation de la société capitaliste, rejoigne celui-ci dans son eschatologie.

Plus encore que dans les ouvrages précédents, le Hayek de *The Fatal Conceit* est conscient de la relation de haine et d'amour mêlés que les hommes ont pour l'ordre étendu du marché – qu'il nomme tout simplement, le plus souvent, la « civilisation ». Ce qui a mis l'homme sur la route de la civilisation, écrit-il,

> « ce n'est ni sa raison ni une "bonté naturelle" innée [...], c'est seulement l'amère nécessité de se soumettre à des règles qu'il n'aime pas afin de résister à des groupes rivaux qui avaient déjà commencé à s'épanouir parce qu'ils étaient tombés sur de telles règles auparavant » (p. 76).

De par son abstraction même, le marché requiert une discipline exigeante, une morale astreignante. La civilisation est un « fardeau », et les hommes ne voient pas aisément les bénéfices qu'elle apporte. Se situant « entre l'instinct et la raison », elle rassemble contre elle tant les partisans d'un retour à la nature et d'une libération des désirs que les intellectuels progressistes (ces deux populations ayant un fort recouvrement, note Hayek en pensant à l'héritage de Rousseau). Les uns et les autres dénoncent le marché et la concurrence qu'il institue entre les hommes, les premiers au nom de l'altruisme et de la solidarité qui caractérisent le petit groupe, les seconds parce que toute planification délibérée de la société est ainsi rendue impossible.

La condamnation de la notion de « justice sociale » se présente non comme le couronnement du système, mais presque comme un appendice. Je reviendrai sur certains des arguments avancés par Hayek, mais ils se ramènent tous au fond à ceci : celui qui parle de justice sociale, ou qui prétend agir en son nom, ignore tout de l'édifice théorique dont nous venons de dessiner les grandes lignes. Avant d'être un péché contre la civilisation, le recours à cette notion est une faute logique et épistémologique – de fait, une erreur sur les catégories. Puisqu'on ne peut appliquer les prédicats « juste » et « injuste » qu'à des actions personnelles, dire de l'état social par lequel passe un ordre spontané qu'il est injuste, c'est faire comme s'il avait été consciemment voulu par quelqu'un, comme s'il y avait un sujet responsable de cette injustice. C'est retomber dans l'anthropomorphisme de la pensée primitive qui attribue à une intention délibérée tout ce qu'elle perçoit comme ordre ou régularité – et ce, d'autant plus aisément qu'il s'agit de rendre compte de malheurs ou de souffrances, en se mettant en chasse pour trouver des boucs émissaires. Lorsque, en particulier, on attend de l'État qu'il assure « la » justice sociale ou, en tout cas, qu'il remédie aux injustices, on n'a pas à aller chercher plus loin le responsable de ce qui ne va pas dans la vie économique ou sociale. Même si l'État ne fait rien, les résultats de l'ordre social spontané sont mis sur le compte de sa volonté de ne pas intervenir. L'intervention de l'État est donc *par principe* un mal, puisqu'elle entretient l'illusion de l'intentionnalité là où il n'y a, essentiellement, que processus sans sujet.

Le lecteur qui a fait l'effort de suivre Hayek jusqu'en ce point est en général trop saisi par l'ampleur de la démonstration pour songer à poser les questions les plus élémentaires. D'où Hayek tient-il que seule la conduite personnelle peut être qualifiée de juste ou d'injuste ? N'est-ce pas là précisément une idée primitive ? Ne peut-on retourner l'accusation d'anthropomorphisme contre Hayek lui-même ? Si nous sommes sortis de la mentalité archaïque et de sa croyance en une « causalité diabolique », c'est justement dans la mesure où nous avons compris que l'injustice et le mal pouvaient être, étaient le plus souvent, des « effets de système » – ce qui ne veut pas dire qu'ils sont inaccessibles à l'action des hommes. Pour ce qui est de la recherche de « boucs émissaires », ne peut-on également arguer que le fait de s'en donner un aussi abstrait et anonyme que l'État constitue une ruse remarquable ? Ne vaut-il pas mieux que les groupes sociaux se retrouvent unis dans leur critique d'un être aussi distant plutôt que de s'affronter directement et de se déchirer dans des luttes intestines ? Sur une épistémologie profondément juste, Hayek greffe un système de valorisations qui est, à la réflexion, en grande partie arbitraire.

V – Analyse critique de l'imitation chez Hayek

1. Logique de l'imitation

J'en viens maintenant à ma critique de Hayek. Elle se concentre sur sa notion d'imitation qui, tout autant que le concept d'ordre social spontané, le rattache à la grande tradition des Lumières écossaises, terreau fertile où a poussé l'économie politique. Je me propose de comparer Hayek et son célèbre adversaire Keynes sur cette question de l'imitation. On connaît évidemment la controverse qui a opposé les deux économistes dans les années 1930 en matière de politique économique, à propos des rôles respectifs de la dynamique du marché et des interventions de l'État dans l'apparition des déséquilibres. Jamais, à ma connaissance, on n'a songé à confronter leurs conceptions du

rôle de l'imitation dans le fonctionnement marchand. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. J'ai remarqué ci-dessus que Hayek lui-même n'a pris conscience de son importance que progressivement, jusqu'à la mettre au premier plan dans son dernier ouvrage. Quant à Keynes, ses remarques sur les rapports entre imitation et rationalité se trouvent dans sa théorie de la spéculation financière, chapitre de la *Théorie générale* qui n'était pas pris très au sérieux jusqu'à récemment. Ces dernières années, cependant, ont vu une impressionnante floraison d'études plus ou moins directement inspirées des intuitions de Keynes. Les travaux de l'école française de l' « économie des conventions » y figurent en bonne place, et je me référerai en particulier aux recherches d'André Orléan.

Ce qui semble être une contradiction fondamentale devait frapper d'emblée tout lecteur de Hayek. Tout au long de son œuvre, l'économiste autrichien s'émerveille de ce prodige d'autorégulation sociale que constitue le marché. Celui-ci trouve automatiquement le chemin de son équilibre, et cet équilibre est un état social efficace. Qu'est-ce qui donne au marché ses capacités d'auto-organisation ? Ce sont les mécanismes de rétroaction (feedback) négative qui entrent automatiquement en jeu dès lors qu'un agent s'écarte du comportement d'équilibre. La sanction qu'il encourt alors (baisse de ses revenus, faillite, etc.) l'oblige soit à quitter le jeu « catallactique », soit à en respecter les règles. Hayek fait précisément fond sur la nécessité de laisser libre jeu à ces mécanismes pour retourner contre les partisans de la justice sociale l'accusation de conservatisme qui lui est souvent adressée. L'État qui entend, au nom de cet idéal, s'opposer aux sanctions du marché en rognant sur les succès et en compensant les échecs, gèle les fortunes et stabilise les différences de revenus dans le même temps où il détraque la machine économique.

Simultanément, nous l'avons vu, Hayek insiste sur le rôle de l'imitation dans la concurrence marchande. Or il est bien connu que l'imitation est éminemment productrice de rétroactions *positives,* sources majeures d'instabilité dynamique. Dans leur très grande majorité, les théoriciens du marché ignorent l'imitation. Les raisons en sont très profondes. Ce qui est en jeu, ici, c'est à la fois la conception de l'individu moderne et celle de l'ordre social. L'individu autosuffisant et indépendant que postule la théorie

économique ne saurait être soumis à l'influence de ses semblables. Les phénomènes collectifs dont le marché est le cadre ne sauraient avoir quoi que ce soit de commun avec les phénomènes de foule et la contagion des sentiments et des actes dont il sont le théâtre. Et cependant, Hayek donne à l'imitation un rôle central. Certes, il n'est pas le seul : Smith, nous l'avons vu, et Keynes, nous allons le voir, font de même. La compagnie n'est pas négligeable : ce sont les meilleurs économistes de tous les temps qui se retrouvent ensemble en ce point. La question, néanmoins, demeure : comment Hayek peut-il concilier sa foi inébranlable dans les capacités autorégulatrices du marché et sa perception aiguë de l'importance de l'imitation ? À vrai dire, le problème, chez lui, est beaucoup plus vaste : il ne se pose pas seulement à propos du marché, mais aussi à celui de la théorie de l'évolution culturelle, qui associe également concurrence, imitation et efficacité. Dans ce qui suit, je ne ferai pas toujours la distinction entre ces deux niveaux d'analyse. Les propriétés formelles sont, pour l'essentiel, indépendantes du niveau. On a par ailleurs compris que le marché, pour Hayek, poursuit par d'autres moyens le travail de l'évolution culturelle.

Pour bien saisir la nature du problème que pose l'imitation à toute théorie de l'autorégulation sociale, considérons le modèle élémentaire suivant. Deux sujets A et B s'imitent réciproquement. L'objet de leur imitation mutuelle est par hypothèse indéterminé. Mais supposons qu'un bruit, une rumeur fasse penser à A que B désire (recherche, veut acheter, se fie à, espère, etc.) l'objet O. A sait désormais ce qu'il lui faut désirer (respectivement : rechercher, etc.) : il prend les devants, désigne par là même à B l'objet O et lorsque B manifeste à son tour son intérêt pour O, A a la preuve que son hypothèse de départ était correcte. Sa représentation, si implausible fût-elle *a priori*, s'est trouvée *autoréalisée*. Cette émergence d'une objectivité, d'une extériorité par la clôture sur soi d'un système d'acteurs qui s'imitent tous, acquiert une vigueur accrue à mesure qu'augmente le nombre de ceux-ci. Les rumeurs les plus absurdes peuvent polariser une foule unanime sur l'objet le plus inattendu, chacun trouvant la preuve de sa valeur dans le regard ou l'action de tous les autres. Le processus se déroule en deux temps : le premier est un jeu de miroirs, spéculaire et spéculatif, dans lequel chacun guette chez les autres

les signes d'un savoir convoité et qui finit tôt ou tard par précipiter tout le monde dans la même direction ; le second est la stabilisation de l'objet qui a émergé, par oubli de l'arbitraire inhérent aux conditions de sa genèse. L'unanimité qui a présidé à sa naissance le projette, pour un temps, au dehors du système des acteurs, lesquels, regardant tous dans le sens qu'il indique, cessent de croiser leurs regards et de s'épier mutuellement.

Cette description phénoménologique du monde de l'imitation peut être précisée et confirmée par la modélisation mathématique. Une branche très active de l'économie formelle explore aujourd'hui le rôle de ce qu'elle nomme les influences interpersonnelles dans l'activité économique. Nous en savons cependant assez pour apprécier tout ce qui sépare cet univers mimétique du marché idéal. Contrairement à ce que l'on aurait pu penser *a priori,* et à ce qui a été effectivement pensé par de nombreux auteurs, l'imitation généralisée produit quelque chose et non pas rien. Elle suscite des dynamiques autorenforçantes qui convergent si résolument vers leur cible qu'il est difficile de croire que cette convergence n'est pas la manifestation d'une nécessité sous-jacente, à la manière d'un système mécanique ou thermodynamique retournant invariablement à son état d'équilibre après en avoir été écarté sous l'effet de quelque perturbation. On voit cependant que le concept d'équilibre, que la théorie du marché a importé de la mécanique rationnelle, ne convient absolument pas pour caractériser les « attracteurs » des dynamiques mimétiques. Loin d'exprimer un ordre implicite, ceux-ci trouvent leur source dans l'amplification d'un désordre initial et leur apparence d'harmonie préétablie dans un effet de polarisation unanime. Ce sont des condensés d'ordre et de désordre. La dynamique mimétique semble guidée par une fin qui lui préexiste – et c'est ainsi que, de l'intérieur, elle est vécue –, mais c'est elle qui, en réalité, fait émerger sa propre fin. *A priori* parfaitement arbitraire et indéterminée, celle-ci acquiert une valeur d'évidence à mesure que se resserre l'étau de l'opinion collective. S'il est un processus social qui illustre au plus haut point la notion de « procédure pure », c'est, plus encore que l'échange économique ou le tirage au sort, la dynamique imitative. Il n'est pas d'autre moyen de déterminer son résultat que de la laisser se dérouler jusqu'à son terme. C'est une procédure aléatoire qui prend les allures de la nécessité.

En trouvant son équilibre, le marché idéal des économistes est censé refléter une réalité extérieure. Les prix expriment des valeurs objectives, « fondamentales », qui synthétisent des informations aussi diverses que la disponibilité des techniques, la rareté des ressources ou les préférences des consommateurs. La dynamique mimétique est, quant à elle, totalement close sur elle-même. Les attracteurs qu'elle engendre ne sont dans aucun rapport d'adéquation à une réalité extérieure, ils traduisent simplement une condition de cohérence interne : la correspondance entre des croyances *a priori* et des résultats *a posteriori*. Les attracteurs mimétiques sont des représentations autoréalisatrices.

L'imitation généralisée a le pouvoir de créer des mondes parfaitement déconnectés du réel : à la fois ordonnés, stables, et totalement illusoires. C'est cette capacité « mythopoiétique » qui la rend si fascinante. S'il y a quelque part des vérités cachées à découvrir, il ne faut pas compter sur les dynamiques mimétiques pour les faire apparaître. Si l'on veut avoir une efficacité dans le monde, il vaut également mieux ne pas devoir s'en remettre à elles. Efficacité et capacité de révéler des informations cachées : ce sont là deux propriétés que les économistes attribuent volontiers au marché idéal. La distance entre celui-ci et le processus mimétique semble infranchissable.

Le tableau clinique de la logique imitative est déjà pour l'essentiel présent au stade d'un modèle très simple, dans lequel les connexions mimétiques entre agents sont données et restent fixes tout au long du processus : la probabilité qu'un agent donné imite un autre agent donné est une constante, éventuellement nulle[1]. Phénoménologiquement, nous savons bien que cette hypothèse est trop restrictive et que la dynamique mimétique a la capacité de modifier la structure de ses propres connexions : un sujet a d'autant plus de chances d'être imité par un autre qu'il l'est déjà par beaucoup. Le pouvoir d'attraction d'une opinion croît avec le nombre d'individus qui la partagent. On conçoit que

1. Voir le modèle exposé par André Orléan dans « Monnaie et spéculation mimétique », *in* P. Dumouchel (éd.), *Violence et vérité*, Paris, Grasset, 1985. Sous certaines conditions, il est démontré que la dynamique imitative converge vers l'unanimité du groupe. Ces conditions traduisent qu'il y a une interdépendance effective entre tous les agents ; en d'autres termes, il y a peu de probabilités p_{ij} nulles, p_{ij} étant la probabilité que l'agent i imite l'agent j.

si tel est le cas, les effets de polarisation mimétique en sont d'autant plus accentués. Il pourrait sembler cependant que c'est trop accorder à l'irrationnalité des phénomènes de foule que de se donner de telles hypothèses. Les recherches de ces dernières années ont montré qu'elles peuvent au contraire correspondre à des comportements individuellement rationnels. Plusieurs possibilités sont envisageables. Il est des cas où l'avantage personnel qu'un individu retire de se joindre à la masse croît *objectivement* avec l'importance de celle-ci. Cette hypothèse est aujourd'hui monnaie courante dans la littérature économique qui porte sur le choix des techniques. Quand une technique se répand, on apprend toujours plus à son sujet et elle se développe et s'améliore ; à mesure que les usagers se font plus nombreux, la gamme des produits s'enrichit et se diversifie ; les coûts de production diminuent, ainsi que les risques de défaillance. La concurrence entre techniques rivales présente dans ces conditions des traits qui la distinguent fortement de la « concurrence parfaite » des économistes. Le premier est la multiplicité des « équilibres » (le terme est encore utilisé par les historiens de la technique, mais, comme nous l'avons vu, il est tout à fait impropre : il vaudrait mieux parler d' « attracteurs »). La « sélection » de l'un d'entre eux n'est pas déterminable par déduction à partir de la structure formelle du problème, c'est l'histoire réelle des événements, avec ses contingences, ses fluctuations, ses aléas, surtout ceux qui affectent les premiers pas du système, qui en est responsable. Un concept joue ici un rôle crucial, celui de *path-dependence,* ou dépendance par rapport au chemin. Fondamentalement, il exprime la même idée que celui de « procédure pure ». Nous sommes aux antipodes du principe de Le Chatelier, référence thermodynamique encore appréciée par les théoriciens du marché lorsqu'il s'agit de vanter la capacité de celui-ci à neutraliser les perturbations qui l'affectent. L'évolution d'une telle dynamique est hautement imprévisible. Il n'y a évidemment aucune raison pour que la sélection qu'elle opère soit la plus efficace. Si la chance favorise une certaine technique au départ, celle-ci bénéficie d'un « avantage sélectif » qu'elle va entretenir et amplifier à mesure que les usagers affluent. Elle peut finir par dominer le marché alors même qu'une autre technique se fût révélée plus avantageuse pour tous si seulement le hasard l'avait sélectionnée

d'entrée de jeu. L'évolution technique a ainsi une forte propension à « s'enfermer » *(lock-in)* dans des sentiers indésirables, d'où il est de plus en plus difficile de la déloger. Hasard, sélection, « ordre par fluctuations », processus auto-organisé : tous ces termes utilisés aujourd'hui par les historiens des techniques définissent une théorie de l'évolution qui n'a que des rapports très lointains avec le néodarwinisme. La même question se pose donc encore, sous une forme renouvelée : en dehors de ses partis-pris idéologiques ou de son éventuelle inculture, de quel droit Hayek peut-il ignorer une forme de processus évolutif qui repose sur l'imitation et mobilise toute la gamme des concepts dont lui-même se fait le champion ? Simplement parce qu'il eût dû pour cela renoncer à la conclusion que l'évolution culturelle a une quelconque fonction optimisatrice ?

L'hypothèse précédente peut sembler trop restrictive. Dans bien des cas, il n'est pas vrai que l'intérêt objectif de se joindre au grand nombre croisse avec celui-ci. S'il s'agit d'une culture ou d'une tradition au sens de Hayek, par exemple, on ne voit pas pourquoi il en serait ainsi. Il existe cependant une raison plus générale de pencher du côté de la majorité : l'incertitude. Si l'on ne sait pas ce qui est bon ou ce qui est vrai, il est rationnel d'imiter les autres : il y a une chance qu'ils sachent et à se guider sur eux, on tire parti de leur savoir. De nombreux modèles économiques, dits d' « anticipations rationnelles », confirment et précisent cette intuition. Si les agents imités savent effectivement ce qu'il en est, les agents non informés peuvent accéder à leur savoir, même si c'est indirectement par l'intermédiaire des prix, lesquels jouent le rôle de révélateurs des informations cachées. La rationalité du comportement spéculatif, c'est-à-dire du spéculateur mais aussi de ceux qui prennent modèle sur lui, repose sur ce mécanisme : nous avons vu que Hayek reprenait à son compte cette vision optimiste. Mais que se passe-t-il si les agents qui servent de modèles ne sont pas eux-mêmes en possession des informations convoitées ? Ou, cas à la fois plus subtil et peut-être plus fréquent, s'ils savent sans être certains de leur savoir ? Eux-mêmes seront incités à imiter ceux qui les imitent. Nous avons déjà rencontré ce redoublement spéculaire de l'imitation en étudiant de la sympathie smithsienne.

Le sens en était certes différent. Il est cependant certain que l'on tient là, à un niveau formel, une loi générale de la logique

imitative : elle débouche inévitablement sur ces jeux de miroirs et autres « mises en abyme » vertigineuses. Reste à comprendre comment ou pourquoi Hayek semble y échapper.

André Orléan a montré que les mêmes modèles d'anticipations rationnelles qui servent à formaliser le dévoilement progressif de la bonne information, si elle existe, et la convergence unanime des agents sur le comportement optimal, représentent aussi bien l'effet de polarisation sur une même valeur arbitraire *quelconque* lorsque les agents, pris dans l'incertitude, cherchent à y remédier en s'imitant réciproquement. Entre l'équilibre et la représentation autoréalisatrice, il n'y a pas de différence *formelle.* Un abîme sépare cependant ces deux mondes pour ce qui est de leur sens.

On ne saurait trop souligner – et Hayek est le premier à le faire – que, devant la complexité du monde social, l'imitation est la forme rationnelle d'accès au savoir. Le tragique de la condition de l'homme en société est qu'elle est aussi, simultanément, la source de toutes les illusions – ce que Hayek semble ne pas vouloir voir. Un modèle très simple d'André Orléan suffit à illustrer ce dilemme fondamental[1]. Une variable clé du système social considéré (par exemple, la valeur future d'un titre) est affectée d'une incertitude objective – de type « météorologique ». Dans un monde où les représentations seraient adéquates à la réalité extérieure, la diversité des opinions concernant la valeur de cette variable devrait correspondre à l'aléa objectif qui la caractérise. Cependant, chaque agent dispose de deux sources d'information pour fonder son opinion : sa connaissance de l'aléa, mais aussi l'observation de la distribution des opinions (telle, par exemple, qu'elle se reflète dans le cours actuel du titre). Sauf dans le cas où il a une confiance absolue dans son appréhension de l'aléa objectif, il serait irrationnel de la part de l'agent de ne pas tenir compte de l'opinion des autres : celle-ci se fonde sur des observations que l'agent n'a pas directement faites, mais dont il peut bénéficier indirectement en réévaluant l'aléa (selon, par exemple, la formule de Bayes) sur la base des opinions existantes. L'agent a des raisons d'autant plus solides de procéder ainsi qu'il sait ce que

1. Cf. André Orléan, « Le rôle des influences interpersonnelles dans la détermination des cours boursiers », *Revue économique,* n° 5, septembre 1990.

nous sommes en train de démontrer : à savoir que le processus même de recherche d'informations au sujet de l'aléa modifie celui-ci. Si beaucoup d'opinions penchent dans un certain sens, elles entraîneront l'aléa dans la même direction. Un élément clé dans la procédure d'évaluation de l'agent est la confiance relative qu'il place dans sa connaissance des facteurs objectifs par rapport à celle qu'il met dans l'opinion des autres. Ce que nous venons de voir implique que cette opinion aura d'autant plus de poids qu'elle sera proche de l'unanimité. Dans ces conditions, la distribution des opinions évolue au cours du temps de façon *récursive* : le processus évolutif se nourrit en permanence de ses résultats antérieurs, sa détermination est autoréférentiellement close. Question : peut-on en caractériser les états limites ? André Orléan a montré qu'il existe une valeur critique de la confiance relative que les agents mettent dans leur connaissance de l'aléa objectif telle que, en deçà de cette valeur, on assiste à une totale déconnexion de la distribution des opinions par rapport à cet aléa objectif. L'opinion moyenne devient en quelque sorte la principale cause d'elle-même et elle peut se polariser sur des valeurs stables mais complètement arbitraires. Ce narcissisme collectif est source de comportements aberrants alors même qu'il repose, insistons-y, sur des stratégies individuelles de recherche et d'utilisation de l'information parfaitement rationnelles.

La plupart des intuitions qui guident ces modèles sont dues à Keynes. Dans son étude de la spéculation financière[1], celui-ci voit bien, comme Hayek, le rôle fondamental de l'imitation. Dans une situation d'incertitude radicale, comme celle qui prévaut sur un marché financier en crise, la seule conduite rationnelle est d'imiter les autres. Une première raison fait intervenir les mécanismes cognitifs que le modèle d'André Orléan formalise :

> « Sachant que notre propre jugement est sans valeur, nous nous efforçons de nous rabattre sur le jugement du reste du monde, qui est peut-être mieux informé. En d'autres termes, nous tentons de nous conformer au comportement majoritaire ou moyen. »[2]

1. Cf. J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie,* trad. franç., Paris, Payot, 1971 (original : 1936), plus spécialement le chapitre XIII consacré à l' « état de la prévision à long terme ».

2. J. M. Keynes, « The General Theory of Employment », *Quarterly Journal of Economics,* 51, 1937.

Cependant, Keynes est sensible à un aspect de l'imitation comme procédure de découverte d'information que Hayek ignore obstinément : son ambivalence. Prenons le cas d'un expert qui, lui, sait ce que tel titre vaut, objectivement, en fonction des dividendes probables qu'il peut rapporter. Il observe que son cours est, disons, sérieusement sous-évalué. Pourra-t-il ignorer l'avis des ignorants ? Non, répond Keynes, car notre expert n'est pas nécessairement si fortuné que les aléas de la vie ne puissent l'obliger à liquider son portefeuille. Or c'est bien au prix du marché qu'alors, *volens nolens,* il devra le faire : « Il serait déraisonnable d'acheter 25 un titre dont on estime la valeur à 30 en raison de son rapport probable si l'on pense que le marché l'évaluera à 20 dans trois mois. » Il est trop risqué de s'écarter de l'évaluation majoritaire. Comme l'écrit Orléan : « On ne peut avoir raison contre la foule. » Cette seconde raison de recourir à l'imitation loge l'expert et les ignorants à la même enseigne. Notons qu'elle fait intervenir une rationalité mimétique fondée sur des considérations « objectives » et non plus seulement « cognitives », pour reprendre la distinction que nous avons introduite : l'intérêt d'un individu est d'autant mieux servi qu'il se joint au grand nombre.

Voilà tout ce que Hayek oublie dans sa vision purement optimiste du rôle de la spéculation. Le spéculateur ne remplit sa fonction sociale de tête chercheuse des bonnes informations que s'il est incité à le faire. Or il n'est incité à le faire que si le marché pratique, certes avec un temps de retard, les mêmes évaluations que lui. Supposons que le spéculateur juge une certaine information non pertinente pour l'appréciation de la valeur « fondamentale », c'est-à-dire objective d'un titre, mais qu'il pense que le marché, lui, va la juger pertinente. Cette information sera le support d'un comportement spéculatif. C'est ce qu'André Orléan a appelé l' « effet Reagan », sur la base de l'anecdote suivante. Un jour de décembre 1987, le président Reagan déclare que, selon lui, le dollar a trop baissé. Aucun cambiste n'attache le moindre crédit aux jugements économiques du Président. Et, cependant, la plupart achètent des dollars dès qu'ils apprennent la nouvelle. Irrationnel ? Non, car ils anticipent que les autres vont faire de même, ce qui va faire monter le prix de la devise. Ces anticipations s'étant trouvées effectivement réalisées, on est bien dans un

cas d' « anticipations rationnelles », alors même que le mouvement du marché ne reflétait aucune réalité extérieure.

Le bon spéculateur, dès lors, n'est pas celui qui détecte avant les autres les informations pertinentes concernant les fondamentaux du marché. La spéculation devient, dans les termes de Keynes, « l'activité qui consiste à prévoir la psychologie du marché ». Le bon spéculateur est celui qui « devine mieux que la foule ce que la foule va faire ». Le spéculateur est comme le snob : il se voudrait le guide, l'éclaireur de la masse ; il est à sa remorque. Loin d'être le modèle imité par tous, il est le modèle de tous les imitateurs. Résultat : le marché spéculatif est comme une foule, écrit Keynes, où « tous tentent de se copier les uns les autres ».

J'en reviens à ma question initiale : comment Hayek peut-il éviter des conclusions aussi peu réjouissantes, lui qui fonde sa philosophie sociale sur une philosophie de l'esprit qui donne à l'imitation le premier rôle ? Très simplement. Considérons un univers où tout le monde imite tout le monde, à l'exception d'un individu qui, lui, n'imite personne. Il est facile de montrer que cet individu va devenir la clé de voûte du système en ce que tous vont finir par l'imiter, lui et seulement lui. Faisons une hypothèse supplémentaire : cet individu n'imite personne parce qu'il sait qu'il est dans le vrai. On dispose alors d'un processus évolutif fondé sur l'imitation qui agit comme un très efficace découvreur et diffuseur de l'information. Nous retrouvons cette propriété troublante de l'imitation que nous avons tant de fois notée, à savoir son ambivalence. Efficace si quelque part la bonne information est présente et qu'elle est reconnue comme telle, elle devient autrement source d'illusions et de gaspillages. Le problème est qu'il est impossible de l'intérieur du système de savoir dans lequel de ces deux cas on se situe. Pour lever cette indécidabilité, il faut recourir à une extériorité. Lorsque le chemin évolutif atteint la « vérité » ou l' « efficacité », un signal doit retentir qui signifie : ne pas chercher plus loin, c'est-à-dire : cesser d'imiter. L'auto-extériorisation produite par l'imitation généralisée n'a donc de vertu optimisatrice qu'encadrée par une véritable extériorité. Sans transcendance vraie, l'autotranscendance peut errer misérablement. Si l'on traite de l'évolution culturelle de l'humanité, la question est évidemment de savoir quel statut donner à

cette transcendance et qui peut parler en son nom. Il n'y a pas moyen d'échapper aux prophètes, et le premier prophète, ici, se nomme évidemment Hayek.

2. Dissolution des contradictions dans le Savoir absolu

Les exégètes et les critiques, même parmi les mieux disposés, ont découvert dans l'œuvre de Hayek ce qu'ils croient être des contradictions majeures. Ce qui précède permet de les envisager sous un jour nouveau. À vrai dire, les contradictions s'évanouissent, mais c'est pour laisser place à ce qui se révèle être un acte de foi arbitraire.

Certains commentateurs voient une contradiction au cœur même de la théorie de l'évolution culturelle. D'une part, Hayek la présente comme un processus auto-organisé, se déroulant donc au-delà de la conscience et de la volonté des hommes ; mais il affirme, d'autre part, que le mécanisme de sélection des systèmes de règles abstraites repose principalement sur l'imitation. L'imitation n'implique-t-elle pas que les groupes qui imitent une tradition qui, au départ, n'est pas la leur aient conscience de la supériorité de cette dernière et la volonté de l'adopter pour cette raison ? Cette conscience et cette volonté ne sont-elles pas la condition de l'efficacité du processus évolutif ? D'où la contradiction supposée. Si telle était vraiment la conception de Hayek, son inconséquence serait grave en effet. Car c'est toute sa philosophie de l'esprit qui s'oppose à cette interprétation de l'imitation comme résultat d'un calcul conscient et d'un choix délibéré. L'imitation de règles de conduite est foncièrement aveugle : « La plupart des gens peuvent reconnaître, et s'adapter à plusieurs types de comportements différents sans être capables de les expliquer ni de les décrire. »[1] La condition de l'efficacité de l'évolution culturelle n'est donc pas que ceux qui imitent une tradition autre le fassent en connaissance de cause. Elle est que ceux qui, par hasard, sont tombés sur la « bonne » tradition s'y tiennent et cessent d'imiter les autres. Ce n'est donc pas ceux qui imitent, c'est

1. *The Fatal Conceit, op. cit.*, p. 78.

ceux qui n'imitent pas qui sont la conscience de l'évolution. Le problème est que cette conscience doit leur venir de l'extérieur. La tragédie de l'Occident, selon Hayek, est qu'ayant découvert l'ordre étendu du marché et les principes libéraux qui le régissent, il n'ait pas su reconnaître leur supériorité et les ait abandonnés aussitôt en faveur des illusions constructivistes. Il n'y a aucune contradiction, il y a au contraire une très grande cohérence de la part de Hayek à suggérer que le rejet du libéralisme et l'essor des États interventionnistes sont une « erreur » qui s'est répandue par *contagion*. Comme Keynes, Hayek reconnaît ici que l'imitation généralisée peut être la meilleure ou la pire des choses. Pour qu'elle soit la meilleure, il lui faut un guide venu de l'extérieur qui l'arrête lorsqu'elle a enfin, bien qu'aveuglément, trouvé la vérité. On n'imagine pas de spectacle plus désolant pour Hayek que celui d'un intellectuel progressiste occidental allant chercher le salut du côté d'une théocratie moyen-orientale ; rien probablement de plus cruel pour lui que le prétendu renoncement actuel de l'Université américaine aux valeurs de l'Occident en faveur de cultures tiers-mondistes ou minoritaires... Face à ces démissions, Hayek oppose obstinément la nécessité de défendre *dogmatiquement* la liberté.

Presque tous les commentateurs sont sensibles à ce qui semble être la contradiction majeure de la philosophie sociale hayékienne. Il s'agit du statut de la démonstration qui établit la supériorité absolue du marché. Cette démonstration repose en principe sur la théorie de l'évolution culturelle. Seuls les ordres abstraits qui passent au travers du filtre de l'évolution peuvent prétendre au rang suprême, quel que soit le critère de la compétition : efficacité, justice, liberté, utilité, reproduction et expansion de la vie, etc. Jamais, en particulier, l'esprit humain ou la raison ne pourront concevoir des ordres aussi complexes que ceux qui sont sélectionnés par l'évolution. Le problème est évidemment que Hayek peut difficilement prétendre que le marché a passé le test avec succès, puisque toute son œuvre se présente comme une critique radicale et « rationnelle », a-t-on envie d'écrire, de la civilisation moderne, coupable de s'être laissée séduire par les sirènes du constructivisme. De deux choses l'une, donc, concluent les critiques. Ou bien Hayek doit renoncer à sa théorie de l'évolution culturelle et fonder la supériorité du marché sur des

arguments rationalistes, ou, s'il la maintient, il faut qu'il admette que l'ordre étendu du marché n'est pas le meilleur. Cette contradiction supposée, ou en tout cas cette tension, déteint sur l'ensemble de l'œuvre et lui donne cette tonalité si particulière, mélange de conservatisme traditionaliste et de radicalisme critique. D'un côté, il est affirmé que le rationalisme critique atteint bien vite ses limites, car il ne peut s'exercer qu'à l'intérieur d'une tradition qui reste au-delà de toute critique ; de l'autre pleuvent les condamnations de la civilisation actuelle au nom d'un idéal de liberté dont Hayek est le premier à dire que, s'il a été pensé, il n'est jamais entré dans les faits. John Gray note justement que les idéologies les plus opposées peuvent trouver leur compte dans l'œuvre de Hayek : les traditionalistes qui défendent les conventions sociales existantes et sont prêts à sacrifier la liberté individuelle aux valeurs « bourgeoises », transmises par la famille, de vertu, de mérite, d'honnêteté, de moralité, d'effort, d'épargne, etc. ; mais aussi les libertariens rationalistes et autres « anarcho-capitalistes » qui, n'hésitant pas à faire table rase des valeurs morales établies, prônent une éthique héroïque de l'autonomie individuelle et de la concurrence débridée, où seuls finalement comptent le succès ou l'échec, indépendamment de toute notion de mérite ou de vertu. Inversement, les critiques viennent de tous les camps. Les néoconservateurs américains, par exemple, comme Daniel Bell ou Irving Kristol, mettent Hayek en garde : l'ordre libéral prôné par celui-ci fait fond sur un capital moral de valeurs bourgeoises que son développement sans limites tend à détruire irrémédiablement. Dans notre étude des conceptions « spontanées » de la justice sociale, nous avons déjà repéré cette position particulière, faite de mélange et de tension entre défense des valeurs traditionnelles et exaltation de la concurrence marchande. Typique de ce qu'on a appelé, en un oxymore significatif, la « révolution conservatrice » américaine, cette conjonction paraît des plus improbables dans le contexte idéologique français.

Notre analyse des propriétés de l'imitation généralisée nous permet de dissoudre l'apparente contradiction. On n'a pas, d'un côté, une évolution qui d'elle-même trouve à coup sûr le bon chemin, ce bon chemin se trouvant précisément être autre que celui du marché ; et, de l'autre, Hayek qui affirme la supériorité

du marché. Sans l'intervention d'un savoir qui la dépasse, il n'y a aucune garantie que l'évolution culturelle, fondée sur l'imitation, converge vers un ordre satisfaisant, encore moins optimal. C'est au nom de ce savoir que Hayek parle, sans évidemment pouvoir le fonder. Hayek est un intellectuel engagé qui écrit des livres, fait des conférences, mobilise ses épigones à l'échelle mondiale et les organise en puissants groupes de pression : il cherche à influencer ses contemporains et, au-delà, le cours de l'évolution. Rien que de parfaitement cohérent avec une théorie de l'évolution fondée, précisément, sur les influences réciproques. Mais il ne peut alors s'exprimer au nom de l'évolution. Il ne peut non plus, sous peine de contredire sa philosophie de l'esprit, parler au nom de la simple raison humaine. Il reste, bien sûr, le lieu du Savoir absolu. On comprend que l'antirationaliste déclaré qu'est Hayek hésite à l'occuper.

On comprend aussi, les limites de la théorie. Car quel est au juste le critère qui permet de juger de la valeur ou de l'utilité d'un système social ? Les commentateurs les mieux disposés sont obligés de reconnaître que la philosophie hayékienne n'a pas de réponse précise à apporter à cette question de fond. Nous noterons, quant à nous, que la tendance tardive de Hayek à mettre l'accent sur le nombre de vies humaines qu'une « tradition » est capable de rassembler et d'entretenir constitue un trait de génie au regard des difficultés rencontrées par sa théorie de l'évolution. On a vu que la logique imitative induisait des distorsions et des gaspillages parce qu'elle incitait chacun, de la façon la plus rationnelle, à pencher du côté du plus grand nombre. Mais si le grand nombre devient le critère de la vérité et de l'efficacité, alors, quoi que fasse l'évolution, elle aura toujours raison. Il y a là un cercle vicieux.

3. Du système d'incitations au marché-termitière

J'en viens à la question de la justice sociale qui reste, comme je l'ai annoncé, le prisme au travers duquel j'examine l'œuvre de Hayek. Nous sommes maintenant en état de voir une contradiction, ou en tout cas une tension dans la critique hayékienne de

cette notion qui risque de passer inaperçue aux yeux de quiconque n'a pas parcouru le chemin que nous venons de frayer.

Une première série d'arguments avancés par Hayek se trouvent déjà sous la plume de Rawls, dans son traité fondamental, *Théorie de la justice.* Les *résultats* du marché sont en eux-mêmes dépourvus de toute valeur morale. Ils sont éthiquement aveugles. Tout ce qu'on demande au marché, c'est d'être efficace. Cela implique de le laisser sanctionner les activités, le travail, les efforts, les choix stratégiques de chacun comme il l'entend, si l'on peut dire. Or les rémunérations et valorisations opérées par le marché sont parfaitement indifférentes au mérite, à la valeur morale ou aux besoins des agents. Soit un médecin besogneux, méritant et dans le besoin, mais incompétent : il sera balayé par la concurrence. Injuste ? La justice n'a rien à voir à l'affaire. Les règles sont les mêmes pour tous, le processus est anonyme, sans intention, sans sujet. L'intervention d'une autorité centrale agissant comme protection contre l'échec serait, elle, immorale et liberticide. Surtout, elle casserait le moteur qui rend le marché efficace, en brouillant son mode de sanction et de rémunération. Le marché donne à chacun non ce dont il a besoin ou ce qu'il mérite, mais l'équivalent des services qu'il rend à autrui. Il invite, même si c'est à leur insu, les sujets à sortir de leur subjectivité et à se porter au devant des autres et de leurs besoins. C'est là sa valeur morale propre.

Ces arguments sont pour Hayek autant de coups portés à la notion de justice distributive. Il feint de croire qu'une théorie de la justice sociale est nécessairement méritocratique et requiert de donner à chacun en fonction de sa valeur morale ou, éventuellement, de ses besoins. Mais la simple existence de la théorie rawlsienne, que Hayek n'ignore pas, suffit à remettre en cause ce postulat.

Afin de la contraster avec celle qui va venir, retenons de cette première série d'arguments le point suivant : le marché établit un lien *visible* entre les actions des sujets et les sanctions qu'il porte, mais ce lien n'est pas méritocratique. Une politique de « justice sociale » rompt ce lien et, distordant le système des incitations, détruit la belle efficacité de la machine économique. L'égalitarisme, par exemple, rend les sujets irresponsables : puisqu'ils sont assurés que, quoi qu'ils fassent, ils obtiendront les

mêmes avantages matériels et seront tenus dans la même estime, ils ne sont aucunement incités à faire *l'effort* d'adopter les comportements ou de faire les choix les plus rationnels et, donc, les plus bénéfiques pour tous.

Dans la seconde série d'arguments présentés par Hayek, ce n'est pas seulement au plan éthique que les résultats du marché sont aveugles, c'est aussi et avant tout au plan cognitif. On souffre beaucoup dans le marché selon Hayek : les gens ne trouvent pas de travail ou perdent leur emploi, les entreprises font faillite, les fournisseurs sont abandonnés par leurs clients de longue date, les spéculateurs jouent gros et perdent tout, les produits nouveaux font un bide, les chercheurs, malgré de longs et pénibles efforts, ne découvrent rien, etc. Or ces sanctions tombent comme des coups du sort, injustifiées, imprévisibles, incompréhensibles. L'argument contre une politique de « justice sociale » n'est plus qu'elle dérègle nécessairement le système des incitations, puisqu'il n'y a pas ici, de toute évidence, de système d'incitations possible. C'est qu'une telle politique ne peut qu'être elle-même aveugle, car on ne dicte pas à un ordre spontané les résultats qu'il doit atteindre.

C'est évidemment la thèse de la *complexité* qui fonde l'argumentation précédente. Nul ne peut fixer *a priori* la valeur d'un travail, d'un effort ou d'un produit, car seul le marché en décide, et ses arrêts ne peuvent être anticipés. Cet argument en termes de « procédure pure » montre bien tout ce qui sépare Hayek du modèle néo-classique de l'équilibre économique général. Le caractère « non complexe » de celui-ci se repère à ce trait qu'il peut être indifféremment lu de façon « ascendante » ou de façon « descendante ». Dans le premier cas, c'est la thèse que les agents considérant les prix comme donnés, donc connus, leurs actions se coordonnent automatiquement en un équilibre, qui est aussi un optimum (de Pareto) ; dans le second, c'est la thèse que tout optimum peut être atteint de façon décentralisée, par communication aux agents d'un ensemble de prix adéquat. Que l'on soit ici dans un monde parfaitement « anti-hayékien » saute aux yeux lorsqu'on se souvient du détail savoureux suivant : à une époque pas si lointaine, mais aujourd'hui bien révolue, on pouvait encore affirmer que la meilleure illustration du modèle walrassien était les économies planifiées des pays de

l'Est. Le planificateur central qui communique aux agents décentralisés les valeurs qui vont leur permettre de prendre des décisions en principe autonomes a dû, pour calculer ces valeurs, résoudre un programme global qui lui a donné, non seulement les valeurs, mais encore les décisions des agents. Quelle hypocrisie que de ne pas les imposer directement à ceux-ci ! Hayek ne peut que rejeter avec horreur cette servitude déguisée en liberté.

La théorie hayékienne de la coordination marchande n'a pas la clarté ni la précision du modèle walrassien, aujourd'hui totalement axiomatisé et formalisé. On peut cependant affirmer, comme on l'a déjà vu, qu'elle refuse de se donner un niveau ultime d'explication, que ce soit celui des individus ou celui de la collectivité, et ce parce qu'elle insiste sur la codétermination *récursive* entre les deux niveaux. En conséquence, les agents n'ont pas accès à ce savoir collectif que représentent les prix *avant* qu'ils s'établissent sur le marché. Prenons un exemple extrême : un travailleur français apprend brutalement que la valeur pour la collectivité de ses services et de sa qualification est devenue nulle au moment où il est licencié, telle multinationale ayant décidé de fermer l'usine qui l'employait – et ce parce que les conditions économiques mondiales rendent plus rentable de s'installer à Singapour ou au Brésil. Certes, dans un monde d'information parfaite comme les économistes se plaisent à l'imaginer, notre homme aurait pu anticiper le processus de « délocalisation » et soit migrer, soit acquérir à temps une nouvelle qualification. La complexité du processus social l'interdit, affirme Hayek. Pour mieux se faire entendre, c'est souvent les termes de hasard, de chance ou de malchance, plutôt que celui de complexité, qu'il utilise. Nous avons cependant analysé le rapport profond qui unit ces catégories. À ce stade, ce ne sont pas seulement le mérite ou la valeur morale qui peuvent être aveuglément sanctionnés par le marché ; ce sont aussi bien l'effort, le talent, l'habileté, les choix stratégiques réfléchis : nulle récompense garantie face aux aléas et à la contingence de la vie sociale.

La bonne attitude est alors, dans une sorte de *Gelassenheit* qui est à la volonté de « corriger les injustices sociales » ce que le laissez-faire est à l'interventionnisme tâtillon de l'État-providence,

de se laisser aller « aux forces aveugles du processus social ». Cet abandon, nous l'avons vu, est l'essence de la liberté selon Hayek. C'est aussi la condition de l'efficacité. La « main invisible » du marché prend ici un sens très différent de celui qu'elle a dans le modèle walrassien. Il ne s'agit plus de la composition spontanément harmonieuse de comportements qui, bien qu'ils n'aient pas l'intérêt commun pour objet, restent néanmoins, au plan individuel, guidés par un esprit de calcul et un souci de rationalité. Il s'agit plutôt de l'auto-organisation propre à la termitière – une termitière où, toutefois, l'imitation aurait pris le relais de l'instinct. Des comportements individuels aveugles réussissent néanmoins à former un système efficace grâce à la « sélection » qui élimine ce qui doit l'être. Or, comme nous l'avons longuement analysé, il n'y a aucune garantie que le marché concurrentiel *et* mimétique se conduise de façon raisonnable si son auto-extériorisation ne communique pas avec une véritable extériorité, celle du Savoir absolu. Mais rien dans ce que dit Hayek, évidemment, ne fournit cette garantie.

La tension entre les deux séries d'arguments atteint parfois des sommets, lorsqu'elles sont amenées à se rejoindre en un même point. La question de l' « égalité des chances » en est un bel exemple. Ceux qui brandissent ce slogan ont en tête l'idéal sportif de la justice : que le meilleur gagne ! Pour que la compétition soit équitable, il faut égaliser les positions « initiales », par exemple par un système à handicaps – « remettre les compteurs à zéro », comme l'expriment élégamment les méritocrates. Mais dans la vie sociale, « dans un processus qui ne s'arrête jamais, la position initiale de toute personne sera toujours le résultat de phases antérieures », remarque Hayek[1]. Si les parents savent que le départ dans la vie de leurs enfants est indépendant de leur propre réussite, parce qu'une autorité centrale remet tout le monde à niveau en supprimant, entre autres, l'héritage, un des ressorts les plus essentiels de la concurrence marchande est cassé ! Ainsi entendue, l'égalité des chances a par ailleurs des implications totalitaires. Ennemie de l'efficacité et de la liberté, l'égalisation des chances est véritablement un idéal détestable. Conclusion ? « Il faut se

1. *Droit, législation et liberté,* vol. 2, p. 157.

résoudre à considérer la situation de départ de chaque individu comme un "accident" », écrit Ph. Nemo commentant Hayek sur ce point[1] ; et ce dernier complète ainsi la phrase que nous avons commencé de citer :

> « Dans un processus qui ne s'arrête jamais, la position initiale de toute personne sera toujours le résultat de phases antérieures, et *donc* sera un fait tout aussi peu intentionnel et aussi dominé par le hasard que l'évolution ultérieure. »

La tension est ici à son comble. D'un côté, comme l'écrit Nemo,

> « ces positions initiales seront [...] le fruit d'efforts et de *mérites* antérieurs, en particulier à l'intérieur des familles. »[2]

Mais de l'autre, il faut demander à l'enfant de voir dans sa position initiale, donc dans la réussite plus ou moins grande de ses parents, donc dans le degré d'effort et de sacrifice auquel ils auront consenti en sa faveur, un simple « accident », un pur « hasard ». C'est là une contradiction, sinon logique, du moins psychologique importante. Si les parents sont incités à épargner au profit de leurs enfants, c'est précisément qu'ils espèrent que ceux-ci ne traiteront pas le fruit de leurs efforts comme un « fait inintentionnel » ou comme une manne qui, arbitrairement, leur tomberait du ciel. L'argument de la « complexité sociale », ici, ne tient pas : la « reproduction », l'héritage social, ne se réalise pas de façon anonyme au niveau abstrait de la « grande société », mais dans le face-à-face des relations les plus chargées d'affects, les relations familiales.

Comment notre auteur a-t-il pu laisser son système théorique s'enferrer dans une telle difficulté ? Je l'ai dit, le marché selon Hayek cause de grandes souffrances à ceux qui acceptent de vivre sa morale héroïque. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. Selon la première ligne argumentative, la valeur suprême du marché, qui justifie tous les sacrifices, est son efficacité, et celle-ci repose sur un système d'incitations dont les signaux principaux sont le succès et l'échec personnels. Certes, ce n'est pas leur

1. Ph. Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek, op. cit.*, p. 239.

2. On notera l'intervention du terme non hayékien de « mérite » qui révèle à quel point la méritocratie a la peau dure.

« mérite » ou leur valeur morale que les agents mettent en jeu, mais leur capacité à être utiles aux autres. Ceux qui échouent reçoivent donc le signal que leurs entreprises, leurs actions, leurs efforts, leurs talents ne sont pas appréciés par autrui. Ils observent que d'autres réussissent et sont encouragés à leur emboîter le pas. Les perdants imitent les gagnants parce qu'ils les *envient.*

Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne ? Parce qu'ils s'envient les uns les autres, répond Hayek. Il convient toutefois de nuancer et de préciser cette assertion. L'envie comme *thème* est bien présente dans l'œuvre de notre auteur, mais il n'y attache de toute évidence qu'une importance mineure. Nombreuses sont les notations du type suivant : certains réussissent, d'autres échouent qui ont pourtant dépensé autant d'efforts. Pourquoi ? Peut-être parce qu'ils sont moins doués ou moins compétents (première ligne argumentative), peut-être parce qu'ils ont eu moins de chance (seconde ligne). Quoi qu'il en soit, « l'envie de ceux-là qui se sont donné autant de mal (que ceux qui ont du succès) est pleinement compréhensible, mais contraire à l'intérêt commun »[1]. Hayek fait apparemment partie de ces nombreux auteurs qui certes reconnaissent l'existence de l'envie mais ne la prennent pas très au sérieux. Ce n'est qu'un « vilain défaut », comme dit la sagesse populaire, une tare bénigne qui affecte surtout les enfants. Hayek ajoute : l'envie ne fait pas le bonheur, mais le bonheur, après tout, n'est qu'une invention de philosophe rationaliste.

Je prétends au contraire que c'est la menace que fait peser l'envie sur son système qui conduit Hayek à donner à celui-ci cette *structure* bipolaire et finalement contradictoire que j'ai analysée. Les hommes souffrent de l'envie dans un marché concurrentiel, où seuls comptent le succès et l'échec (c'est le marché comme système d'incitations). L'échec signifiant l'incapacité à servir autrui adéquatement, il devrait inévitablement entraîner la perte de l'estime des autres et, par voie de conséquence, la perte de l'estime de soi : « C'est parce qu'il y a un rapport entre ce que je fais et l'estime dans laquelle je suis tenu qu'il est rationnel pour moi de chercher à me comporter de la meilleure manière pos-

1. *The Fatal Conceit,* p. 118.

sible », écrit Ph. Nemo[1]. Le remède contre cette menace, Hayek va le chercher dans la solution la plus traditionnelle : l'appel à une extériorité. C'est la « complexité » du social qui lui fournit l'extériorité dont il a besoin – ou plus précisément, comme je l'ai montré, c'est l'articulation entre le mouvement d'auto-extériorisation du social et une véritable extériorité, celle du Savoir absolu (et nous basculons alors dans la seconde conception du marché, celle de la « termitière »). La citation suivante de Hayek est suffisamment éloquente :

> « On supporte plus aisément l'inégalité, elle affecte moins la dignité, si elle résulte de l'influence de forces impersonnelles, que lorsqu'on la sait provoquée à dessein. Dans la société de concurrence, un employeur n'offense pas la dignité d'un homme en lui disant qu'il n'a pas besoin de ses services, ou qu'il ne peut pas lui offrir un travail intéressant. Le chômage ou la perte de revenu pour quelque autre raison, choses qui arrivent immanquablement dans toute société, sont moins dégradants si l'on peut les considérer comme la conséquence d'une malchance, et non pas comme voulus par l'autorité. »[2]

Le problème est que cette solution ne peut fonctionner qu'à la condition que tous partagent la conviction du philosophe, à savoir qu'ils ont affaire à une véritable extériorité. J'ai longuement analysé ailleurs les raisons pour lesquelles les Modernes, individualistes et démysficateurs, ne peuvent que la rejeter. Je me limiterai ici à l'argument suivant : nul ne s'abandonnera à ces « forces impersonnelles » s'il a de fortes raisons de douter qu'elles entraînent le monde dans la bonne direction, ou simplement dans une direction viable. Or l' « ordre étendu du marché » peut aisément s'enfermer dans des impasses, comme nous en avons fait la théorie et comme l'expérience historique le prouve. Nul ne peut évidemment croire à la garantie que le système hayékien requiert pour que de telles mésaventures soient impossibles : l'accès au Savoir absolu.

Pour clore cette analyse critique, je voudrais revenir à la question de la tradition et à celle qui lui est intimement liée : l'imitation. En mettant l'imitation au cœur de sa philosophie de l'esprit, Hayek est amené à lui faire jouer un rôle central et dans

1. *La société de droit selon F. A. Hayek, op. cit.*, p. 304.
2. F. Hayek, *La route de la servitude*, trad. franç., Paris, PUF, 1985, p. 80-81.

sa théorie de la tradition, ce qui est banal, et dans sa théorie du marché, ce qui l'est beaucoup moins. La force de sa philosophie sociale se révèle ici, mais aussi ses faiblesses. En schématisant quelque peu, la reconstruction hayékienne de l'histoire culturelle de l'humanité se décompose en trois phases. Dans le stade primitif, la morale instinctuelle est faite de solidarité et d'altruisme, et la conception du monde est dominée par l'animisme et l'anthropomorphisme : tout ordre est attribué à un dessein, à une volonté. Puis vient l'invention de la tradition et des nombreuses cultures humaines. Les ordres sociaux spontanés se déploient et se font concurrence, l'évolution culturelle se met en marche. Elle découvre cette tradition particulière qu'est l'ordre étendu du marché, fondé sur les règles abstraites du libéralisme. Mais, loin de reconnaître sa supériorité, elle l'abandonne au profit des illusions constructivistes et rationalistes : c'est la phase moderne, qui constitue un retour à l'anthropomorphisme primitif et un rejet de la tradition.

Ce scénario ne comporte pas seulement des naïvetés (la conception irénique de la société primitive), il est hautement invraisemblable et met en péril la cohérence de la théorie évolutionniste de la culture. Hayek a certes raison de caractériser la Modernité par le rejet de la tradition. Ce n'est pas très original, et l'on peut contester que Descartes soit le responsable de ce changement radical d'attitude à l'égard de la tradition. Mais là n'est pas l'essentiel. Il suffirait que Hayek fasse deux hypothèses pour redonner cohérence et vraisemblance à son scénario : premièrement, l'expansion de l'ordre marchand n'est pas étrangère à la rupture avec l'ordre traditionnel, parce que le marché est tout sauf une tradition ; deuxièmement, le constructivisme rationaliste lui-même a de profondes affinités avec le marché. Hayek semble parfois disposé à admettre la seconde hypothèse – sans pouvoir aller très loin dans ce sens, qui rend fortement problématique la justification du libéralisme dans les termes de la théorie de l'évolution. L'idée est que l'extension du marché à tous les domaines de la vie personnelle et sociale engendre une mentalité d'ingénieur, un esprit de calcul qui tend à éroder les valeurs dites « traditionnelles ». Cette critique du marché que l'on ne s'étonne pas de trouver sous la plume des néo-conservateurs Irving Kristol et Daniel Bell a quelquefois la faveur de Hayek. On lit par

exemple dans *La route de la servitude* que les progrès matériels permis par le libéralisme ont « donné aux hommes un sens tout nouveau de leur pouvoir sur leur propre destin, une croyance en la possibilité illimitée d'améliorer leur sort » et qu'en conséquence « le succès même du libéralisme est devenu la cause de son déclin ».

C'est de la première hypothèse que Hayek est le plus éloigné. Il est essentiel à son système que le marché soit une tradition, surgie de l'évolution culturelle. Mais c'est rester aveugle à la rupture radicale qui sépare l'ordre marchand de l'ordre traditionnel en matière d'imitation. Dans l'ordre traditionnel, les modèles sont si éloignés de ceux qui les imitent qu'aucune rivalité ne peut s'installer entre eux ; dans la société marchande, au contraire, les modèles sont des égaux et des concurrents : on copie son rival heureux et on est en rivalité avec son modèle. Hayek, ici, n'est pas à la hauteur de son propre modèle, Adam Smith. Il ne voit pas ce que celui-ci a montré : que ce nouveau régime de l'imitation débouche sur l'envie, et que cette envie a des effets fortement ambivalents : elle est, d'un côté, la cause d'une grande souffrance (la « corruption des sentiments moraux »), mais, de l'autre, elle donne à la société marchande une énergie inouïe, une force d'expansion potentiellement illimitée. Par ailleurs, loin d'être un produit de l' « illusion constructiviste », l'idée de justice sociale est inhérente à la propension de l'individu moderne de toujours se mettre à la place de l'autre, de vivre en permanence sous le regard d'autrui.

Il est douloureux d'avoir à imiter un rival qui a du succès. C'est reconnaître ouvertement ce que l'on préférerait cacher, à ses propres yeux et à ceux du monde : que l'on tient l'autre pour supérieur. Dans le monde des affaires, et de l'économie en général, il est cependant rationnel d'agir ainsi, comme Keynes l'a bien vu, et Hayek lui-même dans une moindre mesure. L'histoire économique mondiale de l'après-guerre fournit cent exemples d'imitateurs devenus des innovateurs imités à leur tour. L'étonnant avec l'économie est que cette vérité soit sur la place publique. La raison s'en trouve sans doute dans la remarquable capacité du marché à transformer l'envie en source d'énergie créatrice, au lieu de la laisser s'abîmer dans le ressentiment et la haine impuissante. Il n'en va pas ainsi dans les autres domaines

de la vie sociale. Tournons-nous vers ceux qui sont les bêtes noires de Hayek : les « intellectuels » (progressistes, cela va sans dire). Dans le domaine de la culture, par exemple, le mot d'ordre est : seul le nouveau est intéressant. L'innovation radicale, entendue comme création *ex nihilo,* dépassement de soi-même et non des autres, a le double avantage de nier et l'imitation, et la concurrence. Il faut à Hayek beaucoup de naïveté pour penser que ces intellectuels sont des nostalgiques de l'altruisme et de la solidarité propres à l'idée qu'il se forge de la société primitive. Le rejet de la concurrence typique de ces « démystificateurs critiques » surgit d'un excès, et non d'un manque, d'esprit concurrentiel.

L'ambivalence de l'envie se manifeste aussi à l'intérieur du monde de l'économie. Malgré la fuite en avant permanente qui le caractérise, celui-ci n'ignore pas les souffrances de l'échec et du ressentiment. Hayek a au moins le mérite de le reconnaître, même s'il ne voit pas que la revendication de justice sociale jaillit d'abord de cette souffrance et non de ce qu'il dit être l'obstacle principal au marché : le rationalisme constructiviste. Nous avons étudié la solution qu'il propose : c'est elle qui est responsable de cette tension qui traverse l'œuvre, entre un marché-système d'incitations et un marché-termitière. Puisque l'imitation concurrentielle est la source des maux, revenons-en à la modalité traditionnelle de l'imitation, faisons du marché une tradition. L'imitation d'un modèle transcendant évite que les hommes se prennent mutuellement pour modèles et s'abîment dans les tourments de l'envie. La transcendance, ici, n'est cependant qu'une autotranscendance qui requiert, pour prétendre au titre de guide fiable, l'accès à cette transcendance véritable qu'est le Savoir absolu. La solution hayékienne ne peut marcher qu'à condition de faire du libéralisme une sorte de religion.

Ce qui vient d'être dit du marché vaut de la même manière pour l'évolution culturelle. Hayek voudrait n'y voir que la mise en concurrence pacifique des traditions afin que la meilleure gagne. Il serait plus conforme à sa théorie de la présenter comme une guerre de religions. La philosophie hayékienne de la connaissance implique que les gens s'attachent à leur tradition pour des raisons autres que les bienfaits qu'ils en retirent – bienfaits dont ils sont incapables de prendre l'exacte mesure. Il y a donc une méconnaissance des agents, qui est le pendant individuel de

l'opacité et de la complexité du collectif. D'où le problème de la stabilité de la tradition. Il est rationnel pour les agents de se conformer à la tradition, mais ils ne le savent pas. Seuls des motifs irrationnels peuvent donc les pousser à le faire. Pour Hayek, ce sont les croyances religieuses, magiques ou mythiques, qui remplissent ce rôle. L'animisme et l'anthropomorphisme de la pensée primitive, si critiqués par ailleurs, en sont la source : quel est le sens de « Dieu » pour une société donnée, demande Hayek, plus durkheimien que jamais, sinon l'autotranscendance du social qui n'est pas vue comme telle ? Bref, le rôle de la religion dans l'évolution est fondamental. La nécessité d'un attachement *dogmatique* aux principes du libéralisme n'en est qu'un cas particulier. « Les seules religions qui ont survécu, note d'ailleurs Hayek, sont celles qui soutiennent la propriété et la famille. »

Mais dans le même temps, on l'a vu, l'évolution ne peut remplir efficacement sa fonction sélective que dans la mesure où les individus et les groupes sont toujours prêts à abandonner leur tradition en faveur d'une autre, en penchant plutôt du côté de celles qui rassemblent le plus grand monde. Comme le marché généralisé qui prolonge son action avec une efficacité décuplée, l'évolution culturelle met en concurrence des façons d'être, de penser et d'agir qui se fascinent mutuellement tout en prétendant lutter jalousement, « dogmatiquement », pour le maintien de leur identité. On devrait donc retrouver à son niveau ce même déchirement entre soi et autrui que Smith nommait « sympathie ». C'est bien, de fait, ce que l'on observe. Une culture dominante qui se hait elle-même, les autres, fascinées par elle, qui la haïssent tout en l'imitant : les exemples contemporains ne manquent pas, que l'on pourrait développer. Ce n'est donc pas, on l'a compris, sur ce point que porte notre critique de Hayek : d'avoir mis l'imitation concurrentielle au cœur de son système est son trait de génie. Le problème est que, prisonnier de son idéologie résolument optimiste, il reste aveugle à l'irréductible ambivalence de cette mimésis conflictuelle. Sauf à donner à la déesse Évolution un rôle équivalent à celui qu'il prête au dieu Marché, il n'y a aucune garantie, si l'idée même a un sens, que l'histoire des hommes, avec son bruit et sa fureur, aille spontanément dans la « bonne direction ».

L'œuvre de Hayek constitue sans doute la tentative la plus grandiose de fonder une théorie de la société bonne et juste sur la

contingence des affaires humaines et la complexité sociale. Mais ses limites mêmes appellent un approfondissement de la morale de l'économie.

***

DISCUSSION

Philippe Nemo. — Je vous remercie pour cette contribution particulièrement dense qui éclaire beaucoup d'aspects de la philosophie hayékienne et rend justice à l'originalité et à la profondeur de cette philosophie. Vous lui décochez cependant, dans la seconde moitié de votre exposé, une redoutable flèche du Parthe, une critique dont il n'échappe à personne qu'elle compromettrait tout l'édifice si elle était fondée (et qui est, de fait, à la base des autres réserves que vous exprimez, notamment au sujet de la justice sociale). Hayek, tout en utilisant la notion d'imitation dans sa philosophie sociale, aurait sous-estimé les « dynamiques autorenforçantes » et l'auto-engendrement d'artefacts que l'imitation peut provoquer. Il partagerait à cet égard l'aveuglement du tout-venant des économistes, qui « ignorent l'imitation » parce qu'ils postulent à tort un « individu autosuffisant et indépendant » qui « ne saurait être soumis à l'influence de ses semblables ». Hayek ne serait pas digne, à cet égard, de la leçon des plus grands comme Smith ou Keynes qui ont su, eux, reconnaître les effets pervers de l'imitation.

Vous évoquez les « recherches récentes » qui montrent que ces effets pervers modifient considérablement tant la logique de l'évolution culturelle que celle du marché, ces deux piliers de la théorie hayékienne. L'évolution, par exemple, dès lors que l'imitation concurrentielle y joue un rôle majeur, ne saurait être « darwinienne » ; elle est marquée par des « choix » arbitraires suivis de stabilisation-cristallisation, qui déterminent à leur tour d'autres choix ultérieurs, selon une *path dependance* qui est moins une adaptation sélective à l'environnement qu'une *histoire* n'obéissant à aucune logique optimisatrice. Le marché, de son côté, n'est pas un équilibre reflétant des conditions objectives. Dès lors qu'il est forgé par une succession et une incessante

recombinaison d' « attracteurs mimétiques » et déterminé sur un mode « autoréférentiellement clos », il ne reflète que lui-même. Le réel, dans tous ces processus, est oublié, rejeté à l'arrière-plan. Au premier plan, il n'y a que les « jeux de miroirs et autres "mises en abyme" vertigineuses », c'est-à-dire des délires et des mythes. Et c'est cela que Hayek – excusé par sa seule « inculture » au sujet de ces recherches – nous demande de prendre pour la réalité ! Il exige que nous livrions notre sort à ces chimères, dans une sorte de *Gelassenheit* fataliste, alors que ce *fatum* est tissé de pure contingence et qu'en réalité bien d'autres voies s'offriraient à nous si nous nous réveillions de ce cauchemar...

Votre tableau est éloquent et a le mérite de mettre en relief des recherches qu'en effet Hayek n'a pas connues en son temps, même s'il n'a pas ignoré que l'histoire d'un système peut exprimer plutôt sa logique immanente qu'un rapport à une extériorité (cf. ses critiques amères de la pente irrésistiblement socialisante sur laquelle a glissé l'Europe à partir d'une certaine date). Mais je m'interroge sur les leçons générales qu'on peut tirer de l'existence des phénomènes mimétiques. Remettent-ils en cause fondamentalement la théorie de l'évolution culturelle proposée par Hayek, à savoir qu'il y a une compétition des cultures, et que celles qui l'emportent – comme aujourd'hui les démocraties libérales – ont, par quelque aspect au moins, une supériorité *réelle* sur les autres ? Remettent-ils fondamentalement en cause sa théorie du marché comme reflétant *réellement* – fût-ce avec des déformations – les conditions objectives de la vie économique ? Je ne le crois pas. Je pense que, par nature, ils sont partiels et locaux ; qu'ils intéressent la sociologie des petits groupes, non la catallaxie d'une grande société, ni l'évolution culturelle à long terme.

Il me semble en effet que les phénomènes mimétiques qui sont au centre de votre analyse exigent absolument, pour exister, deux conditions : 1 / la *synchronicité*, et 2 / le *langage*. Vous les évoquez toutes deux dans la présentation de votre modèle élémentaire. L'artefact O est produit par la confrontation des désirs mimétiques des sujets A et B qui repose, dites-vous, sur un « jeu de miroirs, spéculaire et spéculatif » : voilà pour la synchronicité (ou « résonance » ou « causalité circulaire »). D'autre part, ce même artefact est produit à partir d'un matériau constitué de paroles, de « bruits » et de « rumeurs » : voilà pour le langage (au sens

large du terme, c'est-à-dire un système de signes, verbaux ou non verbaux, ayant un sens humain discernable). Or j'observe que la condition 1 / n'est pas réalisée dans le cas de l'évolution culturelle ; et que la condition 2 / ne l'est pas dans le cas du marché. De sorte que, dans un cas comme dans l'autre, les phénomènes d'auto-organisation à base aléatoire dont vous parlez ne sont pas de nature à compromettre les grandes logiques auto-organisatrices à base réelle mises en évidence par Hayek.

Examinons en effet successivement, sous cet angle, la logique de l'évolution culturelle et celle du marché.

L'évolution culturelle est un processus essentiellement *diachronique* (vous le signalez d'ailleurs vous-même en passant, mais sans en tirer toutes les conséquences qui s'imposent). Les enfants imitent les parents, mais ceux-ci, sauf exception pathologique, n'imitent pas leurs enfants et n'entrent donc pas avec eux en rivalité mimétique. Encore moins des générations plus distantes dans le temps peuvent-elles entrer les unes avec les autres en aucune forme de communication spéculaire. L'évolution culturelle ne saurait donc donner lieu à ces phénomènes de résonance au sein d'une clôture organisationnelle qui commandent la logique d'autopoïèse que vous analysez. Certes, à une certaine échelle de temps, les choses peuvent prendre le cours de ces *histoires aberrantes* que vous décrivez si bien. Néanmoins, à une certaine étape du processus, il est fatal que la sanction du réel survienne. En effet, parce qu'il n'y a pas synchronicité, mais diachronicité, un événement initial aléatoire ne pourra, n'étant pas « confirmé par l'écho », se cristalliser en une structure permanente. Il ne se maintiendra dans l'évolution que s'il confère au groupe qui l'a adopté une efficience *réelle* dans son environnement, naturel ou humain. Sinon, non : ou bien le groupe sera détruit, ou bien il devra, pour survivre, adopter d'autres comportements. C'est ainsi que, *dans le long terme,* tout « fantasme collectif », si puissant qu'il soit dans le présent, ne peut que finir par se dissiper. Les « bulles » financières ou celles de l'immobilier, par exemple, sont régulièrement rattrapées par le principe de réalité, et éclatent. Le système procède alors à un « rattrapage », ce fameux feedback négatif sur lequel Hayek insiste à juste titre.

Maintenant je vous accorde qu'il faut parfois attendre longtemps... La « bulle » communiste a mis tellement plus de temps à

éclater que la « bulle » fasciste que les hommes de notre génération ont pu se demander si elle éclaterait un jour. Elle a fini par le faire, et il faut croire que ni l'une ni l'autre « bulles » n'étaient viables face aux démocraties libérales. Mais vous m'objecterez que, dès lors que la logique hayékienne de l'évolution culturelle ne joue que sur un « long terme » par définition imprévisible, elle nous est de peu d'utilité pour comprendre l'histoire. Je vous retourne la question. Si l'histoire n'obéissait qu'aux logiques aberrantes que vous décrivez – événements aléatoires suivis de stabilisation-cristallisation, itération indéfinie de ce processus fou, *path dependance,* etc. – elle serait un kaléidoscope indéchiffrable, déchiré entre des « attracteurs » arbitrairement divergents. Comment expliquerez-vous, dans ces conditions, que tous les pays d'Occident, et aujourd'hui ceux de l'Extrême-Est asiatique, aient effectivement convergé depuis quelque deux siècles vers l'économie de marché, et cela malgré – Dieu sait ! – bien des tentatives de trouver des alternatives valables, socialismes, communismes, fascismes, social-démocratie, « troisième voie », et maintenant « altermondialisme » ? C'est bien, selon moi, que l' « attracteur » vers lequel ils ont convergé n'était nullement arbitraire, mais représentait une certaine forme particulièrement efficiente d'adaptation au réel.

Dans le cas du marché, maintenant, la condition de synchronicité ne fait certes plus défaut, puisqu'il s'agit cette fois (Hayek, du moins, le présente ainsi) d'un système organisationnellement clos présentant une structure de causalité circulaire. Mais ce qui manque est le *langage.*

En effet, Hayek a montré que la catallaxie – c'est là qu'à mon sens il est allé plus loin, et non moins, dans l'élucidation du phénomène du marché, que Smith ou Keynes – n'est pas un système où l'on se *parle.* Ce qui assure la communication au sein du système catallactique est un « médium de communication » *sui generis* constitué par le droit abstrait et des prix. Ce médium ne transmet que des signaux que Hayek dit « codés », entendons par là humainement muets. Quand ces signaux me parviennent, autrui a pour ainsi dire disparu comme figure humaine. Je ne peux ni lui parler, ni me comparer à lui, ni l'aimer, ni le haïr, ni l'envier, pour la simple raison que je ne peux même pas me le *représenter.* C'est d'ailleurs en raison de cette pauvreté essentielle de leur

contenu que les signaux du marché peuvent être échangés à l'échelle d'une grande société, ce que ne peut aucune sorte de langage. Ils trouent la frontière de la complexité sociale qui est hermétiquement étanche, au contraire, aux langages humains ordinaires.

L'acheteur de chemises en France n'est pas susceptible de parler, ni même d'échanger « bruits et rumeurs », avec le fabricant de chemises à Canton, ni avec les dockers du port de Hong Kong, ni avec les capitaines ou les marins des porte-conteneurs qui transportent les chemises à Marseille, ni avec les ingénieurs et les ouvriers qui ont construit les navires, ni avec les divers négociants, actionnaires, banquiers, assureurs, etc., qui sont intervenus à un stade ou un autre de ces filières. Il ne parle qu'avec le détaillant qui lui a vendu la chemise – et n'entend parler, à la limite, que des dockers français qui ont fait grève quand elles ont été débarquées sur nos côtes... Il ne connaît que sa société proche, ce qu'on pourrait appeler son « cercle sociologique » et, partant, il ne peut entrer en relations spéculaires et en rivalités mimétiques *qu'à l'intérieur de ce cercle.*

Il peut certes plaquer des significations humaines sur les signaux du marché, mais c'est très exactement ce qui s'appelle un « fantasme ». Ce fantasme glissera sur la structure de la catallaxie sans la modifier, comme de l'eau sur les plumes d'un canard, ou se perdra comme ces messages radio que certains s'obstinent à envoyer aux extra-terrestres alors qu'il est hautement douteux que ces derniers puissent comprendre notre langage. Les deux ordres de phénomènes sont *incommensurables.* Personne, parmi les partenaires catallactiques de notre consommateur français – le A de votre modèle –, ne lui donnera la réplique, ni ne sera, par suite, le B qui lui permettrait de faire émerger et de stabiliser un objet O à titre de délire partagé.

Dès lors que la communication à l'échelle de la catallaxie est décisivement plus vaste, et d'un ordre autre, que la communication psychosociologique ordinaire, des phénomènes de résonance mimétique peuvent bien s'enclencher ici ou là, durer un certain temps, produire localement des « attracteurs mimétiques », mais ces phénomènes seront toujours partiels. Ils ne seront jamais structurants de *l'ensemble* du système ; ils parasiteront la catallaxie sans la forger à leur image. Ils ne pourront faire disparaître la

réalité sous le mythe. L'allocation des ressources et la division du travail induites par le marché continueront à se structurer selon une logique *sui generis,* indépendante des fantasmes des uns et des autres. Et les nations qui s'y conformeront continueront à être plus riches que celles qui adopteront des politiques économiques inspirées desdits fantasmes.

Ce qui vous trompe ici, je crois, c'est que vous ne voyez pas qu'aux deux niveaux où l'imitation est susceptible de jouer un rôle, l'évolution culturelle et le marché, elle le joue selon des modalités et à des degrés fort différents.

Au niveau de l'évolution culturelle, donc des phénomènes d'éducation et d'acculturation, elle concerne des *patterns* de perception et d'action. On imite des manières de voir et de penser, des types de comportement. Comme le sujet n'a presque aucun moyen de juger de la valeur du savoir incorporé dans lesdites règles et valeurs, il les imite de façon largement passive et insconsciente, il est obligé de les recevoir comme des « impératifs catégoriques » qu'on ne discute pas, ou guère.

Il n'en va pas de même au niveau de la catallaxie. Là, c'est l'*homo œconomicus* classique qui est en cause, avec sa raison et sa liberté. Que se passe-t-il en effet à chaque maillon de la chaîne catallactique ? Le marché est pour l'agent un guide cognitif. Les signaux du marché lui apprennent les prix auxquels se vendent les facteurs de production et s'achètent les produits. Sur cette base, par un calcul micro-économique, il détermine quelle production il convient d'offrir. Ce résultat est, cette fois, le fruit d'un *raisonnement* (explicite ou non, c'est un autre problème). Il n'est nullement une imitation passive et inconsciente, comme dans le cas de la transmission des normes et des valeurs.

Or cette activité mentale originale de l'agent peut le conduire à se *démarquer* des autres agents tout aussi bien qu'à les *imiter.* Précisément s'il doit faire mieux qu'eux, il doit agir autrement. Votre expression de « concurrence imitative » est ici trompeuse, en ce qu'elle suggère que des concurrents devraient s'imiter toujours et par principe. Mais c'est bien souvent le contraire qui est vrai. L'agent économique, pour survivre dans la compétition, devra changer son fusil d'épaule, innover qualitativement, découvrir comment utiliser au mieux les informations dont il dispose, les ressources locales, ses propres talents, etc. C'est ce que dit la for-

mule fameuse de Hayek selon laquelle le marché est une « procédure de découverte ».

Or c'est ici, dans cet *interstice* de la chaîne, que se réintroduit l'extériorité que vous croyiez à jamais congédiée par les fantasmes mimétiques. Le réel refait irruption dans le circuit économique par l'opération de l'agent, qui « incorpore » dans son acte économique l'information qu'il a trouvée dans son environnement ou produite par son activité mentale propre. C'est ce « grain de sable » qui est susceptible de gripper la machine mimétique et de faire que les mirages de la *mimésis* – beaux rêves ou mauvais songes – s'évanouissent. C'est par lui que se produisent les « feedbacks négatifs » dont Hayek soutient qu'ils assurent l'autorégulation du marché et le rattrapage des déséquilibres, alors que vous privilégiez, vous – mais, semble-t-il, sans raison valable –, les seuls « feedbacks positifs » engendreurs de « mises en abyme ».

La société de droit et de marché ménage ainsi une place pour l'*anti-imitation.* Ce principe anti-imitatif porte par ailleurs un nom bien connu : la liberté. Il ne vaut pas que pour le marché. Toutes les libertés qui ont été progressivement instituées dans les démocraties libérales modernes – les libertés intellectuelles, politiques, autant qu'économiques – sont essentiellement *des libertés de ne pas imiter.*

Encore faut-il défendre énergiquement cet acquis civilisationnel. Il est certain que tout relâchement de ce que Hayek a appelé la « discipline » des règles abstraites, toute complaisance à l'égard des passions récessives d'envie risquent de faire ressembler de plus en plus nos sociétés à celles qui, dans le passé, ont été entièrement structurées par le phénomène mimétique, à savoir les sociétés primitives et traditionnelles. Nous savons qu'elles étaient incapables de pensée scientifique et essentiellement pauvres...

Jean-Pierre Dupuy. — Ma critique de la philosophie sociale de Hayek est à la hauteur du crédit que je lui accorde. La théorie « mimétique » que j'attribue à Hayek, même si j'affirme aussi qu'il n'a pas été au bout de sa logique, est selon moi une théorie vraie, tant du marché que de l'évolution culturelle.

Que cette théorie soit vraie est plus qu'amplement démontré par la folie du monde actuel qui va droit à la catastrophe, comme

tiré par des forces irrésistibles, alors que c'est lui qui les a engendrées. Seule la mimésis a le pouvoir de créer de tels mécanismes de *bootstrap,* ou d'autotranscendance, terme dont j'ai montré dans mes travaux que Hayek l'avait repris du psychiatre autrichien Viktor Frankl, lors du symposium de 1968 organisé par Arthur Koestler à Alpbach, sous le titre *Beyond Reductionism.*

C'est donc la réalité qui montre, contre Hayek lui-même, que Hayek a eu raison de mettre l'imitation au cœur de son système. Le paradoxe mérite d'être médité.

Cependant, contre la sanction du réel, vous vous montrez optimiste en m'opposant que la folie mimétique ne peut pas durer indéfiniment, et que tôt ou tard la réalité, qui est essentiellement saine, saura faire éclater les « bulles » mimétiques par la mise en œuvre de forces de rappel, ou feedbacks négatifs. Votre optimisme se fonde, pour ce qui est du marché, sur les deux affirmations que 1 / la formation de telles bulles implique le langage et que 2 / le marché fonctionne sans langage. Pour ce qui est de l'évolution culturelle, que 3 / la formation de bulles implique la synchronicité et que 4 / l'évolution culturelle est foncièrement diachronique. Dans l'un et l'autre cas, je pense que votre raisonnement est inexact, ce qui, pour continuer à filer le paradoxe, sauve la théorie de l'optimisme que Hayek et vous fondez sur elle et que la réalité dément.

Qu'appelez-vous langage ? S'il s'agit de la langue vernaculaire, celle à laquelle les agents ont recours pour se parler, il est faux de dire que les bulles mimétiques ne peuvent se former que par le langage. Les signaux qu'ils s'adressent les uns aux autres par leurs décisions et leurs choix, mais aussi en contribuant conjointement à l'émergence de variables d'interface telles que les prix, mais pas seulement – dans les modèles « à prix fixes », ce sont les quantités qui jouent ce rôle –, suffisent à engendrer des écarts stables et durables par rapport à un état souhaitable. Ce « langage » du *« signaling »* favorise d'autant plus la formation de ces écarts que, justement, les agents ne se parlent pas et ne confrontent pas leurs plans explicitement.

C'est toute la tradition keynésienne, relayée aujourd'hui par des travaux formalisés comme ceux d'André Orléan que j'ai longuement commentés dans ma communication, qui montre cela admirablement. L'erreur de Hayek et des hayékiens, du point de

vue de la théorie économique, est : *a)* d'avoir cru être les inventeurs de la théorie des prix comme systèmes d'information, alors que c'est le b a ba de la théorie économique ; *b)* de n'avoir pas pu ou pas su accompagner celle-ci dans ses avancées les plus spectaculaires, lesquelles montrent que le cas où l'échange de signaux « humainement muets », comme vous dites, produit un état satisfaisant, est l'exception et non pas la règle. Les modèles qui montrent cela sont innombrables et font partie du *vade mecum* de tout économiste aujourd'hui : l'explication de la stabilité de la déflation keynésienne comme équilibre (et non pas déséquilibre) à prix fixes ; les modèles de générations imbriquées et la formation de croyances autoréalisatrices type « taches solaires » ; l'émergence de bulles spéculatives par phénomènes d'imitation croisée ; la théorie du « common knowledge » ; les réflexions sur les fondements de la théorie des jeux et les paradoxes sur lesquels elle bute, type « backward induction paradox », etc. Si tant d'économistes aujourd'hui ne reconnaissent pas en Hayek l'un de leurs pères fondateurs, ce n'est pas qu'ils refusent l'originalité de sa théorie du marché comme lieu où s'échangent des informations-signaux, c'est qu'ils estiment avoir dépassé depuis longtemps le stade où Hayek en est resté, en explorant toute la complexité morphogénétique dont la théorie économique de l'information est capable.

Il est donc fondamentalement inexact de dire, comme vous le faites, que la formation de bulles mimétiques, nécessitant le face-à-face de la petite société, ne peut se produire que dans un voisinage local de l'espace-temps. Avec l'extrême financiarisation du capitalisme mondial – il s'échange chaque jour, en valeur, des centaines de fois plus d'aluminium papier que d'aluminium métal –, c'est à l'échelle de la planète entière que cette « folie mimétique » peut se déclencher. Plus fondamentalement encore, j'ai montré (voir mon livre *La panique*) que ce sont les mêmes dynamiques qui sous-tendent le fonctionnement normal du marché, la formation de bulles spéculatives et leur éclatement sous forme de krach et de panique. Vous mettez en avant que le marché fonctionne sans paroles : il en va donc de même de ses manifestations les plus pathologiques.

Puisque vous appuyez votre optimisme sur le salut que représentent, selon vous, les forces de rappel (feedbacks négatifs) que le

réel ne pourra pas manquer, même tardivement, de mettre en action, je vous suggère de méditer le résultat crucial, établi par André Orléan, que je commente dans ma communication : non seulement les processus mimétiques, à feedbacks positifs donc, sont capables de mimer le type de convergence vers des états stables (mais peut-être « fous ») qui constitue la marque de fabrique des dynamiques à feedbacks négatifs, mais, si l'on ne sort pas du système – et comment le pourrait-on s'il s'agit du système mondial –, il est indécidable de savoir si la convergence que l'on observe appartient à un type plutôt qu'à l'autre. D'où ma question : au nom de quelle extériorité Hayek parle-t-il ?

Je serai beaucoup plus bref pour ce qui est de l' « évolution culturelle » aujourd'hui : ses mécanismes se confondent selon moi avec ceux du marché mondial. Je sais bien que Hayek pense autrement, puisqu'il fait de l'ordre marchand une tradition et de la modernité qu'il critique – celle qui a refusé l'ordre marchand – le fossoyeur de la tradition. J'ai tenté de montrer dans ma communication, et je n'y reviendrai pas, que la modernité, que je caractérise comme le déchaînement de la concurrence mimétique, se confond au contraire avec l'ordre – je dirais plutôt : le désordre – marchand, lequel n'est pas réductible à une tradition.

À ce que vous appelez le caractère diachronique de l'évolution culturelle, qui empêcherait les folies mimétiques de se constituer et de durer, j'oppose une banalité : l'accélération des phénomènes. Pour ne prendre qu'un exemple : la fuite en avant technologique. L'espoir que la technologie nous permettra de résoudre les problèmes que la technologie a engendrés, comme, pense-t-on, elle l'a toujours fait dans le passé, donne aujourd'hui à la course de l'humanité l'allure d'un grand mouvement panique dont personne ne peut plus s'extirper.

Pour terminer, je vous invite à réfléchir à une étude de cas, qui m'empêche de dormir ces jours-ci. Nul ne peut douter aujourd'hui que le réchauffement climatique existe, qu'il est dû pour l'essentiel aux activités humaines, et que ses conséquences locales ou globales pourraient être catastrophiques. Le protocole de Kyoto, que le plus grand pollueur de la planète refuse de ratifier, est bien peu de chose par rapport à ce qu'il faudrait faire pour éviter un cataclysme : diviser les émissions planétaires par deux dans les prochaines décennies, ce qui implique que les pays

développés divisent leurs propres émissions au minimum par quatre. Le mode de vie des pays riches n'est pas compatible avec cet effort.

Or – c'est un calcul que j'ai fait avec mes collègues du Conseil Général des Mines – si nous voulons éviter une catastrophe climatique majeure, l'humanité doit impérativement s'interdire d'extraire du sous-sol *plus du tiers* des ressources fossiles, pétrole, gaz et charbon, qui s'y trouvent encore enfouies. Jamais le marché ne sera capable d'un tel effort d'autolimitation : il ne réagit qu'à la rareté des ressources, or celles-ci apparaissent comme très fortement *surabondantes* si l'on tient compte de la contrainte climatique. Traiter de la raréfaction des ressources fossiles indépendamment de la question environnementale, comme tout le monde le fait tant l'ordre marchand est hégémonique, conduit au diagnostic inverse de celui qu'il faut poser.

Une autre façon de dire la même chose : pour les besoins de la discussion, j'admets votre point que, dans le long terme, toute panique se dissipe, de même que toute guerre civile vient à sa fin. Mais supposez que le long de cette trajectoire hors de la raison, une catastrophe fasse disparaître le monde. Il me semble que nous devons prendre cette hypothèse très au sérieux.

La liberté ? Je vous accorde que c'est de ce côté que le salut, s'il est possible, peut venir. Mais je crains que nous n'en n'ayons pas la même vision. La société la plus « libérale » de la planète selon les normes hayékiennes, qui est aussi la plus riche, la plus puissante et la plus prédatrice, est comme par hasard la plus mimétique de toutes, jusqu'à la caricature, comme, une fois de plus, Keynes en fit un jour la remarque.

Jean Petitot. — J'aimerais ajouter un mot très bref à cet important débat. Au-delà des arguments techniques, c'est aussi une position vis-à-vis de la rationalité qui se trouve mise en jeu. Dans sa contribution sur le libéralisme allemand, Ralph Raico parle à propos de John Prince-Smith du « syndrome de Pareto », c'est-à-dire de la façon dont, comme chez Pareto, l'optimisme rationaliste initial de certains économistes libéraux ayant cru à la possibilité d'engendrer la prospérité à travers le progrès technoscientifique et la rationalité économique avait pu se transformer en un second temps en un noir pessimisme de sociologue hobbe-

sien croyant à nouveau en un État fort : les « résidus » anthropologiques sont trop pesants pour qu'une rationalité économique, quelle qu'elle soit, puisse gagner ; c'est un peu comme l'instinct de mort chez Freud.

Or, quelle que soit sa critique du rationalisme « constructiviste » inconditionné, Hayek reste, comme Popper, un rationaliste. C'est un penseur « éclairé » (au sens de l'*Aufklärung*) de la finitude de la raison qui pense que l' « erreur » constructiviste peut être corrigée et qu'il s'agit là d'un combat. Bref, Hayek est resté « optimiste » et ne s'est jamais découragé : il a résisté au syndrome de Pareto.

Comme chez la plupart des rationalistes, la raison théorique et la raison pratique s'entremêlent chez Hayek. Il y a le moment où le théoricien s'engage en tant qu'individu libre dans une action pratique pour défendre concrètement des conditions de possibilité. Comme le dit Philippe Nemo à la fin de ses remarques : « Encore faut-il défendre énergiquement cet acquis civilisationnel. »

Jean-Pierre Dupuy, dont le « catastrophisme éclairé » fait référence, met le doigt sur le « syndrome de Pareto ». Non seulement il voit dans le rationalisme d'Hayek, serait-il celui d'une raison s'autolimitant, une certaine naïveté, mais, sur le plan proprement théorique, il reproche à Hayek, à juste titre semble-t-il, de ne pas avoir intégré les théories du mimétisme qui montrent les effets irréductibles de ce dernier. Ces théories sont effectivement essentielles mais je ne pense pas qu'elles militent forcément en faveur d'un pessimisme. Certes on peut considérer qu'elles théorisent des phénomènes inéluctables. Mais on peut tout aussi bien considérer qu'elles théorisent des pathologies, ce qui relance la question. Car on peut alors soutenir que c'est précisément dans la mesure où nous disposons aujourd'hui de modèles scientifiques (théoriques, mathématiques et informatiques) du mimétisme que nous pouvons commencer à agir sur lui et en maîtriser les effets les plus pervers. La compréhension scientifique du mimétisme peut elle-même, sur le plan de la raison pratique, venir conforter un optimisme rationnel.

Car, pour ma part, je pense que la rationalité scientifique est autocorrectrice et reste le meilleur instrument pour résoudre les problèmes et relever les défis que le développement des sciences

pose lui-même. Je ne crois pas qu'il y ait là une « fuite en avant » qui s'accélère, mais une évolution de type darwinien.

Comme je l'ai montré dans mes propres interventions, une des difficultés qu'a rencontrées Hayek a été de devoir critiquer une rationalité constructiviste et un pessimisme anthropologique sans disposer pour ce faire d'autres outils scientifiques que les théories de l'auto-organisation qui étaient alors juste en train d'émerger. Actuellement, ces théories se sont suffisamment développées pour permettre une compréhension *à la fois* de ce qu'Hayek soutenait et de ce qu'il critiquait (et que Keynes avait bien vu), ce qui est plutôt satisfaisant pour l'esprit dans la mesure où cela montre que, pas plus que l'avènement d'une société sans classes, l'avènement du libéralisme n'est « une loi de la nature » sociale. Il ne peut être lui-même que le résultat d'une volonté et d'un pari éthique, c'est-à-dire un fruit de la Liberté.

6. Libéralisme et Liberté : Hayek avec Kant ou une éthique de la finitude

JEAN PETITOT

Dans ce court chapitre (qui est plutôt une note) j'aimerais suggérer que la philosophie politique hayékienne est, comme la philosophie critique kantienne, une philosophie *de la finitude* et qu'à ce titre, elle s'identifie à une *éthique*, l'éthique n'étant pas une morale mais une bonne gestion de l'autolimitation de la raison.

I – La double dimension de la raison pratique et le partage Nature/Liberté

1. L'architectonique transcendantale et les trois ordres de la Raison

Chez Hayek, la justification cognitive et évolutionniste du sens commun et des institutions fondant les règles et les maximes pratiques justifie du même coup la critique du rationalisme constructiviste en matière de politique et de droit. Mais évidemment, rien n'interdit *a priori* une approche scientifique de cette justification. Selon moi, une science suffisamment élaborée des organisations complexes devrait pouvoir démontrer, dans le cadre même d'un rationalisme scientifique élargi, que le rationalisme constructiviste est effectivement erroné ; une science correctement formalisée du social devrait pouvoir démontrer l'autolimitation interne de la raison politique et l'erreur de l'idéal planificateur constructiviste.

Une telle justification de l'anticonstructivisme hayékien à partir d'un rationalisme scientifique élargi aux sciences de la complexité est particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet de s'affranchir de l'idée reçue qu'en se détournant du constructivisme, Hayek aurait, du même coup, méconnu un aspect essentiel de l'ordre pratique de la volonté et de la liberté (au sens de Kant) et, par là même, sous-estimé tout ce qui a trait aux fins dernières de l'homme.

Et effectivement, comme le montrent ses arguments en faveur d'une origine évolutionniste de l'opérativité sociale des maximes d'action, Hayek a volontairement minoré le rôle fondamental que joue dans le constructivisme la dimension « prophétique » et « messianique » de la raison pratique, de la volonté, de l'ordre autoréflexif de la liberté, de la justice, de l'authenticité, de l'émancipation, de l'espérance. Si elle est conçue de façon hégéliano-marxiste, cette dimension ne saurait évidemment être intégrée à sa conception, puisque les rationalismes de type hégélien constituent précisément le type de rationalisme inconditionné – non critique – qu'il rejette. Mais en revanche, le rationalisme hayékien étant une forme de rationalisme critique, cette dimension peut fort bien y être intégrée si elle est conçue de façon kantienne. C'est le point que j'aimerais commenter.

Selon moi, les problèmes du rationalisme naturaliste et du rationalisme éthique sont très profondément liés chez Hayek, et cela parce que, chez lui comme chez Kant, il existe une *solidarité architectonique* entre Nature et Liberté. L'architectonique transcendantale kantienne articule systématiquement, on le sait, trois ordres rationnels conformes, comme l'a bien expliqué Habermas dans *Knowledge and Human Interests* (1971), à trois intérêts de la raison. Ils correspondent respectivement aux trois questions ultimes : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? :

1 / l'ordre causal et explicatif de l'objectivité et de la vérité techno-scientifique ;
2 / l'ordre prescriptif des maximes d'action et l'ordre juridique des règles normatives ;
3 / l'ordre autoréflexif de la liberté, de l'authenticité et de l'espérance.

Dans notre contexte, il faut élargir le deuxième ordre au domaine de l'échange, du marché et des institutions.

Tout se passe alors comme si, dans le débat entre le libéralisme et le constructivisme planificateur, ces trois ordres intervenaient bien, mais que la dichotomie Nature/Liberté conduisait à sacrifier l'un des termes au profit des deux autres.

1 / Chez Hayek, l'ordre 1 est celui des sciences de la nature et l'ordre 2 est conçu comme le seul lieu possible de la Liberté. L'ordre 3 se trouve diabolisé comme une utopie conduisant à la mythologie et l'horreur politiques (le totalitarisme).

2 / Dans le constructivisme révolutionnaire au contraire, l'ordre 1 est également celui des sciences de la nature, mais c'est l'ordre 3 qui est conçu comme le seul lieu possible de la Liberté. L'ordre 2 se trouve diabolisé comme une aliénation conduisant à la domination politique et à l'horreur économique (le libéralisme).

Je défends la thèse qu'une naturalisation de l'ordre 2 dans le cadre de sciences « hayékiennes » de la complexité permet un réaménagement de l'architectonique transcendantale et une réhabilitation de l'ordre 3 comme celui de la Liberté *à l'intérieur même du libéralisme.* Autrement dit, l'élargissement des sciences de la nature par des sciences du sens commun expliquant la sélection naturelle de maximes d'action et de normes pratiques permet de redonner à la Liberté sa dimension autoréflexive tout en rejetant définitivement la « présomption fatale » constructiviste.

2. *Vers un dépassement de l'antinomie de la raison pratique*

Rappelons que, pour Kant, la volonté – le *vouloir* – est la faculté des fins, autrement dit –, la faculté de faire que son désir soit déterminé par des concepts (des représentations de fins). Elle est solidaire du *pouvoir* de produire des objets et des situations correspondant aux représentations. En tant que faculté de se conduire d'après des règles et d'agir d'après des principes, autrement dit de transformer une règle qui est une maxime d'action en un mobile d'action, elle est la raison pratique elle-même. Si elle est guidée par les normes éthiques de la raison pratique pure,

la volonté est libre en soi. Si la raison détermine la volonté, alors les actions reconnues comme objectivement nécessaires sont également reconnues comme subjectivement nécessaires. D'où une équivalence entre volonté et *devoir*. Mais la question est de savoir si cela est possible, autrement dit s'il peut exister une faculté de désirer supérieure (l'homme nouménal). Si tel n'est pas le cas, autrement dit si la volonté n'est pas pleinement conforme à la raison, alors les actions reconnues comme objectivement nécessaires apparaissent comme autant de *contraintes*. D'où un conflit aliénant entre volonté et devoir.

Cette problématique *modale* du vouloir-pouvoir-devoir, de la réalisation effective d'objets représentés et de la liberté peut-être appliquée à deux niveaux différents, l'un pratique-pragmatique (sciences, techniques, économie), l'autre pratique-éthique (justice, économie du salut, eschatologie, souverain bien). Reprenons dans ce contexte ce que nous disions plus haut : tout se passe comme si, avec son utilitarisme indirect, Hayek accentuait le premier en faisant des interprétations constructivistes du second (la volonté émancipatrice) le mal radical (servitude volontaire et totalitarisme), alors que les messianismes émancipateurs accentuaient au contraire le second en faisant des interprétations utilitaristes du premier le mal radical (l'horreur économique).

Il y a là clairement *une antinomie de la liberté pratique* que l'on peut formuler en disant que *l'homme nouménal ne se socialise pas* parce que l'intentionnalité des agents est effacée dans l'histoire sociale et l'évolution culturelle. On peut toutefois dépasser l'antinomie :

(i) en développant des sciences « hayékiennes » du sens commun ;

(ii) en explorant par simulation d'autres règles pratiques de façon à pouvoir choisir les meilleures de façon rationnelle ; il s'agit là d'un rationalisme scientifique et modélisateur respectant la complexité et non pas d'un constructivisme dogmatique et inconditionné ne la respectant pas.

II – Rationalisme critique et *Aufklärung*

Je reviens maintenant brièvement sur le débat proprement philosophique concernant le rationalisme pour montrer comment la critique hayékienne du constructivisme peut, en fait, être considérée comme un nouvel approfondissement du *rationalisme critique.* De Kant à Popper, les traditions critiques de la finitude insistent toutes sur le fait que la rationalité n'est légitime que si elle est positivement opératoire et appliquée à un domaine phénoménal restreint et que, pour l'être, elle doit être conditionnée et demeurer à l'intérieur de bornes définies par son *autolimitation* même. On dirait maintenant, sans références philosophiques, que la rationalité est limitée, procédurale et située. La transgression de son autolimitation la conduit fatalement à retomber dans la négativité dialectique d'une connaissance présumée possible d'un inconditionné pourtant en droit inconnaissable. Un rationalisme opératoire (effectif) doit être nécessairement critique, c'est-à-dire subordonné aux limites de la connaissance possible.

1. Subreption dialectique et illusion transcendantale

Dans la *Dialectique transcendantale,* Kant a fort bien expliqué la subreption dialectique et l'illusion transcendantale conduisant à projeter une intentionnalité dans un ordre systémique que sa complexité rend immaîtrisable par les ressources finies de l'entendement. Les ordres complexes dont il traitait étaient le système de toutes les connaissances possibles sur les causalités et les lois naturelles. L'illusion transcendantale était de nature *holiste* et consistait alors à introduire une intentionnalité, un sujet, globalement et causalement responsable de cet ordre jusqu'à

> « transformer dialectiquement par subreption transcendantale l'unité distributive de l'usage expérimental de l'entendement dans l'unité collective d'un tout de l'expérience hypostasié dans une cause contenant les conditions réelles de sa détermination complète » (*Critique de la Raison pure,* A 582-583 / B 610-611).

On peut s'inspirer de ce diagnostic pour mieux formuler philosophiquement les problèmes du holisme et du constructivisme. Il s'agit bien d'une antinomie dialectique au sens transcendantal. De même qu'il n'y a pas de lieu où serait récapitulable sous forme d'intention finale la complexité distribuée du nexus causal des phénomènes naturels, de même il n'y a pas de lieu où serait récapitulable sous forme d'intention finale la complexité distribuée des interactions entre agents.

L'antinomie de l'organisation et de la complexité est celle que dénonce Hayek pour le marché. Selon lui, le constructivisme est donc une erreur rationnelle d'un type gnoséologique précis.

2. Rationalisme critique et fins de l'homme

Ce qui m'intéresse tout particulièrement dans cette mise en perspective de la pensée hayékienne par rapport à la tradition critique est qu'elle permet d'y inclure le problème général des *fins de l'homme* et, ce faisant, de montrer que, contrairement aux idées reçues, le libéralisme hayékien peut être considéré comme un aboutissement de la raison pratique.

Nous avons rappelé plus haut que l'architectonique kantienne articule systématiquement trois ordres rationnels correspondant aux trois questions ultimes : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? Il existe chez Kant une hiérarchie architectonique entre ces ordres. En particulier l'ordre de l'espérance dépend de celui du savoir.

Le risque majeur est de découpler l'espérance d'avec la connaissance possible en transgressant la finitude de l'entendement et l'autolimitation de la raison qui en est corrélative. C'est ce qui est arrivé à notre modernité à partir de Hegel, chez qui l'on observe un rabattement de ces ordres transcendantalement reliés – et donc commensurables – sur des sphères concrètes d'activité incommensurables possédant chacune son histoire, sa logique et ses critères de vérité spécifiques :

1 / l'ordre causal et explicatif de l'objectivité et de la vérité a été rabattu sur la sphère instrumentale du travail et de la technique ;

2 / l'ordre prescriptif et juridique des règles normatives et de l'éthique a été rabattu sur la sphère intersubjective sociale et communicationnelle ;
3 / l'ordre autoréflexif de la liberté, de l'authenticité et de l'espérance a été rabattu sur la sphère symbolique des praxis politiques de libération.

Les conséquences de ce rabattement auront été incalculables et l'une des principales origines de la « crise » moderne de la raison.

(i) D'abord le progrès des sciences et des techniques, accusées de positivisme scientiste et de complicité avec la domination politique, s'est trouvé idéologiquement découplé de tout horizon émancipateur. C'est le fameux « désenchantement » du monde et la perte du sens.
(ii) Par contrecoup, l'autoréflexion émancipatrice s'est trouvée amalgamée à la légitimation culturelle de revendications et de contestations variées.
(iii) Le seul médium de l'émancipation est resté celui de la narrativité, ce que Jean-François Lyotard appelait « les grands récits de libération ».

D'où, au sens propre, une « mythification » du politique et de l'existentiel. C'est en ce sens que le XX^e^ siècle aura bien été celui des « présomptions fatales ». D'ailleurs Hayek a souvent souligné que les principes très contraignants de la civilisation (travail, discipline, prise de risques, épargne, honnêteté, respect des promesses, soumission volontaire des relations de solidarité et d'hostilité à des règles légales et morales générales) sont vécus par les « intellectuels » comme une aliénation devant être balayée par les revendications de libération.

III – Vers des sciences du *know how*

Le développement de sciences « hayékiennes » permet de dépasser le conflit du libéralisme hayékien avec les formes scientifiques du rationalisme. Il existe chez Hayek – comme chez Gil-

bert Ryle et de nombreux autres penseurs – deux types très différents de connaissances : les connaissances pratiques – *to know how* – et les connaissances scientifiques – *to know that.*

Gilbert Ryle introduisit cette différence dans *The Concept of Mind* et défendit la thèse que tous les comportements humains relevant de la psychologie pouvaient être expliqués en termes de *know how.* Mais il développa ce concept à partir de celui de « disposition », ce qui souleva de nombreuses critiques. Actuellement (David Carr), on explique le *know how* en termes de représentations implicites et de connaissances procédurales *(procedural knowledge).* Au contraire, le *know that* serait une connaissance déclarative et propositionnelle *(propositional declarative knowledge).*

Dans *About Some Relationships between Knowledge and Context,* J.-C. Pomerol et P. Brézillon précisent cette opposition :

> « • *Know how* versus *know that.* Le terme *know how* réfère à la connaissance *(knowledge)* que les gens utilisent pour agir et se comporter, en opposition à *know that* qui est relié aux causes profondes, et souvent cachées, du phénomène considéré.
>
> « • *Deep* versus *surface knowledge.* La *deep knowledge* réfère à des modèles et à des explications causales qui renvoient à des lois naturelles, tandis que la *surface knowledge* est représentée par des règles pratiques qui peuvent être acquises par les sujets en effectuant efficacement une tâche donnée (experts humains).
>
> « • *Procedural* versus *declarative knowledge.* La *procedural knowledge* est une connaissance qui est exprimée, soit par des règles dans les systèmes experts, soit par des procédures dans la vie organisée. La *declarative knowledge* réfère à une connaissance plus descriptive représentée par des objets ou des agents dans les nouveaux langages de programmation.
>
> « • *Tacit* versus *explicit knowledge.* L'*explicit knowledge* peut-être facilement partagé entre différentes personnes alors que l'*implicit knowledge* est hautement personnelle. »

En utilisant ces catégories, on peut dire que Hayek est l'un des premiers théoriciens à avoir insisté sur le fait que c'est le *know how* qui intervient dans la cognition distribuée des agents. Or l'un des aspects les plus intéressants des sciences contemporaines de la complexité en sciences cognitives et sociales concerne précisément le développement de connaissances scientifiques sur les connaissances pratiques, autrement dit *un « know that » à propos du « know how ».* Cela permet d'unifier les deux dimensions de la pensée de Hayek.

Conclusion

Je pourrais résumer mon propos en disant que, si l'on fait de la modernité une sorte de gigantomachie entre Kant et Hegel, Hayek s'est battu toute sa vie contre toutes les formes (pas seulement marxistes) d'hégélianisme et a retrouvé dans son domaine certaines grandes vérités kantiennes. À partir du moment où des sciences « hayékiennes » de la complexité peuvent *naturaliser* ses thèses et en particulier son diagnostic de « présomption fatale », la Liberté conçue comme autoréflexion de la Raison se trouve libérée de son assignation politique hégélienne pour redevenir un idéal régulateur, certes un grand récit pour l'intentionnalité des sujets, mais un grand récit immunisé contre la subreption transcendantale d'un sujet de l'histoire (l'homme nouménal ne se socialise pas). L'autoréflexion redevient solidaire d'une autolimitation dans le cadre d'une éthique de la finitude.

C'est en ce sens que l'insistance de Hayek sur le fait que les limites de la connaissance possible déterminent ce que l'on peut socialement espérer et qu'il est criminel de prétendre fonder une politique sur un rationalisme inconditionné transcendant ses limites relève bien d'une éthique de la finitude, c'est-à-dire de la seule éthique viable.

RÉFÉRENCES

Dupuy J.-P. (1992), *Le sacrifice et l'envie,* Paris, Calmann-Lévy.

Dupuy J.-P. (1999), « Rationalité et irrationalité des choix individuels », *Les mathématiques sociales. Pour la science,* 68-73.

Laurent A. (1994), *L'individualisme méthodologique,* Paris, PUF, « Que sais-je ? », n° 2906.

Nadeau R. (1998), « L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek », *Philosophiques,* XXV, 2, 257-279.

Nemo Ph. (1988), *La société de droit selon F. A. Hayek,* Paris, PUF.

Nemo Ph. (2002), *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains,* Paris, PUF.

7. L'épistémologie de Popper. Rationalisme critique et libéralisme

DARIO ANTISERI

Popper disait, en 1963 :

> « Ce que j'entends par libéral n'est pas une personne qui sympathise avec quelque parti politique, mais simplement un homme pour qui la liberté individuelle est importante et qui est conscient des dangers inhérents à toute forme de pouvoir et d'autorité » (Popper, 1963/1, p. VIII).

Et il a exploré les raisons logiques, épistémologiques et économiques de cette liberté individuelle, ainsi que ses racines historiques.

Le principe logique fondamental de la liberté provient de « l'impossibilité de réduire les normes aux faits » (Popper, 1945, p. 64). On ne peut dériver une once de morale de l'ensemble de la science. Les valeurs ne peuvent pas être fondées dans la science, elles sont des défis à la liberté et à la responsabilité de chaque conscience individuelle. Et, tient à préciser Popper, ce dualisme critique des faits et des décisions

> « n'est en aucune façon contraire à une religion fondée sur l'idée de responsabilité personnelle et de liberté de conscience » (*ibid.*, p. 65).

Si la « loi de Hume » – qui affirme précisément l'indérivabilité logique des prescriptions à partir des descriptions – peut être considérée comme la *base logique* de la liberté de conscience, la clairvoyance sur la faillibilité de la connaissance humaine est, quant à elle, le présupposé cardinal de la pensée libérale. Si je sais que je suis faillible et si tu es conscient de ta faillibilité, alors – si nous avons vraiment à cœur de résoudre les problèmes –

j'attendrai avec anxiété tes solutions alternatives et tes critiques, et tu me sauras gré de mes solutions alternatives et de mes critiques à tes propositions. Bref, nous discuterons – et la *discussion* est l'âme de la démocratie. Liberté de proposer, donc, et liberté de critiquer, telle est, selon Popper, l'attitude du libéral, c'est-à-dire de celui qui est disposé à admettre que

> « je puis avoir tort et que tu peux avoir raison, mais que nous pouvons, grâce à un effort commun, nous rapprocher de la vérité » (*ibid.*, vol. II, p. 225).

Par ailleurs, sans liberté économique et sans économie de marché, il ne saurait exister de société ouverte. Car qui possède tous les moyens décide de toutes les fins. C'est pourquoi un pouvoir économique non contrôlé peut entraîner la fin de la démocratie.

> « Le marché doit être contrôlé, mais sans que cela n'entrave pour autant le libre choix du consommateur et ne réduise, pour les producteurs, la nécessité d'entrer en compétition au profit du consommateur. La planification économique qui n'est pas au service de la liberté économique conçue dans ce sens est dangereuse et risque de déboucher sur un totalitarisme » (*ibid.*, p. 348).

La contribution de Popper au libéralisme du XX^e^ siècle est sa défense rationnelle de la liberté. Il ne fait pas de sermons sur la liberté, mais en creuse les raisons. La liberté de la personne humaine doit être défendue parce que c'est une valeur – peut-être la première des valeurs – constitutive de notre tradition occidentale.

I – La vie et les œuvres

Karl R. Popper naît à Vienne en 1902. Il y étudie à l'université la philosophie, les mathématiques et la physique (en suivant les cours de M. Schlick, W. Wirtinger, P. Furtwängler et Hans Hahn). Pendant une brève période, il travaille à la clinique pour enfants d'Alfred Adler. Il s'intéresse à la musique et à l'histoire de la musique. En 1928, il soutient sa thèse de maîtrise en philosophie *(Zur Methodenfrage der Denkpsychologie)* sous la direc-

tion du psychologue Karl Bühler (un spécialiste anti-associationniste de la *Gestalt*). En 1929, il soutient l'agrégation l'habilitant à enseigner les mathématiques et la physique dans le secondaire. C'est pour cet examen qu'il écrit une thèse sur les problèmes de l'axiomatique en géométrie, thèse comprenant un chapitre sur les géométries non-euclidiennes. Il prend part au mouvement de réforme de l'école élémentaire autrichienne en écrivant des articles et des compte rendus dans « Die Quelle » et « Schulreform ». En 1934 (mais avec la date de publication de 1935) paraît son œuvre fondamentale, *Logik der Forschung* [« La Logique de la découverte scientifique »] (Popper, 1935). D'origine juive, il émigre en 1937 en Nouvelle-Zélande où il enseigne au Canterbury University College de Christchurch. C'est là qu'il écrit *The Poverty of Historicism* (paru dans *Economica* en 1944-1945, Popper, 1957) et les deux volumes de *The Open Society and its Enemies* (Popper, 1945). Après la guerre, Popper est nommé professeur à la *London School of Economics* et il part en 1946 pour l'Angleterre où il poursuit ses recherches en philosophie des sciences. La plupart des résultats de son travail sont réunis dans *Conjectures and Refutations* (Popper, 1963/1), *Objective Knowledge* (Popper, 1972) et dans le *Postscriptum à la Logique de la découverte scientifique* (rédigé dès 1959, Popper, 1981).

C'est en octobre 1961, à Tübingen, lors du Congrès de la Société allemande de Sociologie, qu'eut lieu le débat entre Popper et Th. W. Adorno sur la logique des sciences sociales (Adorno *et al.*, 1970). En 1974 paraissent son *Autobiography* et ses *Replies to my Critics,* toutes deux dans *The Philosophy of Karl Popper.* En collaboration avec J. C. Eccles, Popper a aussi publié en 1977 le volume *The Self and its Brain.* En 1984 paraît, chez R. Piper de Münich, un recueil d'essais intitulé *Auf der Suche nach einer besseren Welt* (Popper, 1984/1), et en 1974, toujours chez Piper, un autre recueil *Alles Leben ist Problemlösen* (Popper, 1974/3). Ses contributions à des Actes de colloques et de symposia sont très nombreuses. Professeur émérite à la *London School of Economics,* membre de la *Royal Society,* anobli en 1965, *visiting Professor* dans de nombreuses universités étrangères, Popper s'est éteint dans sa maison de Kenley le 12 septembre 1994. Ses œuvres sont traduites dans plus de 20 langues.

II – Les raisons d'une théorie faillibiliste de la connaissance scientifique

La critique de l'inductivisme (« il n'existe pas quelque chose comme l'induction ») et de l'observationalisme (au sens où la science ne commence pas par l'observation mais par des problèmes et qu'il n'y a pas d'observation qui ne soit « chargée » de théorie) ; la critique du principe néopositiviste de vérification (qui est un principe de signification visant à démarquer les propositions « sensées » des sciences de celles, « insensées », de la métaphysique) ; la thèse de la falsifiabilité des théories comme critère de démarcation entre science empirique et non-science ; l'asymétrie logique entre la confirmation et la réfutation d'une théorie ; la distinction entre la falsification logique (naïve et définitive) d'une théorie et sa falsification méthodologique (sophistiquée et non définitive, parce que ce n'est pas tant la théorie considérée qui peut être fausse que certaines hypothèses auxiliaires de la théorie, ou des affirmations de base contredisant certaines de ses conséquences) et le refus d'une théorie par la communauté scientifique ; l'affirmation que la base empirique de la science n'est pas « solide comme un roc », c'est-à-dire que les énoncés protocolaires observationnels peuvent eux aussi être démentis ; la défense, à la suite d'Alfred Tarski, de la définition de la vérité comme correspondance avec les faits, doublée du résultat que nous ne possédons pas de « critère de vérité » ; l'idée de progrès de la science comme accroissement de la vraisemblance (ou *vérisimilitude*) des théories (et l'acceptation des critiques de l'idée de vérisimilitude et de ses corrections subséquentes) ; l'affirmation du caractère sensé des théories métaphysiques et de la rationalité des théories métaphysiques criticables ; la pertinence, pour le développement de la science, des programmes de recherche métaphysiques ; la défense du réalisme (en tant qu'opposé à l'idéalisme) et de l'indéterminisme (« toutes les horloges sont des nuages »), de la créativité de l'esprit humain et de l' « ouverture » de l'univers – au sens où *« il y a quelque chose de nouveau sous le soleil »* et *« le futur ne sera pas comme le passé »* ;

l'interprétation des probabilités en termes de « propensions » ; les arguments critiques contre l'interprétation subjective de la physique quantique ; la distinction entre le « Monde 1 » (le monde des objets physiques), le « Monde 2 » (le monde de l'esprit humain) et le « Monde 3 » (le monde des problèmes et des théories scientifiques, des œuvres d'art et des institutions) ; l'idée que le cerveau n'explique pas l'esprit et, par conséquent, la critique de la réduction du mental au physique ; l'inconsistance de toutes ces philosophies de l'histoire (regroupées par Popper sous le concept d' « historicisme ») qui prétendent avoir découvert la loi ou les lois du développement de l'histoire globale – et donc le refus du fatalisme et du déterminisme de l'histoire ; la défense, en sciences sociales, de l'individualisme méthodologique (il n'existe que des individus et la « société » n'existe pas) et le rejet de la réification des concepts collectifs qu'opère le collectivisme méthodologique ; la preuve de l'impossibilité de soutenir le holisme qui prétend pouvoir connaître la société comme un « tout » ; l'analyse des conséquences non intentionnelles des actions humaines intentionnelles comme tâche principale des spécialistes en sciences sociales – tels sont les noyaux théoriques fondamentaux de l'épistémologie poppérienne.

Il s'agit donc d'une conception évolutionniste de la science, où les théories inventées pour résoudre les problèmes sont sélectionnées à travers le mécanisme de la preuve, autrement dit à travers un « processus de nature darwinienne » où l'apprentissage repose sur des erreurs commises, identifiées puis éliminées par l'adoption ultérieure de théories meilleures ; il s'agit d'une conception faillibiliste de la science, selon laquelle rien n'est certain dans la science, ni les énoncés universels, ni les énoncés particuliers. Selon Popper, le véritable rationaliste a toujours conscience de la faible étendue de son savoir – c'est quelqu'un qui ne croit pas que lui ou d'autres possèdent des vérités ultimes et définitives, des connaissances « essentielles » ne nécessitant plus aucune explication ultérieure. Le rationaliste authentique

> « croit plutôt que seules des discussions critiques peuvent nous aider à séparer, dans le domaine des idées, le bon grain de l'ivraie » (Popper, 1958, p. 160).

Autrement dit,

> « le faillibilisme n'est rien d'autre que le non-savoir socratique » (Popper 1979, p. XXI, XVI et XXX).

On comprend donc

> « qu'un rationaliste est simplement une personne à qui il importe plus d'apprendre que d'avoir raison, qui est prête à apprendre des autres, non seulement en acceptant leur opinion, mais aussi en critiquant lui-même volontiers leurs idées (Popper, 1958, p. 160).

Réaliste, partisan de l'indétermisme et faillibiliste, Popper a également défendu la thèse qu'il n'existe pas plusieurs méthodes pour la recherche scientifique, par exemple une méthode pour les sciences naturelles et une méthode différente pour les sciences humaines. Selon lui, la méthode de la recherche est unique :

> « Ma conception de la méthode scientifique est la suivante : elle systématise la méthode préscientifique d'apprentissage par essais et erreurs et elle le fait grâce à cet instrument qui s'appelle la discussion critique. Toute ma conception de la méthode scientifique peut se résumer en disant qu'elle consiste en trois phases : 1 / nous buttons sur un problème ; 2 / nous tentons de le résoudre, par exemple en proposant une nouvelle théorie ; 3 / nous apprenons à partir de nos erreurs, tout particulièrement celles que nous révèle la discussion critique de nos tentatives de résolution. En trois mots : problèmes-théories-critiques. Je crois que l'on peut résumer avec ces trois mots tout le mode de procéder des sciences rationnelles » (Popper 1963/5, chap. 2).

III – Misère de l'historicisme et inconsistance du holisme

C'est avec *Qu'est-ce que la dialectique ?* que Popper commence à publier ses textes sur la méthodologie des sciences historiques et sociales. Se basant sur sa conception de la méthode scientifique, il affirme entre autres que si, d'un côté, la contradiction logique et la contradiction dialectique n'ont rien à voir entre elles (et ne doivent pas être confondues), d'un autre côté, la méthode dialectique est une méconnaissance de la méthode scientifique. En effet, contrairement à ce qu'affirment les dialecticiens, il n'existe pas d'engendrement nécessaire de la synthèse, ni nécessairement, en

elle, de conservation du « meilleur » de la thèse et de l'antithèse. En tant que théorie descriptive, la dialectique, ajoute Popper, soit se réduit à une banalité tautologique, soit est une théorie qui interprète tout et n'explique rien dans la mesure où, n'étant pas falsifiable, elle échappe systématiquement à l'épreuve de l'expérience. Bien qu'apparemment omniprésente, la dialectique ne peut en fait rien (Popper, 1963/4).

Qu'est-ce que la dialectique ? date de 1937. Quelques années plus tard, Popper écrit *Misère de l'historicisme,* où il dirige ses traits critiques contre l'*historicisme* et le *holisme,* défend l'unité de la méthode scientifique dans les sciences naturelles et sociales et propose, en conséquence, une technologie sociale rationnelle progressive.

D'après les *historicistes,* affirme Popper, la tâche des sciences sociales devrait être de dégager *les lois d'évolution de l'histoire humaine,* de façon à pouvoir en prédire les développements successifs. Mais, selon lui, de telles *prophéties* n'ont rien à voir avec les *prédictions* des sciences. *L'historicisme n'est capable que de prophéties politiques prétentieuses* et ne rend pas compte du fait que :

a) les développements imprévus de la science rendent impossibles de telles prophéties (Popper, 1957, p. VI-VIII) ;
b) l'ancienne croyance selon laquelle on peut dégager la loi de développement de l'histoire humaine se base sur une équivoque méthodologique caractéristique entre *lois* et *tendances* (une tendance n'étant pas une loi mais une assertion historique singulière explicable par des lois) ;
c) l'histoire humaine n'a aucun sens, excepté celui que nous lui donnons ;
d) par conséquent, l'histoire ne se justifie pas mais se juge (Popper, 1945, II, chap. 25).

Par ailleurs, le *holisme* est la thèse selon laquelle il serait possible de saisir conceptuellement la totalité d'un objet, d'un événement, d'un groupe ou d'une société et de transformer parallèlement d'un point de vue pratique ou, mieux, politique, de telles totalités. Contre les conceptions holistiques, Popper souligne que :

a) c'est une grave erreur méthodologique que de penser que nous puissions comprendre la totalité du plus petit et insignifiant fragment du monde (Popper, 1957, p. 77) dans la mesure où

les sciences ne font et ne peuvent faire que des prévisions sélectives sur la réalité, prévisions qui sont, par principe, toujours falsifiables et en nombre infini ;

b) d'un point de vue pratique et opératoire, le holisme conduit à l'*utopisme* (Popper, 1963/3, p. 355-365 ; voir également Popper, 1945, I, chap. IX : « Esthétisme, perfectionnisme, utopisme ») en ce qui concerne les propositions de technologies sociales et au *totalitarisme* en ce qui concerne la pratique politique (Popper, 1957, p. 83 *sq.*).

IV – L'explication scientifique et la division des sciences

Diverses philosophies de l'histoire, et divers types d'historicisme, peuvent certes offrir des points de vue interprétatifs sur l'histoire (interprétations d'ailleurs plus ou moins fécondes), mais ils ne produisent aucune théorie scientifique explicative des faits historiques. Cela étant, que signifie expliquer scientifiquement un fait, et plus particulièrement un fait historique ? Déjà, dans la *Logique de la découverte scientifique,* Popper écrivait :

> « Donner une *explication causale* d'un événement signifie déduire un énoncé qui le décrit en utilisant comme prémisse de la déduction une ou plusieurs *lois universelles* augmentées de certains énoncés singuliers dits *conditions initiales.* Par exemple, on peut dire que l'on a donné une explication causale de la rupture d'un morceau de fil si nous avons montré que le fil a une résistance à la traction de 1 kg et qu'il a été chargé par un poids de 2 kg. Si nous analysons cette explication causale, nous constatons qu'elle se compose de différentes parties constituantes. D'un côté, nous avons l'hypothèse : "Un fil se casse chaque fois qu'il est chargé avec un poids qui dépasse le poids définissant sa résistance à la traction." Cet énoncé a le caractère d'une loi universelle de la nature. D'un autre côté, nous avons certains énoncés particuliers (deux dans notre cas) qui ne sont vrais que pour l'événement spécifique considéré : "La charge de ce fil est de 1 kg" et "Le poids dont on a chargé le fil est de 2 kg." Nous avons ainsi deux types différents d'énoncés qui sont, tous les deux, des ingrédients nécessaires d'une explication causale complète. Ce sont : 1 / des *énoncés universels,* c'est-à-dire des hypothèses qui ont le caractère de lois de la nature, et 2 / des *énoncés particuliers* qui ne sont

valables que pour l'événement spécifique en question, ce que j'appelle "conditions initiales". On déduit des énoncés universels et des conditions initiales l'énoncé particulier : "Ce fil se cassera." Nous disons que cet énoncé est une *prédiction* spécifique ou particulière. Les conditions initiales décrivent ce que l'on appelle en général la "cause" de l'événement en question (le fait qu'un fil qui a une résistance à la traction de 1 kg ait été chargé d'un poids de 2 kg est la *cause* de la rupture du fil). Et la prédiction décrit ce que l'on appelle d'habitude l' "effet" » (Popper, 1935, chap. 3, p. 31-32).

Sur la base d'une telle analyse, Popper peut affirmer, dans *Misère de l'historicisme,* que

« nous ne devons jamais parler de cause et d'effet de façon absolue, mais seulement dire qu'un événement est la cause d'un autre événement – qui est alors son effet – en relation avec une loi universelle. Mais, très souvent, ces lois universelles sont si triviales (comme dans notre exemple) que nous les tenons pour acquises sans éprouver le besoin d'en faire un usage conscient » (Popper, 1957, p. 124 ; cf. aussi Popper, 1945, II, p. 289).

En second lieu,

« en accord avec cette analyse, on remarque qu'il n'y a pas de grande différence entre l'explication, la prédiction et la validation expérimentale. Il s'agit d'une différence non de structure logique, mais d'accent, qui dépend *du problème considéré.* Si notre problème n'est pas de faire un pronostic mais de trouver les conditions initiales ou les lois universelles (ou les unes et les autres) à partir desquelles nous pouvons déduire un certain "pronostic", alors nous cherchons une *explication* (et le pronostic devient alors l'*explicandum*). Si nous considérons les lois et les conditions initiales comme données (et non pas comme devant être cherchées) et que nous les utilisons seulement pour déduire le pronostic dans le but d'acquérir de nouvelles connaissances, nous cherchons à faire une *prédiction* (c'est ce qui se passe quand nous *appliquons* nos résultats scientifiques). Et si nous considérons comme problématique l'une des prémisses, c'est-à-dire une loi universelle ou une condition initiale, et si le pronostic peut être comparé à des résultats expérimentaux, nous disons que nous avons soumis la prémisse à des tests de contrôle *expérimentaux* » (Popper, 1957, p. 133 ; cf. également Popper, 1945, II, p. 289).

À partir de cet examen de la structure reliant l'explication d'un événement, la prévision d'un fait et le test de contrôle d'une hypothèse, Popper classe les sciences en : *a)* sciences généralisantes (celles intéressées par les tests de contrôle des théories) ; *b)* sciences appliquées ou technologiques (celle intéressées au pro-

nostic ou à la *prévision* ou à l'application des théories) ; *c)* sciences historiques (celles intéressées à l'*explication,* c'est-à-dire à l'établissement des conditions initiales) (Popper, 1945, II, p. 261-265 ; Popper, 1957, p. 143-147). Nous rencontrons ici la thèse poppérienne fondamentale de l'unité de la méthode scientifique (Popper, 1957, p. 137).

V – L'explication historique

En ce qui concerne plus spécifiquement les sciences historiques, Popper affirme que

> « la thèse de l'unité de la méthode scientifique [...] peut même être étendue, dans certaines limites, au domaine des sciences historiques. Et on peut le faire sans renoncer à la distinction fondamentale entre sciences théoriques et sciences historiques (par exemple entre, d'un côté, la sociologie ou la théorie économique ou la théorie politique et, d'un autre côté, l'histoire sociale, économique et politique) qui a été si souvent soulignée avec force par les meilleurs historiens. Elle s'identifie en effet à la distinction entre l'intérêt pour les lois universelles et l'intérêt pour les faits particuliers. Je souhaite défendre la thèse, si souvent attaquée comme dépassée par les historicistes, que *l'histoire est caractérisée par son intérêt pour les événements réels, singuliers ou spécifiques, plutôt que pour les lois ou les généralisations* » (Popper, 1957, p. 143).

Bien entendu, dit Popper, certains historiens qui focalisent leur attention sur des faits « singuliers », « uniques », « non répétables », soutiendront que les lois universelles n'intéressent pas la science. Mais

> « nous pouvons répliquer à cela qu'un événement singulier ne peut être la cause d'un autre événement singulier – qui en est l'effet – qu'à travers certaines lois universelles » (*ibid.,* p. 145).

Toutefois,

> « ces lois peuvent être si triviales et si connues de tous que nous n'avons pas besoin de les spécifier et que nous ne nous en rendons compte que rarement » *(ibid.).*

Ces lois banales ou triviales relèvent de la psychologie sociale ou de la sociologie, comme par exemple la sociologie du pouvoir. Ce sont des lois triviales que l'historien utilise (et surtout utilisait)

en considérant qu'elles ne posent aucun problème pour les argumentations historiques. Si, par exemple,

> « nous expliquons la première division de la Pologne en 1772 en remarquant que ce pays n'aurait pu résister aux forces coalisées de la Russie, de la Prusse et de l'Autriche, nous utilisons tacitement une loi universelle évidente du type : "Si, de deux armées qui sont aussi bien armées et commandées l'une que l'autre, l'une a une énorme supériorité numérique, alors l'autre ne peut jamais vaincre." [...] Une loi de ce type pourrait être appelée une loi de la sociologie des forces militaires ; mais elle va trop de soi pour soulever un problème sérieux chez les spécialistes de la sociologie, et donc pour attirer leur attention. Ou encore, si nous expliquons la décision de César de franchir le Rubicon par son ambition et son énergie, nous utilisons alors des généralisations psychologiques absolument évidentes qui ne réclameront jamais l'attention d'un psychologue » (Popper, 1945, II, p. 264-265).

Une telle attitude envers les généralisations n'est ni unique ni typique des sciences historiques. En fait, chaque fois que nous trouvons une application de la science à un problème singulier ou spécifique, nous rencontrons une situation analogue. Ainsi, par exemple,

> « le chimiste qui veut analyser expérimentalement un matériau composé – disons un morceau de pierre – ne prend pratiquement pas en considération les lois universelles. Il applique au contraire, presque sans y penser, certaines techniques standard qui, d'un point de vue logique, sont des tests d'hypothèses *singulières* du type : "Ce composé contient du soufre." Son intérêt est avant tout historique : il est de décrire une série d'événements spécifiques ou un corps individuel » (Popper, 1957, p. 146).

Nous voyons donc que

> « pour toute explication causale, aussi bien les lois universelles que les événements spécifiques sont nécessaires, mais que les lois universelles ne suscitent en général guère d'intérêt en dehors des sciences théoriques » *(ibid.)*.

Popper ajoute que, dans les sciences historiques, non seulement les lois universelles ne suscitent guère d'intérêt (puisque les sciences historiques ne sont pas des sciences théoriques), mais sont en plus si triviales et attendues que Popper, attirant l'attention précisément sur cette trivialité et sur ce qu'il pense être *le travail effectif de l'historien,* a proposé le concept de *logique de la situation.*

VI – La logique de la situation

Dans son autobiographie intellectuelle intitulée *La quête inachevée,* Popper souligne deux choses à propos de la nature de l'explication historique :

1 / « une littérature volumineuse – qui, à mon avis, a peu contribué au problème – est issue d'une critique erronée de mes idées sur l'*explication historique* » ;

2 / « de toute façon, je ne considère pas cette analyse particulière comme très importante pour l'explication historique, et ce que je croyais être important avait encore besoin de quelques années pour mûrir. Il s'agissait du problème de la rationalité (ou du "principe de rationalité", ou de la "méthode zéro", ou de la "logique de la situation"). Mais, pendant des années, cette thèse sans importance – et, de plus, mal interprétée – a suscité, sous le nom de "modèle déductif", l'éclosion d'une abondante littérature » (Popper, 1976, p. 168).

Les lois de couverture des explications historiques ne semblent donc pas beaucoup intéresser Popper. Et elles ne l'intéressent pas à cause de leur trivialité et de leur évidence.

> « L'aspect beaucoup plus important du problème, dit-il, celui de la méthode de l'analyse situationnelle dont j'avais traité pour la première fois dans *Misère de l'historicisme* en 1938 et que j'avais exposée plus tard avec un peu plus d'ampleur au chapitre 14 de *La société ouverte,* avait été développé à partir de ce que j'avais d'abord appelé la "méthode zéro". Le point principal était *de généraliser la méthode de la théorie économique (la théorie de l'utilité marginale) de façon à ce qu'elle devînt applicable aux autres sciences sociales théoriques.* Dans mes formulations successives, cette méthode consiste à construire un *modèle de situation* en tenant spécialement compte de la situation institutionnelle dans laquelle un agent agit, de façon à expliquer la rationalité (le "caractère zéro") de son action. De tels modèles sont alors les hypothèses contrôlables des sciences sociales, et ceux d'entre eux qui sont plus particulièrement "singuliers" sont les hypothèses singulières (en principe contrôlables) de l'histoire » (*ibid.,* p. 168-169).

On peut dire, écrit également Popper, que

> « nos actions sont explicables dans une large mesure en termes de la situation où elles se déroulent. Naturellement, elles ne sont jamais explicables uniquement en termes de situation ; une explication du monde

dans laquelle, lorsqu'il traverse une rue, un homme évite les voitures qui y roulent, peut aller au-delà de la situation et faire référence à ses mouvements, à un "instinct" d'autoconservation, à son désir d'éviter les souffrances, etc. Mais cette partie "psychologique" de l'explication est très souvent triviale par rapport à la détermination particulière de son action par ce que l'on peut appeler la *logique de la situation* » (Popper, 1945, II, p. 97).

Cette logique de la situation, comme le dit Popper plus loin, signifie qu'

« en plus des conditions initiales qui décrivent des fins, des intérêts personnels et d'autres facteurs situationnels comme l'information dont dispose la personne intéressée, les explications historiques présupposent tacitement, en première approximation, la loi générale évidente que les individus sains agissent normalement de façon plus ou moins rationnelle » (*ibid.*, p. 265).

Tels sont les arguments que Popper allègue en faveur de l'*analyse situationnelle* dans *Misère de l'historicisme* et *La société ouverte.* Toutefois, on trouve dans « La théorie de la pensée objective » (Popper, 1972, p. 153-190) de nouvelles réflexions approfondies sur la logique de la situation. Dans cet écrit, Popper soutient que

« l'activité de *compréhension* est essentiellement la même que celle par laquelle nous résolvons n'importe quel problème » (*ibid.*, p. 160).

Nous buttons sur des problèmes, nous faisons des conjectures et nous les contrôlons. C'est ici qu'il est essentiel de comprendre que

« les actions, et donc l'histoire, peuvent être expliquées comme des solutions de problèmes »

et que

« l'analyse en termes *du schéma de conjectures et réfutations* (P1 ⇒ TT ⇒ EE ⇒ P2)[1] peut lui être appliqué » (*ibid.*, p. 167-168).

Bref, quand nous cherchons à comprendre ou à interpréter une théorie, une action ou une proposition,

« nous soulevons en effet un *problème de compréhension* et cela finit toujours par être *un problème à propos d'un problème,* c'est-à-dire un problème *de niveau plus élevé* » (*ibid.*, p. 170).

1. Les initiales signifient : Problème 1 ⇒ théorie conjecturale *(tentative theory)* ⇒ élimination de l'erreur ⇒ Problème 2. [N. des coord.]

L'historien, comme toute autre personne (qu'il s'agisse d'un chercheur, d'un homme politique ou d'un artiste), se trouve dans une situation objective problématique appartenant au « Monde 3 », c'est-à-dire au monde des théories, des mythes, des controverses et des problèmes. C'est précisément sur la base de cette situation objective qu'il se pose *des problèmes de compréhension.* Et ces derniers sont des problèmes relatifs à d'autres situations problématiques. Ce sont des méta-problèmes sur des problèmes, dont la solution repose sur des conjectures (qu'il faut tester) concernant des situations problématiques objectives. Nous revenons ainsi à l'analyse situationnelle.

> « J'entends par analyse situationnelle un certain type d'explication provisoire ou conjecturale d'une action humaine qui se réfère à la situation dans laquelle se trouve l'agent. Elle peut être une explication historique car nous pouvons vouloir expliquer comment et pourquoi un certain système d'idées a été créé. Certes, aucune action créative ne peut être pleinement expliquée. Mais nous pouvons du moins tenter de proposer conjecturalement une reconstruction idéale de la *situation problématique* dans laquelle l'agent s'est trouvé et de rendre ainsi l'action "compréhensible" (ou "rationnellement compréhensible"), c'est-à-dire *adéquate à la situation telle qu'il la voyait.* Cette méthode d'analyse situationnelle peut être décrite comme une application du *principe de rationalité.*
>
> « Il incomberait à l'analyse situationnelle de distinguer la situation telle que la voyait l'agent de la situation telle qu'elle était (toutes les deux étant évidemment conjecturales). Ainsi l'historien des sciences non seulement essaie d'expliquer avec l'analyse situationnelle la théorie suggérée par un savant comme adéquate, mais il peut également tenter d'expliquer l'échec du savant » (*ibid.,* p. 179).

Nous voyons ainsi que le schéma poppérien de la résolution de *problèmes* par *conjectures* et *réfutations*

> « peut être utilisé comme une théorie explicative des actions humaines, puisque nous pouvons interpréter une action comme une tentative de résolution de problème. De cette façon, la théorie explicative de l'action consistera essentiellement en une reconstruction conjecturale et du problème et de son contexte. Une théorie de ce type peut être bien validée ».
>
> « J'ai tenté, poursuit Popper, de répondre à la question : *"Comment pouvons-nous comprendre une théorie scientifique ou améliorer notre compréhension ?"* Et j'ai suggéré que ma réponse en termes de problèmes et de situations problématiques pouvait être appliquée bien au-delà des théories scientifiques. On peut même, du moins dans certains cas, l'appliquer aux

> œuvres d'art : on peut conjecturer quel fut le problème de l'artiste et l'on peut réussir à valider cette conjecture par des preuves indépendantes ; une telle analyse peut aider à comprendre l'œuvre (une position en quelque sorte intermédiaire entre la tâche d'interprétation d'une théorie scientifique et celle d'une œuvre d'art consisterait peut-être à restaurer une œuvre d'art abîmée – par exemple de reconstruire une poésie trouvée sur un papyrus abîmé) » (*ibid.*, p. 179-180).

Tout cela implique la négation de l'existence d'une différence entre *Naturwissenschaften* (« sciences de la nature ») et *Geisteswissenschaften* (« sciences de l'esprit ») qui serait fondée sur le fait que les premières *expliqueraient* au moyen de causes alors que les secondes *comprendraient* au moyen de procédures empathiques (*ibid.*, p. 183-186). Certes, des auteurs comme Collingwood (et aussi W. Dray) soulignent fortement ce que Popper appelle *situation problématique,* mais cela ne suffit pas. Si l'on considère, par exemple, un édit de Théodose, *ce n'est pas de le revivre* qui est essentiel à sa compréhension *mais d'en faire l'analyse situationnelle.*

> « L'analyse situationnelle de l'historien est sa conjecture historique, qui est, dans ce cas, une métathéorie relative au raisonnement de l'empereur. Se trouvant à un niveau différent de ce raisonnement, elle ne le réactive pas, mais cherche à en produire une reconstruction idéalisée et raisonnée en éliminant les éléments inessentiels et peut-être en le développant. Ainsi le méta-problème central de l'historien est le suivant : quels étaient les éléments décisifs de la situation problématique de l'empereur ? Dans la mesure où l'historien réussit à résoudre ce méta-problème, il *comprend* la situation historique.
>
> « Ce qu'il doit donc faire *en tant* qu'historien n'est pas de revivre des expériences passées, mais d'organiser des arguments objectifs pour ou contre son analyse situationnelle conjecturelle » (*ibid.*, p. 188 ; cf. aussi Popper 1970/1, p. 120).

Naturellement, cette méthode peut aussi très bien réussir dans les cas où il est impossible de revivre les expériences. Par exemple, aucun historien d'art ne peut être un Rembrandt et peu sont capables de comprendre un grand chef-d'œuvre (Popper, 1972, p. 188).

En conclusion,

> « la tâche de l'historien est de reconstruire la situation problématique dans laquelle se trouvait l'agent de façon à rendre les actions de celui-ci *adéquates* à la situation. Cela ressemble beaucoup à la méthode de Collingwood, mais élimine de la théorie de la compréhension et de

la méthode historique l'élément subjectif appartenant au Monde 2, qui est précisément l'élément déterminant chez Collingwood et la plupart des autres théoriciens de la compréhension (herméneutes) » (*ibid.*, p. 189).

À partir de là, il devient facile de comprendre la différence qui existe, chez Popper, entre le travail du théoricien et celui de l'historien et, en même temps, la fonction des lois générales dans l'exercice effectif de l'explication historique.

VII – Critique de la théorie conspiratrice de la société et défense de l'autonomie de la sociologie

Les philosophies et les théologies de l'histoire nous proposent des interprétations globalisantes des affaires humaines ; mais, malgré leurs mérites éventuels (par exemple leur fécondité dans la formation d'hypothèses contrôlables) et les dommages qu'elles peuvent produire (par exemple, la légitimation de la cruauté et de la souffrance), ces interprétations ne constituent pas des explications scientifiques des faits sociaux. Il en va de même pour l'autre théorie, émotionnellement attrayante, que Popper appelle *la théorie conspiratrice de la société.* Et c'est justement en relation avec la critique de cette dernière que l'auteur esquisse, dans plusieurs de ses écrits, ce qu'il pense que doit être la tâche principale des sciences sociales théoriques, à savoir *l'analyse des conséquences inintentionnelles des actions humaines intentionnelles.*

« Il y a une conception philosophique de la vie très puissante, selon laquelle chaque fois qu'il arrive dans ce monde quelque chose de vraiment négatif (ou qui nous déplaît beaucoup), il doit y avoir quelqu'un qui en soit intentionnellement responsable » (Popper, 1984/2, p. 180).

Telle est la *théorie conspiratrice de la société* : derrière tout événement indésirable, il y a quelqu'un qui l'a voulu, derrière tout événement négatif (pauvreté, chômage, désastres, guerres, etc.), il y a sûrement quelqu'un qui a conspiré.

La théorie conspiratrice de la société est très commune et très ancienne.

« Chez Homère, dit Popper, l'envie et la colère des dieux étaient responsables de la plus grande partie des choses terribles qui étaient arrivées dans la plaine devant Troie et dans Troie même, et Poséidon

était tenu pour responsable des mésaventures d'Ulysse. Plus tard, dans la pensée chrétienne, le Diable est responsable du mal. Dans la vulgate marxiste, c'est le complot des capitalistes avides qui empêche l'avènement du socialisme et la réalisation du paradis sur terre » *(ibid.)*.

La théorie conspiratrice de la société

> « est largement partagée et, sous la forme de la recherche de boucs émissaires, a inspiré de nombreux conflits politiques et a engendré les pires souffrances » *(ibid.)*.

Bien qu'elle soit diffuse et partagée, Popper la juge non critique (outre le fait qu'elle est humainement et historiquement dommageable). Certes, il a existé des conjurations, il en existe et il en existera. Mais on doit comprendre que *tous* les événements et *toutes* les institutions *ne sont pas* les fruits de plans intentionnels – outre que « les conspirations n'atteignent presque jamais leurs buts » *(ibid.)*. En effet,

> « seule une minorité d'institutions sociales sont consciemment préméditées, la grande majorité étant apparues et s'étant développées comme des résultats non prémédités d'actions humaines » (Popper, 1957, p. 65).

Bien sûr, les faits et les institutions sociaux et les traditions humaines

> « ne sont ni le travail de Dieu, ni celui de la nature, mais résultent d'actions et de décisions humaines, et peuvent être modifiés par des actions et des décisions humaines » (Popper, 1945, II, p. 93).

Cependant,

> « cela ne signifie pas qu'ils soient tous planifiés de façon consciente et explicables en termes de besoins, d'espérances et de mobiles. Au contraire, même ceux qui émergent comme résultats d'actions humaines conscientes et intentionnelles sont, en règle générale, *des sous-produits indirects, non intentionnels et souvent non voulus de telles actions* » *(ibid.)*.

Qui plus est, ajoute Popper,

> « même la plupart des rares institutions qui ont été consciemment programmées avec succès (par exemple, une université nouvelle ou un syndicat) se révèlent ne pas être conformes à leur projet, encore une fois à cause des répercussions sociales inintentionnelles résultant de leur création intentionnelle. Car leur création influence non seulement beaucoup d'autres institutions sociales, mais aussi la "nature humaine", les espoirs, les peurs et les ambitions, d'abord de ceux qui y sont le plus immédiatement impliqués, puis ensuite de tous les membres de la société » (*ibid.*, p. 93-94).

La prise de conscience de l'émergence inévitable de conséquences inintentionnelles des actions humaines intentionnelles constitue une critique décisive de la *théorie conspiratrice de la société,* car il existe des éléments et des institutions sociales, *même d'importance fondamentale,* dont la *genèse* n'est pas due en fait à des programmes intentionnels (ni donc à des conjurations) d'individus ou de groupes ; et il existe des *développements* d'actions intentionnelles (et donc aussi de conjurations) qui ne réalisent pas en fait des buts intentionnels. Et avec la théorie conspiratrice s'écroule aussi le *psychologisme,* c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle les sciences sociales devraient se réduire à la *psychologie,* autrement dit à une enquête sur les aspirations, les désirs et les besoins des individus – à une enquête sur le « monde des intentions ». Mais les conséquences non intentionnelles des actions intentionnelles échappent précisément à la psychologie, alors que leur analyse constitue « la tâche fondamentale des sciences sociales explicatives » (*ibid.,* p. 95). Popper établit ainsi l'autonomie de la sociologie (*ibid.,* p. 97, et Popper, 1963/2, p. 342-343) dont la tâche sera précisément

> « d'analyser les répercussions sociales inintentionnelles des actions humaines intentionnelles, ces répercussions dont l'importance est négligée aussi bien par la théorie conspiratrice que par le psychologisme » (Popper, 1945, II, 95).

VIII – La logique des sciences sociales : le débat entre Karl R. Popper et Theodor W. Adorno

En octobre 1961 se tint à Tübingen un congrès de la Société Allemande de Sociologie, consacré à la logique des sciences sociales. Il fut ouvert par les exposés de Karl Popper et Theodor Wisengrund Adorno qui en étaient les principales conférences. Dans son exposé sur « La logique des sciences sociales » (Popper, 1970/1), Popper traite de divers thèmes, comme la critique de la sociologie de la connaissance, la distinction entre valeurs scientifiques et valeurs extra-scientifiques, la distinction entre sciences théoriques ou nomothétiques et sciences historiques ou idiographiques, l'idée que « la psychologie est une science sociale », la conception que la socio-

logie est autonome par rapport à la psychologie, l'idée de logique de la situation, la proposition que la tâche des sciences sociales serait de construire « une théorie des conséquences inintentionnelles voulues et non voulues d'actions visant un but intentionnel, etc. Mais il défend surtout l'idée de l'unité de la méthode scientifique (*ibid.*, p. 105) :

> « la méthode des sciences sociales, comme celle des sciences naturelles, consiste dans l'expérimentation d'essais de résolution de problèmes – les problèmes d'où elles partent. On propose et on critique des solutions » (*ibid.*, p. 105).

Par ailleurs,

> « il est entièrement faux de croire que le savant qui s'occupe de la nature soit plus objectif que celui qui s'occupe de la société. Celui qui étudie la nature est aussi partial que tous les autres hommes et d'habitude (s'il ne fait pas partie du petit nombre de ceux qui produisent des idées nouvelles) très étroit d'esprit et sectateur de ses idées personnelles. Certains des plus éminents physiciens de notre temps ont même créé des écoles opposant de fortes résistances aux idées nouvelles » (*ibid.*, p. 112).

En réalité, l'objectivité de la science ne s'identifie pas à l'objectivité du savant.

> « L'objectivité scientifique résulte exclusivement de la tradition critique qui, malgré toutes les oppositions, permet si souvent de critiquer un dogme dominant. En d'autres termes, l'objectivité de la science n'est pas une affaire personnelle des différents savants, mais un effet social de leur critique réciproque, de la division du travail amicale ou hostile chez les scientifiques, de leur collaboration et également de leurs controverses. Elle dépend donc en partie de toute une série de conditions sociales et politiques qui rendent cette critique possible » *(ibid.)*.

Cela permet de comprendre, écrit Popper, que ce que la sociologie de la connaissance « a négligé est précisément la sociologie de la connaissance » (*ibid.*, p. 113). Ayant ainsi résolu le problème de méthode, Popper rappelle encore une fois que « la psychologie est une science sociale » (*ibid.*, p. 119) ; qu'en ce qui concerne la compréhension des actions individuelles, la logique de la situation est une procédure adéquate (*ibid.*, p. 120 *sq.*) ; que

> « la sociologie est constamment confrontée à la tâche d'expliquer les conséquences sociales involontaires et souvent non désirées des actions humaines » (*ibid.*, p. 120),

et que, de cette façon, elle est autonome

> « dans la mesure où elle peut se rendre largement autonome de la psychologie » (*ibid.*, p. 119).

Dans sa réponse à Popper, Adorno souligna immédiatement qu'il entendait le concept de logique dans un sens plus large que Popper ; qu'il l'entendait au sens « de la manière concrète qu'a la sociologie de procéder, plutôt qu'au sens des règles générales de la pensée et d'une discipline déductive » (Adorno, 1970/2, p. 125). Selon Adorno, la société

> « est contradictoire, mais, malgré tout, déterminable ; elle est tout à la fois rationnelle et irrationnelle, systématique et irrégulière, nature aveugle et médiation consciente. La méthode sociologique doit en tenir compte car elle aboutit sinon, par zèle puriste contre la contradiction, à la plus fatale des contradictions : celle entre sa structure théorique et la structure de son objet » (*ibid.*, p. 126).

Bref, pour Adorno, *la méthode n'est pas indépendante de l'objet.*

> « Les méthodes ne dépendent pas de l'idéal méthodologique mais de l'objet » (*ibid.*, p. 130),

et, pour les sciences sociales, l'objet est la société dans sa *totalité ;* et

> « sans l'anticipation de ce moment structural de la totalité qu'il est quasiment impossible de traduire dans des observations particulières adéquates, aucune observation particulière ne pourrait trouver sa juste place et sa valeur » (*ibid.*, p. 127).

Même si ses motivations sont différentes, Adorno se déclare d'accord avec la critique adressée par Popper à la sociologie de la connaissance ; car si Popper assimile l'attitude rationnelle à l'attitude critique, Adorno soutient également *la critique* : mais il craint de faire confiance aux faits car, pour lui, ce sont précisément les faits, les contradictions qui déchirent la société, qui doivent être critiqués : « *Dans la société, les faits ne sont pas la réalité dernière* » (*ibid.*, p. 132). Par conséquent,

> « *la sociologie critique [...] est toujours nécessairement une critique de la société,* comme l'a expliqué Horkheimer dans son travail sur la théorie traditionnelle et critique » (*ibid.*, p. 135).

La sociologie consiste, selon Adorno, en une critique de la société, en une critique des contradictions sociales au nom d'une *société juste* et cela exige que la vraie connaissance soit celle de la *totalité.*

> « Il n'y a que pour celui qui peut penser une société différente de celle qui existe que la société devient un problème (d'après l'expression

même de Popper) ; ce n'est qu'à travers ce qu'elle n'est pas qu'elle se révélera pour ce qu'elle est : c'est ce qui devrait intéresser une sociologie dont les finalités ne se limitent pas à l'administration publique et privée (comme c'est en fait le cas pour la plus grande partie de ses problèmes) » (*ibid.*, p. 142).

En réalité,

> « le renoncement de la sociologie à une théorie de la société est un renoncement pur et simple : on n'ose plus penser la totalité parce qu'on désespère de la transformer » *(ibid.)*.

Adorno conteste avec force un tel renoncement. Selon lui, la sociologie ne peut pas ni ne doit se réduire à une « recherche sur l'administration » *(ibid.)*, entre autres parce que,

> « relativement au principe de compréhension de l'essence de la société moderne, les contributions empiriques sont comme des gouttes d'eau sur du fer brûlant » (Adorno, 1970/1, p. 83).

Les résultats que la sociologie empirique est capable d'offrir ne sont que des enquêtes objectives sur des opinions subjectives : ils s'intéressent – à la demande du marché – à ce que pensent les gens, sans se poser la question la plus intéressante, à savoir pourquoi les gens pensent de telle ou telle façon. C'est ainsi que, dans l'embrouillaminis des recherches sur des objectifs arbitrairement choisis, on occulte ou, en tout cas, on néglige les problèmes objectifs vraiment pressants. Bref, selon Adorno,

> « le noyau de la critique du positivisme est qu'il se barre l'expérience de la totalité dominante, ainsi que le désir et l'aspiration à changer enfin les choses, et qu'il se contente des ruines vides de sens laissées par la liquidation de l'idéalisme, sans chercher à interpréter la liquidation et ce qui a été liquidé pour les faire accéder à leur vérité propre » (Adorno, 1970/3, p. 22).

Cette position d'Adorno peut être résumée de la façon suivante : la totalité est dialectique et la dialectique est une théorie descriptive des contradictions « objectives », réelles, de la société ; elle est la conscience de la science, ce qui fait que celle-ci ne se réduit pas à la raison instrumentale ; elle est la prise de conscience des aspects infinis de la société et possède par conséquent le statut d'une idée régulatrice ; elle est une catégorie critique ; elle lutte (comme un impératif) contre les interdits imposés à l'imagination par une méthodologie « platement positiviste » ; elle

est une théorie des structures économiques de la société, de ses structures réelles et concrètes, que le *mentalisme sociologique* de la recherche commanditée par certains intérêts oublie volontairement (cf. Antiseri, 1975, p. 35).

Si l'on considère les comptes rendus des deux exposés, il devient difficile de croire ce qu'Adorno affirmait au début du sien lorsqu'il mettait l'accent sur ses points d'accord avec Popper. Comme l'a souligné Dahrendorf, la vérité est que derrière des « formulations communes se dissimulent de profondes différences de contenu » (Dahrendorf, 1970, p. 146).

Le débat sur la logique des sciences sociales a continué après le congrès de Tübingen avec, en 1963, une contribution de J. Habermas intitulée *Épistémologie analytique et dialectique.* H. Albert y répondit à son tour en 1964 par son article « Le mythe de la raison totale ». Mais, toujours en 1964, Habermas répondit à Albert par son essai *Contre le rationalisme réducteur des positivistes.* Arrivé à ce point, Albert ne perdit pas l'occasion de répondre à Habermas l'année d'après, c'est-à-dire en 1965, dans les pages intitulées *Im Rücken des Positivismus.* Tous ces articles – avec en plus les *Notes* de Dahrendorf et un écrit de H. Pilot sur la *Philosophie de l'histoire de Habermas* – ont été regroupés, en 1969, dans le volume *Der Positivismusstreit in der deustchen Soziologie,* qui commençait par une longue *Introduction* d'Adorno et se terminait sur une *Brève note conclusive à propos d'une longue et surprenante introduction* rédigée par H. Albert. Il y a encore d'autres travaux plus consistants et importants où Hans Albert a traité, en accord essentiel avec le rationalisme critique de Popper, de méthodologie des sciences : *Pour un rationalisme critique* (1969) ; *Défense du rationalisme critique* (1971) et *Kritik der reinen Hermeneutik* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994). De son côté, Popper recommencera à critiquer Adorno et Habermas :

> « Adorno et Habermas ne sont pas du tout clairs dans leur critique de mes positions. En deux mots, ils croient que, parce qu'elle serait positiviste, ma théorie de la connaissance m'obligerait à défendre le statu quo social. Ou bien que mon positivisme gnoséologique (supposé) m'impose une position morale et juridique (c'était ma critique de Hegel). Ils ont oublié que je suis certes un libéral (non révolutionnaire), mais que ma théorie de la connaissance est une théorie de la croissance de la connaissance à travers les révolutions intellectuelles et scientifiques.

> Adorno et Habermas ne connaissent pas ce qu'ils critiquent et ils ne savent pas que leur thèse d'un lien analytiquement indissoluble entre les valeurs et les faits relève d'un positivisme moral-juridique qui vient de Hegel. [...] Bref, bien que je travaille presque toujours sur des problèmes scientifiques rigoureusement déterminés, un fil conducteur traverse tous mes travaux : être *pour* les argumentations critiques, *contre* les paroles vides, l'immodestie intellectuelle, l'arrogance et la *trahison des intellectuels* telle que Julien Benda l'a définie [...]. Je suis convaincu (cf. *La société ouverte*) que nous, les intellectuels, sommes responsables de presque toutes les misères, parce que nous ne combattons pas suffisamment en faveur de l'honnêteté intellectuelle (et, en définitive, la victoire ira donc à l'anti-intellectualisme le plus rigide) » (Popper, 1971, p. 286).

Selon Popper, Adorno ou Habermas font preuve d'un tel anti-intellectualisme lorsque, avec tant d'autres sociologues et philosophes, ils s'ingénient à exprimer des choses banales « de façon compliquée et difficile » en considérant que c'est « leur tâche légitime » (*ibid.*, p. 288). Comme Raymond Aron, Popper considère les textes de l'École de Francfort comme « l'opium des intellectuels » (voir *L'École de Francfort* dans l'*Appendice* à Popper, 1970/2, repris dans Popper, 1995).

IX – Platon : un grand ennemi de la société ouverte

Popper consacre le premier volume de *La société ouverte et ses ennemis* à Platon (vol. I : *Platon totalitaire*). Grand homme, Platon a aussi commis de grandes erreurs (Popper, 1945, I, p. VII), en particulier en théorisant la *société fermée*. « Platon, a écrit Gilbert Ryle en recensant le livre de Popper dans *Mind* (Ryle, 1948), fut le Judas de Socrate et *La République* fut pour lui non seulement *Le Capital* mais aussi *Mein Kampf*. » Dans l'interprétation de Popper, Platon est le coryphée de la réaction contre la société ouverte de la démocratie athénienne ; le théoricien d'un *État idéal* qui devrait bloquer tout changement sociopolitique ; le théoricien de l'*État pétrifié* structuré par une division rigide des classes et la domination exclusive des philosophes-rois, lesquels, éduqués institutionnellement par l'État, protègent celui-ci de la décadence en empêchant toute évolution politique. Car, pour Platon, la loi du

développement historique étant la décadence, l'évolution politique ne peut conduire qu'à la chute et à la dégénérescence. L'État de Platon est celui de la classe dominante, l'État des privilèges, de la censure, du racisme et de la terreur.

Popper ne doute pas le moins du monde que le programme politique de Platon ne soit un programme tribal et totalitaire : tribalisme, totalitarisme et utopisme sont liés à sa croyance historiciste en la loi de la décadence.

Il y a pour Platon un groupe qui doit commander parce qu'il est constitué d'hommes (les philosophes-rois) qui savent ce qu'est la vérité et ce qu'est la justice et qui, par conséquent, sont légitimés à conduire les autres sur « le droit chemin ». Et, pour Platon, le droit chemin n'est pas, comme il le sera pour Hegel et pour Marx, celui du futur ; c'est plutôt celui du passé retournant aux archétypes et aux Idées. Il faut donc bloquer tout changement et, en politique, cela implique une « société fermée ». Entre la liberté et la sécurité, Platon choisit la sécurité. Et c'est pour cela que la leçon que nous devrions retenir de lui se trouve à l'opposé de qu'il voudrait nous enseigner :

> « Si nous voulons rester humains [...], alors il n'y a qu'une seule voie, celle qui conduit à la société ouverte. Nous devons, affirme Popper, avancer vers l'inconnu, l'incertitude, l'insécurité, en utilisant le peu de raison dont nous disposons pour réaliser de la meilleure façon possible à la fois la sécurité et la liberté » (Popper, 1945, I, p. 201).

Si le changement est mauvais et l'immobilité divine, il faut s'efforcer d'en revenir à l'état originaire des ancêtres, au patriarche tribal, au gouvernement naturel de la masse des ignorants par les rares savants (*ibid.*, p. 86). D'où, selon Popper, les éléments principaux du programme politique de Platon :

> « A. La division rigide en classes : la classe dirigeante constituée des pasteurs et des chiens de garde doit être nettement séparée de la masse humaine.
>
> « B. L'identification du sort de l'État avec celui de la classe dirigeante ; un intérêt exclusif porté à cette classe et à son unité et, en fonction de cette unité, des normes rigides pour l'élever et l'éduquer, ainsi que le contrôle strict et la collectivisation des intérêts de ses membres » *(ibid.)*.

De ces traits principaux, on peut en déduire d'autres :

> « C. La classe dirigeante a le monopole de certaines choses, comme l'apprentissage et les vertus militaires ainsi que le droit de porter des

armes et de recevoir une éducation complète. Mais elle est exclue de toute participation aux activités économiques et, en particulier, du fait de gagner de l'argent.

« D. Toutes les activités intellectuelles de la classe dirigeante doivent être soumises à censure et une propagande constante doit en modeler et en unifier les esprits. Toute innovation dans l'éducation, dans la législation et dans la religion doit être évitée ou supprimée.

« E. L'État doit être autosuffisant et tendre à l'autarcie économique car, sinon, les dirigeants deviendraient dépendants des commerçants ou deviendraient eux-mêmes commerçants. Dans le premier cas c'est leur pouvoir qui serait miné, dans le second leur unité et la stabilité de l'État » (*ibid.*, p. 86-87).

Ce programme, affirme Popper, est un programme politique totalitaire, un programme qui, « loin d'être moralement supérieur au totalitarisme, lui est fondamentalement identique » (*ibid.*, p. 87). La théorie de Platon est, selon lui, simplement « anti-humaniste » (*ibid.*, p. 88). Il suffit de penser à l'idée que Platon se fait de la « justice ». Elle concerne l'État qui est juste s'il est sain, fort, uni et stable (Popper se réfère à *La République,* 433 *a,* 434 *a-b,* 434 *c-d*). Opposé aux idéaux égalitaristes, Platon considère, dans le domaine politique, l'individu comme le Mal absolu. « Jamais personne n'a montré une hostilité plus radicale envers l'individu » que ne le fait Platon : pour lui, l'État, le collectif, est tout, l'individu n'est rien et l'individualisme est « le mal suprême » (*ibid.*, p. 103 ; Popper se réfère aux *Lois,* 739 *c-e* et 942 *a-d*). Comment comprendre, constate amèrement Popper, qu'un tel comportement, clairement anti-humaniste et anti-chrétien, ait pu être idéalisé et

« être interprété comme humain, désintéressé, altruiste et chrétien ? » (*ibid.*, p. 104).

Platon identifie l'individualisme avec l'égoïsme. Pour lui, le critère de la moralité est l'intérêt de l'État (*ibid.*, p. 107). Or, cela est précisément la théorie collectiviste, tribale et totalitaire de l'État : n'est bon que ce qui est dans l'intérêt de mon groupe, de ma tribu ou de mon État *(ibid.)*. Platon affirme :

« Je [...] donnerai les lois en renvoyant, comme il est juste, l'intérêt des individus aux choses d'importance secondaire » (*Lois,* 923 *b*).

Platon, conclut Popper, ne se préoccupe que de la *totalité collective* comme telle et pour lui la justice n'est, répétons-le, rien d'autre que « la santé, l'unité et la stabilité du corps collectif » (*ibid.*,

p. 106). La question de la sélection des futurs dirigeants est donc essentielle. Qui doit gouverner ? Platon répond que ce sont les meilleurs et que ceux-ci doivent être formés et sélectionnés institutionnellement (*ibid.*, p. 127). Popper ajoute qu'avec sa solution du problème du commandement, Platon « a totalement corrompu et obscurci la théorie et la pratique de l'éducation [...] ». Pour Socrate, le « sage est celui qui sait qu'il ne sait pas et le philosophe est un ami de la vérité » (*ibid.*, p. 128-133). Platon, pense Popper, introduit un changement *complet* par rapport à la perspective socratique.

> « Son ami de la vérité n'est plus le modeste chercheur mais le détenteur orgueilleux de la vérité. Expert en dialectique, il possède la faculté de l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire de voir (et de communiquer avec) les Formes ou les Idées célestes. Situé en position dominante, au-dessus du commun des hommes, il est "comme un dieu, sinon [...] divin" (*République*, 540 *c*), soit par sa sagesse soit par son pouvoir. Le philosophe idéal de Platon est proche à la fois de l'omniscience et de l'omnipotence. Il est le Philosophe-Roi. Je crois qu'il est impossible de concevoir une opposition plus radicale que celle entre l'idéal socratique et l'idéal platonicien du philosophe. C'est le contraste entre deux mondes : le monde d'un individualiste modeste et raisonnable et celui d'un demi-dieu totalitaire » (*ibid.*, p. 132).

X - Hegel : le philosophe de Frédéric-Guillaume

Le second volume de *La société ouverte et ses ennemis* s'ouvre par l'analyse des racines aristotéliciennes de la pensée de Hegel. Selon Popper, il est certain qu'en prétendant pouvoir atteindre la connaissance de l'essence des choses, Aristote demandait trop. La conséquence en fut que

> « l'essentialisme non seulement encouragea le verbalisme, mais conduisit aussi à une désillusion quant à l'argumentation, et donc quant à la raison. Scolastique, mysticisme et défiance envers la raison, telles sont les conséquences inévitables de l'essentialisme de Platon et d'Aristote. Et la révolte ouverte de Platon contre la liberté devient, avec Aristote, une révolte secrète contre la raison » (Popper, 1945, II, p. 21).

Hegel, « la source de tout l'historicisme contemporain, a été le continuateur direct d'Héraclite, de Platon et d'Aristote » (*ibid.*, p. 27). Son succès a marqué

> « l'avènement de "l'ère de la malhonnêteté intellectuelle" (comme Schopenhauer décrivait l'idéalisme allemand) et de "l'ère de l'irresponsabilité morale" (comme K. Heiden caractérisait le totalitarisme moderne), [...] le début d'une ère nouvelle dominée par la magie de paroles grandiloquentes et la puissance du jargon » (*ibid.*, p. 28).

Hegel n'aurait sans doute jamais pu devenir la personnalité la plus en vue et la plus influente de la philosophie allemande sans le soutien intéressé des autorités de l'État prussien :

> « Il devint [...] le premier philosophe officiel de la Prusse, promu à ce statut lors la période de "restauration" féodale ayant suivi les guerres napoléoniennes » (*ibid.*, p. 29).

Contrairement à Platon, Hegel ne soutient pas que l'évolution du monde soit régie par une loi de décadence. Comme Speusippe et Aristote, il pense que le progrès est la tendance générale de l'histoire : « L'historicisme de Hegel est optimiste » (*ibid.*, p. 36). Et il ne pouvait pas en aller autrement. L'*inéluctable développement dialectique thèse-antithèse-synthèse* avait porté l'État prussien sur « la scène de l'histoire ». Comme Héraclite, Hegel croit que la guerre est juste et il écrit que « l'histoire du monde est le tribunal du monde ».

Avec la doctrine dialectique, l'autre pilier de l'hégélianisme est *la philosophie de l'identité* qui est elle-même « une application de la dialectique » (*ibid.*, p. 40). La philosophie de l'identité permet à Hegel de soutenir que

> « tout ce qui est rationnel doit être réel et que tout ce qui est réel doit être rationnel et que le développement de la réalité est le même que celui de la raison » (*ibid.*, p. 41).

Cela signifie que « tout ce qui est maintenant réel et effectif existe nécessairement et doit être bon et rationnel » *(ibid.)*. Mais la monarchie absolue de Frédéric-Guillaume est réelle et elle ne peut donc être que bonne et rationnelle. Il devient alors évident que la philosophie de l'identité sert à justifier l'ordre établi :

> « Son résultat fondamental est un *positivisme éthique et juridique,* doctrine selon laquelle ce qui est, est bien, à partir du moment où il n'y a pas d'autres standards en dehors de ceux qui existent ; c'est la doctrine que la force vaut comme droit » *(ibid.)*.

À l'intérieur de ce cadre – qui pervertit le sens de concepts comme ceux de *liberté de penser,* de *constitution politique,* d'*égalité,* etc. – Hegel transforme la philosophie en « la plus servile servante » du pouvoir (*ibid.,* p. 46). Cette philosophie implique que

> « l'obéissance aveugle et une éthique héraclitéenne et romantique de la gloire et du destin doit se substituer à la conscience, et un *nationalisme totalitaire* à la fraternité humaine » (*ibid.,* p. 49).

Popper ajoute que les idées principales du totalitarisme moderne sont presque toutes directement héritées de Hegel. Comme l'a écrit Arthur Zimmern, c'est vraiment Hegel qui a recueilli et fixé toutes les idées constituant « l'arsenal des mouvements autoritaires » (Zimmern, 1939, p. XVIII). En voici une liste d'après Popper :

> « 1. Le nationalisme, sous la forme de l'idée historiciste que l'État est une incarnation de l'Esprit (aujourd'hui on dit du Sang), de la nation (ou race) qui crée l'État ; un peuple élu (aujourd'hui la race élue) est destinée à dominer le monde.
>
> « 2. L'État, en tant qu'ennemi naturel de tous les autres États, doit affirmer son existence par la guerre.
>
> « 3. L'État est exempté de toute obligation morale quelle qu'elle soit ; l'histoire, c'est-à-dire le succès historique, est le seul juge ; l'utilité collective est le seul principe de conduite personnelle ; le mensonge de la propagande et la distorsion de la réalité sont autorisés.
>
> « 4. L'idée « éthique » de la guerre (totale et collectiviste), en particulier des nations jeunes contre les nations vieilles ; la guerre, le destin et la gloire sont les biens les plus désirables.
>
> « 5. Le rôle créatif du Grand Homme, de la personnalité d'envergure historique mondiale, de l'homme doté de profonde connaissance et de grande passion [...].
>
> « 6. L'idéal de la vie héroïque ("vivre dangereusement") et de l' "homme héroïque" par opposition au petit bourgeois et à sa vie platement médiocre » (Popper, 1945, II, p. 62-78).

Une telle liste de « trésors spirituels » – commente sarcastiquement Popper – n'est ni systématique ni complète. Il s'agit d'idées regroupées et rendues prêtes à l'usage par Hegel, ses disciples et une intelligentsia qui, pendant trois générations, s'est nourrie de cette « nourriture spirituelle dégradante » (*ibid.,* p. 63). Popper

conclut que « la farce hégélienne a duré trop longtemps » (*ibid.*, p. 79). Il déplore que trop de philosophes aient négligé les avertissements « si souvent répétés » de Schopenhauer à propos de l' « influence pernicieuse » de Hegel.

> « Ils les ont négligés, non pas tant à leurs propres risques et périls (car cela ne fut pas une si mauvaise chose pour eux), qu'aux risques et périls de ceux à qui ils enseignaient, aux risques et périls du genre humain » *(ibid.)*.

XI – Pourquoi le matérialisme historique ne tient pas

Le marxisme, écrit Popper, a été « la forme d'historicisme la plus pure, la plus élaborée et la plus dangereuse » (Popper, 1945, II, p. 81). Selon Popper, Marx *a essayé honnêtement* d'appliquer les méthodes rationnelles aux problèmes sociaux les plus urgents. Ses thèses fondamentales sont erronées, mais

> « elles nous ont ouvert les yeux et nous ont aiguisé la vue de plusieurs façons. Un retour aux sciences sociales prémarxistes est inconcevable » (*ibid.*, p. 82).

Popper est en outre prêt à reconnaître la sincérité de Marx :

> « Son ouverture d'esprit, son sens des faits, son mépris du verbiage et tout particulièrement du verbiage moralisateur, en ont fait l'un des plus importants adversaires mondiaux de l'hypocrisie et du pharisianisme. Il éprouvait un brûlant désir d'aider les opprimés et il était pleinement conscient de la nécessité de se risquer dans des actes et pas seulement dans des paroles [...]. L'intérêt de Marx pour les sciences sociales et pour la philosophie sociale était fondamentalement un intérêt pratique. Il voyait dans la connaissance un moyen de promouvoir le progrès de l'humanité » *(ibid.)*.

Toutefois, malgré ses mérites, Marx a été *un faux prophète* et, affirme Popper,

> « le responsable de l'influence ruineuse de la pensée historiciste chez ceux qui veulent faire avancer la cause de la société ouverte » *(ibid.)*.

En effet, le marxisme est un historicisme,

> « une théorie qui se propose de prédire le cours futur des événements économiques et politiques et, tout spécialement, des révolutions » (*ibid.*, p. 83).

Dans *Le Capital,* Marx affirme que, même quand une société a réussi à entrevoir *la loi naturelle de son évolution propre,* elle

> « ne peut ni sauter ni éliminer par décret les phases naturelles de son développement. Mais elle peut abréger et atténuer les douleurs de l'accouchement » (K. Marx, *Le Capital,* I).

Pour Popper, « la fin ultime que vise cette œuvre *[Le Capital]* est de révéler la loi économique de l'évolution de la société moderne » *(ibid.)*. Popper juge profondément erronée cette opinion que des lois inéluctables régissent l'histoire des hommes, car elle ignore, entre autres, la distinction fondamentale entre *prédiction scientifique* (toujours conditionnelle) et *prophétie historique générale* (inconditionnée) (*ibid.,* p. 85-86 ; cf. aussi Popper, 1963/2, p. 336-346).

Par ailleurs, considérant la théorie marxiste du matérialisme historique – c'est-à-dire la conception selon laquelle « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être mais, au contraire, leur être social qui détermine leur conscience » (K. Marx, *Critique de l'économie politique*) –, Popper affirme que « cette idée est parfaitement valide, du moins tant que l'on entend le terme "fondamental" dans son sens vague courant, sans trop y insister » (*ibid.,* p. 106). Autrement dit, il est profitable pour les études sur le social que les chercheurs gardent en vue les « conditions économiques » des événements et des institutions en étant guidés par la conviction

> « qu'il existe une interaction entre conditions économiques et idées et non pas simplement une dépendance unilatérale des secondes relativement aux premières » (*ibid.,* p. 107).

Voici, en bref, la position de Popper sur le matérialisme historique :

> « Même si l'on ne saurait surestimer l'importance générale de l'économisme marxiste, on peut facilement surestimer l'importance des conditions économiques dans les cas particuliers » *(ibid.)*.

Ironie du sort, l'histoire du marxisme lui-même, souligne Popper, fournit des exemples qui invalident l'économisme de Marx. L'idée de Marx « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » « a eu une influence décisive sur les conditions économiques » (*ibid.,* p. 108). De même, l'idée de Lénine que « le socialisme est la dic-

tature du prolétariat augmentée de l'introduction massive des machines électriques les plus modernes » est une idée neuve

> « qui est devenue la base d'un développement qui a modifié le *background* économique et matériel d'un sixième du monde » *(ibid.)*.

Une conséquence du matérialisme historique est la théorie marxiste de l'État et de l'impuissance de toute politique. Le système constitutionnel et juridico-politique, c'est-à-dire le système des institutions juridiques imposé par l'État, doit être considéré, selon Marx, comme une superstructure qui s'érige sur les forces productives effectives du système économique. En un mot, pour Marx, la politique est impuissante ; avec ses institutions et ses lois, elle ne peut jamais modifier de façon décisive la réalité économique. Et pourtant, souligne Popper,

> « étant donné que peu de mouvements ont contribué autant que le marxisme à stimuler l'intérêt pour l'action politique, la théorie qu'il propose de l'impuissance fondamentale de la politique apparaît comme plutôt paradoxale » (*ibid.*, p. 119).

Dans une période où l'économie dominait presque irrésistiblement la politique, Marx découvrit l'importance du pouvoir économique et il est compréhensible, note Popper, qu'il en ait exagéré la portée (*ibid.*, p. 127) en opposant la *liberté matérielle* à la *liberté formelle* et en soutenant que l'État représentatif moderne « n'est qu'un comité qui administre les affaires communes de toute la classe bourgeoise » (K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*). Cela dit, le capitalisme sauvage a pourtant cédé partout la place à l'interventionnisme économique ; en fait, la politique n'est pas impuissante ; la foi historiciste en un bouleversement total résultant de lois d'évolution inexorables n'est pas une perspective à laquelle on doive nécessairement se résigner – au contraire, elle est théoriquement inconsistante et doit être combattue dans la pratique ; il faut proposer des mesures « pour combattre les maux concrets, plutôt que pour réaliser un bien idéal » (*ibid.*, p. 130). L'intervention de l'État doit, quoi qu'il en soit, être limitée à ce qui est nécessaire à la protection de la liberté *(ibid.)*. Bref,

> « nous n'avons pas besoin de holisme, nous avons besoin d'une ingénierie sociale sans plan d'ensemble (s'adaptant au coup par coup) » (*ibid.*, p. 134).

XII – Marx, faux prophète

Selon Popper, si l'historicisme économique est inconsistant, le matérialisme dialectique – cet équipement conceptuel utilisé par Marx pour l'analyse et la prévision des changements de la société – est quant à lui infondé, en particulier dans sa fonction de *prophétie historique* à propos de l'avènement inéluctable d'une société sans classes. Malgré leur partialité, les analyses sociologiques et économiques laissées par Marx « se révèlent excellentes quand elles se limitent à être descriptives » (Popper, 1945, II, p. 193) ; toutefois, son ingénieuse tentative de tirer des conclusions de l'observation des tendances économiques de son temps a échoué.

> « La raison de l'échec de Marx en tant que prophète tient exclusivement à la pauvreté de l'historicisme en tant que tel ; au simple fait que, même si nous voyons aujourd'hui se manifester une certaine tendance ou orientation historique, nous ne pouvons pas savoir quel aspect elle pourra revêtir demain » *(ibid.)*.

Marx tombe dans l'erreur délétère de prendre une *tendance* pour une *loi de l'histoire*. Il a réussi dans l'analyse des institutions, mais sa méthode historiciste ne pouvait certes pas le conduire au succès. D'ailleurs,

> « aucune de ses prophéties les plus ambitieuses et les plus amples ne relève de l'analyse institutionnelle » (*ibid.*, p. 197).

Mais c'est malgré tout l'élément prophétique de son *credo* qui est resté dominant dans l'esprit de ses disciples. Il les a entraînés à renoncer à la force d'un jugement dépassionné et à mettre de côté la conviction qu'il est possible de changer et d'améliorer le monde avec l'aide de la raison.

> « Tout ce qui est resté de l'enseignement de Marx, affirme Popper avec amertume, est la philosophie oraculaire de Hegel qui, sous ses travestissements marxistes, menace de paralyser le combat pour la société ouverte » (*ibid.*, p. 198).

De façon différente de la psychanalyse, mais analogue, le marxisme a commencé comme science et a fini comme métaphysique inhumaine (Popper, 1974/2, p. 985).

> « *Le marxisme est mort du marxisme* ou, plus exactement, le pouvoir marxiste est mort de la stérilité de la théorie marxiste. La théorie

(l'idéologie) marxiste était ingénieuse, mais elle allait contre les faits de l'histoire et de la vie sociale. Il s'agissait d'une théorie complètement erronée et terriblement présomptueuse. Ses nombreuses erreurs furent dissimulées sous un nombre énorme de petits et de grands mensonges. Le mensonge, soutenu par la violence et l'exercice brutal du pouvoir, a très vite été accepté comme une règle intellectuelle normale par la classe communiste qui dominait la Russie de façon dictatoriale et par les autres dirigeants qui, à l'extérieur de la Russie, aspiraient à devenir eux aussi des dictateurs » (Popper, 1992, p. 302).

Face à l'alternative suivante : « Nous devons être les créateurs de notre destin ou nous contenter d'en être les prophètes », Popper ne doute pas que Marx, avec sa passion pour la liberté et la justice, aurait décidé d'être un créateur et pas seulement un prophète (Popper, 1945, II, p. 201). Mais son historicisme s'opposait à une forte tendance « activiste », et c'est lui qui le transforma en prophète. Ainsi, Marx

> « aboutit à la conclusion que, du moins sous un régime capitaliste, nous sommes soumis à des "lois inexorables" et que tout ce que nous pouvons faire est "d'abréger et atténuer les souffrances de l'accouchement" des "phases naturelles de son évolution" » (*ibid.*, p. 202).

Indubitablement, il existe une divergence entre l'activisme de Marx et son historicisme. Et Popper soutient qu'elle fut en grande partie comblée chez Marx et Engels par la *théorie morale de l'historicisme* :

> « L'histoire a ses lois propres impliquant qu'un monde injuste sera effacé par une révolution imminente et inéluctable ; le devoir d'un socialiste est de contribuer activement à en abréger et en alléger les souffrances » (*ibid.*, p. 202-204).

Une position de ce type nous ramène au *positivisme moral* de Hegel : ce qui est réel, ce qui existe, est rationnel et bon – et donc la force s'identifie au droit. La *théorie morale de l'histoire* est bien une autre forme du *positivisme moral.* En fait, elle affirme que *la force future s'identifie au droit.* La reddition aux faits y est complète. La théorie morale historiciste de Marx n'est ainsi, selon Popper, « que le résultat de sa conception de la méthode des sciences sociales, de son *déterminisme sociologique* [...] » (*ibid.*, p. 208), de son sociologisme ou, si l'on préfère, de son historicisme au moyen desquels il justifie la détermination de nos opinions par la société et l'histoire. Or, bien qu'il soit vrai que l'homme, ses fins,

ses idéaux et ses idées soient en un certain sens un produit de la société, il est également vrai que « la société est un produit de l'homme et de ses fins et qu'elle peut le devenir de plus en plus » *(ibid.)*.

> « Il est également certain que l'environnement de l'homme est, de façon croissante, un produit de l'homme lui-même et de ses fins » (*ibid.*, p. 209).

Le déterminisme sociologique de Marx est donc clairement erroné et c'est en fait son radicalisme moral – non son déterminisme sociologique et son positivisme moral – qui explique sa grande influence.

> « Ce radicalisme moral, écrit Popper, est encore vivant et il est de notre devoir de le maintenir vivant et de le sauver de son radicalisme politique. Le marxisme "scientifique" est mort. Mais son sens de la responsabilité sociale et son amour de la liberté doivent survivre » (*ibid.*, p. 211).

XIII – Société ouverte et société fermée

Platon, Hegel et Marx, voilà trois ennemis de la *société ouverte,* ouverte à plusieurs visions philosophiques et religieuses du monde, à plusieurs valeurs, à différentes solutions des problèmes concrets, au plus grand nombre de critiques. La société ouverte n'est fermée qu'à l'intolérance. Elle est ouverte à la conscience de la faillibilité de la connaissance humaine et du pluralisme des valeurs, alors que la *société fermée* est au contraire fermée par sa prétention à posséder des vérités ultimes, totales, non critiquables et à soutenir des valeurs présumées être absolues, rationnellement démontrées et, de toute façon, imposables à tous.

Si les philosophies historicistes ont servi de pseudo-justifications rationnelles au pouvoir de tel ou tel individu ou de tel ou tel groupe, un tel pouvoir – et avec lui la violence – a également été *justifié* par les philosophies politiques qui ont cherché à définir *qui doit commander,* persuadées qu'elles étaient que la tâche du philosophe politique est précisément de sélectionner ceux qui, pour des raisons rationnelles convaincantes et partageables, doivent commander. « Qui doit

commander ? », telle est, selon Platon, la question principale à laquelle devrait répondre le théoricien ou le philosophe de la politique, et il répond : les philosophes. D'autres réponses ont été données, mais le problème est que la question elle-même est déviante. Elle est irrationnelle. Toute théorie de la souveraineté de ce type débouche sur des paradoxes. La question rationnelle posée à la société ouverte est plutôt celle-ci :

> « Comment pouvons-nous organiser les institutions politiques de façon à empêcher que l'incompétence des mauvais gouvernements ne fasse trop de mal ? » (Popper 1945, I, p. 121).

Non pas, donc, *qui* doit commander, mais *comment* contrôler qui commande, voilà ce que veulent savoir des hommes faillibles qui construisent, perfectionnent et protègent – en proposant constamment des alternatives et en critiquant toujours les solutions proposées – les institutions démocratiques permettant à des hommes faillibles de vivre ensemble avec d'autres hommes faillibles défendant des idées et des idéaux divergents.

Un exemple de société ouverte est celui exposé par Périclès dans sa célèbre oraison funèbre.

> « Il constitue, affirme Popper, le programme politique d'un grand individualiste, d'un démocrate qui se rend parfaitement compte du fait que la démocratie ne se réduit pas au principe dénué de sens que le peuple doit gouverner, mais doit se fonder sur la foi en la raison et sur l'humanisme. Il est également l'expression du vrai patriotisme, de l'orgueil légitime d'une cité qui s'était fixé le but de devenir exemplaire et qui est effectivement devenue l'école non seulement de la Grèce mais, nous le savons, du genre humain pendant des millénaires et pour le futur » (*ibid.*, p. 187).

Si Périclès définit la *société ouverte,* Sparte offre au contraire l'image d'une *société fermée* reposant sur les principes politiques suivants :

> « 1. Protection d'un [...] tribalisme figé ; exclusion de toute influence étrangère qui pourrait mettre en péril la rigidité des tabous tribaux.
>
> « 2. Antihumanisme : en particulier, exclusion de toutes les idéologies égalitaristes, démocratiques et individualistes.
>
> « 3. Autarcie : ne pas dépendre du commerce.
>
> « 4. Anti-universalisme ou particularisme : maintenir fermement la distinction entre sa propre tribu et toutes les autres ; ne pas se mêler aux inférieurs.

« 5. Suprématie : dominer et esclavager ses voisins.

« 6. Ne pas devenir trop grand : la cité ne doit s'accroître que tant qu'elle peut demeurer "unitaire" et surtout sans risquer d'introduire des tendances universalisantes » (*ibid.*, p. 182).

Si nous comparons, commente Popper, ces six tendances principales avec celles qui sont propres au totalitarisme, « on voit que l'accord entre elles est presque total, sauf en ce qui concerne la dernière » *(ibid.)*. Mais il faut remarquer à ce propos que

« notre monde est devenu si petit que tous sont devenus nos voisins et que pour réaliser le point (5), tous doivent être dominés et réduits en esclavagie » (*ibid.*, p. 183).

XIV – Démocratie et dictature

Ce sont les institutions démocratiques, et *elles seules,* qui constituent une société démocratique. Les règles de la démocratie peuvent être fixées, écrit Popper, de la façon suivante :

« 1. Bien que l'institution d'élections générales soit de première importance, la démocratie ne peut pas se caractériser complètement comme gouvernement de la majorité. En effet, une majorité peut gouverner de façon tyrannique. [...] Dans une démocratie, les dirigeants au pouvoir – c'est-à-dire le gouvernement – peuvent être destitués par les gouvernés sans effusion de sang. Si donc les hommes au pouvoir ne sauvegardent pas les institutions qui garantissent à une minorité la possibilité d'effectuer un changement pacifique, leur gouvernement est une tyrannie.

« 2. Nous ne devons distinguer que deux formes de gouvernement, ceux qui possèdent des institutions de ce type, et tous les autres ; c'est-à-dire les démocraties et les tyrannies.

« 3. Une constitution démocratique consistante ne doit exclure qu'un seul type de changements du système constitutionnel, à savoir ceux qui peuvent mettre en péril son caractère démocratique même.

« 4. Dans une démocratie, la pleine protection des minorités ne doit pas s'étendre à ceux qui violent la loi et en particulier à ceux qui incitent les autres au renversement de la démocratie par la violence.

« 5. Une politique visant à instaurer des institutions destinées à la sauvegarde de la démocratie doit toujours partir du présupposé qu'il peut exister des tendances antidémocratiques latentes tant chez les gouvernants que chez les gouvernés.

« 6. Si la démocratie est détruite, tous les droits sont détruits. Même si certains avantages économiques des gouvernés étaient maintenus, ils ne le seraient que sur le fond d'une résignation.

« 7. La démocratie offre un champ de bataille inappréciable aux réformes raisonnables, dans la mesure où elle permet de réformer sans violence. Mais, si la sauvegarde de la démocratie n'est pas la préoccupation principale de tels combats, alors les tendances antidémocratiques latentes qui sont toujours présentes [...] peuvent provoquer un effondrement de la démocratie. Si l'intelligence de ces principes n'est pas encore assez développée, il faut se battre pour la promouvoir. La politique opposée peut se révéler fatale car elle peut faire perdre la plus importante des batailles, la bataille pour la démocratie elle-même » (Popper, 1945, II, p. 160-161).

La démarcation entre démocratie et dictature s'effectue donc en fonction du critère suivant :

« On vit en démocratie lorsqu'il existe des institutions qui permettent de renverser le gouvernement sans recourir à la violence, c'est-à-dire sans en arriver à l'élimination physique de ses membres » (Marcuse, Popper, 1971, chap. 4).

Autrement dit,

« la différence entre une démocratie et une tyrannie est que, dans la première, le gouvernement peut être éliminé sans effusion de sang, ce qui n'est pas le cas dans la seconde » (Popper, 1954, p. 350 ; cf. également Popper 1945, I, p. 124).

Pour Popper, nous l'avons vu, des formules comme « la démocratie est le gouvernement de la majorité » ou « la démocratie est le gouvernement du peuple » n'ont pas de pertinence. L'idée de démocratie comme *gouvernement du peuple* doit être remplacée par l'idée de démocratie comme *jugement du peuple.*

XV – Karl R. Popper et les valeurs du christianisme

L'État *éthique* ou État *totalitaire* (la « société fermée ») est l'État où l'individu, c'est-à-dire la personne et sa conscience, sont *propriété de l'État.* L'État éthique devient le *patron absolu* de chaque individu, le *juge* sans appel, le *maître* infaillible. Il est celui où :

« Tout est dans l'État, rien contre l'État, rien hors de l'État » (B. Mussolini).

Contre cette théorie d'un état liberticide et tribal, Popper revendique les droits de la raison humaine et de la conscience individuelle. Pour ce faire, il se réclame ouvertement – lui qui se définit comme agnostique – de la tradition chrétienne. Il est vrai que l'on a parfois proposé et défendu une espèce d'*historicisme théologique* selon lequel « Dieu se révèle dans l'histoire » et « l'historicisme est un élément nécessaire de la religion ». Mais Popper, dans le dernier chapitre (XXV) de *La société ouverte et ses ennemis,* dit, avec fermeté :

> « Je ne partage pas ce point de vue. Je soutiens que cette conception est pure idolâtrie et superstition, non seulement d'un point de vue rationaliste et humaniste, mais du point de vue chrétien lui-même » (Popper, 1945, II, p. 271).

En effet, poursuit-il, :

> « Soutenir que Dieu se révèle dans ce que l'on appelle habituellement l'histoire, c'est-à-dire dans l'histoire du crime international et de l'assassinat de masse, est sans aucun doute blasphématoire » (*ibid.*, p. 271-272).

Il n'est pas correct, considère-t-il, que certains chrétiens osent voir la main de Dieu dans une histoire non seulement *faite,* mais aussi *contrefaite* par l'homme. Et pour renforcer cette critique de l'historicisme théologique, Popper se réfère à Karl Barth et à Kierkegaard (*ibid.*, p. 272-276) :

> « Le critère du succès historique est incompatible avec l'esprit du christianisme » (*ibid.*, p. 273).

Les premiers chrétiens « considéraient que c'est la conscience qui doit juger le pouvoir et non l'inverse » *(ibid.)*. Popper ajoute :

> « Ceux qui soutiennent que l'histoire du succès de l'enseignement chrétien révèle la volonté de Dieu devraient se demander si ce succès fut véritablement un succès de l'esprit du christianisme et si cet esprit ne triompha pas plutôt à l'époque où l'Église était persécutée qu'à celle où elle était victorieuse. Quelle église incarna-t-elle cet esprit de la façon la plus pure : l'église des martyrs ou l'église triomphante de l'Inquisition ? » *(ibid.)*

C'est que Popper exalte, dans la tradition chrétienne, la valeur que celle-ci attribue à la *conscience* des individus. Pour un humaniste, et avant tout pour un chrétien, dit-il, « il n'existe pas d'être humain qui soit plus important qu'un autre » (*ibid.*, p. 270).

> « Nous devons une grande part de nos fins et de nos aspirations occidentales, comme l'humanisme, la liberté ou l'égalité, à l'influence du christianisme. Mais nous devons également tenir compte du fait que

> la seule attitude rationnelle et chrétienne face à l'histoire de la liberté est que nous en sommes nous-mêmes responsables, de la même façon que nous sommes responsables de ce que nous faisons de nos vies et que seule notre conscience, et non pas notre succès mondain, peut nous juger » (*ibid.*, p. 271).

Dans l'histoire enseignée à l'école, souligne Popper, certains des plus grands criminels sont exaltés comme des héros : c'est l'histoire du pouvoir, de la malversation et de l'extorsion, « l'histoire du crime international et de l'assassinat de masse » (*ibid.*, p. 270) « élevée à la dignité d'histoire du monde » *(ibid.)*. Il s'agit, souligne amèrement Popper, « d'une véritable offense envers une juste conception du genre humain » *(ibid.)*. Nous rencontrons ici un symptôme du fait que « les hommes sont enclins à vénérer le pouvoir » *(ibid.)* et « il n'est pas douteux que le culte du pouvoir ne soit l'un des pires aspects de l'idolâtrie humaine, un résidu des temps de la geôle et de la servitude » *(ibid.)*. De toute façon, poursuit Popper, l'histoire écrite « sous le contrôle des empereurs, des généraux et des dictateurs » (*ibid.*, p. 271), c'est-à-dire dans la prison de la vénération du pouvoir,

> « l'histoire des grands et des puissants, est, dans le meilleur des cas, une comédie superficielle, l'opéra-bouffe des puissances se cachant derrière la réalité (tel l'opéra-bouffe d'Homère sur les puissances olympiennes qui se cachent derrière le théâtre des guerres humaines). Et c'est précisément cela que l'un de nos pires instincts, le culte idolâtre du pouvoir et du succès, nous a conduit à considérer comme réel » (*ibid.*, p. 272).

Or l'histoire concrète n'est pas celle-là. Si une histoire réelle et concrète pouvait être écrite – mais elle ne peut l'être – « elle devrait être l'histoire de toutes les espérances, luttes et souffrances humaines » (*ibid.*, p. 270). Car, en réalité,

> « la vie de l'individu oublié et inconnu, ses peines, ses joies, sa souffrance et sa mort, voilà, insiste Popper, le contenu effectif de l'expérience humaine à travers les siècles » (*ibid.*, p. 272).

La conscience qui juge le pouvoir et rejette le succès mondain comme critère d'évaluation des choix et des actions, voilà donc ce qui rapproche Popper de la tradition chrétienne. La loi de Hume, à savoir l'indérivabilité logique des décisions à partir des faits, nous montre que « les faits en tant que tels n'ont pas de sens et qu'ils ne peuvent

en acquérir un qu'à travers nos décisions » (*ibid.*, p. 278). Popper poursuit en disant que, bien que la superstition historiciste tente de la nier, elle n'est en aucun cas contraire

> « à une religion fondée sur l'idée de responsabilité personnelle et de liberté de conscience. Naturellement, je pense en particulier au christianisme [...] qui oppose la voix de la conscience à l'obéissance purement formelle et à l'observance de la loi » (*ibid.*, I, p. 65).

En vérité, la loi de Hume est le fondement logique de la liberté de la conscience humaine.

Mais il y a encore autre chose. Popper écrit :

> « Je ne sais pas si le christianisme signifie se détacher du monde, mais je sais avec certitude qu'il enseigne que la seule façon de prouver sa foi est d'apporter une aide pratique (et intramondaine) à ceux qui en ont besoin. Une attitude de réserve extrême, et même de mépris, envers le succès mondain (au sens du pouvoir, de la gloire et de la richesse), peut parfaitement s'accorder avec l'effort de faire du mieux que l'on peut dans ce monde et de mener ses projets en essayant de les faire triompher ; non par amour du succès ou d'une consécration égocentrique par l'histoire, mais simplement par amour pour eux » (*ibid.*, II, p. 274).

Tel est, pour Popper, l'enseignement authentique du christianisme.

Conclusion

Pendant presque un demi-siècle, Karl Popper a creusé les raisons de la liberté. Son programme et son engagement représentent une contribution significative et originale au libéralisme du XX^e^ siècle.

Sur l'arrière-fond de la critique du déterminisme en physique et de la critique de la réduction du « mental » au « physique », Popper a apporté de solides arguments en faveur des raisons logiques, épistémologiques, économiques et historiques des libertés. Il a, en même temps, développé toute une série de critiques dévastatrices contre les positions philosophiques qui, atteintes de la « présomption fatale » de croire en l'omnipotence de la raison, ont prétendu nier la dignité, la liberté et la responsabilité de la personne

humaine. C'est en démontrant l'irrationalité du déterminisme fataliste, déresponsabilisant et liberticide de philosophies de l'histoire comme celle de Hegel ou des marxistes ; en détruisant les prétentions pseudo-rationnelles du holisme qui accompagne toujours la violence des conceptions utopistes ; en faisant tomber le masque des affirmations pseudo-scientifiques et pseudo-morales de ce collectivisme – si diffus dans la philosophie sociale et les sciences sociales – qui, en réifiant des concepts collectifs comme ceux d' « État », de « nation », de « parti », de « classe », etc., a cru pouvoir dissoudre l'idée même de personne humaine ; c'est en accomplissant tout cela que la pensée libérale contemporaine a trouvé les motifs d'une vigoureuse renaissance.

RÉFÉRENCES

Adorno T. W. (1970/1), « Soziologie und empirische Forschung », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Adorno T. W. (1970/2), « Zur Logik der Sozialwissenschaften », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Adorno T. W. (1970/3), « Einleitung », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Adorno T. W. *et al.* (1970), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* H. Maus et F. Fürstenberg, Berlin, Neuwied ; trad. angl. *The Positivist Dispute in German Sociology,* Londres, Heinemann, 1976.

Albert H. (1963), *Traktat über kritische Vernunft,* Tübingen, J. C. B. Mohr.

Albert H. (1964), « Der Mythos der totalen Vernunft », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Albert, H. (1965), « Im Rücken des Positivismus ? », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Albert H. (1970), « Kleines, verwundertes Nachwort zu einer grossen Einleitung », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Albert H. (1971), *Plädoyer für kritischen Rationalismus,* Munich, Piper Verlag.

Albert H. (1994), *Kritik der reinen Hermeneutik,* Tübingen, J. C. B. Mohr.

Antiseri D. (1975), « Introduzione » à H. Albert, *Difesa del razionalismo critico,* trad. it., Roma, Armando.

Dahrendorf R. (1970), « Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Habermas J. (1963), « Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Habermas J. (1964), « Gegen einer positivistisch halbierter Rationalismus », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Marcuse H., Popper K. R. (1971), *Revolution oder Reform ? Eine Konfrontation,* Münich, Kösel Verlag.

Pilot H. (1970), « Jürgen Habermas empirisch falsifizierbare Geschichtphilosophie », in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Berlin, Neuwied, 1970.

Popper K. R. (1935), *Logik der Forschung,* Vienna, Springer et Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966 ; trad. angl. *The Logic of Scientific Discovery,* Londres, Hutchinson, 1959 ; trad. franç. *La logique de la découverte scientifique,* N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.

Popper K. R. (1945), *The Open Society and its Enemies,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969 ; trad. franç. *La société ouverte et ses ennemis,* J. Bernard et P. Monod, Paris, Le Seuil, 1979, 2 vol. (notés I et II dans le chapitre).

Popper K. R. (1954), « Public opinion and liberal principles », in *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Popper K. R. (1957), *The Poverty of Historicism,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1991 ; paru dans *Economica* en 1944-1945 ; trad. franç. *Misère de l'historicisme,* Paris, Plon, 1956 ; R. Bouveresse (éd.), Paris, Presses Pocket, 1988.

Popper K. R. (1958), « Zum Thema Freiheit », in *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik,* Münich-Zürich, Piper Verlag, 1995.

Popper K. R. (1963/1), *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul ; trad. franç. *Conjectures et réfutations,* M.-I. et M. B. de Launay, Paris, Payot, 1985.

Popper K. R. (1963/2), « Prediction and prophecy in the social sciences », in *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

Popper K. R. (1963/3), « Utopia and violence », in *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

Popper K. R. (1963/4), « What is dialectic ? », in *Conjectures and Refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

Popper K. R. (1963/5), « Science : Problems, aims, responsabilities », in *Philosophy and Physics. Essays in Defense of the Objectivity of Physical Science,* Oxford, Clarendon Press, 1974.

Popper K. R. (1970/1), « Die Logik der Sozialwissenschaften », *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* H. Maus et F. Fürstenberg, Berlin, Neuwied.

Popper K. R. (1970/2), « Reason or revolution ? », *Archives européennes de sociologie,* n° 11, 1970.

Popper K. R. (1971), « Philosophische Selbstinterpretation und Polemik gegen die Dialektiker », in *Verfall der Philosophie* (dir. C. Grossner), Hambourg, Christian Wegner Verlag.

Popper K. R. (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach,* Oxford, Clarendon Press ; trad. franç. *La connaissance objective,* J.-J. Rosat, Paris, Aubier, 1991 ; rééd. Flammarion, 1998.

Popper K. R. (1974/1), « Autobiography », in *The Philosophy of Karl Popper,* éd. par P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), Open Court.
Popper K. R. (1974/2), « Replies to my critics », in *The Philosophy of Karl Popper,* éd. par P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), Open Court.
Popper K. R. (1974/3), *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik,* Münich-Zürich, Piper Verlag, 1995.
Popper K. R. (1976), *Unended Quest,* Londres, Fontana ; trad. franç. *La quête inachevée,* R. Bouveresse et M. Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy, 1981, rééd. Presses Pocket, 1989.
Popper K. R. (1979), *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie,* Tübingen, J. C. B. Mohr ; trad. franç. *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaisance,* C. Bonnet, Paris, Hermann, 1999.
Popper K. R. (1981), *L'univers irrésolu. Postcriptum à la logique de la découverte scientifique,* II ; trad. franç. R. Bouveresse, Paris, Hermann, 1984.
Popper K. R. (1983), *Le réalisme et la science. Postcriptum à la logique de la découverte scientifique,* I ; trad. franç. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990.
Popper K. R. (1984/1), *Auf der Suche nach einer besseren Welt,* Münich, Piper Verlag ; trad. angl. *In Search of a Better World,* Londres, Routledge, 1994 ; trad. franç. *À la recherche d'un monde meilleur,* J.-L. Évard, Monaco, Éd. du Rocher, 2000.
Popper K. R. (1984/2), « How I see philosophy », in *In Search of a Better World,* Londres, Routledge, 1994 ; paru initialement dans *The Owl of Minerva,* New York, McGrawHill.
Popper K. R. (1992), « Gedanken über den Kollaps des Kommunismus. Ein Versuch die Vergangenheit zu verstehen und die Zukunft zu gestalten », in *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik,* Münich-Zürich, Piper Verlag, 1995.
Popper K. R. (1994), *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality* (éd. M. A. Notturno), Londres, Routledge ; éd. orig. « Le mythe du cadre de référence », in *Karl Popper et la science d'aujourd'hui,* Centre culturel de Cerisy-la Salle, Paris, Aubier, 1972.
Popper K. R., Eccles J. C. (1977), *The Self and its Brain,* Berlin, Springer Verlag.
Ryle G. (1948), « Review of K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* », *Mind,* 1948, p. 165.
Schilpp P. A. (dir.) (1974), *The Philosophy of Karl Popper,* La Salle (Ill.), Open Court.
Zimmern A. (1939), *Modern Political Doctrines,* Londres-New York, Oxford University Press.

Traduit de l'italien par Jean Petitot.

8. Les Tchèques et les idées « autrichiennes »

JOSEF ŠÍMA

Il n'y a jamais eu en République tchèque (ou en Tchécoslovaquie) de mouvement libéral – au sens de l'économie de marché et du libre-échange – qui soit fort et solide. Toutefois, en raison des réalités politiques du début du XX^e^ siècle et de la proximité géographique avec l'Autriche, il y a eu une certaine influence des Tchèques sur l'école autrichienne. De nombreux savants tchèques ont étudié à Vienne et ont notablement contribué au développement de l'école autrichienne. L'un de ces auteurs, aujourd'hui trop oublié, František Čuhel (Franz Cuhel), a participé aux séminaires Bœhm-Bawerk à l'Université de Vienne et a contribué de façon importante à l'économie moderne en mettant en évidence la nature ordinale (et non cardinale) de l'utilité. Cette thèse a ensuite été adoptée par Ludwig von Mises, qui a fondé sur elle tout son système économique, système qui a été à la base de sa défense du capitalisme et du libre-échange contre le socialisme et l'interventionnisme d'État[1]. Un autre de ces auteurs est Karen Engliš. Il a été l'un des hommes politiques les plus importants de l'entre-deux-guerres (il fut ministre des Finances et président de la Banque centrale), mais il été aussi un écrivain fécond, et pas seulement dans le domaine de l'économie. Il est parfois considéré, par son approche téléologique de la réalité sociale, comme constituant une branche originale de l' « École tchéco-autrichienne ». Il

1. Cf. Čuhel Franz, *Zur Lehre von den Bedürfnissen,* Innsburck, 1906. Un chapitre en est repris en anglais dans I. Kirzner (dir.), *Classics in Austrian Economics : A Sampling in the History of a Tradition,* Londres, William Pickering, 1994.

faut aussi souligner que l'école française (et pas seulement l'école autrichienne) a joué un certain rôle dans l'élaboration des idées libérales dans la société tchèque. L'ouvrage de Frédéric Bastiat *Ce qui se voit et ce qui ne se voit pas* est disponible en tchèque depuis 1923, et ses arguments ont été utilisés, à l'occasion, dans les débats sur la politique économique[1].

Toutefois, à cause de l'occupation allemande avant et pendant la Seconde Guerre mondiale, puis de l'expérience communiste qui ne s'est terminée qu'en 1989, on ne peut pas vraiment trouver chez les auteurs tchèques de discussion subtile et approfondie des idées libérales. En effet, les discussions portaient avant tout sur les possibilités et les façons de se libérer des régimes totalitaires et d'établir une démocratie occidentale moderne. En ce sens, les dissidents, qu'ils fussent socialistes ou non, étaient tous « libéraux » et militaient pour une libération par rapport à l'oppression politique. Mais, dans cet environnement hostile, leurs arguments ne pouvaient guère aller plus loin quant à la signification réelle du libéralisme. On peut toutefois trouver des travaux scientifiques isolés intéressants, comme la thèse d'un professeur d'économie sur l'école autrichienne et Murray Rothbard, qui fut écrite comme une étude sur les systèmes économiques bourgeois.

Sous le communisme, il semble que la seule tentative sérieuse d'étudier « l'économie libérale » dans un esprit favorable ait été l'organisation de séminaires par un groupe d'économistes qui, du fait d'un certain assouplissement du régime communiste dans les années 1960, avaient pu mieux se former. Cette initiative devait avoir son importance plus tard, au début des années 1990, lorsqu'il s'agit d'effectuer la transition de l'économie tchèque vers la société de marché. Un rôle dominant y fut joué par Václav Klaus, qui sera plus tard Premier ministre tchèque et président de la République. Le groupe étudia et discuta la littérature économique standard comme *Economics* de Paul Samuelson (littérature standard appelée aujourd'hui, à juste titre, « interventionniste », mais considérée à l'époque comme « libérale » et opposée au

1. Pour des précisions sur le rôle de Bastiat dans la pensée économique tchèque, voir Ján Pavlik : « Frédéric Bastiat a české ekonomické myšleni » (« Frédéric Bastiat et la pensée économique tchèque »), introduction à « Co je vidět a co neni vidět » (« Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas »), Prague, *Liberální Institut,* 1998, p. 27-21.

régime), mais aussi des ouvrages et des articles plus favorables à l'économie de marché, entre autres ceux de Milton Friedman, George Stigler ou James Buchanan. Toutefois, Klaus reconnaît lui-même qu'il a été inspiré par l'école autrichienne. Il affirme :

> « En tant qu'économiste, idéologue, philosophe et méthodologue, Hayek a été une source d'idées pour tous ceux qui refusent dans la Tchécoslovaquie d'aujourd'hui non seulement le socialisme mais aussi le constructivisme qui est fondé sur les ambitions des technocrates et des intellectuels de gauche et conduit à une nouvelle dictature de l'État sur les individus. »[1]

Si grande soit l'admiration de Klaus envers Hayek, c'est surtout le grand Ludwig von Mises qui, dit-il, lui a ouvert les yeux :

> « Hayek a eu sur moi une grande influence. Mais je pense que ce qui m'a le plus appris a été *Human Action* de Mises, et cela est resté vrai jusqu'à aujourd'hui. »[2]

Des hommes politiques importants des années 1990 sont issus de ce cercle. Il a également été à l'origine de la traduction en tchèque de nombreux classiques du libéralisme (publiés plus tard, après 1990), comme *La route de la servitude* ou *Droit, Législation et Liberté* de Hayek, qui a été traduit par le futur ministre des privatisations Tomáš Ježek, ce qui prouve, encore une fois, que l'école autrichienne faisait partie du *background* intellectuel de ce groupe.

I – Les idées libérales en politique

Après la chute du communisme en 1989, ces hommes qui avaient étudié l'économie de marché et le libéralisme avec Václav Klaus sont arrivés au pouvoir. Après plusieurs décennies où la politique avait été faite par des gens formés à Moscou dans les années 1960-1970, nous avons eu des hommes politiques charismatiques et relativement jeunes, capables de parler plusieurs lan-

1. Discours de Klaus au « 1997 Annual Hayek Memorial Lecture » à l'Institute of Economic Affairs de Londres (17 juin 1997).

2. Junglich Petr-Koudela, Tomáš-Žantovský Petr, *Tak pravil Vaclav Klaus,* Prague, Votobia, 1998, p. 133.

gues étrangères, citant continuellement des auteurs comme Mises, Hayek, Friedman, Buchanan (à cette époque, la plupart des gens n'avaient pas la moindre idée de qui étaient ces auteurs) et ayant continuellement à la bouche l'économie de marché.

Klaus a occupé le poste de ministre des Finances dans le premier gouvernement non communiste en décembre 1989 et il y a été progressivement reconnu comme le plus éminent concepteur du programme de transition économique. Après les élections de 1992, qu'il a gagnées haut la main en tant que leader du Parti civique démocratique, il devient Premier ministre et le reste jusqu'en décembre 1997. Après les élections de 1998 et un accord sans précédent que son parti conclut avec les sociaux-démocrates, il arrive à négocier son appui au gouvernement socialiste contre la charge de président de la Chambre des députés. En 2003, il succède à Václav Havel comme président de la République.

Klaus a joué un rôle majeur dans l'élaboration des politiques gouvernementales pendant toute cette période. On peut facilement faire remonter son influence au tout début de la période postcommuniste. Dans un passage qui ressemble plus à une citation d'Adam Smith qu'à un extrait de document gouvernemental, ce qui montre au premier coup d'œil le changement de paradigme, le premier gouvernement non communiste, déjà sous son influence, déclara clairement :

> « Seul le système du marché est à même de sauvegarder la rationalité économique. En poursuivant ses propres intérêts, l'individu peut contribuer le mieux qu'il est possible au bien des autres individus. »[1]

Klaus représentait un nouveau type d'homme politique parlant un langage libéral pur et dur. Son programme de réformes a été, au début, très courageux. Il a été le premier Européen de l'Est à devenir membre de la Société du Mont Pélerin, une association fondée par Hayek pour s'opposer à tous les genres de collectivismes. Il a réussi à mener à bien un programme de privatisation décisif, il a supprimé d'un trait de plume la réglementation des prix et, ce qui est le plus important, il a expliqué régulièrement comment les marchés fonctionnaient. C'est lui qui a fait connaître au grand public des théoriciens de l'économie de mar-

1. V. Klaus, *A Road to Market Economy*, Prague, Top Agency, 1991, p. 10.

ché comme Hayek et Friedman. Et c'est sans doute l'accent spécial qu'il a mis sur l'économie de marché qui a attiré de nombreux jeunes étudiants vers l'étude du libéralisme.

Klaus faisait vraiment partie d'une espèce en danger : un homme politique de haut niveau se faisant publiquement le champion de l'économie de marché à l'autrichienne ! C'est une des raisons pour lesquelles il a tant plu et plaît tant encore à de nombreux liberaux, qu'ils soient américains ou d'autres nationalités. Voici un petit échantillon de ce que Klaus disait ou écrivait au début des années 1990 :

> « La seule façon pratique et réaliste d'améliorer le niveau de vie est d'abolir complètement les institutions centrales de planification, de démanteler le contrôle des prix, des salaires, des taux de change et du commerce extérieur, et de transformer radicalement le système actuel des droits de propriété. »[1]
>
> « Grâce à ces idées [de l'école autrichienne] nous n'avons jamais joué, en République tchèque, avec les divers genres de systèmes hybrides et de "troisièmes voies". »[2]
>
> « La troisième voie est la voie la plus rapide pour devenir un pays du Tiers Monde. »[3]
>
> « Notre choix est celui d'une économie de marché ; et nous n'ajoutons au mot "marché" aucun qualificatif qui le complique et le rende obscur. »[4]

On peut également citer cette phrase que Roger Douglas, qui fut le promoteur d'une réforme économique radicale en Nouvelle-Zélande, a citée en épigraphe de son livre *Unfinished Business* :

> « Nous avons besoin d'une économie de marché sans entraves, sans restrictions, à part entière et naturelle, et nous en avons besoin maintenant... Les lois économiques fondamentales sont valables à travers tous les continents, tous les systèmes économiques et aussi toutes les idéologies. »[5]

1. *Ibid.*, p. 41.
2. V. Klaus, « The Austrian School : Its significance for the transformation process », dans Hardy-Bouillon (dir.), *Libertarians and Liberalism : Essays in Honour of Gerard Radnitzky*, Aldershot (England), Avensburg, 1966, p. 256.
3. V. Klaus, *A Road to Market Economy, op. cit.*, p. 18.
4. *Ibid.*, p. 12.
5. Roger Douglas, *Unfinished business*, New-Zealand, Random House, 1943, p. 1.

Ce fut une révolution intellectuelle. Personne n'avait jamais entendu de telles choses de la part d'aucun homme politique, et beaucoup de gens n'avaient jamais pensé de cette façon. Klaus excellait dans la formulation de conceptions politiques claires utilisant un vocabulaire adapté, des exemples de bon sens et de la logique.

Globalement, si l'on en juge par ses déclarations et son talent oratoire, Klaus a été remarquable – clair, concis, cohérent. Surtout, il a eu raison. Il a été l'une des rares personnes qui ont semblé posséder une idée claire du fonctionnement des sociétés libres et des raisons d'être de l'économie de marché.

Il est devenu ainsi une personnalité éminente du libéralisme. Les libéraux du monde entier ont commencé à lui reconnaître un grand prestige. La Fondation pour l'éducation économique a voulu qu'il préface *La loi* de Bastiat. Le Cato Institute a publié son ouvrage *La renaissance de la liberté au cœur de l'Europe*. Dans sa préface, Tom Palmer célébre Klaus, sans grand égard pour les faits réels, comme

> « sans aucun doute, le dirigeant de l'Europe postcommuniste qui a le mieux réussi, [dont] le *leadership* et les conceptions ont transformé [le pays]... en la société la plus animée, dynamique et ouverte de la région, dépassant même à certains égards les vieilles démocraties occidentales voisines »[1].

Les libéraux français ont parlé de Klaus comme de « l'auteur du miracle tchèque »[2]. La présentation de l'économie de marché chez Klaus et sa « sémantique créative » ont été si remarquables et si bien faits que même le doyen de l'école autrichienne aux États-Unis, feu Murray Rothbard, a affirmé qu'

> « à l'exception de la République tchèque, où ce fougueux défenseur de l'économie de marché qu'est le Premier ministre Václav Klaus a réussi à convertir rapidement le pays à une authentique économie de marché, [...] les réformateurs ont été trop gentils, trop avides de "réconciliation", trop lents et trop précautionneux, avec des résultats assez désastreux »[3].

1. V. Klaus, *Renaissance : The Rebirth of Liberty in the Heart of Europe*, Washington (DC), Cato Institute, 1997, préface de Tom Palmer, p. XI.

2. Cf., par exemple, *La Nouvelle Lettre* de l'ALEPS, n° 552, 1998, p. 3.

3. Murray N. Rothbard, *Making Economic Sense*, Auburn (Alabama), Ludwig von Mises Institute, 1996, p. 396.

Malheureusement, Murray Rothbard avait tort... La politique intérieure tchèque et les performances économiques qui en ont résulté n'ont pas été très différentes de ce qui se faisait dans d'autres pays postcommunistes sous la direction d'hommes politiques antilibéraux et semi-socialistes. Cela est particulièrement regrettable si l'on songe aux différences de discours entre les dirigeants politiques. Combien de dirigeants dans le monde ont-ils une connaissance approfondie du libéralisme classique et des économies de marché et peuvent-ils parler de « réforme libérale radicale » ? Dans le cas de la République tchèque, il y avait une chance réelle que quelqu'un puisse mener une politique économique de type hayékien-misésien-friedmanien. Mais cela ne s'est pas produit. Le discours libéral n'a pas été mis en pratique[1].

La République tchèque a été victime d'une stagnation économique et d'un fort taux de chômage entraînant de lourdes conséquences sociales – conséquences habituelles des politiques européennes d'État-providence que Klaus a contribué à instaurer. Malheureusement, aujourd'hui, une bonne partie de l'opinion publique associe « la politique libérale de Klaus » avec ces difficultés économiques. Cela rend difficile la situation de la communauté libérale tchèque. Vu de l'extérieur, Klaus semble être un bon exemple d'homme politique dont l'approche

> « pourrait inspirer les citoyens des États-providence contemporains [...] sur la façon de commencer à réparer le désastre de l'assistanat étatiste »[2].

Toutefois, vu de l'intérieur, c'est le contraire qui est vrai. Il semble bien que ce soit Klaus qui doive être tenu pour responsable de la complète condamnation du libéralisme dans la République tchèque. C'est manifestement de sa faute et de celle de ses disciples si la plupart des Tchèques considèrent qu'ils ont essayé le laissez-faire, que cela n'a pas marché et qu'il ne leur reste plus qu'à trouver une « troisième voie »...

1. Josef Šima et Dan Št'astný, « A laissez-faire fable of the Czech Republic », *Journal of Libertarian Studies*, 14, 2 (été 2000), p. 155-178.

2. Tom Palmer, préface à Vaclav Klaus, *Renaissance ..., op. cit.*, p. XIV.

II – Les idées libérales en dehors de la politique

Comme nous l'avons expliqué plus haut, malgré quelques liens avec les traditions libérales autrichienne et française du passé, il n'y avait pas de mouvement ou d'école libéraux vivants lorsque le communisme s'est effondré. Les quelques économistes partisans de l'économie de marché conduits par Klaus se sont mis à faire de la politique et ont été absorbés par elle. De temps à autre, un « parti libéral » a émergé et disparu, dont le libéralisme mettait d'ordinaire plutôt l'accent sur un mélange de libertés civiles et de démocratie. Heureusement, quelques jours après la Révolution de velours de 1989, le *Liberální Institut* – le premier *think-tank* tchèque libéral – a vu le jour, avec comme devise cette citation de Hayek :

> « Nous avons besoin de penseurs combatifs qui ne succombent pas au pouvoir et aux faux-semblants et qui soient prêts à se battre pour un idéal, même si la perspective d'un succès rapide est encore très faible. »

Les pères fondateurs en étaient deux jeunes économistes de l'Université d'économie de Prague, le Dr Jiří Schwarz et le Dr Miroslav Ševčik. Il est significatif que l'un des premiers contacts avec les idées libérales européennes se soit fait à travers l'Institut Carl Menger de Vienne et la filiale européenne de l'Institute of Human Studies de Paris (aujourd'hui IES, Institute of Economic Studies). Le Dr Schwarz a été reçu membre de la Société du Mont Pélerin et il a réussi très vite à inviter à Prague des économistes et des libéraux célèbres comme Milton Friedman (1990), dont les ouvrages *Free to choose* et *Capitalism and Freedom* ont été traduits et publiés, respectivement, en 1991 et 1993. Le Dr Schwarz a dirigé aussi l'équipe qui a traduit et publié, en 1991, le fameux manuel d'économie de Paul Heyne, *Economic Way of Thinking,* qui est ainsi devenu le premier manuel d'économie de marché à être publié en Tchéquie après la chute du communisme.

Au fil des ans, un nombre croissant de spécialistes du libéralisme ou de personnalités ayant mis en pratique des réformes libérales ont reçu le prix annuel décerné par le Liberální Institut : Milton Friedman, Gary Becker, James Buchanan, Hans Tietmayer, Grigori Javlinskij, Roger Douglas, Michael Novak, Pascal

Salin ou Antonio Martino. Les étudiants et les citoyens tchèques ont pu enfin avoir accès à un large spectre d'idées libérales (ou libéral-conservatrices) venant de différentes traditions : les libertariens américains, la tradition chrétienne, l'école libérale française, l'ordolibéralisme allemand, l'école autrichienne... Ce message a été renforcé par le nombre continûment croissant d'ouvrages publiés par le Liberální Institut, lequel est devenu la plus grande maison d'édition de livres libéraux dans le pays[1]. Ont ainsi été traduits des ouvrages d'Adam Smith, de Milton Friedman, de F. A. Hayek, de Ludwig von Mises, d'Israel Kirzner, de Murray Rothbard, d'Harry Hazlitt, de Frédéric Bastiat, de Pascal Salin, de Dominick Armentano, de Walter Eucken, de Gary Becker, de James Buchanan, sans parler des collections d'essais célèbres de Hans-Hermann Hoppe ou Gustave de Molinari[2]. Qui plus est, des auteurs du Liberální Institut – qui a incité progressivement de nombreux jeunes chercheurs à mener des recherches théoriques et appliquées – y ont ajouté un certain nombre de leurs propres travaux originaux sur la tradition libérale. (Quelques ouvrages libéraux ont aussi été publiés par d'autres éditeurs, *La loi* de Frédéric Bastiat étant l'un des premiers en 1991).

Au cours des années 1990, toute la génération des jeunes admirateurs du libéralisme qui avaient eu la chance de lire les publications du Liberální Institut ou de suivre ses programmes d'enseignement – où d'éminents spécialistes tchèques, européens et américains du libéralisme donnaient des cours – assistèrent à des enseignements ou à des écoles d'été à l'étranger. Parmi eux ont joué un rôle majeur l'IES d'Aix-en-Provence et son programme estival, aux États-Unis la Fondation pour l'éducation économique, l'Institut Mises, l'IHS et le programme GMU sur les choix publics. Parmi ces étudiants libéraux des années 1990, l'auteur de cet article a été l'un des premiers à découvrir cette communauté mondiale et à s'y intégrer (il fut le premier contributeur et éditeur associé tchèque du *Journal of Libertarian Studies*).

1. Voir www.libinst.cz pour la liste complète des publications, des cours et des autres activités.

2. Le fameux essai de Molinari *De la Production de la sécurité* de 1849 se trouve dans Josef Šima (dir.), *Právo a obrana jáko zboží na trhu* (« Législation et défense des biens privés »), Prague, Liberální Institut, 1999, p. 49-68.

Cette possibilité – dont il n'y avait jamais eu d'expérience auparavant – d'aller se former systématiquement au libéralisme en dehors de la République tchèque, ainsi que la mise à disposition par le Liberální Institut de milliers de livres et d'articles vendus aux étudiants et au grand public, tout cela constitue une base solide pour le développement futur et le perfectionnement des idées libérales. Il s'est créé récemment de nouveaux *think-tanks* qui prouvent bien que les libéraux tchèques sont entrés dans une nouvelle phase de leur existence. Le libéralisme n'est plus une branche morte de la philosophie politique. En disant cela, nous ne voulons certes pas suggérer que les idées libérales influeraient fortement sur la politique contemporaine. Nous voulons simplement dire que la situation d'aujourd'hui est bien différente de celle qui a prévalu pendant plus d'un demi-siècle. Désormais, toute personne qui entend travailler sur le libéralisme peut le faire à titre privé dans sa propre langue, puisqu'elle a accès aux travaux classiques et modernes de la tradition libérale. Elle peut aussi profiter des formations systématiques offertes dans certaines universités tchèques (par exemple, le Dr Schwarz occupe actuellement les fonctions de Doyen de la Faculté d'économie de l'Université d'économie de Prague). Il a certes fallu pour cela, d'abord, que le communisme s'effondre. Mais c'est grâce à l'effort persévérant du Liberální Institut de Prague qu'en République tchèque ont pu être jetées les bases d'une communauté libérale en pleine croissance.

Traduit de l'anglais par Jean Petitot.

9. Un dialogue entre les Autrichiens et les libertariens américains

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

I – Le libertarianisme : américain ou « autrichien » ?

Le libertarianisme est une philosophie politique qui, comme telle, s'interroge sur la façon de réaliser la meilleure organisation sociale possible. Les libertariens sont, pour la plupart, d'ardents défenseurs des droits individuels et ils se trouvent donc confrontés à des questions d'ordre moral relatives au fondement de ces droits. Mais, tout en partageant certains principes tels que l'importance du marché libre, l'individualisme méthodologique et la méfiance à l'égard de l'État, ils ont des positions très différentes quant à la nature d'une société libre et au rôle de l'État. On distingue en effet les théoriciens d'un État minimal, les « minarchistes », et les anarchistes individualistes ou anarcho-capitalistes, qui considèrent que l'État est une organisation immorale dont l'existence ne peut être justifiée légalement. Ce que les anarcho-capitalistes mettent en discussion est la base même de la pensée moderne et le rapport entre droits individuels et État. L'ambiguïté de la pensée moderne serait d'avoir considéré l'État comme la solution au problème du meilleur régime politique, et non pas comme une forme d'ordre historique. De nombreux débats ont eu lieu afin d'établir si seuls les anarcho-capitalistes peuvent être considérés comme des théoriciens libertaires, ou si les minarchistes le sont également. Nous jugeons opportun de regrouper ici, sous l'étiquette commune de « libertariens », aussi bien les anarchistes que les théoriciens de l'État minimal. Et cela parce qu'aux

États-Unis, le terme de *libertarianism* a souvent été utilisé pour désigner le *classical liberalism,* étant donné que le terme *liberal* y a pris, historiquement, un sens très différent de celui que lui avaient attribué à l'origine les pères du libéralisme[1]. Si tous nos auteurs sont donc des « libertariens », ils se divisent sur la question de la redistribution des richesses. En outre, il existe, parmi eux, des différences profondes non seulement en ce qui concerne le rôle à attribuer à l'État, mais aussi d'un point de vue gnoséologique. Quel est le fondement théorique des droits des individus et, par conséquent, le fondement d'une société libre ? Comment justifier moralement les propositions libertariennes concernant l'organisation sociale et politique ? Et sur quelle base se fonde la défense des droits[2] ?

En schématisant à l'extrême, il est possible de distinguer un courant qui se réfère à l'existence de valeurs morales et de droits individuels objectifs, et une approche que nous qualifierons de « conséquentialiste ». Pour le premier courant, il faut défendre la société libre parce qu'elle est la seule qui soit compatible avec des valeurs et des droits fondés rationnellement. Font partie de ce courant tous les auteurs s'inspirant, d'une manière ou d'une autre, de théories fondationnistes de l'éthique. Citons parmi eux Ayn Rand, théoricienne de l'objectivisme, Murray N. Rothbard, principal représentant du libertarianisme jusnaturaliste, Douglas Den Uyl et Douglas Rasmussen, qui se réfèrent eux aussi à la doctrine du droit naturel. Il faut encore mentionner Walter Block[3], Hans Herman Hoppe et le juriste Stephan Kinsella. On peut également rattacher à ce groupe Robert Nozick qui fonde sa théorie de l'État minimal (« veilleur de nuit ») en partant d'une approche kantienne des droits. Les limites relatives à ce que l'État peut faire et donc la défense de l'État minimal se basent sur une obligation morale objective qui fait l'économie

1. Cf. à ce sujet Alain Laurent, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement,* Paris, Les Belles Lettres, 2006. [N. des coord.]

2. Des questions de cet ordre sont soulevées dans D. Gordon, *Contemporary Currents in Libertarian Political Philosophy,* in *Literature of Liberty,* vol. IV, n° 1, Spring 1981, p. 7-35.

3. De Walter Block, cf. en particulier le désormais célèbre *Defending the Undefendable,* New York, Fleet Press Corporation, 1976.

d'une analyse détaillée de la nature humaine. Les individus ont des droits et il y a des choses que personne, et surtout pas un État, ne peut leur infliger ni les obliger à faire. Les limites à l'action reflètent le principe kantien de base selon lequel les individus sont des fins et non pas simplement des moyens ; ils ne peuvent être sacrifiés, ni utilisés, sans leur consentement, pour parvenir à des fins qui ne sont pas leurs. Nozick part donc d'un concept fort des droits selon lequel les individus sont inviolables[1].

Dans le courant « conséquentialiste », au contraire, on défend la société libre parce qu'elle est en mesure d'offrir un bien-être majeur, de mieux répondre aux préférences individuelles et de fournir des institutions plus efficaces. Font partie de ce courant des théoriciens qui défendent la liberté sur la base de considérations économiques et utilitaristes, tels Ludwig von Mises, David Friedman[2], Leland B. Yeager, Charles Murray, mais aussi un contractualiste comme Jan Narveson, dont la position est particulièrement originale. Il faut préciser que David Friedman, tout en basant sa théorie anarcho-capitaliste sur des arguments d'efficacité économique, n'est pas, en réalité, un utilitariste. Il considère que les valeurs morales dépendent d'intuitions et que, par conséquent, elles ne peuvent pas reposer sur des arguments objectifs.

Typiquement américaine, la tradition libertaire plonge ses racines dans les théories diffusées aux États-Unis par Thomas Gordon[3]

1. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* New York, Basic Books, 1974.

2. L'œuvre la plus célèbre de David Friedman est *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism,* New York, Harper & Row, 1973.

3. Thomas Gordon (fin XVII[e] siècle - 1750) a été avocat en Écosse, puis s'est installé à Londres où il a commencé son activité d'écrivain politique et de polémiste. De Gordon, en collaboration avec J. Trenchard, citons *The Character of an Indipendent Whig,* Londres, 1719-1720 ; toujours avec J. Trenchard, *Cato's Letters,* Londres, 1719-1723. John Trenchard et Thomas Gordon contribuèrent à divulguer la pensée de Locke, en en donnant une interprétation particulièrement radicale. En ce sens, leurs écrits les plus significatifs furent les *Cato's Letters,* une série d'articles publiés dans le *London Journal* de 1719 à 1723. Tandis que Locke justifie la rébellion contre le gouvernement au cas où celui-ci viole les droits naturels des individus, les deux auteurs affirment que le gouvernement tend toujours à détruire les droits naturels et non pas à les préserver. Cf. J. Trenchard, T. Gordon, *Cato's Letters,* in *The English Libertarian Heritage,* sous la direction de D. L. Jacobson, San Francisco, Fox & Wilkes, 1994.

et John Trenchard[1], dans la pensée de John Locke, de Thomas Jefferson. Elle comporte un courant anarcho-individualiste, celui de Josiah Warren[2], Benjamin Tucker[3] et Lysander Spooner[4]. La pensée libertaire et, plus généralement, le *classical liberalism,* a connu un moment de grande vitalité avec l'intensification des tensions entre la *Old Right* et les partisans du *New Deal* de Roosevelt. Dans l'entre-deux-guerres, Albert Jay Nock[5], Henry Louis Mencken[6] et Frank

1. John Trenchard (1662-1723), écrivain politique et polémiste, célèbre en particulier pour ses écrits contre l'armée permanente. Il est élu au Parlement et, en 1719, il commence à collaborer avec Thomas Gordon avec lequel il publie *Cato's Letters* (cf. note précédente). Citons également *A Short History of Standing Armies in England,* Londres, 1698.

2. Josiah Warren (1819-1874) est l'un des pères du courant individualiste du libertarianisme américain. Il créa une série de communautés anarchistes : Tuscorawas County (1835-1837) dans l'Ohio, Utopia (1847-1851) à Claremont et Modern Times (1850-1862) à Long Island.

3. Benjamin Tucker (1854-1939) a été l'un des principaux représentants de l'anarchisme américain. Il a fondé la revue *Liberty,* point de référence pour la contestation libertaire. Il a contribué à établir de manière précise les différences idéologiques entre anarchisme individualiste et anarchisme collectiviste.

4. Lysander Spooner (1808-1887), libre-penseur et abolitionniste, a été un grand adepte du droit naturel sur lequel il a fondé son libertarianisme. Auteur de *Natural Law* (1882) et de *The Constitution of No Authority* (1870).

5. Albert Jay Nock (1870-1945) a été une figure très importante et très originale dans le panorama libertaire. En trente-cinq ans d'activité intellectuelle, il a écrit une douzaine de livres, consacrés pour la plupart à la littérature, et a été directeur et collaborateur de nombreuses revues, entre autres *American Magazine, Nation, American Mercury* et *The Freeman.* L'essai *Our Enemy, the State,* de 1935, est une œuvre fondamentale pour l'histoire de la pensée libertaire et anarcho-individualiste. Il s'agit d'une analyse très particulière de l'histoire politique américaine et de la naissance de l'État commercial en Amérique du Nord. La thèse de Nock est que l'adoption de la Constitution fédérale a été une sorte de coup d'État de la part des *lobbies* financiers dans le but de centraliser le gouvernement et de pouvoir ainsi avoir accès aux moyens politiques. La critique de Nock est importante pour le libertarianisme parce qu'elle ne s'applique pas seulement à l'histoire de l'Amérique, mais aussi à l'État en général, conçu comme synthèse de toutes les formes de coercition et de domination.

6. Henry Louis Mencken (1880-1956), journaliste, écrivain, critique et auteur de nombreux livres de tendance libertarienne. Il fait ses débuts dans le journalisme au *Morning Herald* de Baltimore, sa ville natale. En 1924, il fonde, avec George Nathan, l' «American Mercury ». Il critique avec une fureur iconoclaste la classe moyenne américaine, provinciale et puritaine. Entre les années 1930 et 1940, il attaque de manière virulente le *New Deal* de Roosevelt. Mencken, ardent défenseur des vertus du capitalisme, a eu une influence considérable sur toute une génération de libertariens.

Chodorov[1] furent les représentants du courant libéral extrémiste, isolationniste en politique étrangère et hostile au *Welfare State,* qui, pendant un certain temps, a troublé le bipolarisme américain traditionnel entre progressistes et conservateurs. Au XX^e^ siècle, les années 1950 et la guerre froide ont marqué le déclin de la *Old Right* qui, perdant son caractère isolationniste, s'est muée en un conservatisme d'inspiration républicaine.

C'est dans les années 1960 qu'un mouvement libertarien autonome s'est affirmé autour d'idées telles que le refus de la guerre du Vietnam, de la conscription obligatoire et de l'alliance entre *big business* et *big government.* Dans un climat de violente protestation contre la guerre du Vietnam, de jeunes anarchistes et des « objectivistes » randiens[2] quittèrent le mouvement de droite de jeunes, *Young Americans for Freedom.* Dès lors, Murray Rothbard est devenu une figure essentielle pour les libertariens américains. Les rapports entre libertarianisme et conservatisme resteront toujours assez tourmentés. Après un premier rapprochement marqué par la chute du communisme et la fin de la guerre froide, nous assistons actuellement à un nouveau contraste d'opinions concernant les choix de politique étrangère de la présidence de George Bush. En effet, les libertariens réaffirment leur position isolationniste et s'opposent à toute intervention armée.

Nous avons dit que le libertarianisme est un courant de pensée typiquement américain. Cependant, le libéralisme de l'École autrichienne d'économie et l'économie subjectiviste ont également eu une influence particulièrement fructueuse sur le libertarianisme. Le principal représentant de la fusion de ces deux grandes doctrines, libertarianisme et marginalisme autrichien, est Murray Rothbard, qui est aussi le plus grand théo-

1. Frank Chodorov (1887-1966), fils d'immigrés russes, né à New York, a été très tôt influencé par l'écrivain libertarien Albert Jay Nock. Il se déclare contre la participation des États-Unis à la Seconde Guerre mondiale. Après la guerre, il conserve toujours sa position isolationniste par rapport à la politique étrangère des États-Unis, critiquant la position américaine durant la guerre froide. En 1951, il fonde la revue *Analysis* et, à partir de 1954, il est rédacteur de *Freeman.*

2. Cet épithète renvoie à Ayn Rand, inspiratrice de l' « objectivisme » (cf. *supra*). [N. des coord.]

ricien de l'anarcho-capitalisme. La grande migration aux États-Unis de représentants de premier plan de l'École autrichienne d'économie a été qualifiée d'événement crucial pour l'histoire intellectuelle de notre époque[1]. Entre les deux guerres mondiales, de nombreux membres de l'École autrichienne ont quitté l'Europe pour se rendre aux États-Unis. Parmi eux, nous pouvons citer Ludwig von Mises, Gottfried Haberler, Fritz Machlup et Oskar Morgenstern. Beaucoup d'entre eux ont fait carrière dans le monde universitaire américain et ont contribué à diffuser les idées de l'École marginaliste autrichienne. En particulier, le séminaire que Mises a tenu de 1949 à 1969 à l'Université de New York peut être considéré comme un événement culturel envers lequel le libertarianisme américain a une grande dette intellectuelle. Rothbard, qui suivit le séminaire dès le début, rappelle que,

> « par bonheur, l'ouverture du séminaire de Mises coïncida avec la publication de *Human Action*[2] [...] : l'œuvre la plus importante de Mises et l'un des meilleurs produits de l'esprit humain en ce siècle »[3].

Des œuvres telles que *Omnipotent Government*[4] et *Bureaucracy*[5] de Mises, ainsi que *The Road to Serfdom*[6] de Hayek, ont contribué à créer un climat intellectuel qui a été déterminant sur le libertarianisme.

1. G. H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945,* New York, Basic Books, 1976, p. 39. Sur la migration de l'École autrichienne aux États-Unis, cf. également K. Vaughn, *Austrian Economics in America. The Migration of a Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994. (Cf. aussi *supra,* p. 1054-1055 [N. des coord.])

2. L. Mises, *Human Action,* New York, Yale University Press, 1949.

3. M. N. Rothbard, *Ludwig von Mises : Scholar, Creator Hero,* Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1988, p. 64. Outre Rothbard, citons, parmi ceux qui participèrent au séminaire de Mises Ralph Raico ; Hans Sennholz, Louis Spadaro, Israel Kirzner, George Reisman.

4. L. Mises, *Omnipotent Government,* New York, Yale University Press, 1944.

5. L. Mises, *Bureaucracy,* New Haven, Yale University Press, 1944.

6. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom,* Chicago, Chicago University Press, 1941.

II – Murray Newton Rothbard : correspondances et discordances entre libertarianisme et École autrichienne d'économie

De formation autrichienne et disciple de Mises, Murray Rothbard (1926-1995) prend comme point de départ de son système théorique la science de l'action humaine de Mises, c'est-à-dire la « praxéologie ». La méthode praxéologique se fonde sur l'axiome de l'action humaine individuelle[1]. L'action humaine est le choix de moyens pour parvenir à des fins subjectives. Par ailleurs, il convient de tenir compte de la variété et de la rareté des ressources, du facteur temps comme étant lui-même une ressource. Partant de l'axiome de l'action humaine et de ces corollaires, Mises affirme que le marché libre est le moyen le plus approprié pour réaliser les fins les plus diverses et obtenir un maximum de bien-être pour la plupart des individus.

Mises construit sa théorie économique comme une déduction logique. Son approche est déductive. Le point de départ est constitué par les axiomes de la praxéologie considérés de manière aprioriste, en tant que réalités auto-évidentes. Aux États-Unis, cette méthode a été qualifiée d' « apriorisme extrême ». Rothbard a soutenu l'apriorisme extrême de Mises contre les attaques des positivistes logiques qui critiquaient sévèrement une telle approche[2]. Selon Mises, l'axiome de l'action est nécessairement vrai, il est évident par soi. En revanche, les positivistes logiques, qui se basent sur le principe de la vérification finale, affirment que des propositions comme celle de l'action humaine ne peuvent fournir aucune indication sur la réalité. Dans *In Defense of Extreme*

1. Sur la doctrine de Mises, cf. l'article de Guido Hülsmann, *supra,* p. 1053-1065. [N. des coord.]

2. Les positivistes logiques du Cercle de Vienne s'opposaient à l'approche déductive en économie. Après 1938, de nombreux positivistes logiques sont allés s'installer aux États-Unis où ils ont contribué à répandre ce type de culture, ce qui mènera bon nombre d'économistes américains à critiquer l'approche axiomatique déductive de Mises. Pour les positivistes logiques, toutes les affirmations empiriques doivent pouvoir être prouvées, et donc être vérifiables *a posteriori.* Si une affirmation ne peut s'appuyer sur une observation empirique, elle n'a pas de valeur.

Apriorism, Rothbard prend alors la défense de Mises en montrant, en particulier, le lien qui existe entre la théorie de Mises et la pensée néo-kantienne. L'axiome de Mises est une loi de la pensée, une vérité catégorique *a priori*[1]. Toutefois, Rothbard et Mises n'ont pas la même conception de l'axiome de l'action humaine. L'approche de Rothbard reste une approche aprioriste, mais, au lieu de considérer l'axiome comme une loi de la pensée, il le considère comme une loi de la réalité, se plaçant ainsi dans une perspective aristotélico-thomiste.

> « Le fait de considérer l'axiome de l'action comme *a priori* ou comme "empirique" dépend de la position philosophique de base. Le Pr Mises, fidèle à la pensée néo-kantienne, considère cet axiome comme une loi de la pensée et donc comme une vérité catégorique *a priori* par rapport à l'expérience. Ma position épistémologique s'appuie sur Aristote et saint Thomas plutôt que sur Kant et, pour cette raison, j'interprèterais la proposition de manière différente. Je considérerais l'axiome comme une loi de la réalité, plutôt que comme une loi de la pensée, et, de ce fait, "empirique" plutôt qu'*a priori.* [...] L'axiome fondamental de Mises peut être qualifié d'*a priori* ou d'empirique suivant la position philosophique que l'on adopte, mais, quoi qu'il en soit, il est *a priori* pour les fins pratiques de la méthodologie économique. »[2]

Voici comment Rothbard définit l'axiome de l'action humaine :

> « 1 / C'est une loi de la réalité qui ne peut pas être pensée comme falsifiable et qui est cependant empiriquement chargée de sens et vraie ; 2 / qui se fonde sur une expérience universelle interne, et non pas simplement sur une expérience externe, c'est-à-dire que son évidence est réflexive plutôt que physique ; et qui 3 / est clairement *a priori* par rapport aux événements historiques complexes. »[3]

Il a été souligné que l'idée aristotélicienne de la méthode axiomatique déductive n'était pas étrangère à l'École autrichienne d'économie. Par son étude de la philosophie scolastique, Franz Brentano, l'un des philosophes qui eut une très grande influence sur Menger, a en effet contribué à diffuser un intérêt renouvelé

1. M. N. Rothbard, « In defense of extreme apriorism », in *Southern Economic Journal,* janvier 1957, p. 314-320 ; aujourd'hui in *The Logic of Action I : Method, Money and the Austrian School,* Cheltenham, Edward Elgar, 1997, p. 100-108.
2. *Ibid.,* p. 105-106.
3. *Ibid.*

pour Aristote. Mais, chez Mises, la référence à Aristote paraît hors de propos, du fait que l'économiste autrichien utilise une terminologie purement néo-kantienne[1].

Rothbard reste donc un authentique disciple de Mises dans sa conception de l'action humaine individuelle, de la structure moyens-fins et de l'approche axiomatique déductive. Il faut cependant souligner que le libertarianisme jusnaturaliste de Rothbard s'est constitué en se différenciant de la théorie du subjectivisme des valeurs, chère à Mises, et de la conception évolutionnaire des institutions et du droit dérivant de Menger et de Hayek et caractéristique de l'École autrichienne d'économie.

III – Le système éthique de Murray N. Rothbard : critique du subjectivisme des valeurs

Dès 1960, Rothbard prend en effet ses distances par rapport à la position logique, axiologiquement neutre et a-critique de Mises en faveur du marché libre. Il soutient qu'il est opportun et nécessaire, pour la philosophie politique, de rechercher des principes universellement valables sur lesquels fonder la vie en société.

Un congrès sur le relativisme, ayant eu lieu en 1960, et qui a opposé Mises et Leoni, d'un côté, à Leo Strauss, de l'autre, est à l'origine du débat[2]. Mises fonde son libéralisme sur la subjectivité des valeurs et des fins, mais, pour Rothbard, cela fait de lui un « relativiste éthique ».

> « L'approche utilitariste et relativiste de Mises en ce qui concerne l'éthique – poursuit Rothbard – ne saurait être suffisante pour garantir pleinement la liberté. Elle doit être complétée par une éthique absolu-

1. D. Gordon, *The Philosophical Origins of Austrian Economics,* Auburn, The Ludwig von Mises Institute, 1993 ; trad. ital. *Le origini filosofiche della Scuola austriaca di economia, in* D. Gordon, R. A. Modugno, *Individualismo metodologico : dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo,* Roma, Luiss Edizioni, 2001, p. 17-26. Sur l'aristotélisme de Menger, cf. R. Cubeddu, *Carl Menger e le origini dell'individualismo metodologico,* Roma, Centro di Metodologia delle Scienze Sociali-Luiss, 1992.

2. Les actes du congrès ont été publiés dans le volume *Relativism and the Study of Man,* sous la direction de H. Schoeck et J. W. Wiggins, Princeton, Van Nostrand, 1961.

tiste, une éthique de la liberté fondée sur la loi naturelle, c'est-à-dire sur la découverte des lois de la nature humaine, ainsi que sur d'autres valeurs nécessaires au bien-être et au développement de l'individu. Ne pas le reconnaître est la plus grande lacune dans la vision du monde de Mises. »[1]

Le subjectivisme des fins et des valeurs et la défense du marché libre d'un point de vue logique sont une démarche correcte dans le cadre de la praxéologie, mais elle ne répond pas à l'exigence de Rothbard de donner un fondement rationnel à l'éthique. La praxéologie, la science de l'action humaine, nous dit qu'une économie de marché libre est le meilleur instrument pour parvenir au plus grand bien-être et pour réaliser les fins les plus variées, fins toujours subjectives, de même que les valeurs qui les sous-tendent. La subjectivité des valeurs et des fins est un point essentiel de la pensée de Mises, et la base d'une société ouverte. Mises adopte l'idée de Hume pour qui les valeurs ne peuvent pas dériver des faits. Et étant donné que l'économie se consacre aux faits, elle ne peut pas avoir d'implications directes pour la morale. Pour Mises, les jugements de valeur expriment de simples préférences de caractère subjectif, qui ne peuvent être considérées comme vraies ou fausses.

Rothbard critique une telle conception de l'éthique. Pour lui, le problème est de savoir comment convaincre autrui que le meilleur des systèmes sociaux est l'économie de marché, si l'on s'en tient à la subjectivité des valeurs... Mises pense qu'il faut fonder le choix du marché libre sur les conséquences de ce choix. Conscient du fait que les jugements de valeur sont l'expression de choix essentiellement subjectifs, il pense que presque tout le monde devrait avoir de bonnes raisons d'être favorable au marché libre. Pour Rothbard au contraire, certains faits concernant la nature humaine donneraient lieu à des jugements objectifs sur ce qui est le meilleur pour l'homme. Selon lui, les arguments principaux de Mises sur le capitalisme ne sont pas pleinement satisfaisants. Bien que valable, la tentative de Mises de fonder le

1. M. N. Rothbard, *The Symposium on Relativism : A Critique,* 1960, *Rothbard Papers* ; aujourd'hui édité en italien sous le titre *Il simposio sul relativismo,* in M. N. Rothbard, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti* versus *Hayek, Mises Strauss e Polanyi,* sous la dir. de R. A. Modugno, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 133, 135.

capitalisme sur des bases subjectives devrait être étayée par un autre type d'argumentation. Rothbard fait partie de ces auteurs qui pensent qu'en réalité, bien peu de nos jugements sur les faits sont « purs » au sens où l'on entend généralement la dichotomie faits-valeurs. Si nous ne pouvons pas faire dériver des règles des faits, nous pouvons les faire dériver des jugements sur les faits. C'est en particulier la position de Strauss[1] et de Philippa Foot[2]. Par ailleurs, il pourrait y avoir, selon Rothbard, des vérités évidentes en elles-mêmes, et donc en mesure de servir de base à une morale objective. La propriété que chacun a de son propre corps serait une vérité de ce genre. Mises, comme nous le savons, s'oppose à cette idée. Selon lui, il n'existe aucun critère pour établir des jugements de valeur de manière objective. En raison de son subjectivisme moral, il refuse complètement la notion de droit naturel.

> « Les principes de la philosophie utilitariste et de l'économie classique n'ont rien à voir avec la doctrine des droits naturels. [...] Ils préconisent le gouvernement du peuple, la propriété privée, la tolérance et la liberté, non pas parce que naturels et justes, mais parce qu'avantageux. »[3]

Pour Rothbard, la manière de procéder de Mises est sans aucun doute correcte du point de vue de la praxéologie, mais il n'est pas en mesure de nous dire ce qui est le mieux pour l'être humain. La pensée de Mises ne répond donc pas à l'exigence de Rothbard qui veut donner un fondement objectif et rationnel à la liberté. Mises démontre que des politiques restrictives de l'économie de marché auraient des conséquences néfastes pour la plupart des personnes. Par suite, tout le monde devrait logiquement accepter l'économie de marché. À quoi Rothbard objecte que le raisonnement n'est pas aussi simple. Certains, en effet, pourraient vouloir que se produisent certaines conséquences comme la pénurie de biens, la faim ou la misère. Ou bien ils pour-

1. L. Strauss, *Natural Right and History,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1950.

2. P. Foot, *Virtues and Vices,* Los Angeles, 1978 ; *Natural Goodness,* Oxford, Clarendon Press, 2001.

3. L. Mises, *Human Action,* p. 169. Sur les différentes positions de Mises et de Rothbard à ce sujet, cf. D. Gordon, *Le implicazioni etiche e politiche della Scuola austriaca di economia, in* D. Gordon, R. A. Modugno, *Individualismo metodologico : dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo,* Roma, Luiss Edizioni, 2001, p. 36-71.

raient avoir un intérêt à court terme qui les incite à préférer des politiques lourdement interventionnistes. Ou encore, ils pourraient être égalitaristes au point de souhaiter une misère égale pour tous. D'autres pourraient être nihilistes et désirer une rareté de biens ou déplorer le bien-être excessif de notre société et le gaspillage des ressources. Toutes sortes d'éventualités s'opposent à la conviction de Mises selon laquelle une fois comprises les conséquences logiques d'une restriction de la liberté de marché, tous les défenseurs d'une politique interventionniste de l'État seraient convaincus de leur erreur et se transformeraient en défenseurs du marché libre.

L'intention de Rothbard est de donner une plus grande force de persuasion aux arguments en faveur de la liberté[1]. Ceux qui, tout en ayant compris les avantages dérivant d'une économie de marché libre – bien-être, paix et coopération – continueraient à la combattre, seraient alors confrontés à un argument d'ordre moral. Et, selon Rothbard, il s'agirait d'un argument objectif et rationnel.

C'est dans le *droit naturel* que Rothbard trouve la clé dont il a besoin. On peut répondre à la question de savoir quelles sont les meilleures fins pour l'homme. Ce sont celles qui sont conformes à la nature humaine.

> « Le droit naturel, écrit-il, explique ce qui est le mieux pour l'homme, et quelles fins, en harmonie avec sa nature et adaptées à elle, il devrait rechercher. »[2]

La conception aristotélico-thomiste d'une loi naturelle joue un rôle très important dans la théorie de Rothbard, qui en reprend l'idée d'un ordre de lois naturelles susceptibles d'être découvertes au moyen de la raison.

1. Dans *Power and Market,* Rothbard exprime ses perplexités à l'égard d'une position qui prétend défendre la liberté uniquement sur la base de positions axiologiquement neutres. Il s'agirait d'une tentative sans aucune force de persuasion pour ceux qui entendent imposer leurs valeurs de manière coercitive et qui persistent dans leurs intentions même après que leur ont été représentées les conséquences économiques désastreuses provoquées par l'abandon d'une économie de marché libre. Cf. M. N. Rothbard, *Power and Market,* Menlo Park, Institute for Humane Studies, 1970, p. 209. Ces critiques à l'égard de Mises sont traitées de manière ample et détaillée, *in* M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty,* Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982, p. 205-213.

2. M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty,* cit., p. 10. (Sur les racines historiques de la doctrine du droit naturel, cf. *supra,* p. 71-80. [N. des coord.])

« Dans la tradition thomiste, le droit naturel est une loi aussi bien morale que physique, et l'instrument qui permet à l'homme de comprendre la loi à travers la raison [...]. Saint Thomas d'Aquin savait que les hommes agissent toujours dans un but, mais il allait plus loin en affirmant que la raison peut aussi évaluer si les buts sont objectivement bons ou mauvais pour l'homme. »[1]

Contrairement à Mises, Rothbard pense qu'il est possible de déduire des principes moraux de certains faits concernant la nature humaine.

> « Les êtres humains ne sont pas déjà dotés, à leur naissance, d'une connaissance parachevée, de valeurs, d'objectifs ou de personnalité ; chacun de nous forme ses propres valeurs et ses objectifs, développe sa propre personnalité et découvre soi-même et le monde qui l'entoure. Chaque homme doit être libre, doit agir et se comporter selon ses propres choix pour développer sa personnalité. En bref, il doit être libre pour pouvoir être pleinement homme. »[2]

La thèse de Rothbard semblerait être, dans ses principes, très proche de la l'École de Veatch, dans la mesure où elle est caractérisée par un retour à la métaphysique aristotélico-thomiste pour ce qui concerne le fondement de la loi naturelle et l'ancrage des droits naturels[3]. Pour Rothbard, le droit de *self-ownership,* loin d'être considéré comme un axiome, découlerait donc de la loi naturelle, car il est en accord avec ce qui est supposé être la fin naturelle de l'être humain, le gage de son existence et de son développement. Si le point de départ de Rothbard est très proche de celui de Veatch, les deux auteurs ont cependant une conception très différente du bien commun et du rôle de l'État. Pour Veatch, l'État devrait être l'instrument, le cadre institutionnel à travers lequel garantir à tous les individus les instruments, vie, liberté et propriété qui leur permettent de se réaliser en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire de réaliser la fin conforme à la nature humaine. Pour Rothbard au contraire, le concept de légitimité de la propriété privée rend inacceptable toute forme

1. *Ibid.,* p. 5.
2. M. N. Rothbard, *The Logic of Action,* II, Cheltenham, Elgar, 1997, p. 3-4.
3. H. Veatch, *Human Rights. Fact or Fancy,* Baton Rouge - Londres, Louisiana State University Press, 1985.

d'imposition et donc d'État. Il existe, de même, une profonde différence entre Rothbard et Passerin d'Entreves, que Rothbard cite à l'appui de la thèse de la continuité entre loi naturelle et droits naturels, mais dont il s'éloigne inévitablement lorsqu'il s'agit de la conception de l'État. Quoi qu'il en soit, en fondant la loi naturelle et les droits naturels sur la métaphysique aristotélico-thomiste, Rothbard suit un parcours analogue à celui de Veatch, et montre qu'il a su tirer profit des leçons de Veatch, auteur auquel il se réfère à plusieurs reprises[1].

IV – Rothbard et le droit naturel

L'originalité de la théorie de Rothbard consiste dans la manière dont il a su conjuguer l'individualisme méthodologique et la praxéologie de Mises avec la doctrine jusnaturaliste. Reformulant ces concepts, il construit un libertarianisme fondé sur le droit naturel dont la cohérence interne mène à l'impossibilité de séparer la morale aussi bien de la politique que de l'économie. C'est du droit naturel et du *self-ownership* que découle l'axiome de non-agression[2], authentique pierre angulaire sur laquelle repose le système de Rothbard, qui comprend la triade classique du droit naturel à la vie, à la liberté et à la propriété. En se basant sur un retour à la morale aristotélico-thomiste, Rothbard élabore une morale sociale qui débouche sur les positions radicales concernant la nature et le rôle de l'État connues comme théorie anarcho-capitaliste. Le but de Rothbard est en effet de

> « constituer une éthique objective qui affirme la valeur primordiale de la liberté et condamne moralement toute forme d'étatisme »[3].

L'une des idées principales de Rothbard est la possibilité de fonder rationnellement les valeurs morales, liée à la référence

1. Les œuvres de Veatch citées par Rothbard dans *The Ethics of Liberty* sont en particulier : *For an Ontology of Morals : A Critique of Contemporary Ethical Theory,* Evanston, Northwestern University Press, 1971, et *Rational Man : A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics,* Bloomington, University of Indiana Press, 1962.

2. Rothbard aurait, semble-t-il, emprunté cette idée à Ayn Rand. Cf. A. Rand, *Man's Rights* (1963), in *The Virtue of Selfishness,* New York, Signet, 1964.

3. M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty, op. cit.,* p. 212.

constante au droit naturel et aux droits naturels. Commentant le congrès sur le relativisme de 1960 auquel nous avons déjà fait allusion, Rothbard écrit :

> « L'absolutiste pense que l'esprit humain, en ayant recours à la raison [...], est en mesure de découvrir et de connaître la vérité quant à la réalité et la vérité sur ce qui est le mieux pour l'homme en général et pour lui-même en tant qu'individu. Le relativiste le nie. Il refuse que la raison humaine soit capable de connaître le vrai et il soutient que le vrai, loin d'être absolu, est relatif à quelque chose d'autre. [...] D'un point de vue philosophique, je pense, pour ma part, que le libertarianisme, et la foi plus vaste en un solide individualisme, dont le libertarianisme fait partie, doivent se baser sur l'absolutisme des valeurs et nier le relativisme. »[1]

Nous nous trouvons ainsi face à cette fracture apparemment irrémédiable au sein de l'École autrichienne d'économie, qui oppose Hayek et les hayékiens à un grand nombre de disciples américains de l'École, parmi lesquels les libertariens à la Rothbard. En effet, le concept de droit naturel est en quelque sorte étranger à l'École autrichienne d'économie, où prévaut une conception *évolutive* des institutions et du droit qui reflète la position de Menger et de Hayek.

En considérant qu'un fondement rationnel de l'éthique, et donc un absolutisme des valeurs, est possible, Rothbard n'adopte pas un point de vue purement théorique. Dans son système, il se réfère non seulement à la nature de l'homme et au droit naturel, mais il défend également une conception particulière du droit naturel. Il s'agit donc d'une prise de position à la fois conceptuelle, historique et doctrinale. Selon lui, il y a beaucoup plus une continuité entre droit naturel et droits naturels modernes qu'une rupture entre le passé et l'époque moderne. Suivant la thèse de la continuité, les droits naturels individuels découlent de la loi naturelle. Rothbard souligne tout ce que Locke, dans sa conception du droit naturel, doit à la tradition scolastique, thomiste et chrétienne. Mais il voit dans l'individualisme du droit naturel moderne un développement et un enrichissement par rapport au passé, le point de départ d'une nouvelle manière de concevoir l'être humain et les objectifs de la politique. Pour étayer la thèse

1. M. N. Rothbard, *Il simposio sul relativismo : una critica, op. cit.*, p. 125-126.

d'un lien entre le thomisme et la théorie du droit naturel de Grotius, Rothbard, dans *L'éthique de la liberté,* cite un extrait de Passerin d'Entreves, qui écrit :

> « En elle-même, cette définition [celle de droit naturel donnée par Grotius] n'a rien de révolutionnaire. Quand Grotius soutient que le droit naturel est l'ensemble de normes que l'homme parvient à découvrir à travers la raison, il ne fait rien d'autre que de reprendre la notion scolastique d'un fondement rationnel de l'éthique. En réalité, son but est plutôt de rétablir la notion qui avait été ébranlée par l'augustinisme extrémiste de certains courants de pensée protestants. Quand il déclare que ces normes sont valables en elles-mêmes, indépendamment du fait que Dieu les ait voulues ou non, il reprend une affirmation qui avait déjà été faite par certains scolastiques. »[1]

À son tour, Rothbard ajoute que

> « Grotius et les juristes qui suivirent – Pufendorf, Burlamaqui et Vattel – élaborèrent cet ensemble de lois naturelles dans un contexte purement laïc, en accord avec leurs intérêts particuliers qui n'étaient pas exclusivement théologiques, contrairement à ce qui se passait chez les scolastiques. En effet, même les rationalistes du XVIII[e] siècle qui, à bien des égards, étaient des ennemis jurés des scolastiques ont manifestement été très influencés par la pensée scolastique. »[2]

Ailleurs, Rothbard précise que

> « les scolastiques peuvent avoir dominé la pensée médiévale et post-médiévale, mais, malgré cela, ils ont été des pionniers et des théoriciens de la doctrine de la loi naturelle et des droits naturels. L'opposition entre "tradition" et "modernité" est en grande partie une antithèse fausse. [...] Locke a sans doute pu être, il a certainement été un fervent protestant, mais il a aussi été un protestant scolastique, profondément influencé par le fondateur de la scolastique protestante, le Hollandais

1. M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty, op. cit.,* p. 5. L'extrait cité est dans A. Passerin d'Entreves, *La dottrina del diritto naturale,* Milan, Edizioni di Comunità, 1954, p. 51-52. Récemment, il a été souligné comment, chez Passerin d'Entreves, l'idée de continuité entre droit naturel et droits naturels s'appliquerait en réalité plus au rôle qu'a eu historiquement le droit naturel qu'à une continuité doctrinale. Cf. à ce sujet R. Cubeddu, *La concezione del diritto naturale in Alessandro Passerin d'Entreves,* in *Alessandro Passerin d'Entreves pensatore europeo,* sous la dir. de S. Noto, Bologne, Il Mulino, 2004, p. 179-210.

2. M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty, op. cit.,* p. 5. (Sur la continuité entre droits naturels anciens et modernes et le rôle pivot de Grotius, cf. aussi la première partie du présent ouvrage, p. 71-73 et 153-174. [N. des coord.])

> Hugo Grotius, qui, à son tour, a été profondément influencé par les derniers scolastiques catholiques espagnols. [...] Bien que Locke ait développé la théorie libérale sur la base des droits naturels de manière bien plus ample que ses prédécesseurs, l'idée était cependant clairement contenue dans la pensée scolastique de la loi naturelle. »[1]

À cet égard, la thèse d'un lien entre loi naturelle et droits naturels de Rothbard est plus nuancée du fait que l'auteur insiste sur l'apport considérable des *Levellers* et de Locke pour ce qui concerne l'individualisme. Si la conception aristotélicienne de l'homme a conduit à considérer l'État comme le lieu de l'action bonne et vertueuse, d'un autre côté, précise Rothbard,

> « ce furent les Niveleurs et John Locke dans l'Angleterre du XVII[e] siècle qui transformèrent le droit naturel classique en une théorie fondée sur l'individualisme méthodologique et donc politique »[2].

La critique de Rothbard à l'égard de Strauss est ici emblématique. Leo Strauss, ennemi du relativisme des valeurs, revendique la possibilité et le devoir d'émettre des jugements de valeur objectifs et contraignants pour l'ensemble de la communauté, en s'élevant contre la science politique moderne qui se veut axiologiquement neutre. Par ailleurs, Strauss critique les penseurs modernes en défendant la philosophie politique classique. Pour les anciens, le vrai but de la vie politique était la vertu et non pas la liberté, et la philosophie politique était guidée par la recherche du meilleur ordre politique possible. Tout en appréciant la thèse de Strauss sur le droit naturel, dans la mesure où elle s'oppose au relativisme des valeurs, Rothbard ne peut pas la partager quand Strauss suggère de revenir à la doctrine *ancienne* du droit naturel qui, poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences, est semblable à celle du meilleur régime. Le travail de Strauss présente donc un grave défaut :

> « Le grand défaut consiste dans le fait que Strauss, en accordant une préférence aux concepts qu'il considère comme les concepts classiques et chrétiens du droit naturel, s'oppose violemment aux conceptions des XVII[e] et XVIII[e] siècles de Locke et des rationalistes, et en particulier à leur défense "abstraite" et "déductive" des droits naturels de l'individu :

1. M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Cheltenham, Elgar, 1995, vol. I, p. 313-314.
2. M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, *op. cit.*, p. 21.

liberté, propriété, etc. De fait, Strauss, avec Russell Kirk et les chercheurs catholiques, a été en Amérique le principal partisan d'une récente tendance historiographique à l'égard de Locke [...] qui fait une nette distinction entre les "mauvais" droits naturels individualistes de la doctrine du droit naturel des XVII[e] et XVIII[e] siècles, et le "bon" droit naturel chrétien-classique, bon peut-être parce qu'il était si vague et si "prudent" qu'il offrait bien peu de possibilités de défendre la liberté individuelle face à l'État. Selon cette interprétation, Hobbes et Locke sont les grands fauteurs de la perversion du droit naturel. Selon moi, cette "perversion" a permis d'affiner et de développer le concept. Mon désaccord avec Strauss, Kirk, et d'autres n'est donc pas seulement de caractère évaluatif, à savoir : eux, ils sont hostiles aux droits naturels et à la liberté tandis que moi, je les défends, mais il s'agit aussi d'une controverse factuelle et historique, vu qu'ils pensent que les disciples de Locke ont un concept complètement différent du droit naturel, alors que moi, je pense que la différence, bien que manifeste, est le fruit d'un intense développement et non pas une perversion ou quelque chose de diamétralement opposé. »[1]

Ici apparaît la critique, que Rothbard reprendra ailleurs[2], de la conception du droit naturel moderne de Strauss comme dégénérescence par rapport au droit naturel classique, expression d'une vertu civique.

La thèse de la continuité a été récemment corroborée par les recherches de Brian Tierney qui ont fortement remis en discussion l'idée de Strauss[3] et de Villey[4] selon laquelle l'antique doctrine aristotélicienne du droit naturel s'opposerait à une théorie moderne des droits individuels subjectifs[5]. Alors que, pour Villey, la théorie moderne des droits subjectifs remonte à la philosophie nominaliste de Ockham, Tierney repère déjà le concept de *ius*

1. M. N. Rothbard to Kenneth S. Templeton, William Volker Fund, 23 janvier 1960, *Rothbard Papers* ; aujourd'hui publié en italien sous le titre *Commento a* What is Political Philosophy ? *de Leo Strauss,* in *Diritto, natura e ragione, op. cit.,* p. 113-115.

2. M. N. Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought,* Celtenham, Elgar, 1995, p. 313-314, 339

3. L. Strauss, *Natural Right and History,* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1950.

4. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne,* Paris, Montchrestien, 1975.

5. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625,* Atlanta, Scholars Press, 1997. La même position se retrouve chez A. S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

comme droit subjectif dans les écrits des canonistes du XII[e] siècle. Finnis[1] et Grisez défendent, eux aussi, la thèse de la continuité, mais ils sont en réalité beaucoup plus kantiens que thomistes. Tous deux, en effet, englobent la loi naturelle dans une théorie déontologique avec des éléments empruntés à Kant[2]. Tout en tenant compte des différentes positions des partisans actuels de la théorie des droits naturels[3], nous pouvons donc dire que Rothbard figure parmi ceux qui, comme Henry Veatch, fondent les droits naturels sur la théorie aristotélico-thomiste de la loi naturelle.

V - Critique de Hayek. Droits historiques et droits naturels

L'argument de Rothbard en faveur d'un droit naturel libéral ne peut que se heurter au système de Hayek, qui est à la fois évolutionniste et faillibiliste.

Hayek fonde les raisons de la liberté en partant de positions évolutives et faillibilistes difficilement conciliables avec la doctrine jusnaturaliste et le rationalisme qui sont les prémisses de la théorie anarco-capitaliste de Rothbard. Dans deux essais critiques consacrés à *The Constitution of Liberty* de Hayek et écrits respectivement en 1958[4] et 1960, Rothbard attaque durement la concep-

1. J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights,* Oxford, Oxford University Press, 1980.

2. H. Veatch, *Human Rights. Fact or Fancy ?,* Baton Rouge - Londres, Louisiana State University Press, 1985, p. 104.

3. Sur ces différentes positions, cf. R. Cubeddu, *Legge naturale o diritti naturali ? Alcune questioni di filosofia politica liberale,* Roma, Quaderni dell'Istituto Acton, 2004.

4. Il s'agit d'un *memorandum* que Rothbard a écrit en 1958 pour le Volker Fund en se basant sur le manuscrit de Hayek, tandis que le volume *The Constitution of Liberty* ne sera publié qu'en 1960. Le Volker Fund avait accordé une subvention à Hayek pour rédiger son ouvrage. À cette époque, Rothbard travaillait pour le Volker comme *senior analist* et, dans le cadre de ses fonctions, il fut chargé de présenter à la fondation un commentaire sur l'œuvre de Hayek. Cf. *Memorandum to the Volker Fund,* par Murray Rothbard, 21 janvier 1958, *Rothbard Papers* ; aujourd'hui publié sous le titre de *Memorandum per il Volker Fund su* Constitution of Liberty *di F. A. Hayek,* in *Diritto, natura e ragione, op. cit.,* p. 77-88.

tion du droit et de la raison chez Hayek. La critique de Rothbard à l'égard de Hayek illustre de manière emblématique la fracture au sein de l'École autrichienne d'économie entre les libertariens qui, comme Rothbard, se réfèrent à l'idée de Locke d'une raison juste qui permet de comprendre la loi naturelle, et la théorie de Hayek d'une connaissance limitée et faillible, théorie qui donne pour raison d'être à la liberté l'ignorance de l'homme.

Dans l'œuvre de Hayek, l'une des erreurs serait, selon Rothbard, d'avoir complètement passé sous silence la doctrine jusnaturaliste, même lorsque l'auteur parle de théoriciens qui, de fait, furent de grands adeptes du droit naturel, comme c'est le cas de John Locke. Hayek semble ne pas prendre en considération ce grand courant de pensée qui a eu un rôle extrêmement important dans le développement des idées libérales, la sauvegarde d'une sphère individuelle intangible, les limites du pouvoir de l'État, et qui a grandement contribué, il faut le rappeler, à l'histoire même du constitutionnalisme, compte tenu des interconnexions entre droits naturels, théories du contrat social et constitutionnalisme[1].

En réalité, le problème est plus complexe qu'il ne paraît à première vue. Il faut en effet se rappeler que Hayek construit sa théorie concernant la *rule of law* et, de manière plus générale le droit, sur des prémisses évolutionnaires. Il est l'un des plus grands représentants de la doctrine de l'ordre spontané, qui va des Écossais Adam Smith et Adam Ferguson, philosophes des Lumières, à Von Savigny, Henry Maine, Menger et à l'École autrichienne d'économie, en passant par Edmund Burke. Ce qui est fondamental, pour Hayek, c'est le concept d'*évolution culturelle* – l'un des aspects les plus originaux de sa pensée. Cette évolution concerne la genèse et le développement d'institutions telles que la religion, le droit, le marché, entre autres, et, de manière plus générale, tous les systèmes qui s'autogénèrent et s'autorégulent et en viennent à former la complexité de la société. En ce sens, les droits ne peuvent absolument pas être considérés comme naturels, mais ils ne peuvent pas plus être considérés comme artificiels, puisqu'ils

1. Sur le rôle historique de la notion de droit naturel, cf. A. Passerin d'Entreves, *La dottrina del diritto naturale,* Milan, Edizioni di Comunità, 1954, et G. Fasso, *La legge della ragione,* Milan, Giuffrè, 1999.

n'ont été faits délibérément par personne et résultent d'une évolution spontanée.

Le point de départ de la réflexion de Hayek est la fausse dichotomie entre le « naturel » et l' « artificiel » (en entendant par « artificiel » le produit d'un projet délibéré). Cette dichotomie a empêché d'interpréter correctement le processus d'évolution culturelle qui a conduit à nos traditions et à notre civilisation. Il existerait au contraire une catégorie intermédiaire de phénomènes, résultat de l'action humaine, mais non d'un dessein humain. Si l'on suit le raisonnement des derniers scolastiques, à savoir les jésuites espagnols qui désignaient sous le terme de *naturalis* les phénomènes sociaux qui avaient évolué dans le temps[1], il faut dire qu'

> « en ce sens, notre morale traditionnelle, qui a évolué spontanément, est parfaitement naturelle et non pas artificielle, et il semblerait juste de qualifier ces règles traditionnelles de "loi naturelle" »[2].

Cela voudrait dire que ce qui est naturel est ce qui a évolué spontanément au cours du temps. L'important, c'est de sortir de la fausse dichotomie qui, considérant comme artificiel ce qui est guidé par un projet conscient, et naturel ce qui, au contraire, présente des caractéristiques instinctuelles invariables, nous entraîne fatalement vers un constructivisme rationaliste. Voilà pourquoi Hayek déplore l'abandon de ce qui pouvait être considéré comme les prodromes d'un modèle d'explication sociale évolutionniste, en raison de la prédominance d'une conception différente du droit naturel, qui fut interprété comme un droit rationaliste, un droit selon la raison.

Pour Hayek, l'importance prise par le rationalisme cartésien a été également délétère. Ce courant de pensée, en effet, a ignoré la distinction entre *taxis* et *kosmos*, c'est-à-dire entre des systèmes et des associations dont la structure formelle est caractérisée par un ordre construit, et des systèmes qui, au contraire, se sont développés et affermis à travers un processus d'évolution, et qui se présentent, pour cette raison, comme des ordres spontanés. Le

1. On pense ici en particulier à Luis de Molina. Cf. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge, 1982. (Sur les Seconds Scolastiques espagnols, cf. *supra*, p. 113-126. [N. des coord.])

2. F. A. Hayek, *The Fatal Conceit*, Londres, Routledge, 1988.

rationalisme constructiviste s'est focalisé sur les institutions du premier type, sans tenir compte du fait que des formes d'association humaine construites intentionnellement sont souvent soutenues par une base plus ample d'ordre spontané.

Telles sont les prémisses théoriques qui conduisent Hayek à mettre en discussion certains points essentiels de l'histoire des institutions politiques, en premier lieu l'idée qu'un système normatif a été délibérément créé par quelqu'un ou est le fruit d'un accord explicite. Pour lui, aussi bien l'hypothèse d'un droit, dérivant de la célèbre souveraineté de Bodin, le pouvoir de faire et d'abroger les lois, que l'hypothèse du contrat social ne seraient rien d'autre que le fruit d'un rationalisme constructiviste qui empêche d'interpréter correctement l'évolution des institutions politiques et sociales. De là à critiquer le positivisme juridique, le pas est vite franchi, étant donné qu'il est, selon lui, entièrement fondé sur l'erreur constructiviste. Il nous engage donc à revenir, dans le domaine du droit, à l'enseignement évolutionniste d'Edward Coke et de Matthew Hale, qui s'oppose clairement à la théorie de Hobbes ou, plus récemment, à celle d'Hans Kelsen.

Le philosophe Nicola Matteucci montre que la conception de Hayek n'est pas en nette opposition avec l'idée de droit naturel, compris – il est important de le souligner ici – en termes d'évolution culturelle. Matteucci fait remarquer que, pour Coke et les légistes anglais, il n'existait pas d'opposition entre loi naturelle et *common law,* parce que la *common law* n'était rien d'autre que la réalisation des principes de la loi naturelle qui avaient évolué historiquement, au cours des siècles, avec l'aval des générations[1]. C'est précisément en ce sens qu'Edward Coke pouvait écrire que la *common law* était le fruit d'une « perfection de la raison » qui,

> « dans une longue succession d'époques, a été achevée et parachevée par un nombre infini d'individus érudits et graves »[2].

1. N. Matteuci, *Lo Stato moderno,* Bologne, Il Mulino, 1997, p. 135-136.

2. E. Coke, *Institutes of the Laws of England,* I, Londres, Society of Stationers, 1628, lib. 2, fol. 97 *b,* sect. 138, cité *in* N. Matteuci, *Lo Stato moderno, op. cit.,* p. 136. Le passage entier d'Edward Coke est le suivant : « And this is another strong argument in law, *nihil quod est contra rationem est licitum,* for reason is the life of the law nay the common law itself is nothing else but reason ; which is to be understood of an artificiall perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience. [...] This legal reason *est summa ratio.* And therefore if all the reason, that is dispersed into

Dans la constitution de droit coutumier, la raison est immanente, non pas la raison abstraite des rationalistes, mais une raison historique, ce qui signifie que, dans la tradition juridico-politique anglaise, il ne peut y avoir d'opposition rigide entre nature et histoire. Selon Matteucci, même un grand traité jusnaturaliste comme celui de John Locke se réfère essentiellement à la tradition qui est rationalisée et rendue universelle. C'est ainsi que réapparaît l'idée que ce qui est naturel est ce qui a évolué.

Mais il n'est pas simple d'établir quelle est la position exacte de Hayek au sujet du droit naturel. Ainsi, par exemple, Charles Covell en arrive à ranger Hayek parmi les « défenseurs » du droit naturel, tout en précisant qu'Hayek est considéré comme tel en vertu de son opposition au positivisme juridique et non parce qu'il serait revenu à la doctrine jusnaturaliste de laquelle il n'est jamais fait mention dans son œuvre[1]. Aux dires de Covell, il existe une autre perspective à travers laquelle Hayek se réfère à un modèle « naturel », perspective qui, en un certain sens, rappelle la thèse de Matteucci.

> « Hayek, écrit Covell, a construit un modèle essentiellement naturaliste de droit qui renvoie à la tradition philosophico-juridique de Coke et de Backstone. »[2]

De cette manière, Hayek refuse aussi bien le positivisme juridique, parce que constructiviste, que l'idée de l'autorité de la loi fondée sur un modèle de type volontariste comme celui qu'Oakeshott emprunte à Thomas Hobbes.

> « La *common law,* poursuit Covell, est un droit qui s'est développé, ou plutôt a été découvert, dans les tribunaux anglais à travers des procédures de jugement dans lesquelles des règles et des précédents sont établis en appliquant les principes de moralité et de bon sens qui règnent partout dans la structure de la loi anglaise. »[3]

so many severall heads, were united into one, yet could he not make such a law as the law of England is ; because by many successions of ages it hath been fined and refined by an infinite number of grave and learned men, and by long experience growne to a such perfection. »

1. C. Covell, *The Defence of Natural Law. A Study in the Ideas of Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis,* Londres, MacMillan, 1992, p. XIII.

2. *Ibid.,* p. XIV.

3. *Ibid.,* p. 3.

Il s'agit donc d'un « bon sens » très semblable à la raison qui, pour Edward Coke, est inhérente à la *common law* en vertu du processus historique à travers lequel elle s'est développée. Hayek privilégie la *common law* anglaise, un droit découvert par les juges, qui se présente comme un ordre spontané. Il condamne, au contraire, l'idée qui s'est affirmée avec les États absolus selon laquelle l'acte de faire et d'abroger les lois est l'essence de la souveraineté, un acte délibéré de la volonté du souverain. Hayek place le système juridique de la *common law* parmi les systèmes qui peuvent être qualifiés de *kosmos* et y décèle un rationalisme évolutif qui mène à la configuration du processus naturel que Covell qualifie de « naturalisme juridique »[1]. Cela étant, il faut souligner que Hayek est surtout un grand défenseur de la *rule of law* et que le concept d'évolution culturelle est, pour lui, beaucoup plus important que celui de nature humaine.

Il y a deux points sur lesquels la conception évolutionniste du droit et celle de Rothbard par rapport au droit naturel sont absolument inconciliables : le rationalisme et le faillibilisme. L'un des plus grands reproches de Rothbard est en effet « l'attaque perpétuelle et généralisée de Hayek contre la raison »[2]. En réalité, ce que combat Hayek est l'abus de la raison, le rationalisme constructiviste qui se traduit par une confiance illimitée dans la capacité de la raison humaine de pouvoir façonner à son gré des institutions sociales et politiques. Afin d'éviter tout malentendu, précisons que Hayek n'est pas un anti-rationaliste ; il ne fait pas de distinction

> « entre rationalisme et antirationalisme, mais entre rationalisme constructiviste et rationalisme évolutionniste, ou, pour reprendre les termes de Karl Popper, entre rationalisme naïf et rationalisme critique »[3].

Évidemment, vu les prémisses, Rothbard ne peut pas partager les catégories de vrai et faux individualisme de Hayek, qui conduisent à distinguer une pensée rationaliste, en grande partie française, d'inspiration cartésienne, qui aboutit à la présomption

1. *Ibid.*, p. 143.

2. M. N. Rothbard, *Memorandum per il Volker Fund su* Constitution of Liberty *di F. A. von Hayek, op. cit.*, p. 80.

3. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty, op. cit.*

constructiviste, et une pensée britannique, évolutionniste, empirique et authentiquement libérale, que Hayek rattache au mouvement *whig*. Cela impliquerait, selon Rothbard, que des penseurs aussi importants que Thomas Jefferson, Richard Price, Joseph Priestley et Thomas Paine soient condamnés à être sous-estimés et considérés comme de « terribles rationalistes ». Un autre point sur lequel Rothbard critique – à juste titre semble-t-il – Hayek, c'est le fait de ne pas avoir tenu compte des penseurs de l'école libérale française du XIX^e^ siècle, tels Frédéric Bastiat, Gustave De Molinari ou Charles Dunoyer[1].

La confiance dans les capacités rationnelles de l'homme qui lui permettent de découvrir et d'interpréter de manière appropriée les lois naturelles et les valeurs morales absolues est donc peu compatible avec une position évolutionniste et faillibiliste. Pour Hayek et pour Rothbard, les fondements de la liberté sont totalement différents. Hayek fonde les raisons de la liberté sur notre ignorance. Le point de départ sur lequel il édifie sa théorie d'une société libre ne peut donc être que la faillibilité, la partialité et la dispersion de la connaissance de situations particulières de temps et de lieu, parmi des millions et des millions de personnes. La liberté devient alors une conséquence directe de la division et de la dispersion de la connaissance, puisque c'est la condition nécessaire pour que toutes les connaissances particulières et limitées des individus puissent être utilisées au mieux. La valeur de la liberté individuelle

> « s'appuie surtout sur la reconnaissance de l'ignorance inévitable que nous avons tous à l'égard d'un grand nombre de facteurs dont dépendent la réalisation de nos buts et notre sécurité. S'il existait des

1. M. N. Rothbard, *Memorandum per il Volker Fund su* The Constitution of Liberty, *di F. A. von Hayek, op. cit.*, p. 82-83. Récemment, Ralph Raico a critiqué de manière analogue les catégories relatives au vrai et au faux individualisme de Hayek, soulignant en particulier qu'il existe en France une grande pensée libérale représentée par Benjamin Constant, Tocqueville, Jean Baptiste Say, sans compter Bastiat, De Molinari et Dunoyer déjà cités. Cf. R. Raico, *La tradizione liberale francese dell'Ottocento,* in « Federalismo e libertà », n° 5-6, septembre-décembre 2001, p. 171-207. D'après Raico, la distinction de Hayek aurait semé le trouble. D'ailleurs, remarque-t-il, De Molinari a une conception de l'évolution de la société très proche de celle de Hayek. (p. 191). Selon Raico, la pensée de Bastiat et de De Molinari a eu une influence décisive sur les libéraux italiens à partir de la moitié du XIX^e^ siècle et, à travers eux, sur l'école du *Public choice.*

> hommes omniscients, si nous pouvions savoir non seulement tout ce qui a trait à la satisfaction de nos désirs immédiats, mais aussi de nos besoins et de nos aspirations futures, il resterait peu de choses à dire en faveur de la liberté. [...] La liberté est essentielle pour faire place à l'imprévisible et à l'imprédictible ; nous en avons besoin parce que, comme nous l'avons appris, c'est d'elle que naissent les occasions pour réaliser bon nombre de nos objectifs »[1].

Pour Rothbard, au contraire, si la liberté était fondée sur l'ignorance humaine, ce serait un fondement bien incertain[2]. D'après la vraie théorie rationaliste[3], nous serions en mesure de savoir ce qui est le mieux pour l'homme et de fonder des valeurs absolues sur la nature humaine. Rothbard réfute les prémisses de Hayek en disant qu'elles sont une « attaque contre la raison humaine »[4]. Cette divergence d'opinions, qui s'était déjà manifestée en 1958 et 1960, sera explicitée et analysée de manière approfondie par Rothbard en 1992 dans *The Present State of the Austrian School of Economics,* où apparaissent les grandes divergences entre les différents systèmes au sein de l'École autrichienne. Dans ce texte, Rothbard prend ses distances par rapport à « l'ensemble du travail de Hayek », dans la mesure où il est, dit-il, « consacré au dénigrement de la raison humaine »[5].

1. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1960 [p. 48].

2. M. N. Rothbard, *Commento a* The Constitution of Liberty *di F. A. Hayek,* p. 103.

3. M. N. Rothbard, *Memorandum per il Volker Fund, op. cit.,* p. 80.

4. *Ibid.,* p. 84.

5. M. N Rothbard, *The Present State of the Austrian School of Economics,* article présenté à l'occasion de la *Tenth Anniversary Scholar's Conference,* Ludwig von Mises Institute, 9 octobre 1992 ; aujourd'hui *in* M. N. Rothbard, *The Logic of Action I: Method, Money and the Austrian School,* E. Elgar, Cheltenham, 1997, p. 141. Dans ce texte, Rothbard fait remonter les différences existant au sein de l'École autrichienne à la dichotomie entre le système de Hayek et celui de Mises, et en particulier à leur approche très différente de la raison humaine. Rothbard critique l'emphase avec laquelle Hayek parle des conséquences non intentionnelles qui réduiraient, en réalité, l'importance des conséquences intentionnelles, des projets rationnels de l'individu. Si, comme l'affirme Mises, toutes les actions humaines tendent à une fin, il serait mieux, selon Rothbard, de rendre intentionnel et conscient ce qui est seulement au niveau non intentionnel (p. 144-148). Rothbard critique la théorie de l'ordre spontané de Hayek du fait qu'elle implique, d'après lui, que l'être humain n'en a aucune conscience. En outre, accepter une telle théorie mènerait à une attitude conservatrice et a-critique à l'égard de toutes les institutions qui se sont simplement développées de

RÉFÉRENCES

Antiseri D., *Liberi perchè fallibili,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.
Antiseri D., *Trattato di metodologia delle scienze sociali,* Torino, UTET, 2000.
Arvon H., *Les libertariens américains,* Paris, PUF, 1983.
Barry N. P., *On Classical Liberalism and Libertarianism,* Londres, MacMillan, 1986.
Cubeddu R., *The Philosophy of the Austrian School,* Londres, Routledge, 1993.
Cubeddu R., *Atlante del liberalismo,* Roma, Ideazione, 1997.
Den Uyl D., Rasmussen D. B., *Liberty and Nature : An Aristotelian Defense of Liberal Order,* La Salle, Open Court, 1991.
Finnis J., *Natural Law and Natural Rights,* Oxford, Oxford University Press, 1980.
Foot P., *Natural Goodness,* Oxford, Clarendon Press, 2001.
Friedman D., *The Machinery of Freedom,* New York, Harper & Row, 1973.
Hayek F. A., *The Constitution of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1960.
Hayek F. A., *Law, Legislation and Liberty,* Londres, Routledge, 1982.
Laurent A., *L'individualisme méthodologique,* Paris, PUF, 1994.
Laurent A., *La philosophie libérale,* Paris, Les Belles Lettres, 2002.
Laurent A., *Liberty for the Twenty-First Century,* sous la dir. de T. Machan, D. B. Rasmussen, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
Lottieri C., *Il pensiero libertario contemporaneo,* Macerata, Liberilibri, 2001.
Matteuci N., *Lo Stato moderno,* Bologna, Il Mulino, 1997.
Narveson J., *The Libertarian Idea,* Philadelphia, Temple University Press, 1988.
Nozick R., *Anarchy, State and Utopia,* New York, Basic Books, 1974.
Passerin d'Entreves A., *La dottrina del diritto naturale,* Milano, Edizioni di Comunità, 1954.
Rand A., *The Virtue of Selfishness,* New York, New American Library, 1964.
Rand A., *Capitalism : the Unknown Ideal,* New York, New American Library, 1966.
Rand A., *Introduction to Objectivist Epistemology,* New York, New American Library, 1979.

manière spontanée, y compris l'État. Il faut souligner que dans ce texte, Rothbard n'aborde pas le sujet de la critique de la défense axiologiquement neutre du marché de la part de Mises. Pour comprendre les différences de position parmi les Autrichiens, cf. aussi l'article de J. T. Salerno, « Ludwig von Mises as Social Rationalist », in *Review of Austrian Economics,* n° 4, 1990. Salerno oppose le « rationalisme » de Mises à l'emphase « irrationnelle » de Hayek à propos de l'ordre spontané. L'idée de Salerno est que, pour réaliser des changements sociaux, il est impossible de compter seulement sur des conséquences spontanées et non intentionnelles (p. 50-51).

Rothbard M. N., *Man, Economy and State,* Princeton, Van Nostrand, 1962.
Rothbard M. N., *Power and Market,* Menlo Park, Institute for Humane Studies, 1970.
Rothbard M. N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto,* New York, MacMillan, 1973.
Rothbard M. N., *The Ethics of Liberty,* Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982.
Rothbard M. N., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought,* Cheltenham, Edward Elgar, 1995.
Rothbard M. N., *The Present State of Austrian Economics,* in *The Logic of Action-I : Method, Money and the Austrian School,* Cheltenham, Edward Elgar, 1997, p. 111-172.
Sciabarra C. M., *Total Freedom : Toward a Dialectical Libertarianism,* University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
Strauss L., *Natural Right and History,* Chicago, University of Chicago Press, 1950.
Tierney B., *The Idea of Natural Rights,* Atlanta, Scholars Press, 1997.
Vaughn K., *Austrian Economics in America. The Migration of a Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
Veatch H., *Human Rights. Facts or Fancy ?,* Baton Rouge - London, Louisiana State University Press, 1985.
Villey M., *La formation de la pensée juridique moderne,* Paris, Montchrestien, 1975.

Traduit de l'italien par Cécile Perret.

SIXIÈME PARTIE
Autres pays d'Europe occidentale

1. Le libéralisme espagnol

JOSÉ MARÍA MARCO

Le libéralisme doit à l'Espagne quelque chose de très important : son nom même, le mot « libéral ». Au sens premier, *liberal* signifie « généreux ». Cervantès a utilisé ce terme à maintes reprises. L'une de ses *Novelas ejemplares,* intitulée *El amante liberal (L'amant généreux),* raconte l'histoire d'un héros amoureux, prêt à sacrifier son amour au désir de l'élue de son cœur.

Au sens politique, le terme « libéral » est apparu en 1810, lorsque les *Cortes* (le Parlement espagnol), réunis à Cadix, la ville andalouse assiégée par les troupes napoléoniennes, s'apprêtaient à promulguer la première Constitution espagnole. Il est au cœur des débats sur la liberté de la presse et fait référence aux partisans de la liberté d'expression. En face, le camp « servile » (même si ce deuxième terme n'apparaît que plus tard). On appellera bientôt « serviles » les partisans de la continuité ou de la restauration de l'Ancien Régime, et « libéraux » tous les partisans de la construction d'un nouveau système politique en Espagne.

I – « Exaltados » et « Moderados »

Cette origine du terme « libéral » est importante à plusieurs titres.

Tout d'abord, il s'agit d'une grande trouvaille linguistique, presque poétique, qui caractérise à merveille le mouvement qui

finira par être connu sous le nom de « libéralisme » dans toute l'Europe et dans une bonne partie du monde.

Ensuite, c'est un terme apparu sur le tard et qui vient définir un mouvement politique qui existait déjà aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Là-bas, il peut être, plus ou moins précisément, synonyme de *whig*. C'est pourquoi le terme *liberal* aura des acceptions différentes des deux côtés de l'Atlantique, même si, en l'occurrence, le canal de la Manche s'avère presque aussi large que l'Océan. Dans le monde anglo-saxon et notamment aux États-Unis, où le libéralisme était solidement ancré dans la société et dans les textes constitutionnels avant l'apparition du terme « libéral », ce terme arrive sur le tard et finira par désigner les « progressistes ».

En troisième lieu, du fait que *liberal* s'oppose à *servil,* c'est-à-dire à tous les partisans de l'Ancien Régime, ce terme se retrouve dans un très vaste champ de positions politiques et idéologiques.

En quête d'antécédents historiques, les « libéraux » de Cadix peuvent invoquer de nombreux faits historiques et une kyrielle de noms. Une partie des libéraux peut citer, parmi ses contemporains, Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), à titre d'ancêtre immédiat. Jovellanos fut un aristocrate, humaniste et patriote, excellent écrivain bien que poursuivi par les gouvernants de l'époque, un patricien d'une grande intégrité morale et faisant preuve d'une curiosité universelle. Il s'opposa à la rédaction d'une constitution ; selon lui, en effet, il suffisait de remonter à la « Constitution politique » de la nation espagnole pour jeter les bases du nouveau régime. Une rupture, comme celle qu'allait entraîner la Constitution de 1812, n'était pas nécessaire. Plus proche de l'*Enlightenment* anglais que des Lumières françaises, Jovellanos se présente comme un *tory* (conservateur) à l'espagnole. Dans la tradition libérale espagnole, il a fini par s'imposer comme le personnage clé permettant la transition entre les réformes entreprises par les Espagnols des Lumières et celles des défenseurs du libéralisme.

Le modèle *tory* de Jovellanos est partagé par d'autres libéraux. De nombreux partisans de la rédaction d'une constitution, donc désireux de rompre avec la tradition politique nationale, recherchent dans le passé espagnol une légitimité historique leur permettant de justifier leurs positions. Certains grands théoriciens du

Parlement de Cadix, à l'instar de Francisco Martínez Marina (1754-1833), trouvent leurs marques dans les traditions législatives et politiques espagnoles. D'autre part, tous les libéraux espagnols sont pleinement conscients de la glorieuse tradition qui les précède. Ils se proclameront « patriotes » face aux envahisseurs et aux *afrancesados* (partisans du nouveau régime français) mais ils sont également « patriotes » d'une manière douloureuse, très conscients de l'ancienne grandeur de leur patrie et de son actuel état de décadence. Le terme « patriote » ne doit pas être pris à la légère : la nation espagnole au sens moderne du terme, garantissant à ses ressortissants leurs droits, est née avec la Constitution de Cadix.

Depuis le début, cohabitent au sein du libéralisme espagnol un libéralisme « continental », en rupture avec l'Ancien Régime et fortement imprégné des théories de Rousseau, et un autre libéralisme, d'origine anglo-saxonne et inspiré de la lecture de Burke. Dans les rangs du premier mouvement, on retrouve Diego Muñoz Torrero (1761-1829), un radical qui se réclame des *Comuneros* – les bourgeois proto-nationalistes qui s'opposèrent à Charles Quint au XVI^e^ siècle – pour conférer une légitimité historique à leur libéralisme. Parmi les adeptes du second libéralisme, on retrouve Antonio de Capmany (1742-1813), grand humaniste catalan qui reniera à la fin de sa vie son amour pour la France, quand l'Espagne sera envahie par Napoléon.

Lors de la création du terme *liberal* au sens politique, il n'existait aucune base socio-économique à même de promouvoir les propositions libérales. Les marchés espagnols étant limités et fortement réglementés, ils rendaient difficile, voire impossible, toute initiative économique. Le libéralisme espagnol est né littéralement de l'état de siège de Cadix. Il est également apparu sans un véritable appui social. La majorité de la société espagnole participait de la mentalité traditionnelle et autoritaire. L'autorité se fondait sur une pensée du droit divin et de l'ordre naturel qui restait intacte au début du XIX^e^ siècle. La transition vers un monde qui ouvre la voie à la quête du « bonheur » individuel n'allait pas être facile.

À la fin du XVIII^e^ siècle, l'Ancien Régime est caractérisé par une vision fermée du monde, qui s'est exacerbée avec l'arrivée au pouvoir de Ferdinand VII. À la mort de ce dernier roi absolutiste

en 1833, les « carlistes » conservent cet esprit. Ils sont favorables à ce que le frère de Ferdinand VII, l'Infant Don Carlos, lui succède sur le trône.

Les libéraux de Cadix se heurtent à un manque de structure administrative leur permettant d'agir (l'effondrement de la monarchie en 1808, conséquence de l'invasion française, avait causé la quasi-disparition de la structure administrative espagnole ; en outre, après la perte des territoires américains, les finances publiques manquaient de revenus). Les libéraux devront ultérieurement recourir à l'expropriation des biens de l'Église, de la Couronne elle-même et des communes, autant pour financer le nouvel État que pour instaurer les bases d'une nouvelle société bourgeoise. À la différence de ce qui s'était passé dans d'autres pays européens, l'invasion de Napoléon a provoqué en Espagne l'effondrement total de l'administration et de l'État. C'est la Constitution de Cadix qui fera renaître celui-ci, au sens moderne du mot. Les libéraux devront construire un tout nouvel État, depuis les fondements. Seule persisteront la Couronne et les noms de quelques institutions (par exemple, les *Cortes*). L'État espagnol moderne ne doit rien à l'ancienne administration de la monarchie catholique ; il est libéral de fond en comble.

La Constitution de 1812 consacre la souveraineté nationale, la répartition des pouvoirs et des droits individuels, bien qu'ils ne fassent pas l'objet d'une énumération dans une déclaration annexée au texte, comme dans le modèle français de 1791. Il ne s'agit pas d'un texte particulièrement extrêmiste ni radical. Il ne rompt pas avec l'Église catholique, il respecte la monarchie et il part du fait que la nation espagnole est constituée par les Espagnols originaires des « deux hémisphères ». La Constitution ne sera pas appliquée lors du retour de Ferdinand VII, qui restaurera l'absolutisme en 1814. Lorsque l'on essaiera de l'appliquer, entre 1820 et 1823, il s'avérera impossible de gouverner avec un texte devenu un élément révolutionnaire symbolique et opposé à l'ordre absolutiste rétabli par Ferdinand VII.

Pendant ces trois années appelées *Trienio Liberal* (1820-1823), se produit la scission entre le libéralisme *moderado* et le libéralisme *exaltado*. Cette scission ne correspond pas à une division des classes ni aux objectifs du changement social que les libéraux souhaitent introduire. Elle exprime une différence sur les moyens et

les rythmes avec lesquels chacun souhaite les imposer, comme l'a reconnu l'un des grands libéraux de l'époque, Agustín Argüelles (1776-1844). Les libéraux *exaltados* sont à l'origine de l'expérience radicale qui a eu lieu entre 1820 et 1823. Leur incapacité à faire régner l'ordre, ainsi que l'invasion de l'Espagne par les troupes absolutistes françaises en 1823, ont mis un terme à cette première expérience libérale. Certains des grands mythes héroïques du libéralisme espagnol remontent à ces années, comme l'exécution de Rafael del Riego (1785-1823), instigateur du coup d'État révolutionnaire de 1820, ou celle de José María de Torrijos (1791-1831).

II – Isabelle II : un règne libéral et romantique

La mort de Ferdinand VII a donné l'occasion d'essayer la première « transition » politique de l'histoire de l'Espagne. Les conditions avaient considérablement changé depuis 1812 et 1820. Dès lors que les absolutistes étaient partisans de l'Infant Don Carlos, tous ceux qui soutenaient la fille de Fernando VII, la future Isabelle II, durent rechercher l'appui des libéraux. Les premiers fondements de la nouvelle administration étatique avaient été jetés pendant les dix dernières années du règne de Ferdinand VII. De même, l'opinion publique se tournait vers les grands centres de peuplement, comme Madrid, Barcelone ou Valence. Les conditions minimales étaient mises en œuvre pour instaurer un système constitutionnel.

Grâce notamment à l'initiative de Francisco Martínez de la Rosa (1787-1862), grand dramaturge romantique et politique, aux idées centristes, le *Estatuto Real* est promulgué en 1834. Il s'agit d'une Charte constitutionnelle qui ne reconnaît pas la souveraineté nationale, mais établit un système bicaméral. Parallèlement, débute une période de forte instabilité politique, au cours de laquelle les gouvernements se radicalisent de plus en plus et adoptent des mesures que l'on peut qualifier sans exagérer de révolutionnaires : *desamortización* (expropriation des biens de l'Église), suppression de la censure, organisation d'un nouveau

Parlement à l'issue d'un coup d'État perpétré en 1836 et, finalement, rédaction d'une nouvelle constitution en 1837. L'un des grands chefs de file et symbole de ces années n'est autre que Juan Álvarez Mendizábal (1790-1853), bourgeois de Cadix, instigateur de la *desamortización.*

La Constitution de 1837 se présente comme un instrument original du libéralisme constitutionnel espagnol. Elle résout le conflit opposant les nostalgiques de 1812 et ceux qui voyaient dans cette constitution un texte peu pratique. La souveraineté nationale est partagée par les deux Chambres et le roi ; une seconde chambre est fondée, comme dans le *Estatuto Real* de 1834. En outre, les gouvernements doivent avoir le double soutien du monarque et des Chambres. Les intellectuels et hommes politiques qui sont à l'origine de la Constitution avaient dû quitter l'Espagne, suite à l'échec de la tentative du *Trienio Liberal,* entre 1820 et 1823. Ils avaient eu l'occasion de connaître de très près le système anglais et plus encore la monarchie bourgeoise de Louis-Philippe. Ils avaient lu également Guizot, Royer-Collard et les « Doctrinaires » français.

Ce fut une bonne occasion de surmonter les différences entre les libéraux exaltés et modérés. Les « exaltés » *(exaltados),* devenus « progressistes » *(progresistas),* ne sont pas révolutionnaires et ne souhaitent pas non plus accélérer les changements. Ils seront les amis du peuple et brandiront les principes libéraux pour légitimer une éventuelle subversion, qu'ils jugent licite. Quant aux « modérés », ils ne sont pas réactionnaires et ils ne prônent pas le retour à un Ancien Régime impossible (la nostalgie de l'Ancien Régime est le propre des carlistes). Les « modérés » incarnent la logique du pouvoir et la construction de l'État sans lequel, en bonne théorie libérale, il n'existe ni droit ni liberté.

Le règne d'Isabelle II allait, au départ, se fonder sur ces bases. Il aurait dû permettre la consolidation de la monarchie constitutionnelle en Espagne, après la période turbulente de transition, voire de révolution, selon de nombreux auteurs, commencée avec la mort de Ferdinand VII. Théoriquement, la séquence n'est pas difficile à comprendre : *restauration absolutiste* avec Ferdinand VII, de 1814 à 1833 (agrémentée de la brève expérience libérale du *Trienio* entre 1820 et 1823) ; *période de transition* sous la régence de Marie-Christine de Bourbon-Sicile, veuve de Ferdinand VII et

mère d'une reine âgée seulement de 3 ans à la mort de son père ; *consolidation du régime libéral* sous le règne d'Isabelle II, qui aurait pu endosser un rôle semblable à celui de la reine Victoria en Grande-Bretagne.

Pour continuer de dresser un parallèle, les deux reines vécurent très longtemps. La reine Isabelle II meurt en 1904 et Victoria en 1901. Une différence néanmoins considérable les sépare : la reine Victoria meurt dans son pays, entourée du respect de ses sujets, alors que la reine Isabelle disparaît à Paris après un exil d'environ quarante ans. Cette différence démontre que ce que l'on a réussi à faire en Grande-Bretagne n'a pu être réalisé en Espagne. Le troisième volet de la séquence fait défaut et, sous le règne d'Isabel II, la monarchie constitutionnelle n'a pu être consolidée, alors qu'elle aurait pu instaurer un régime libéral en Espagne. Il est vrai que la tâche était extraordinairement difficile, étant donné l'effondrement complet de toute la structure étatique préexistante, la disparition de l'Empire espagnol entre 1820 et 1830, et la guerre civile entre carlistes et libéraux qui fait rage entre 1833 et 1840. Néanmoins, il est vrai aussi que l'ensemble du libéralisme politique espagnol n'a pu établir le consensus qui aurait permis une alternance pacifique entre les deux grands partis qui avaient été formés entre 1830 et 1843. Ils ne parvinrent pas non plus à se mettre d'accord sur la place que devait occuper la Couronne dans le processus politique. La Couronne symbolisait l'unité et la pérennité de la nation. Elle assurait également, à titre symbolique et pratique, la continuité des traditions espagnoles dans le nouvel ordre. Au lieu d'essayer de maintenir la Couronne en marge du conflit politique, les deux partis, « Moderado » et « Progresista », se sont efforcés de l'influencer et de l'instrumentaliser pour servir leurs propres intérêts.

On a fréquemment invoqué la responsabilité de la reine Isabelle II dans cette crise permanente. La reine a accédé au trône très tôt, à 13 ans, et on a pu lui reprocher, tout au long de son règne, son manque de préparation, et aussi son instabilité émotionnelle. Outre qu'elle était une femme, confrontée à un univers presque exclusivement masculin, c'était une fervente croyante qui était convaincue qu'elle se devait de préserver l'unité du trône et de l'Église. Malgré cela, la reine Isabelle II fut, sauf dans un cas exceptionnel, une reine scrupuleusement constitutionnelle qui a

toujours respecté les décisions de ses gouvernements. Elle les a respectées même quand elles contrariaient son sens de la loyauté religieuse, comme ce fut le cas avec la nouvelle vague de *desamortizaciones* des biens de l'Église en 1855.

La tentation d'utiliser la Couronne pour faire avancer leurs propres projets partisans reflète la fragilité des partis libéraux espagnols. Le libéralisme espagnol n'a pas été en mesure d'instaurer des institutions solides et favorables à l'intégration. Les grands chefs du libéralisme espagnol de l'époque n'étaient pas politiques mais militaires : c'étaient de jeunes militaires ambitieux qui avaient gravi rapidement les échelons grâce aux deux grands conflits armés de la première moitié du XIX[e] siècle – le premier, déclenché en Amérique et visant à défendre l'intégrité du territoire de la monarchie espagnole, et le second, pour protéger la reine Isabelle II contre le prétendant absolutiste Don Carlos. Si l'on dresse un bilan du libéralisme espagnol, on ne doit pas passer sous silence la férocité de ce dernier conflit, sa dureté, sa cruauté et la pression qu'il a exercée sur l'organisation naissante du nouvel État libéral en Espagne.

Chacun des grands courants du libéralisme datant du règne d'Isabelle II compte à sa tête un militaire, dont la personnalité marque le caractère, la tendance, voire l'image de chacun de ces courants.

Le *progresismo* en vigueur avant l'arrivée d'Isabel II sur le trône a comme leader Baldomero Espartero (1793-1879). C'est le grand héros de la guerre carliste. Il sera lui-même Régent d'Espagne après l'exil de Marie-Christine et Prince de Vergara, parmi d'autres titres exceptionnels qu'il recevra (en Espagne, la tradition veut que seul l'héritier du trône puisse être nommé Prince). On lui sait gré d'avoir signé la paix avec les carlistes, une paix connue sous le nom de *abrazo* (accolade) de Vergara. Le nom d'Espartero, issu d'une famille très humble, extrêmement populaire à l'époque, est à jamais associé aux grands changements survenus dans la société espagnole entre 1833 et 1843 : *desamortización,* début de la libéralisation de l'économie, démocratisation de la structure étatique.

Mais Espartero ne comprend pas que l'époque du changement révolutionnaire ne peut se prolonger indéfiniment. C'est pourquoi il est remplacé en 1844 par le général Ramón María

Narváez, aristocrate de famille, mais pas d'esprit ni de caractère. Narváez, qui sera nommé sept fois Premier ministre au cours du règne d'Isabelle II, préside le Parti « Moderado ». Les « modérés » se chargeront de construire l'État espagnol à partir de la révolution des années 1830. L'État espagnol actuel doit au Parti « Moderado » sa structure, ses conceptions administratives de base et même un esprit dit technocratique qui fait de l'intérêt de l'État et de sa stabilité une priorité bien supérieure aux considérations strictement politiques, soumises à d'éventuelles dérives autoritaires qu'à l'époque seul le général Narváez pouvait contrôler.

L'incapacité des « progressistes » et des « modérés » à parvenir à un consensus politique donna lieu à ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une « troisième voie ». C'était un groupe de « modérés » centristes qui, à la fin des années 1830, tenta de nouer des liens entre les deux partis. On les nomma « puritains », en référence à l'opéra de Bellini, car ils proclamaient leur foi dans le « gouvernement de lois, non d'hommes ». Ils représentent le cœur du libéralisme doctrinaire espagnol, inspiré en grande partie du libéralisme français. Lorsque le Parti « Moderado » promulgua une nouvelle constitution en 1845, moins équilibrée que celle de 1837, les « puritains » défendirent celle qui avait été ratifiée en 1837. Très respectés sur le plan intellectuel, ils ont pu déboucher en politique grâce à un autre militaire, le général Leopoldo O'Donnell (1809-1867). O'Donnell essaie de réunir les membres les plus tempérés des deux partis au sein d'une nouvelle organisation de centre, connue sous le nom d'Union libérale. Cette formation gouverne, avec quelques interruptions, de 1856 à 1866. Ce sont dix années de progrès économique et de dynamisme social. Les libéraux espagnols reprennent à leur compte le célèbre « Enrichissez-vous » de Guizot. On parle beaucoup de corruption, bien sûr, mais l'Espagne entreprit alors un gigantesque pas en avant.

L'Union libérale, néanmoins, s'arrêta d'elle-même. Un système libéral nécessite plusieurs partis. Or les deux partis existants, le Parti « Progresista » et le Parti « Moderado », ne parvinrent jamais à un accord sur l'alternance au pouvoir. L'effondrement de l'Union libérale et la radicalisation des deux grands partis finirent avec le règne d'Isabelle II. La reine s'exila en France en 1868 après une révolution nommée « Gloriosa », en référence

aux *Trois Glorieuses* françaises. Le principal objectif de cette révolution était de « détruire tout ce qui existait ». Elle voulut faire bouger une situation qui était au point mort, mais elle ne sut proposer aucun véritable programme politique.

L'échec politique du libéralisme espagnol, et son histoire semée d'embûches durant ces années, ne doivent pas occulter les grands succès réalisés au cours du règne d'Isabelle II, grâce, justement, au vent de liberté qui souffla en Espagne pendant cette période. La contribution des libéraux dénommés « puritains », tels que Francisco Pacheco (1808-1865) ou Nicomedes Pastor Díaz (1811-1863), s'avère importante et originale, bien que celle des conservateurs proprement dits, comme Jaime Balmes (1810-1848) ou Juan Donoso Cortés (1809-1853), le soit davantage. L'économie espagnole connut un essor fulgurant pendant ces années, avec un rythme effréné de modernisation et de création de richesses. Le mouvement fut soutenu par des groupes de pression composés de bourgeois et d'économistes libéraux qui fondèrent les institutions indispensables à l'économie libre (par exemple, la Bourse). Ils s'efforcèrent d'unifier le marché espagnol et diffusèrent depuis les universités, la presse et les clubs (dont l'Athénée de Madrid), les principes du libéralisme économique, en traduisant par exemple les œuvres de Frédéric Bastiat, très influent en Espagne. Les chemins de fer, la construction, dans presque toutes les villes espagnoles, de nouveaux quartiers pour la bourgeoisie (les *ensanches* dessinés selon l'exemple de Paris et de New York), les grands chantiers furent réalisés pendant ces années grâce à l'afflux de capitaux privés provenant en bonne partie de l'extérieur mais aussi des *desamortizaciones* successives.

Sur le plan artistique et intellectuel, le libéralisme espagnol de 1830 à 1850 se confond avec le romantisme au sein d'une génération de grands artistes et écrivains. Bon nombre d'entre eux s'étaient en effet engagés politiquement en faveur du libéralisme. Il s'agit du journaliste Mariano José de Larra (1809-1837), du poète José de Espronceda (1808-1842), du duc de Rivas (1791-1865), dramaturge, poète et diplomate, et de Francisco Martínez de la Rosa, déjà cité. Ils représentent les fleurons les plus brillants d'une grande génération caractérisée par son jeune âge.

III – Le libéralisme, facteur d'intégration de la Restauration

La révolution de 1868 conduit à l'instauration, pour la première fois en Espagne, d'une monarchie parlementaire dotée d'un suffrage universel masculin. Cette expérience démocratique se soldera par un échec, peut-être parce que son principal leader, un autre militaire, le général Juan Prim (1815-1870), sera assassiné quasiment dans les premiers temps.

Cette expérience conduira l'Espagne à une situation chaotique. Après l'exil d'Isabelle II hors d'Espagne, un roi italien lui succède. À l'instar d'Isabelle II, Amédée de Savoie aurait pu assumer son rôle efficacement si les partis politiques étaient parvenus à un accord de base. Il n'en est rien et Amédée Ier abandonne rapidement le trône, en 1873. Alors est proclamée la Ire République espagnole qui, en moins d'un an, doit affronter trois conflits armés : une guerre à Cuba – avec Puerto Rico, les deux seuls territoires américains encore en possession espagnole –, un soulèvement fédéraliste – c'est-à-dire un mouvement de décentralisation radicale, nuancé de revendications sociales –, et, enfin, un nouveau soulèvement carliste.

Le Parti « Moderado » n'avait pas réussi à défendre Isabelle II. Le Parti « Progresista » et tous ceux qui s'unirent à lui pour faire la Révolution essuyèrent un échec dramatique de 1868 à 1874 lorsqu'ils voulurent essayer une alternative au libéralisme constitutionnel mis en place sous Isabelle II. Il n'y avait pas d'alternative au libéralisme, comme cela avait été démontré depuis la décennie des années 1830, et l'ensemble des libéraux espagnols n'avaient mieux à faire que de se concerter et de se comprendre.

Leur échec se traduit par ce que l'on appelle la Restauration. C'est un terme ambigu. Il rappelle les restaurations du début du XIXe siècle lorsque, selon les propos de Ferdinand VII, l'absolutisme avait voulu effacer le temps écoulé avant le retour du roi sur le trône. Cependant, telle ne fut pas la nature du régime que nous connaissons sous le nom de Restauration. Son

créateur, Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), tire parti du discrédit des deux grands partis du règne d'Isabelle II, le « Moderado » et le « Progresista », pour établir un nouveau système basé sur une constitution brève et synthétique : celle de 1876, qui récupère les principes du doctrinarisme français qui avait inspiré la Constitution de 1837. Il contribue également à l'adoption en Espagne du bipartisme britannique que Cánovas admirait. Cánovas, lui-même historien et écrivain, avait participé à l'Union libérale et il avait été un disciple des plus éminents libéraux « puritains ».

C'est pourquoi il fait en sorte qu'Isabelle II abdique en faveur de son fils, Alphonse XII (1857-1885), modèle de roi libéral décédé rapidement, bien que son rôle ait été assumé à la perfection par sa veuve Marie-Christine de Habsbourg-Lorraine (1858-1929), régente jusqu'à ce que leur fils, le futur roi Alphonse XIII, ait atteint sa majorité en 1902. Il n'y eut pas, pour autant, de mouvements catastrophiques comme ceux survenus après la mort de Ferdinand VII.

Cánovas compta également sur la collaboration de Práxedes Mateo Sagasta (1825-1903), un ancien « progressiste » déçu par toute forme de radicalisme, qui saisit l'opportunité politique que lui offrait Cánovas. Ce dernier fonda le Parti « Liberal Conservador », qui intégra peu à peu toutes les factions et les groupes depuis le centre jusqu'au « carlisme ». Pour sa part, Sagasta fonda le Parti « Liberal Fusionista », dont l'objectif était de réunir – en le *fusionnant* – tout le centre gauche. La capacité d'intégration de la Restauration est bien démontrée par le fait de la collaboration de l'un des présidents de la I^re^ République, Emilio Castelar (1822-1899), grand orateur, ami de Cánovas et également honoré de l'amitié de la reine régente Marie-Christine.

Ces années, de 1876 à 1902, marquent l'âge d'or du libéralisme politique espagnol, parvenu à un consensus institutionnel solide et stable. Bon nombre de grandes lois promulguées durant ces années sont restées en vigueur jusqu'à il y a très peu de temps, bien après la promulgation de la Constitution de 1978. Le régime s'octroie même le luxe de relancer le suffrage universel masculin en 1890, sur initiative de Sagasta et avec le consentement réticent de Cánovas. Bien que la méfiance de Cánovas ne fût pas fondée – la démocratie ne provoqua pas la déstabilisation

du système –, le scepticisme l'était, quant à lui, bel et bien. Dans une population aussi peu alphabétisée que la population espagnole (taux d'analphabétisme de 60 % au début du XX^e^ siècle), le suffrage universel souffrait, en réalité, d'une pénurie de la demande. Il provoqua rapidement une corruption généralisée qui fut nommée « caciquismo ». Cette corruption, commune à tous les systèmes électoraux du XIX^e^ siècle, ne fut pas dangereuse jusqu'à la remise en cause du système libéral.

Sur le plan intellectuel, se produit alors un phénomène paradoxal. Les grands mouvements intellectuels, installés dans le libéralisme politique et dans le confort que procurent la stabilité politique, la garantie des droits et la liberté d'expression, vont abandonner la défense du libéralisme qu'avaient assurée les générations précédentes. Juan Valera (1824-1905) ou Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), pour citer deux exemples de grands écrivains et intellectuels ayant exercé une énorme influence sur l'opinion publique de ces années, n'auraient pu exister sans le libéralisme ; cependant, ils ne ressentirent pas l'urgence de le défendre et de l'appliquer hors de la sphère des idées ou de la politique. De même, Benito Pérez Galdós (1843-1920), un romancier génial, rapporte dans ses *Episodios Nacionales* (« Épisodes nationaux ») – une série de nouvelles qui eurent un immense succès –, la grande saga de la construction de la Nation libérale depuis le début du XIX^e^ siècle. Or il interrompt son récit après un chapitre consacré à Cánovas, c'est-à-dire à l'avènement de la Restauration, comme si la tâche était alors achevée.

Cette démobilisation du libéralisme espagnol s'observe au travers de la production intellectuelle économique, lorsque la pression exercée avant 1868 se relâche. En économie, la stabilité apporte une certaine prospérité, mais génère un taux de croissance considérablement plus faible que par le passé. Le libéralisme espagnol devient prudent et les responsables politiques abandonnent le libre-échange et la politique non interventionniste en faveur du protectionnisme et d'une tentation interventionniste en essor constant. Le libéralisme de Cánovas deviendra de plus en plus conservateur, tandis que celui de Sagasta se limitera à une formule qui paraît de plus en plus vide de sens.

Cependant, il n'est pas juste de reprocher à cette grande génération libérale les événements survenus par la suite. Sagasta

et Cánovas (assassiné par un anarchiste en 1897) ont perdu la vie dans le passage d'un siècle à l'autre. L'approfondissement du libéralisme correspondait à une nouvelle génération qui dut affronter, par destin historique, la grande crise du libéralisme du début du XX^e^ siècle.

IV – La crise du libéralisme et de la légitimité politique

La grande crise de la conscience occidentale, qui débute avec le changement du siècle, porte en Espagne un nom particulier. Elle est surnommée « crise de 98 », car elle coïncide avec deux événements : la déroute face aux États-Unis en 1898 et, suite à celle-ci, la perte des derniers territoires espagnols en Amérique et en Asie : Cuba, Porto Rico et les Philippines.

On considérera rétrospectivement l'année 1898 comme le point le plus bas d'un processus de décadence nationale et politique. Il n'en fut pas ainsi sur le moment, comme le démontre l'ensemble du XIX^e^ siècle espagnol et la preuve irréfutable que, sans l'intervention des États-Unis, Cuba n'aurait jamais obtenu son indépendance. Pourtant, il existait bel et bien plusieurs paradoxes : les leaders – libéraux et libéraux-conservateurs – étaient devenus si craintifs qu'ils ne surent comment s'opposer à une opinion publique qui était persuadée que l'Espagne pouvait affronter les États-Unis pour défendre la nationalité espagnole de Cuba. D'autre part, le conservatisme prudent et protectionniste n'avait pas réussi à créer une économie suffisamment dynamique, capable de fournir des opportunités et des débouchés à l'ensemble des Espagnols, de créer une classe moyenne stable, ni même de faire progresser de façon significative le processus d'alphabétisation de la population.

Ainsi naquit une crise, sur laquelle vint se greffer la nécessité de démocratiser le régime libéral. Il en était de même dans de nombreux autres pays européens. En Espagne, où, nous l'avons vu, le suffrage universel masculin existait depuis 1890, les partis libéraux pouvaient prétendre que cette démocratisation avait déjà

eu lieu. Ce n'était pas le cas, et le « caciquismo », c'est-à-dire le système de corruption électorale, très difficile à supprimer sans l'alphabétisation de la population, devint un argument contre la Restauration et, à moyen terme, contre le libéralisme lui-même. Une véritable démocratisation du système libéral semblait nécessiter une profonde réforme de ce dernier, une réforme tellement profonde qu'en fin de compte le système risquerait de perdre son caractère libéral.

Les successeurs de Cánovas au Parti « Conservador », notamment Antonio Maura (1853-1925), ne se laisseront pas tenter. Ils s'efforceront de démocratiser le système sans provoquer de fracture et tenteront de faire correspondre la réalité sociale à la situation politique. Cette démarche conduira Maura à adopter une attitude très interventionniste. L'État devra se charger, pour une part du moins, de moderniser la société en respectant au moins le système politique libéral. La tentative d'Antonio Maura obtient un franc succès au cours de la première décennie du XIX^e^ siècle. Il est sur le point de consolider une grande majorité conservatrice, en pratiquant le vote démocratique au long de deux législatures. Il ne peut y parvenir, car les héritiers du Parti « Liberal », au lieu d'adopter le même mode opératoire que Maura au sein de son Parti « Conservador », préfèrent s'allier à l'opposition (notamment républicaine) et faire appel au roi Alphonse XIII pour juguler ce qu'ils appelèrent la « dictature de Maura ».

La trahison des libéraux montre leur faiblesse. Les partisans du suffrage universel (masculin) n'avaient désormais plus confiance en cette procédure. Pourquoi ? Parce que les majorités parlementaires qui se créaient pendant cette transition démocratique ne répondaient pas à l'ensemble des idées fondamentales animant les diverses tendances de la gauche, mais soutenaient le Parti conservateur. À cette tendance vint s'en greffer une autre. Durant toute la Restauration, la doctrine libérale avait perdu peu à peu du terrain. Après la crise de l'année 1898, les idées « progressistes » reviennent en force, après avoir été abandonnées suite à la débâcle révolutionnaire de 1868 à 1874. Elles n'avaient, en fait, jamais totalement disparu. Elles avaient été conservées, bien que reléguées au second plan, par un groupe extrêmement minoritaire, quoique très influent et en bons termes avec le Parti « Liberal », baptisé *krausistas* du nom du fondateur du groupe ou

de la secte, qui en vint à proposer la nationalisation de l'Église espagnole, et non plus seulement de ses biens... Ce mouvement s'inspirait d'un idéaliste romantique allemand, Friedrich Krause (1781-1832).

Ce groupe ne s'est jamais résolu à accepter la légitimité de la Restauration et la crise de l'année 1898 lui a donné des arguments pour alimenter sa critique. En revanche, lorsqu'il exercera une influence intellectuelle et politique importante, autour de 1900, ses membres se trouveront dans la même situation paradoxale où s'étaient trouvés avant eux les révolutionnaires de 1868. Ils n'acceptent pas le système, mais ne proposent pas non plus d'alternative. Sur le terrain politique, leur tâche se révélera aussi destructrice que celle de leurs prédécesseurs *progresistas,* voire plus encore. Les *progresistas* du règne d'Isabelle II ne pouvaient s'échapper du régime libéral. À présent, la situation était bien différente, car à gauche du libéralisme était apparu un nouveau cortège d'idées et de nouveaux partis ennemis de la liberté et du libéralisme.

En Espagne, le Parti socialiste ouvrier (PSOE), fondé en 1879, et son syndicat, l'UGT (l'Union générale des travailleurs), né en 1888, étaient tous deux protégés par la liberté d'expression et d'association caractéristiques de la Restauration. Une bonne partie des intellectuels libéraux, qui adoptaient à nouveau l'ancien comportement du *progresismo,* rejoignirent les rangs du Parti socialiste ouvrier espagnol. Ils le firent, à l'instar de Fernando de los Ríos (1879-1949), en affirmant la continuité du socialisme avec le libéralisme et en pensant, sans aucun doute avec sincérité, que le socialisme représentait la nouvelle forme du libéralisme. C'était un comportement intrinsèquement naïf, bien que commun à de nombreux intellectuels européens de l'époque[1]. Comme si cela ne suffisait pas, le socialisme espagnol n'acceptait pas, contrairement au socialisme français, allemand et plus tard au Parti travailliste anglais, ni la Constitution libérale ni la démocratie, qu'il considérait non comme des institutions permanentes ayant une valeur en elles-mêmes, mais

1. Voir à ce sujet dans le présent volume les articles de Patricia Commun sur l'Allemagne, de Henk te Velde sur les Pays-Bas et de Johann Norberg sur la Suède, où sont évoquées des situations similaires. [N. des coord.]

comme de simples moyens à employer éventuellement pour aider à passer au socialisme.

Une autre branche du libéralisme, plus prudente, assimilera peu à peu des programmes et des idées qui l'éloigneront du libéralisme classique. Les conservateurs avaient suivi cette voie dès la fin du XIX^e^ siècle, les libéraux étaient restés à la traîne. Mais voici que José Canalejas (1854-1912), leader du Parti « Liberal » dans les premières années 1910, en vient à se proclamer lui-même socialiste. Cette évolution est paralysée par l'assassinat de Canalejas en 1912. Après la neutralisation politique du conservatisme démocratique de Maura en 1909, le meurtre de Canalejas empêchera la modernisation du Parti « Liberal ».

C'est ainsi que l'évolution de la monarchie constitutionnelle de la Restauration vers une véritable démocratisation reste paralysée. L'Espagne, qui ne participe pas à la Première Guerre mondiale par manque de confiance envers ses propres forces après la guerre de Cuba, va s'enliser de crise en crise jusqu'à la destruction du régime constitutionnel. En 1923, le roi Alphonse XIII soutient avec soulagement, comme l'immense majorité de la société espagnole, le coup d'État perpétré par le général Primo de Rivera. Certaines voix, quoique rares, s'expriment en faveur de la défense des libertés. Ainsi s'achève la seconde grande période constitutionnelle, née avec la Constitution de 1876. Le cas espagnol est, logiquement, spécifique, mais répond à une crise générale du libéralisme en Europe et suit la norme générale selon laquelle les systèmes libéraux qui ne sont pas en mesure de se démocratiser ne parviennent pas non plus à sauver la liberté.

Désormais, et pour plus de cinquante ans, plus aucune occasion ne sera offerte au libéralisme en Espagne. Après la mort de Francisco Franco en 1975, une nouvelle Restauration mettra fin à la longue et parfois dramatique période d'illégitimité qui avait débuté en 1923 avec l'effondrement du système libéral.

En revanche, durant ces mêmes années de décadence du libéralisme politique, aux alentours de la crise de l'année 1998, démarre l'une des périodes les plus fécondes pour la pensée, la littérature et l'art espagnols.

Un groupe d'écrivains redynamise en profondeur la littérature et rénove la mythologie nationale espagnole. Pourquoi associer ces écrivains au libéralisme ? Parce qu'à un certain moment de

leur existence les plus importants d'entre eux ont revendiqué le libéralisme comme inspiration idéologique, voire vitale. Azorín (1873-1967) et Pío Baroja (1872-1956) furent deux maîtres de la langue espagnole. Dans leur jeunesse, ils ont manifesté des tendances anarchistes et républicaines. Ils ont ensuite évolué vers un scepticisme de fond face à l'action politique et à l'État qui les classe au rang des meilleurs représentants de l'esprit libéral en Espagne. Ramiro de Maeztu (1875-1936) est assassiné au début de la guerre civile à cause de ses idées nationalistes, fortement influencées par l'Action française. Il avait auparavant défendu le capitalisme et la liberté économique lors d'une série de travaux d'une extraordinaire originalité dans l'ambiance intellectuelle européenne propre aux années 1920. Miguel de Unamuno (1864-1936), après avoir perdu foi dans le christianisme et le socialisme, s'est toujours déclaré libéral et même libéral *exaltado*. Son égotisme prédominant lui vaut cependant de se laisser absorber par la mise en scène d'une liberté individuelle totale, qui refuse d'assumer la moindre responsabilité envers ses actes.

Parmi la génération des penseurs, professeurs et écrivains succédant immédiatement à la génération de 98, se démarque le personnage de José Ortega y Gasset (1883-1955), leader intellectuel de l'Espagne de son temps et auteur de la contribution la plus importante de la culture espagnole au libéralisme – exception faite, bien sûr, du nom même du mouvement. Ortega appartient à une génération d'intellectuels qui étaient trop jeunes pour avoir vécu directement la crise de 98, raison pour laquelle ils l'avaient encore plus intériorisée que leurs aînés et lui avaient conféré une dimension mythique et fondatrice. La critique de ces intellectuels – formulée à l'encontre de la Restauration et, inévitablement, du libéralisme – se révèle encore plus virulente que celle de leurs aînés.

Tous, y compris Ortega, sont des fils de bourgeois et de libéraux ou de libéraux conservateurs de la Restauration. Ils étaient appelés à renouveler la société espagnole en partant du libéralisme dont ils avaient hérité. Ils finiront par trahir cette mission, car ils n'auront pas eu assez confiance en l'aptitude de la liberté à stabiliser et à transformer une société. Beaucoup d'entre eux se verront confier de grandes responsabilités politiques au cours de la II^e^ République. Ils appliqueront à nouveau les principes *progresistas* dans une société surexcitée par la menace du totalitarisme et

des idéologies antisystème (le socialisme radical et l'anarchie), propres à un pays peu développé. En tant que tels, ils seront directement responsables des décisions débouchant sur la guerre civile. Manuel Azaña (1880-1940), issu d'une famille libérale *exaltada* au début du XIX^e^ siècle, puis conservatrice au cours de la Restauration, et récemment radicalisée dans les années 1920, obtient la présidence de la II^e^ République, dont il est le chef d'État pendant la guerre civile. Il incarne peut-être le meilleur exemple d'un libéralisme qui s'est renié lui-même.

Lorsque la guerre civile éclate, une partie de cette génération, dont Manuel Azaña, se range dans le clan républicain. Ils finissent par collaborer avec le Parti communiste. L'autre groupe, dont Ortega était le leader intellectuel, finit, lui, par soutenir la dictature de Franco contre le communisme. Telle fut la tragédie du libéralisme espagnol du XX^e^ siècle. Ceux qui ont dû rénover le libéralisme espagnol ont dû, arrivés à l'âge de raison, choisir entre le totalitarisme communiste et une dictature autoritaire. Il y a eu un semblant de tentative pour inventer une « troisième Espagne », qui a été surtout une manière de détourner les responsabilités face à la crise. Il n'y a pas eu beaucoup d'autocritique de la part des intellectuels et des hommes politiques exilés, bien que le passage des années et l'évolution en Espagne aient permis, à la longue, de réintégrer cette vague d' « émigrés » – comme l'on disait au XIX^e^ siècle – à la culture espagnole.

La contribution d'Ortega ne saurait cependant pas se limiter à cet échec. D'autre part, elle se situe en pleine crise générale du libéralisme. À des moments très critiques, comme l'effondrement de l'ordre libéral lors de la Première Guerre mondiale et l'apparition du totalitarisme communiste, Ortega s'est efforcé de repenser la racine même de la liberté individuelle et sa relation avec le pouvoir politique. Ce qu'il a fait en se basant sur des postulats libéraux classiques qui l'amènent à ne plus se fier à la démocratie. L'un de ses livres les plus connus, *La rébellion des masses* (*La rebelión de las masas*, 1930), est une réflexion sur les menaces que représente une société démocratique pour la liberté individuelle. Pour Ortega, cette société s'apparente à une société égalitaire et dépourvue de valeurs. Ortega ne se réfère que rarement au communisme ou au fascisme. Il n'explique pas clairement la différence entre la démocratie et le danger du totalitarisme. Il finira

par penser que les événements survenus durant la IIe République ont justifié sa réserve. Au plus profond de l'attitude et de la pensée d'Ortega, se cache un très grand conservateur qui n'a jamais osé le revendiquer ouvertement. Lorsqu'il a réussi à surmonter son parti pris et qu'il a cherché à en savoir plus sur son conservatisme, il a écrit, entre 1940 et 1955, certains de ses essais les plus brillants et les plus suggestifs.

V – Libéralisme sans liberté

À cette même époque, dans les années 1950, toute trace de libéralisme politique et de démocratie avait été effacée d'Espagne. Cependant, Ortega et certains membres de son groupe, comme Gregorio Marañón (1887-1960), médecin et écrivain ayant revendiqué tardivement le régime tolérant et libéral de la Restauration, ont transmis un enseignement qui a permis de colmater la brèche creusée par la tragédie de la guerre civile. Cela a permis, au sein et hors de l'Université, de faire survivre un certain esprit libéral, de même que l'intérêt manifesté pour l'histoire et les idées libérales. Luis Díez del Corral (1991-1997) et Julián Marías (1914-) font partie de ces grands intellectuels qui ont permis au libéralisme de renaître en Espagne, en dehors, bien entendu, de toute implication politique.

Les études économiques ont fait également peau neuve. La dictature de Franco n'avait pu maintenir son projet utopique de faire de l'Espagne une société isolée, vivant en autarcie et interventionniste dans tous les secteurs de la vie quotidienne. L'introduction de mesures de libéralisation et d'ouverture à la fin des années 1950 fut l'œuvre d'une génération d'économistes qui reprirent certains des grands enseignements de la science économique libérale, en particulier de l'École autrichienne. Ce climat favorisa ainsi un extraordinaire développement de l'économie espagnole dans les années 1960-1970. Aussi grandes qu'aient été les résistances aux mesures de libéralisation et malgré l'interventionnisme quasiment inévitable dans un pays européen, aucun gouvernement postérieur à la Transition n'a jamais adopté de politiques cohérentes en faveur de la nationalisation de l'économie.

Parallèlement à l'adoption de ces mesures de libéralisation économique est menée une profonde réforme de la structure administrative et juridique de l'État. Elle reprend les traditions libérales de la Restauration. En effet, Franco n'avait jamais brisé la structure même de l'État hérité du libéralisme du XIX^e^ siècle, et, à la fin des années 1950 et au début des années 1960, une nouvelle génération de juristes et d'hommes politiques érigèrent ce que l'on peut appeler un proto-État de droit, offrant de solides garanties en matière de propriété face à l'action arbitraire de l'État. Cette sécurité juridique devait contribuer au développement économique de l'Espagne et permettre, à long terme, d'instaurer la liberté politique.

RÉFÉRENCES

La bibliographie sur le libéralisme espagnol est très riche, bien que souvent très critique depuis le commencement du XX^e^ siècle. La sélection proposée ici est donc nécessairement arbitraire.

Pour une histoire générale du libéralisme espagnol au XIX^e^ siècle :

Historia General de España y América, vol. XIV : *La España liberal y romántica,* José Luis Comellas (dir.), Madrid, Rialp, 1990.

Pour des aspects plus particuliers :

José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español,* vol. IV : *Liberalismo y Romanticismo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

Enrique Fuentes Quintana, *Economistas y economistas españoles,* vol. IV : *La economía clásica* ; vol. V : *Las críticas a la economía clásica,* Barcelone, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2000, 2001.

José María Marco (dir.), *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931,* Madrid, FAES, 1998.

José María Marco, *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles,* Barcelone, Planeta, 1997.

Manuel Suárez Cortina (dir.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950,* Madrid, Marcial Pons, 2003.

Quelques œuvres indispensables :

Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario,* in *Obras completas,* vol. I, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1998.

José Ortega y Gasset, *Obras completas,* Madrid, nouvelle édition en cours de publication chez Taurus, Madrid, 2004.

2. La pensée libérale au Portugal

JOSÉ MANUEL MOREIRA

> « Au Portugal, c'est le despotisme qui est moderne ; la liberté, elle, est ancienne. »
>
> Alexandre Herculano[1].

L'intérêt d'une histoire du libéralisme portugais est que, pour des raisons historiques et culturelles spécifiques, son implantation y fut originale depuis la fin du XVIII[e] siècle. Le libéralisme anglais y joua un grand rôle, non seulement en tant que modèle économique et social, mais aussi sur le plan politique, suite aux violences napoléoniennes dans la péninsule Ibérique. Rappelons en effet qu'en 1807 le Portugal refusa de participer au Blocus continental, ce qui lui valut d'être envahi par les troupes napoléoniennes du maréchal Junot. Lisbonne fut libérée par les Anglais, qui expulsèrent les Français en 1812. Pendant l'occupation française, de 1808 à 1812, la capitale fut déplacée à Rio de Janeiro.

Pour bien comprendre cette histoire, il faut la replacer dans le siècle des révolutions libérales et des nationalités que fut le XIX[e]. Contre les despotismes universalistes impériaux, les libertés nationales purent s'inspirer du modèle anglais (monarchie constitutionnelle, État de droit, gouvernement parlementaire, indépendance du pouvoir judiciaire, liberté de la presse, etc.). Mais, contre les monarchies absolutistes nationales de l'Ancien Régime, c'est le modèle de la révolution patriotique française (exporté aux États-Unis par Jefferson et Franklin) qui pouvait faire école. Toutefois, ce modèle ayant très vite engendré la Terreur jacobine puis

1. Toutes les citations de cette étude, qu'il s'agisse de celles empruntées à Alexandre Herculano ou celles empruntées à d'autres auteurs, ont été traduites par Márcia Liliana Seabra Neves, de l'Université d'Aveiro.

l'Empire, sa signification fut brouillée. Le républicanisme héritera à la fois du libéralisme humaniste des Lumières françaises et du jacobinisme socialiste. Les révolutions patriotiques postérieures au Congrès de Vienne (1830 en France, 1848 en Italie, etc.), avec leurs inspirations romantiques et constitutionnelles, réactualiseront le modèle rationaliste français en rejetant le modèle anglais du côté conservateur. Mais elles le feront avec tout un ensemble de contradictions internes et de chassés-croisés avec le modèle anglais qui les rendront très compliquées. Le Portugal en offre un excellent exemple.

Dans cet article, nous tenterons de donner un aperçu de ces aspects très contrastés du libéralisme portugais. Commençons par quelques remarques sur la réception de la culture française au Portugal, et d'abord au niveau social, pour comprendre comment la coupure de la Révolution française a pu être ressentie.

Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle résidaient, au Portugal, un nombre considérable de Français, exerçant toutes sortes de métiers. À Lisbonne, par exemple, il y avait des domestiques, des coiffeurs, des horlogers, des tailleurs, des tisserands, des précepteurs, des libraires, des militaires, des marchands, etc. Grâce à leur habileté et à la protection de l'État, quelques commerçants français purent associer leurs noms à de plus vastes entreprises. Ce fut le cas des Ratton et des Verdiers. Oliveira Ramos[1] a dépeint ce cadre social qui a précédé la période marquée par les luttes libérales et connue sous le nom de « libéralisme » (1807-1890). Il nous dit que, de cette colonie française installée à Lisbonne, se détachait – pour avoir contribué à la diffusion, au Portugal, des courants de pensée européenne – « le noyau de libraires français ou d'origine française, parmi lesquels figuraient Rolland, Aillaud, Borel, Bertrand, Meaussé, Loup, Dubié, Dubeaux, Buneond »[2]. Ces libraires véhiculaient les nouvelles idées des Lumières.

Dans ce contexte, l'éclosion de la Révolution française et la succession des événements qui s'ensuivirent en France poussèrent les autorités portugaises à prendre des mesures pour préserver le

1. Luís de Oliveira Ramos, *Da ilustração ao liberalismo,* Porto, Lello & Irmão, 1979, p. 1.

2. Oliveira Ramos, *op. cit.,* p. 25.

Portugal de la propagande révolutionnaire (à l'image de ce qui se passait en Espagne) et à surveiller le commerce des livres interdits par l'Inquisition. Simultanément, elles interdirent les modes d'inspiration révolutionnaire et contrôlèrent l'activité des diplomates, des voyageurs et des résidents français qui semblaient éprouver de la sympathie envers les nouvelles institutions démocratiques de la France[1].

Cependant, l'expulsion de quelques Français ayant jusqu'alors vécu dans le pays ne diminua pas pour autant le nombre des résidents d'origine française, car, entre-temps, d'autres y avaient afflué, chassés par la même Révolution française. Ils avaient contribué à renforcer les positions contre-révolutionnaires du gouvernement. Bref, il y eut un singulier chassé-croisé entre pro-révolutionnaires et contre-révolutionnaires, les premiers repartant et les seconds arrivant.

> « Pendant la Révolution, beaucoup d'individus ressentirent le besoin d'émigrer, soit par non-conformisme idéologique, soit en conséquence de la persécution dont ils étaient victimes, surtout entre 1789 et 1797. Ce fut alors que certains d'entre eux choisirent le sol lusitanien comme lieu d'exil. La vague initiale (1789) comporte de riches aristocrates hostiles au changement. Puis (1791) des prêtres indignés par la Constitution civile du clergé partirent à leur tour en exil. Plus tard, après le 10 août 1792, ce fut le tour des nobles, des bourgeois, des artisans et des prêtres, la plupart d'entre eux monarchiques constitutionnels. Finalement, s'expatrièrent des Girondins (1793) et des Clichyens (1797) se trouvant dans une situation difficile à cause des contingences de la politique. »[2]

Malgré leurs fortes convictions monarchiques, et en dépit du combat qu'ils menaient contre la République française, de nombreux émigrés français issus de la noblesse et du clergé étaient pourtant imprégnés de l'esprit rationaliste anticlérical résultant

1. À la fin du XVIII[e] siècle, de nombreuses personnes, expressément accusées de partager les idées révolutionnaires, se virent forcées de quitter le Portugal. Nous citerons, parmi les personnalités les plus connues, les commerçants Gard, Carsenac, Manthevon et le marchand de livres José Dubié. Cf. Oliveira Ramos, *op. cit.*, p. 2-3.

2. Cf. J. Godechot, *La Grande Nation*, I, Paris, 1956, p. 111 [rééd. Aubier, 1983, p. 100] (cité dans Oliveira Ramos, *op. cit.*, p. 4). (« Clychiens » désigne les membres du « club de Clichy », ou leurs partisans ; le club fut créé sous la Convention thermidorienne et le Directoire, et réunissait des royalistes et monarchistes constitutionnels, dont Pichegru, Royer-Collard, Camille Jordan, Barthélémy... [N. des coord.].)

d'une lecture assidue de l'*Encyclopédie,* de Voltaire, d'Argens, de Rousseau et de Montesquieu. S'avérant toutefois, dans un premier temps, incapables d'articuler les Lumières françaises avec la Révolution, ces émigrés ne cessèrent de multiplier chez les libraires les commandes d'œuvres de leurs auteurs préférés[1].

C'est sur cet arrière-plan qu'il faut situer en partie le conflit qui traverse tout un siècle – 1720-1820 – et qui est à la base de grandes transformations dans la vie portugaise. Un siècle qui, selon Pinharanda Gomes, a été tiraillé entre deux pressions culturelles extérieures,

> « l'anglaise, qui a prévalu jusqu'en 1820, et la française, qui s'introduisit après 1820, car les émigrants politiques, à leur retour, étaient "pleins d'idées françaises" »[2].

Cette querelle est bien illustrée par le grand historien portugais Alexandre Herculano :

> « Vous dites que la nationalité s'est créée à l'ombre et sous l'influence de la centralisation ! Comment cela se pourrait-il ? Le Portugal est né et s'est constitué au XII^e^ siècle ; la centralisation telle que vous l'entendez, moins exagérée néanmoins, s'est organisée vers la fin du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^ siècle. La constitution de la nationalité est due, dans sa totalité, à l'époque municipale. C'est le cas du Léon, de la Castille, de l'Aragon. Mais que vous importent l'histoire et les traditions de la liberté et des nationalités péninsulaires ! [...]. Voilà pourquoi nous déplorons l'abdication de la raison nationale face aux idées et opinions françaises » (Alexandre Herculano, 17 mai 1853)[3].

Cette citation d'Alexandre Herculano illustre une confrontation historique entre deux conceptions de la société, entre deux modèles de libéralisme qui, s'il est vrai qu'elle a marqué toute l'histoire européenne, a eu au Portugal une résonance bien particulière et a influencé d'une façon très spécifique cet illustre pen-

1. *Ibid.*

2. Pinharanda Gomes, « Préface », *in* José de Arriaga, *A Filosofia Portuguesa, 1720-1820 : História da Revolução Portuguesa de 1820,* Lisbonne, Guimarães Editores, 1980, p. 11.

3. Cette citation d'Alexandre Herculano, ainsi que celles qui suivront, sont tirées d'articles qui furent publiés par le journal *O Portuguez* et figurent comme « Documents » (p. 55 et s.), *in* A. J. Saraiva, *Herculano Desconhecido (1851-1853),* Publicações Europa-América, 1971 (1^re^ éd., 1952), p. 9.

seur portugais. Celui-ci s'était rendu compte très tôt qu'il ne fallait pas confondre 1688 avec 1789 :

> « Ce que l'on vous demande, c'est de ne plus trahir les vérités de l'histoire, en soutenant que la révolution de 1688 en Angleterre correspond à celle de 1789 en France. La révolution de 1688 n'a pas eu d'influence sur le progrès politique de la Grande-Bretagne. Si vous voulez savoir, en deux mots, combien les conquêtes définitives de la liberté anglaise sont plus anciennes, et le pourquoi de ce fait, lisez l'épilogue de l'opuscule de Guizot sur l'*Origine du gouvernement représentatif en Angleterre.* Quant à la valeur de la révolution de 1688, ouvrez le 6e chapitre des *Dix ans d'études historiques* d'Augustin Thierry, et vous le verrez traiter d'ignorants les admirateurs de ce succès, dont il démontre l'insignifiance. Nous vous citons deux Français, des écrivains sérieux, l'un révolutionnaire, l'autre centralisateur lorsqu'ils exerçaient le pouvoir. Ne les suspectez pas d'être des écrivains municipalistes d'outre-Manche » (Alexandre Herculano, 28 mai 1853).

I – Alexandre Herculano

Nous allons nous attarder un peu sur Alexandre Herculano en analysant ce qu'il a écrit dans un journal intitulé, de manière significative, *O Portuguez*. Nous aurions pu nous limiter à dresser un portrait général de la pensée libérale portugaise, mais nous avons tenu à enrichir notre étude en mettant l'accent sur ce libéral respecté. En effet, Herculano n'est pas seulement un libéral parmi d'autres, mais il est celui qui, avant tous les autres, a su le mieux *penser* de manière explicite et *vivre* de façon authentique et exemplaire cette lutte interne entre les deux façons de voir représentées par 1688 et 1789.

Né en 1810 et mort en 1877, Alexandre Herculano fut un grand écrivain romantique et un historien des mentalités et des traditions populaires, poète et auteur de nouvelles. Politiquement, il fut un opposant décidé à la monarchie et un important promoteur des idées libérales. Émigré en France en 1831, il revint dans son pays en 1832 avec l'armée libérale (cf. *infra,* n. 1, p. 1342). Après la révolution romantique libérale de 1820 et pendant les guerres libérales de 1832-1834, l'affrontement principal eut lieu entre les absolutistes et les libéraux constitutionnalistes progressis-

tes. Le *Grupo Democrato* fut fondé en 1826 et transformé en *Partido Progressista* en 1840. Il fusionna avec les conservateurs en 1849 pour devenir le *Partido Regenerador* et, après diverses péripéties de scission et de refusion, devint un parti conservateur.

Alexandre Herculano fonda le célèbre club du *Gremio Literario* avec João Batista Almeida Garrett (1799-1854), sur lequel nous reviendrons un peu plus loin. Sa carrière politique et académique fut importante, puisqu'il fut député de Porto, maire de Belém et président de l'Académie.

Herculano est, pour les Portugais, l'exemple paradigmatique d'un lettré qui savait que la lutte pour les idées présente deux versants : l'un, philosophique et culturel, où la dynamique est lente, et l'autre, plus spécifiquement politique ou économique, qui exige un engagement immédiat et s'exprime volontiers dans des écrits journalistiques. Herculano ne s'est pas borné à abstraire des principes et des conclusions théoriques pour l'avenir de son pays, il a aussi pris le risque d'assumer des positions pratiques sur la réalité de son temps. Au moyen d'un questionnement approfondi du passé, il a été à même d'anticiper sur le futur sans, pour autant, mépriser les problèmes de son époque.

Tout cela fait de lui un cas majeur, peu courant dans l'histoire portugaise – un cas unique même –, d'expression d'un libéralisme engagé, même si, en fait, ce libéralisme n'a pas abouti, ce qui a permis à Pinharanda Gomes de parler de « fiction libérale portugaise ».

Herculano a su très tôt rendre compte des différences entre les deux traditions que Hayek devait si bien expliquer plus tard :

> « La tradition que nous avons appelée anglaise s'explicite principalement à travers un groupe de philosophes moraux écossais dirigés par David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson, secondés par leurs contemporains anglais Josiah Tucker, Edmund Burke et William Paley, et elle est largement issue d'une tradition enracinée dans la jurisprudence de la *Common law*. Par opposition à ces derniers, surgit alors le groupe des Français des Lumières, fortement influencés par le rationalisme cartésien et qui incarnent l'école continentale ; ses plus hauts représentants sont les encyclopédistes, Rousseau, ainsi que les physiocrates et Condorcet. Il faut remarquer cependant que la division ne coïncide pas entièrement avec les frontières géographiques. Des Français tels que Montesquieu et plus tard Benjamin Constant et, surtout, Alexis de Tocqueville se trouvent, probablement, plus proches de ce que nous

avons nommé la "tradition britannique" que de la "tradition française". Et l'Angleterre a donné au moins une contribution à cette dernière en la personne de Thomas Hobbes, l'un des fondateurs de la tradition rationaliste, sans parler d'une génération entière d'enthousiastes partisans de la Révolution française, comme Godwin, Priestley, Price et Paine qui – comme Jefferson après son séjour en France – appartiennent à cette tradition. »[1]

Mais Herculano a aussi anticipé la dénonciation de nombreuses confusions rationalistes qui furent caractéristiques de l'évolution de la pensée libérale européenne et portugaise, notamment celle, chère à Hayek, de la confusion entre *droit* et *loi.*

« Ces vérités nous semblent si simples que, lorsque nous voyons une fraction du parti libéral qui s'intitule démocratique répugner à ce que ce soit le peuple qui règle ses propres affaires, il est impossible de ne pas suspecter que cette fraction [...] craint que ses idées ne soient rejetées par les majorités, et prétend les leur imposer par cette centralisation qui, en trois ans, a fait de la France un pays successivement monarchique, républicain, démocratique, impérialiste. [...] Ce que nous vous demandons sincèrement, c'est de ne plus confondre l'idée de *droit* avec celle de *loi* afin de justifier la doctrine absolutiste de la mutabilité du droit. Les droits naturels de l'homme sont immuables. Ils ont peut-être été plus ou moins offensés dans les lois des différents peuples et époques ; mais le progrès politique et social repose sur l'approche graduelle d'un archétype immuable. Sachez qu'en niant la légitimité de certains droits, et par conséquent celle des devoirs qu'ils impliquent, vous niez la liberté, vous niez le progrès, et vous arriverez forcément au despotisme ou à l'anarchie complète et absolue » (Alexandre Herculano, 8 juin 1853).

Herculano n'était pas seul de cet avis. Il avait étudié chez les prêtres de la Congrégation de l'Oratoire, introduite en France en 1611 et au Portugal le 18 février 1659 par le P. Bartolomeu de Quental (de la famille d'Antero de Quental). Cette congrégation a laissé dans l'histoire de l'enseignement au Portugal une tradition de libéralisme intellectuel manifeste chez certains disciples comme, par exemple, Verney, Silvestre P. Ferreira et, bien évidemment, Herculano lui-même[2].

1. Cf. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Londres-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 55-56.

2. Cândido Beirante, *A ideologia de Herculano,* Santarém, Edição da Junta Distrital, 1977, p. 176.

Luís António Verney est surtout connu pour son célèbre ouvrage en deux volumes (publié de façon anonyme), *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à república e à Igreja proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal* (1746) *(Véritable méthode pour étudier afin d'être utile à la République et à l'Église, selon le style et le besoin du Portugal).* Il s'agit d'une œuvre qui s'oppose à la scolastique (et aussi à l'innéisme cartésien), ouvre à un nouveau sens de l'expérience et de la connaissance, et, de cette façon, jette une lumière nouvelle sur le problème de l' « authenticité » d'Aristote tel qu'il avait été fixé par les *Coimbricences*[1].

Pour ce qui est de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)[2], il faut surtout considérer sa pensée politique. Elle essaie de surmonter les contradictions supposées du libéralisme. Silvestre a approfondi des notions controversées comme le protectionnisme. Il s'est opposé à un libéralisme dénué de préoccupations sociales, et il a tenté d'arbitrer entre les intérêts des classes dominantes et l'intérêt social de la propriété. Il est une sorte de champion de la correction de l' « économique » par le « social », puisqu'il a préconisé un effort de moralisation du libre-échange et défendu les idées de coopération et d'association (qui s'expriment fortement chez António Sérgio[3] et chez Antero[4]).

Les idées de Ferreira sont étroitement liées à sa carrière politique en tant que ministre des Affaires étrangères[5] pendant la

1. *Coimbricences :* il s'agit du retour à Aristote promu par le Collège des Arts de Coimbra à la fin du XVI^e^ siècle. Cette résurrection de la scolastique avait conduit, à partir du milieu du XVIII^e^ siècle, à la réaction de Verney et de bien d'autres contre Aristote et contre la pédagogie des Jésuites. Sur ce mouvement, qui a changé la culture portugaise de l'époque, voir « De Luís António Verney a Silvestre Pinheiro Ferreira », *in* José Esteves Pereira, *Percursos de História das Ideias,* Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004, p. 51-57. En ce qui concerne plus particulièrement la pensée philosophique silvestrienne, voir Silvestre Pinheiro Ferreira, « Das *Prelecções Filosóficas* (1813) às *Noções Elementares de Filosofia* (1839) », in *Percursos..., op. cit.,* p. 263-281.

2. Consulter, à ce sujet, l'ouvrage de José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira, o seu pensamento político,* Université de Coimbra, 1974.

3. Voir José Manuel Moreira, « A propósito do Terceiro Homem e da Terceira Via », in *António Sérgio : Pensamento e Acção,* vol. II, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa e Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004, p. 117-146.

4. Voir « De Silvestre Pinheiro Ferreira a Antero de Quental. Projectos político-sociais para Portugal », *in* José Esteves Pereira, *Percursos..., op. cit.,* p. 195-214.

5. Il occupa le poste de ministre des Affaires étrangères et de la Guerre en février 1821.

révolution libérale : ces responsabilités politiques lui offrirent une place privilégiée pour évaluer la crise du constitutionnalisme issue en grande partie de la frustration du *vintismo* (« vingtisme »)[1]. Dans sa pensée, à l'influence de Bentham et au refus du malthusianisme, s'ajoute une dette envers des Doctrinaires français comme Royer-Collard ou Guizot, et aussi envers Benjamin Constant, dans une filiation politique bien distincte de l'impérialisme napoléonien. Les intérêts conciliateurs et intégrateurs des Doctrinaires français lui semblaient bien s'ajuster à la tradition jusnaturaliste dans laquelle il avait été éduqué, ainsi qu'à son souci d'étudier les textes constitutionnels alors promulgués en Europe, comme celui de la France de 1830[2], ceux de la Belgique[3] et ceux du Royaume de Saxe. Selon Esteves Pereira, Ferreira pensait à un programme de gouvernement se basant sur trois principes intangibles : la sécurité, la liberté individuelle et la propriété[4], ainsi que sur quatre pouvoirs séparés : électoral, législatif, judiciaire et conservateur[5]. Il prône une séparation de pouvoirs très proche de celle de Constant, surtout en ce qui concerne le pouvoir conservateur, visant l'équilibre du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif[6] – même si, pour Esteves Pereira, la thèse de Silvestre (thèse influencée aussi par la lecture de Montesquieu) se distingue de la pensée de Constant dans la mesure où, pour lui, le pouvoir conservateur n'était pas l'apanage de la royauté.

1. Ce terme se réfère à la révolution libérale du 24 août 1820. [N. des coord.]

2. Promulgué par Louis-Philippe d'Orléans, le 7 août, ce dont rend compte le supplément inclus dans le volume III du *Cours de droit public interne et externe* de Silvestre Pinheiro Ferreira, 3 t., Paris, Rey et Gravier, J.-P. Aillaud, 1830-1838.

3. Cf. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Observations sur la Constitution de la Belgique, décrétée par le Congrès national du 7 février 1831*, Paris, Rey et Gravier, 1838.

4. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Cours*, t. I, p. 8-12, et *Manual do Cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional*, Paris, Rey et Gravier, J.-P. Aillaud, 1, p. 4.

5. Ce dernier pouvoir doit être entendu comme un pouvoir « modérateur », introduit par le roi dans sa Charte constitutionnelle de 1826, qui est un texte moins radical que celui de 1822 et qui, dans son titre V, chap. I, « Du pouvoir du Roi », stipule : « Le Pouvoir modérateur est la clef de toute organisation politique et appartient en exclusivité au Roi en tant que Seigneur suprême de la Nation, afin que celui-ci veille sans cesse au maintien de l'indépendance, de l'équilibre et de l'harmonie des autres pouvoirs politiques. »

6. À ce propos, voir aussi Silvestre Pinheiro Ferreira, *Ideologia e Teoria*, Lisbonne, Livraria Sá da Costa Editora, 1975.

Mais cela n'empêche pas de croire que Silvestre aurait pu souscrire à ces propos de Constant :

> « Le vice de presque toutes les constitutions a été de ne pas avoir visé un pouvoir neutre, mais d'avoir placé la somme d'autorité dont il doit être investi dans l'un des pouvoirs actifs. »[1]

Remarque qui, selon Esteves Pereira[2], doit être interprétée à la lumière du fait que,

> « lorsqu'on n'impose point de bornes à l'autorité représentative, les représentants du peuple ne sont plus des défenseurs de la liberté, mais des candidats à la tyrannie »[3].

Mais c'est sans doute Alexandre Herculano qui a le mieux perçu le difficile équilibre entre les principes démocratiques et les principes libéraux qui ont conduit Tocqueville et Lord Acton à une même attitude réactive face aux excès de l'égalité qu'est l' « égalitarisme ».

> « Démocratie et socialisme – écrivait Tocqueville – n'ont rien en commun, à l'exception d'un seul mot : *égalité*. À noter cependant une différence : tandis que la démocratie recherche l'égalité dans la liberté, le socialisme recherche l'égalité dans la restriction et la servitude. »

Et Lord Acton l'a suivi, persuadé que

> « la cause la plus profonde qui a rendu la Révolution française aussi désastreuse pour la liberté, ce fut sa théorie de l'égalité ».

Voilà comment, ainsi que le regrettait Hayek,

> « l'occasion la plus merveilleuse jamais donnée au monde fut perdue parce que la passion de l'égalité a rendu vain l'espoir de la liberté »[4].

Tocqueville était l'un des auteurs que Herculano admirait le plus, au point de l'utiliser dans son argumentation contre ses adversaires favorables au centralisme :

> « Plus le mécanisme de la société est complexe, plus il est nécessaire que les citoyens soient à même d'apprécier les conditions de l'existence sociale. Pour cela, d'après vos propres mots, et selon une phrase de Tocqueville, vous estimez que la meilleure méthode c'est la centralisation, celle qui régit la vie politique dans la capitale, qui annule la spon-

1. B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, t. I, Paris, 1884, p. 4.
2. José Esteves Pereira, *Silvestre...*, *op. cit.*, p. 125.
3. B. Constant, *op. cit.*, t. I, p. 16.
4. F. A. Hayek, « Individualism : True and false », in *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, p. 31.

> tanéité, l'initiative des localités et l'indépendance des individus. Contrairement à vous, nous admettons qu'il y aura éternellement des intérêts individuels, locaux et généraux, tous différents les uns des autres [...] et que le système vrai sera celui qui pourra tous les concilier ; nous croyons qu'il vaut mieux que les citoyens s'habituent à gérer leurs propres affaires ainsi que celles des localités afin de se familiariser avec la vie publique, plutôt que de les maintenir sous une tutelle enfantine. Étant donné que vous êtes pour le centralisme, vous croyez qu'il y a des hommes, des groupes, des partis, ou autres, qui ont pour mission de stimuler le progrès ; nous, en revanche, nous croyons que le progrès social ne peut venir que de la libre circulation des individus dans la sphère de leur activité légitime. Vous croyez en la civilisation *imposée* ; nous ne croyons qu'en la civilisation *proposée*. Vous croyez aux Colbert, aux Aranda et aux Pombal et, je dirais même, à la civilisation de serre [c'est-à-dire artificielle] ; nous ne croyons qu'en celle qui découle des efforts collectifs des membres d'une société. »

Cette citation exprime le conflit entre deux conceptions de la société : centralisation *versus* décentralisation, égalité *versus* liberté. Elle dénonce également la confusion entre libéralisme et individualisme. En outre, elle montre que la conscience du rôle et des limites de l'État est inséparable des limites de la raison. Toutefois, cette tendance antirationaliste n'a pas empêché le rationalisme français de s'identifier progressivement au Portugal, d'abord avec le libéralisme, puis avec le socialisme, en devenant de plus en plus jacobin et, avec le temps, de plus en plus perméable aux tendances anarchistes. De ce fait, le terme « libéral », à la fin de la Monarchie et au tout début de la République, fut, au Portugal, synonyme d'appartenance à la gauche plus ou moins radicale, c'est-à-dire anticatholique, anticléricale et antijésuitique.

Mais les avertissements de Herculano vont plus loin et dénoncent aussi l'absence de réflexion historique. On pourrait même dire qu'ils contiennent déjà implicitement la distinction que fera Oakeshott[1] entre « sceptiques » et « dévôts »[2].

> « Mais quelle dévotion ! Schelling, l'oracle de la philosophie moderne, a beau considérer saint Thomas d'Aquin comme le meilleur

1. Michael Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, éd. de Timothy Fuller, Yale University Press, 1997.

2. Les termes « dévots » et « sceptiques » sont une allusion au titre même de l'œuvre – *The Politics of Faith* – car les dévôts font confiance aux changements provoqués par les processus révolutionnaires – *and the Politics of Scepticism* – car les sceptiques s'en méfient et sont, ainsi, plus favorables à la limitation du pouvoir.

penseur de tous les temps ; les luttes entre nominalistes et réalistes ont beau témoigner de la subtilité des esprits du XIV^e^ siècle ; vous avez beau entendre prononcer des noms tels que Lanfranc, Albert le Grand, saint Bernard, Scott, Abélard, Bacon (Roger), Ockham, Ruscelino, Holywood (Sacrobosco), et d'une centaine d'autres intelligences ; les universités ont beau s'être établies partout au Moyen Âge et avoir été fréquentées par des milliers d'étudiants qui ont répandu la culture intellectuelle dans toute l'Europe ; pour vous, c'est comme si rien de tout cela n'avait existé. La raison humaine ne s'est *sentie libre* qu'à l'ombre de l'absolutisme. Vous pourriez ajouter *et de l'Inquisition,* car, dans le sud de l'Europe, l'Inquisition, permanente et dans toute sa férocité, fut la fille aînée de l'absolutisme » (Alexandre Herculano, 28 mai 1853).

Il faut rappeler – comme le fait António José Saraiva – que « démocratie » et « liberté », ces mots aujourd'hui associés, étaient compris fort différemment au XIX^e^ siècle. Pour Herculano, qui avait été soldat pendant les guerres libérales (1832-1834)[1], le mot « liberté » s'opposait à « absolutisme », c'est-à-dire à la monarchie absolue et à la soumission des gouvernés ; il signifiait l'autonomie individuelle et le rejet de l'autorité qui la restreint. En ce qui concerne le mot « démocratie », il appartenait à un autre champ sémantique, celui de l'égalité entre les individus, et l'Histoire semblait montrer que la liberté menait à une inégalité croissante. Libéralisme et démocratie étaient donc, du moins sur le plan pratique, considérés comme incompatibles. Les socialistes du XIX^e^ siècle s'en sont aperçus et ont préféré l'égalité et tout ce qu'elle impliquait (y compris le renfort de l'autorité) pour empêcher que la « lutte du fort et du faible » ne se termine par la victoire du premier. La conséquence de la liberté était pour eux la négation de l'égalité[2]. Marx ne croyait pas, lui non plus, que les chemins de la liberté pouvaient mener à l'égalité, c'est-à-dire que le fonctionnement normal du libéralisme pouvait conduire à la démocratie, et il a imaginé un processus par étapes : en dévelop-

1. En 1828, le roi Michel I^er^ (Dom Miguel) a imposé l'absolutisme, ce qui a entraîné la fuite des libéraux vers différents pays d'Europe. Une réaction libérale se fait jour en 1832 à partir de l'île Terceira des Açores. L'armée libérale débarque au nord de Porto (Mindelo) : c'est le début de la guerre entre absolutistes et libéraux qui durera jusqu'en 1834 et entraînera la restauration du régime libéral après la Convention de Évora Monte.

2. Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo,* I, Lisbonne, Livraria Bertrand, p. XIII (2^e^ éd., Lisbonne, Viúva Bertrand, 1883).

pant progressivement les virtualités des différents individus, le libéralisme engendrerait une société injuste, une société d'oppresseurs et d'opprimés, qui se terminerait par une apocalypse suivie d'un recommencement. Cette « dialectique historique »[1] justifiera des absolutismes de toutes sortes et en particulier la nécessité d'une autorité absolue pour favoriser l'égalité et réprimer l'inégalité. Il s'agit là d'un problème pour lequel, à la fin du XIX[e] siècle, Oliveira Martins a craint que la solution la plus probable, quoique détestable, ne soit hélas le « césarisme », ce césarisme qui a fini effectivement par triompher aussi bien à gauche qu'à droite. Donnons un aperçu des thèses de cet auteur.

II – Oliveira Martins

Le « libéralisme » d'Oliveira Martins[2] ne refuse pas l'idéal socialiste, mais le conçoit à partir de modèles corporatistes ou de « démocratie organique », conformément à la doctrine du socialiste Emílio de Laveleye. Selon lui, la société était devenue, au nom de la liberté, une masse inorganique d'hommes, un univers de désordre, dans lequel les individus devaient se débattre avec leurs intérêts et leurs passions, en s'agitant à tort et à travers, entièrement livrés à leur sort, ce qui inaugurait ainsi l'ère des révolutions et des crises constantes ou successives. C'est une alternative à ce que l'on appellerait aujourd'hui une « société atomisée » (issue de ce que Martins appelait l' « ultralibéralisme » de Proudhon[3]) ou à une forme extrême de conception mécanique de

1. António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental,* Lisbonne, Gradiva, 1990, p. 78.

2. Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), historien, économiste, a été l'un des principaux artisans de la « révolution culturelle » de 1870, animée par le groupe « Os Vencidos da Vida » *(Les Vaincus de la Vie)* auquel appartenaient les grands écrivains portugais de l'époque. Il fut député et ministre des Finances (1892). Très tôt, il ressentit une vocation journalistique et se battit pour un socialisme non marxiste.

3. Cette curieuse qualification vient du fait qu'Oliveira Martins, à l'instar d'autres auteurs portugais, identifie le libéralisme à l'individualisme, et dans ce cas précis à l'ultra-individualisme.

la société (liée au marxisme), qu'Oliveira Martins a développée dans son œuvre de 1878 intitulée *As Eleições*[1].

António José Saraiva explique qu'Antero, qui vivait alors à Paris, a applaudi ce texte et se proposait même d'aider à sa publication en France. Il s'agissait d'un opuscule dans lequel Oliveira Martins, motivé par l'échec de la candidature socialiste aux élections de cette année-là, exprime ses idées sur la représentation du pouvoir politique et en examine brièvement les périodes. Au départ, le fondement du pouvoir est symbolique et transcendant, c'est le « jugement de Dieu » sous toutes ses formes (guerres, naissance, Église, votes, etc.), ce que les juristes exprimaient par la formule *omnis potestas a Deo*. Ensuite, les partisans du droit naturel considérèrent que le fondement du pouvoir résidait dans l'homme lui-même et dans sa raison, qu'il est immanent et non transcendant : *omnis potestas ab homine*.

Or Oliveira Martins considère qu'il est indispensable que l'autorité reste au-dessus des individus. C'est comme une sorte d'avatar de Dieu qui constitue, selon lui, l'ordre immanent, et sa véritable émanation est la culture, la société elle-même. Le pouvoir n'a pas perdu son origine divine, c'est plutôt la notion de Dieu qui a changé. Certes, le caractère transcendant de l'autorité est mort, mais son caractère religieux, lui, ne peut mourir, sous peine d'anarchie et de désordre. L'autorité fonctionne comme un dogme, les actes civiques sont le culte d'une religion dont le dieu est la société. D'où la formule : *omnis potestas ab Urbe*[2].

Pour Oliveira Martins, « la véritable souveraineté se trouve dans la société, non dans les hommes ». C'est pourquoi il voit dans la société (l'*urbs*) « un pouvoir transcendant par rapport aux hommes qui lui obéissent (ou devraient lui obéir) »[3]. On peut comparer cette position avec celle d'Herculano :

> « Parce que nous sommes convaincus qu'il n'y a rien de plus fatal pour la liberté du peuple que les idées de démocratie absolue, [...] nous combattrons en faveur du peuple et contre la dernière tyrannie qui menace les sociétés, une tyrannie d'autant plus dangereuse que, revêtue de la bure populaire, elle cache sous celle-ci un sceptre de fer, et trompe

1. Oliveira Martins, *As Eleições* [« Les élections »], Lisbonne, Carvalho & C.ª, 1878.
2. António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental*, p. 78-79.
3. *Ibid.*, p. 79.

en outre, par les rêves d'une égalité politique impossible ainsi que par une fraternité que l'Évangile n'a pas encore su mettre en pratique de manière effective en dix-huit siècles, non seulement des esprits vulgaires, mais aussi des intelligences élevées et cultivées » (Alexandre Herculano, 8 juin 1853).

III – Almeida Garrett

Une relation privilégiée entre liberté, civilisation et christianisme se trouve également chez João Batista Almeida Garrett (1799-1854)[1], comme le montre Esteves Pereira dans « Almeida Garrett, Liberalismo e Romantismo »[2].

En analysant l'ouvrage d'Almeida Garrett, *Portugal na Balança da Europa do que tem sido e do que ora lhe convém ser na ordem de coisas do mundo civilizado (Le Portugal dans la balance de l'Europe, de ce qu'il fut et de ce qu'il lui convient maintenant d'être dans l'ordre des choses du monde civilisé)*[3], Esteves Pereira remonte aux principaux aspects de la pensée politique de cet éminent libéral du XIX[e] siècle. Cet ouvrage, dit-il, prétend

> « répondre aux accusations injustes dont on a accablé les Portugais et les Espagnols, accusations selon lesquelles ils ne seraient pas prêts pour le système adopté en 1812 et en 1820 »[4].

Almeida Garrett y formule trois éléments fondamentaux de sa pensée politique[5] : 1 / la théorie de la liberté (dans le contexte d'une analyse des révolutions libérales, américaine et européen-

1. Poète, écrivain et homme politique portugais, né à Porto le 4 février 1799 et décédé le 9 décembre 1854. Au moment de l'invasion de Soult, ses parents et leurs cinq enfants se réfugièrent à Angra, aux Açores. Garrett a exercé des fonctions gouvernementales comme secrétaire du duc de Palmela. Il s'exila en Angleterre, puis rejoignit en France les troupes libérales, partant vers l'île Terceira (Açores) où il s'engagea dans le Corps académique (qui regroupait des personnalités issues du milieu intellectuel et universitaire).

2. *Percursos..., op. cit.*, p. 171-186.

3. Almeida Garrett, *Portugal na Balança da Europa,* Lisbonne, Livros Horizonte.

4. 1812 est la date de la Constitution espagnole de Cadiz et 1820 celle du début de la révolution libérale (le 24 août, à Porto) qui sera la base de la Constitution portugaise de 1822.

5. *Ibid.*, p. 24.

nes) ; 2 / la théorie de la civilisation ; et 3 / la valorisation du christianisme en tant qu'instrument de cohésion sociale.

Almeida Garrett était libéral, ce qui lui valut disgrâce, exil et prison. Malgré son romantisme, il prend conscience de la tension entre liberté et tyrannie et du besoin de concilier libéralisme et christianisme. C'est pourquoi, en 1843, face à la scission de certaines factions libérales qui allait jeter le pays dans la convulsion politique de 1846-1848, il dénonce la situation folle du pays[1]. Il appelle à la tolérance, tout en considérant que l'Église institutionnelle ne semble guère pratiquer l'esprit du christianisme :

> « Les temps sont différents aujourd'hui : les libéraux reconnaissent désormais qu'ils doivent être tolérants et qu'ils se doivent d'être religieux. »[2]

Cela n'a pas empêché un certain libéralisme de devenir de plus en plus jacobin[3] et centraliste au Portugal et de s'éloigner de la tradition de liberté du pays, comme le fait justement remarquer Orlando Vitorino :

> « Dans les pays ibériques, le régime politique était un régime aristocratique, surtout au Portugal, où s'était constituée une aristocratie à laquelle le roi Dom Duarte, le premier philosophe européen à s'exprimer dans la langue vernaculaire, a attribué un code éthique et conceptuel dans un petit livre intitulé *Leal Conselheiro*. Ce fut cette aristocratie, et non la Couronne ou l'État, qui réalisa d'un bout à l'autre les découvertes, l'expansion, la colonisation et l'enrichissement du pays[4]. Sa

1. Après la victoire définitive des libéraux le 9 septembre 1834, la Charte constitutionnelle fut abolie et la Constitution de 1822 rétablie. À partir de ce moment, la lutte ne fut plus entre libéraux et absolutistes, mais entre deux courants libéraux : les chartistes et les septembristes. Les uns étaient favorables à la Charte constitutionnelle octroyée par le Roi en 1826 ; les autres, plus radicaux, l'étaient à la Constitution de 1822. Cette lutte provoqua plusieurs ruptures et les rébellions se succédèrent, comme la Restauration de la Charte constitutionnelle en 1842 (dont le leader fut Costa Cabral) et la révolution populaire (commencée en 1847) connue sous le nom de « Maria da Fonte », d'après le nom d'une femme de la province de Minho (nord du Portugal) qui s'était distinguée par son audace et son courage au cours des premières rébellions.

2. Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra,* 2e éd., Lisbonne, 1846, p. 149.

3. Cela s'explique par l'identification des libéraux « septembristes » (d'où l'appel d'Almeida Garrett) avec une tendance anticatholique et anticléricale.

4. Car elle était plus fortement motivée par la libre initiative de la société civile que le Roi lui-même.

dissolution accompagna l'instauration du bullionisme[1] et rendit possible le renforcement de l'État. La France, au contraire, possédait un régime politique qui concentrait tous les pouvoirs dans l'État et le mercantilisme n'a ainsi servi, volontairement et exclusivement, qu'à préserver cette concentration. Défenseurs de la prédominance de l'État sur la liberté des hommes, les mercantilistes se sont aperçus, avant les socialistes et peut-être grâce à l'observation de ce qui était arrivé chez les peuples ibériques, qu'ils ne pourraient disposer d'un instrument plus efficace que le contrôle et l'emprise sur l'économie. Ce fut, en grande partie, la réaction contre le mercantilisme qui a donné naissance à la formation de la science économique moderne, vers la fin du XVIII[e] siècle. D'abord, avec les physiocrates français qui visaient le remplacement du droit basé sur la souveraineté divine par le droit de propriété [...]. Ensuite, avec les "classiques" anglais qui ont compris que le début et la fin de l'économie résident dans la liberté. »[2]

Cela a conduit Vitorino à affirmer que le libéralisme à la française n'a rien à voir avec le libéralisme à l'anglaise et constitue plutôt une préparation au socialisme[3]. Ce social-libéralisme est devenu prédominant dans presque tous les pays d'Occident, de telle sorte qu'aujourd'hui encore il est souvent considéré comme représentatif de tout le libéralisme, même pour les esprits les plus cultivés et pour des institutions aussi érudites que l'Église catholique. Cette persévérance dans l'erreur, dans laquelle se mêlent des raisons historiques et des raisons ataviques, a rendu inutile toute discussion visant à définir le vrai libéralisme en tant que régime politique qui représente pour la science et la liberté de

1. Le « bullionisme » est une forme primaire de mercantilisme qui, en particulier dans les pays ibériques, confondait or et argent avec richesse, à cause de l'abondance de métaux précieux.

2. Orlando Vitorino, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Lisbonne, Guimarães Editores, 1983, p. 37-38. Pour une compréhension plus approfondie de l'évolution de la pensée économique dans la période allant du mercantilisme de D. Luís da Cunha au libre-échange de José da Silva Lisbonne, en passant par le physiocratisme de Rodrigues de Brito, on pourra lire l'excellente synthèse de José Esteves Pereira, « O pensamento económico do português no século XVIII », *Percursos..., op. cit.*, p. 141-170.

3. Il s'agit là, encore une fois, des particularités que manifesta le libéralisme au Portugal, soumis qu'il était aux deux influences – française et anglaise – que nous avons indiquées au début de notre article. Nous ne pouvons nous substituer à Vitorino, mais nous pouvons affirmer avec certitude que, par « libéralisme à la française », il entend le jacobinisme.

l'économie ce que l'absolutisme ou le totalitarisme représentent, quant à eux, pour l'interventionnisme mercantiliste et l'interventionnisme socialiste[1].

IV – L'époque contemporaine

Exaltação da Filosofia Derrotada (1983) *(Exaltation de la philosophie déchue)* est une œuvre remarquable où Orlando Vitorino décrit la découverte des affinités de l'École autrichienne d'économie avec les fondements libéraux de la meilleure tradition philosophique portugaise. Ce rapprochement s'est manifesté dès 1974, en pleine période d'effervescence révolutionnaire, lorsque Vitorino permit à Hayek de venir au Portugal (ce séjour sera d'ailleurs le seul) et rendit possible, du même coup, la traduction de son œuvre la plus connue, *La route de la servitude*[2]. La découverte de l'École autrichienne lui a permis d'établir un lien entre la tradition du libéralisme classique, que Hayek a si bien su rétablir, et la philosophie portugaise dont il se sentait l'héritier.

Hayek reconnaît que l'élaboration formelle des idées libérales a été amorcée par les scolastiques ibériques après avoir reçu une première systématisation, sur des bases aristotéliciennes, chez saint Thomas d'Aquin. Il reconnaît même que, vers la fin du XVI[e] siècle, ces idées se sont beaucoup enrichies grâce à la pensée de quelques philosophes jésuites espagnols (et portugais) qui, dans le domaine d'une politique et d'une économie libérales, ont beaucoup anticipé sur ce qui a été ensuite développé par les philosophes écossais du XVIII[e] siècle[3].

Rappelons que, dans la « scolastique tardive », Hayek attribue une importance toute particulière à Luís de Molina[4], un auteur

1. Cf. Orlando Vitorino, *op. cit.*, p. 39-40 (n. 6).

2. Friedrich von Hayek, *The Road of Serfdom,* London, George Routledge Sons, 1946 ; , trad. franç. *La Route de la servitude,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

3. Cf. « Liberalism », in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 123.

4. Luís de Molina (1535-1600) fut un professeur réputé de philosophie au Collège des arts de Coimbra et de théologie à l'Université d'Évora. Sa doctrine, très controversée, fut désignée comme « molinisme ». Hayek considère ce *Doctor Eborensis* comme l'un des plus grands penseurs de ce qui a été appelé l' « École de Salamanque ».

qui, bien que d'origine espagnole, a cependant exercé la quasi-totalité de son activité académique au Portugal[1].

Le véritable libéralisme ne s'est cependant pas aisément affranchi de son identification avec l'individualisme et l'anarchie. Parmi les contraintes qu'il a dû subir, on trouve le penchant jacobin et anticlérical du social-libéralisme portugais qui a poussé par réaction le catholicisme vers l'autoritarisme. La lutte s'est poursuivie jusqu'au XX^e^ siècle entre des mouvements de gauche et de droite, tous antilibéraux. Cela explique l'ignorance qui a prévalu pendant longtemps sur les origines et les principes du libéralisme classique. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que des auteurs comme Mises et Hayek, voire Oakeshott, Aron, Berlin et Popper, ne fassent pas partie des références intellectuelles ayant nourri le débat entre les deux pôles opposés de l'autoritarisme et du centralisme, l'un réactionnaire, l'autre progressiste[2].

Les exceptions sont rares. L'une d'entre elles, avant la révolution d'avril 1974, à eu comme protagoniste Francisco Sá Carneiro, figure centrale de la création du PPD (plus tard PSD), qui appartenait à un groupe de députés de l'Assemblée nationale issus des élections de 1969 qui ont participé à ce qu'on a appelé le Printemps politique de Marcelo Caetano, le dernier président du Conseil du régime salazariste. Il s'agissait de « libéraux », par opposition, d'un côté, aux « situationnistes » (partisans du régime de l'*Estado Novo,* le salazarisme) identifiés avec la droite instituée et, de l'autre, à la gauche plus ou moins marxiste. Le réformisme centriste dont se réclamaient ces libéraux ou sociaux-démocrates disparaît en 1971 lorsque Sá Carneiro et six autres députés quittent, de façon symbolique, l'hémicycle, en pleine session de l'Assemblée nationale.

1. Cf., à ce propos, notre texte : « Luís de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado », in *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico,* Lisbonne, CISEP, 1992, p. 41-62 (et, dans le présent volume, le chapitre 2 de la première partie).

2. Une exception est la publication d'un texte de Ludwig von Mises, « O Intervencionismo », in *Boletim da Faculdade de Direito,* n° 23, Coimbra, 1947, avec une traduction et un commentaire introductif, fort élogieux, de J. J. Teixeira Ribeiro, qui a, toutefois, éprouvé le besoin de préciser qu'il n'avait pas l'intention d' « inculquer les idées de l'auteur au public portugais ».

Ce « centre politique », représenté aussi dans la « SEDES »[1], acquiert de l'importance en 1973 avec la création de l'hebdomadaire *Expresso* et le « Congrès des libéraux » (en juillet). La révolution du 25 avril aura lieu un an plus tard, en 1974, et mettra fin à un régime qui eut pour figures principales António Salazar et le cardinal Cerejeira, appartenant à une génération d'intellectuels aussi différents que Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa et António Sérgio. Parmi ceux-là, au moins trois d'entre eux – Cerejeira, A. Sérgio et L. Coimbra – ont été fortement influencés par le philosophe H. Bergson, comme le souligne Rui Ramos[2].

En ce qui concerne l'après-25 avril, on peut dire qu'après une période agitée, le gauchisme des jeunes générations commença à céder aux idées libérales. En 1985, en grande partie grâce à l'initiative de João Carlos Espada, on vit surgir un club appelé « Gauche libérale » et une revue, *Risco,* dont le premier numéro parut au printemps. Bien qu'étant une revue assez diversifiée, *Risco* avait une orientation dominée par une combinaison de Popper et de Rawls. L'année 1985 fut aussi celle de l'édition par la *Gráfica* de Coimbra d'un livre de Michael Novak qui allait devenir célèbre : *L'esprit du capitalisme démocratique*[3].

Dans ce contexte postrévolutionnaire, on a aussi vu surgir des libéraux venant de groupes situés plus à droite. Francisco Lucas Pires a dirigé le Parti du « Centre démocratique et social » sans toutefois y laisser une forte empreinte. Il en va de même pour ce qui est de l'influence du *Groupe d'Ofir,* une sorte de club libéral faisant concurrence à celui de la gauche libérale.

On a vu ensuite surgir, du côté de l'Alliance démocratique, la *Fondation Portugal XXIe siècle* qui, bien que possédant plus de moyens, n'a pas réussi à devenir un « think tank » de la pensée libérale et conservatrice. Parmi ses initiatives, quelques-unes méritent toutefois de retenir l'attention. Par exemple, un cycle de

1. Association civique qui réunissait des opposants au régime de Salazar et prônait le développement économique et social du Portugal.

2. Rui Ramos, *História de Portugal* (6e vol.), Círculo de Leitores, 1994, p. 529-531 et 558-559.

3. Ce livre a été traduit par Mgr João Evangelista, lié au Mouvement catholique des chefs d'entreprise et gestionnaires, qui allait être à l'origine de l'Association chrétienne des chefs d'entreprise et gestionnaires (ACEGE), très influente aujourd'hui.

conférences auquel ont participé, parmi bien d'autres, Sousa Franco, Braga de Macedo et Gonçalves Pereira ; ou encore, un séminaire de deux jours sur la Constitution américaine, à l'occasion de son deuxième centenaire. La présence dans ce séminaire de plusieurs invités américains – R. Scigliano, Walter Burns, Robert Goldwin, James Ceaser et J. Hamburger – n'a pas empêché une très faible participation, donnant en partie raison à de nombreux intellectuels de gauche qui accusent la droite libérale de ne pas vraiment s'intéresser à la bataille des idées et de la culture. À cette même période, quelques libéraux français ont, également, été traduits, par exemple *A solução liberal* (Editorial Inquérito) de Guy Sorman en 1986 et *Amanhã o Liberalismo* (Europa-América) en 1988.

C'est dans ce contexte que, en 1988 et 1989, j'ai publié les textes « Libéralisme français *versus* libéralisme anglais : une clef pour l'interprétation du libéralisme au Portugal » et « Libéralisme conservateur *versus* libéralisme socialiste – ou une occasion de situer Hayek »[1]. Ma thèse de doctorat (1992) a été ensuite le premier ouvrage portugais consacré à la pensée de Hayek[2]. Pedro Arroja représenta un autre courant, lui aussi autrichien, mais davantage misesien[3].

Entre-temps, João Carlos Espada, qui avait quitté son poste de conseiller du président Mário Soares en 1990 pour mener à bien son doctorat[4] en Angleterre, était rentré au Portugal et allait être à l'origine d'un nouveau mouvement – proche de la racine

1. Ces textes ont été ajoutés plus tard à l'ouvrage *Entre o conservadorismo e o socialismo* (Éd. Pedro Ferreira, 1996).

2. Elle a été soutenue en 1992 : José Manuel L. S. Moreira, *Filosofia e metodologia da economia em F. A. Hayek ou a redescoberta de um caminho "terceiro" para a compreensão e melhoria da ordem alargada da interacção humana,* Porto, Publications de l'Université de Porto, 1994.

3. Textes rassemblés in Pedro Arroja, *O Estado e a Economia,* Porto, Ed. Vida Económica, 1989. Et plus tard : *Abcissas : Crónicas de Economia Política,* Porto, Areal Ed., 1993, et *Cataláxia : crónicas de economia política,* Porto, Ed. Vida Económica, 1993.

4. João Carlos Espada, *Social Citizenship Rights : A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant,* Londres, MacMillan Press, 1996 (trad. portugaise de Mariana Pardal Monteiro e Teresa Curvelo : *Direitos sociais de cidadania : uma crítica a F. A. Hayek e Raymond Plant,* Lisbonne, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997). Et aussi : *Ensaios sobre a Liberdade,* Cascais, Principia, 2002.

libérale-conservatrice (tradition « anglaise ») – à partir de la création d'un master en Sciences politiques (1996-1997) à l'Université catholique portugaise (UCP) avec le soutien de Mário Pinto. Ce mouvement fut renforcé par le succès de la revue *Nova Cidadania (Nouvelle Citoyenneté)* et par le prestige international acquis grâce aux éditions successives des « Cours d'été » de l'Institut des études politiques (UCP). Ces initiatives ont contribué de façon décisive à accroître l'influence de la pensée libérale et conservatrice dans le milieu des entreprises et dans la presse écrite.

Plus récemment, on a vu apparaître au Portugal le premier mouvement inspiré par le libéralisme classique et lié à l'École autrichienne d'économie : *Causa Liberal,* où l'on retrouve des noms comme ceux d'André Azevedo Alves[1] et de Luís Aguiar Santos[2]. Dans le même temps, on observe un intérêt surprenant des intellectuels libéraux, et même de la droite libérale, pour le débat d'idées. La naissance de la revue *Atlântico* et le nombre croissant d'éditoriaux et de chroniques dans la presse (et dans la blogosphère) en sont la preuve, sans oublier la présence, actuellement déjà très significative, des libéraux dans le milieu universitaire.

RÉFÉRENCES

Aguiar Santos Luís, *Comércio e Política, Na Crise do Liberalismo,* dir. Colibri, Lisbonne, 2004.

Alves André Azevedo et Moreira José Manuel, *O que é a Escolha Pública, Para uma análise económica da Política,* Cascais, Principia, 2004.

Alves André Azevedo, *Ordem, Liberdade e Estado : Uma reflexão crítica sobre a filosofia política em Hayek e Buchanan,* Praedicare, Senhora da Hora, 2006.

Arroja Pedro, *O Estado e a Economia,* Porto, Vie économique, 1989.

Arroja Pedro, *Abcissas : Crónicas de Economia Política,* Porto, Areal Ed., 1993, e *Cataláxia : crónicas de economia política,* Porto, Vie économique, 1993.

1. André Azevedo Alves et José Manuel Moreira, *O que é a Escolha Pública, Para uma análise económica da Política,* Cascais, Principia, 2004, et André Azevedo Alves, *Ordem, Liberdade e Estado : Uma reflexão crítica sobre a filosofia política em Hayek e Buchanan,* Senhora da Hora, Ed. Praedicare, 2006.

2. Luís Aguiar Santos, *Comércio e Política, Na Crise do Liberalismo,* Lisbonne, Ed. Colibri, 2004.

Almeida Garrett, *Portugal na Balança da Europa,* Lisbonne, Livros Horizonte.
Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra,* Lisbonne, 2e éd., 1846.
Beirante Cândido, *A ideologia de Herculano,* Santarém, Edição da Junta Distrital, 1977.
Constant Benjamin, *Cours de politique constitutionnelle,* t. I, Paris, 1884.
Godechot Jacques, *La Grande Nation,* I, Paris, 1956 ; 2e éd. revue, Paris, Aubier, 1983 (réimpr. en 2004).
Espada João Carlos, *Social Citizenship Rights : A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant,* Londres, MacMillan Press, 1996.
Espada João Carlos, *Ensaios sobre a Liberdade,* Cascais, Principia, 2002.
Esteves Pereira José, *Percursos de História das Ideias,* Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
Esteves Pereira José, *Silvestre Pinheiro Ferreira, o seu pensamento político,* Université de Coimbra, 1974.
Ferreira Pinheiro Silvestre, *Cours de droit public interne et externe,* 3 t., Paris, Rey et Gravier - J.-P. Aillaud, 1830-1838.
Ferreira Pinheiro Silvestre, *Observations sur la Constitution de la Belgique, décrétée par le Congrès national du 7 février 1831,* Paris, Rey et Gravier, 1838.
Ferreira Pinheiro Silvestre, *Manual do Cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional,* Paris, Rey et Gravier - J.-P. Aillaud, 1834.
Ferreira Pinheiro Silvestre, *Silvestre Pinheiro Ferreira : Ideologia e Teoria,* Lisbonne, Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
Hayek F. A., *The Road of Serfdom,* Londres, George Routledge Sons, 1946 (éd. orig. : 1944).
Hayek F. A., *Individualism and Economic Order,* Chicago, The University of Chicago Press, 1948.
Hayek F. A., *The Constitution of Liberty,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960.
Hayek F. A., « Liberalism », in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
Mises Ludwig von, « O Intervencionismo », in *Boletim da Faculdade de Direito,* 23, Coimbra, 1947.
Moreira José Manuel, « A propósito do Terceiro Homem e da Terceira Via », in *António Sérgio : Pensamento e Acção,* vol. II, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa e Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
Moreira José Manuel, « Luís de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado », in *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico,* Lisbonne, CISEP, 1992.
Moreira José Manuel, *Liberalismos : Entre o conservadorismo e o socialismo,* dir. Pedro Ferreira, 1996.
Moreira José Manuel, *Filosofia e metodologia da economia em F. A. Hayek ou a redescoberta de um caminho « terceiro » para a compreensão e melhoria da ordem alargada da interacção humana,* Porto, Publications de l'Université de Porto, 1994.

Oakeshott Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism,* dir. Timothy Fuller, Yale University Press, 1997.
Oliveira Martins, *As Eleições,* Lisbonne, Carvalho & C.ª, 1878.
Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo,* I, Livraria Bertrand, Lisbonne, p. XIII (2e éd., Lisbonne, Viúva Brertrand, 1883).
Oliveira Ramos Luís de, *Da ilustração ao liberalismo,* Porto, Lello & Irmão, 1979.
Pinharanda Gomes, « Préface », *in* José de Arriaga, *A Filosofia Portuguesa 1720-1820 : História da Revolução Portuguesa de 1820,* Lisbonne, Guimarães Editores, 1980 (1re éd., 1952).
Ramos Rui, *História de Portugal,* Lisbonne, Círculo de Leitores, 1994.
Saraiva António José, *Herculano Desconhecido (1851-1853),* Mem Martins, Publicações Europa-América, 1971.
Saraiva António José, *A Tertúlia Ocidental,* Lisbonne, Gradiva, 1990.
Vitorino Orlando, *Exaltação da Filosofia Derrotada,* Lisbonne, Guimarães Editores, 1983.

3. Libéralisme et partis politiques aux Pays-Bas

HENK TE VELDE

Jusqu'aux années 1970, le libéralisme néerlandais a été presque semblable au libéralisme britannique quant à sa force et au rythme de son évolution, alors que, par sa nature, il était plus proche du libéralisme allemand, particulièrement au XIX^e siècle. Or on sait que le libéralisme allemand du Parlement de Francfort de 1848 a été dominé par des professeurs de droit et que l'esprit du libéralisme allemand a été surtout juridique et constitutionnel. Je pense que ce constitutionnalisme juridique a été un élément central du libéralisme du XIX^e siècle et de ceux qui lui ont succédé. On risque de négliger ce fait si l'on évalue le libéralisme d'après le seul cas anglais et si l'on ne voit dans les doctrines libérales allemandes, françaises et autres du XIX^e siècle que des conservatismes qui ont échoué, alors qu'elles ont été de vrais libéralismes.

Le cas néerlandais est également intéressant du point de vue de son attractivité électorale et de son prestige politique. Entre 1848 et le tournant du siècle, le libéralisme a dominé la politique nationale néerlandaise, mais le dernier Premier ministre libéral a démissionné en 1918. Il avait pris la tête d'une coalition gouvernementale parce que le libéralisme n'avait déjà plus la majorité à lui seul. À la fin du XIX^e siècle, il s'était divisé en plusieurs partis indépendants, et l'ensemble de ses forces ne représentaient plus, en 1937, que 10 sièges sur 100 au Parlement, ce qui, en raison de l'introduction de la représentation proportionnelle en 1917, correspondait aussi à 10 % des électeurs. C'est à peu près le niveau auquel le nouveau Parti libéral VVD (*Volkspartij*

voor Vrijheid en Democratie, « Parti populaire pour la liberté et la démocratie ») se maintiendra après la guerre. Cependant, après 1970 environ, il resurgit de façon remarquable et obtint, en 1982, 36 sièges, en 1998, 38 sièges, dans un Parlement qui en comptait maintenant 150. C'est pourquoi les historiens allemands comparent le VVD à leur propre petit FDP[1], et ils donnent à ces deux partis le titre flatteur d' « étoiles du libéralisme européen »[2]. Si l'on ne compte pas seulement dans le camp libéral le Parti libéral conservateur VVD, mais aussi le Parti « D 66 », libéral de gauche, postmatérialiste et « démocratique », le libéralisme aura connu son plus grand succès en 1994, avec 55 sièges en tout. Ainsi, comme il en existe quelques autres exemples en Europe, les partis libéraux néerlandais ont eu la même fortune que l'idéologie libérale elle-même : succès au XIX^e^ siècle, déclin au XX^e^, puis remontée à la fin du XX^e^ siècle.

Le propos du présent séminaire n'est pas d'étudier les partis libéraux mais l'idéologie libérale. Cependant, je pense qu'au moins dans ce cas l'attractivité électorale est un indice du succès d'une idéologie. Je comprends ce que veut dire Michael Freeden quand il soutient que l'idéologie n'est pas nécessairement une théorie intellectuellement élaborée, mais qu'elle peut être simplement une conception du monde flexible et s'adaptant aux différents contextes, et centrée sur certains concepts clés[3]. Je pense que c'est particulièrement vrai dans le cas du libéralisme. Par différence avec le socialisme, par exemple, le libéralisme n'a jamais eu de partis de masse organisés, fondés sur une idéologie élaborée, ni même sur quelque « bible ». Même dans le cas du socialisme, d'ailleurs, on peut soutenir que les textes canoniques ont eu souvent un rôle purement symbolique, plutôt qu'ils n'ont effectivement guidé les hommes politiques socialistes dans leur politique pratique. Mais, dans le cas du libéralisme, il faut bien voir qu'il n'y a jamais eu de textes canoniques, même si, bien entendu, quelques livres se sont vu reconnaître une valeur spécifique – on dit par exemple que le

1. « Freie Demokratische Partei ».

2. Franz Walter and Tobias Dürr, *Die Heimatlosigkeit der Macht. Wie die Politik in Deutschland ihren Boden verlor,* Berlin, 2000, p. 40.

3. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach,* Oxford, 1996.

livre de chevet des libéraux néerlandais du XIX^e^ siècle était le *On Liberty* de John Stuart Mill[1], et bien entendu ils mettaient sans cesse en avant le thème de la liberté.

Spécialement dans un cas comme celui de la culture hollandaise qui est relativement limitée, on ne doit pas étudier seulement ce qui a éclairé intellectuellement le libéralisme. On doit considérer aussi les héros, internationaux et nationaux, de la cause libérale néerlandaise, dont le plus éminent a été Johan Rudolf Thorbecke, le Guizot hollandais. En revanche, on ne peut dire qu'il y a eu une tradition suivie de pensée libérale incarnée par de grands penseurs. Quand, en 1990, le comité d'études du parti libéral a édité un petit livre sur les penseurs libéraux, aucun intellectuel hollandais n'y figurait, et l'on peut se demander si les penseurs étrangers qui y étaient représentés, de Hayek à Rawls, ont eu une réelle influence sur le libéralisme néerlandais[2]. Celui-ci a été plutôt une culture qu'une idéologie construite, surtout au XX^e^ siècle, époque à laquelle on peut dire que le libéralisme a eu moins d'influence sur la politique proprement dite que sur les comportements culturels[3].

I – Un « art de la séparation »

Nous allons voir qu'il y a eu une évolution parallèle entre les conceptions libérales au XIX^e^ siècle et la structure de la politique à la même période. À la fin du XX^e^ siècle, on a vu à nouveau des signes de prospérité libérale, au moins dans le cas hollandais, mais on pourrait soutenir que les conditions de cette prospérité ont été presque à l'opposé de ce qu'elles étaient au siècle précédent. Le récent retour du libéralisme est manifestement lié aux

1. Remieg Aerts, *De letterheren. Liberale cultuur in de negentiende eeuw : het tijdschrift De Gids,* Amsterdam, 1997, p. 363.

2. P. B. Cliteur and G. A. van der List (ed.), *Filosofen van het hedendaags liberalisme,* Kampen, 1990.

3. Il y a de nombreux parallèles à cette situation, par exemple dans le cas français tel que décrit par Nicolas Roussellier, « La culture politique libérale », *in* Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France,* Paris, 1999.

conditions qui prévalent dans une société postmoderne, où les identités sociales sont fragmentées, où les hiérarchies traditionnelles se sont effondrées, et où l'action politique dispose de peu de moyens pour diriger la société. Au contraire, les libéraux hollandais du XIX^e^ siècle avaient affaire à une petite société où existait un fort contrôle social. Ils voulaient ouvrir la voie au développement de cette société et y faire passer un peu d'air frais.

Le réexamen qu'on a fait du libéralisme du XIX^e^ siècle dans les dernières décennies a montré clairement que la liberté selon les libéraux d'alors n'avait rien à voir avec quelque forme d'anarchisme libertaire. Pendant la plus grande partie du XX^e^ siècle, le libéralisme du XIX^e^ est apparu comme une apologie inconditionnelle du capitalisme individualiste. Ce n'est que dans les dernières années que les historiens ont montré de façon probante que la liberté du libéralisme classique comportait toujours de fortes contraintes. On se rend compte maintenant que la liberté libérale n'avait de sens que pour ce type de personnalité qu'était un membre bien élevé et respectable de la classe moyenne[1]. En outre, même le libéralisme britannique (ou whiggisme) du milieu du XIX^e^ siècle prospérait dans un monde relativement restreint : suffrage censitaire, campagnes électorales de portée locale, politique menée au Parlement sans qu'il y ait de forts partis extraparlementaires. Une fois passées les élections, la politique était dominée par « la Société », telle qu'elle est décrite dans les romans d'Anthony Trollope. Le contrôle social était ici un facteur essentiel. Quand John Stuart Mill veut caractériser les conditions nécessaires à l'apparition d'une opinion publique, il ne songe pas un instant à la masse anonyme. Il écrit en effet ceci :

> « C'est dans une petite société, où tout le monde se connaît, que l'opinion publique, dans la mesure où elle est bien dirigée, exerce sa plus salutaire influence. »

Alors que dans la société de consommation de masse, où il y a peu de relations interpersonnelles directes, et moins encore de

1. Voir l'article sur la notion de « personnalité » dans Stefan Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain,* Oxford, 1991 ; et un résumé dans Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument,* Cambridge, 1992, chap. 1.

sentiment communautaire, être un « individu » signifie « être perdu dans la foule »[1].

Si cette description semble caricaturale pour l'Angleterre à l'époque où Gladstone a transformé le libéralisme en mouvement de masse[2], elle s'applique certainement aux Pays-Bas du XIX^e^ siècle. À cette époque, les Pays-Bas étaient un pays relativement prospère, mais les grandes industries ne se sont introduites qu'à la fin du siècle. C'est seulement alors que les villes hollandaises ont réellement commencé à croître. Jusqu'aux années 1870, elles ont encore conservé l'atmosphère de l'âge d'or hollandais, et bien que l'État hollandais ait été plutôt centralisé, sans véritable autonomie régionale, on peut penser que le libéralisme hollandais a été le produit d'une société presque prémoderne, locale, et non d'une société de masse capitaliste et anonyme[3]. Sa conception de la liberté était enracinée dans une culture de relativement petites villes, avec un contrôle social manifeste, et une évidente différenciation sociale. Dans ce contexte, le libéralisme était une force de modernisation. Son arme principale était la Constitution. Comme partout ailleurs sur le Continent, les libéraux hollandais furent d'abord et avant tout des constitutionnalistes. Ils voulaient introduire le règne du droit, le *Rechtsstaat,* et, pour y parvenir, ils devaient changer la Constitution. En 1848, ils parvinrent à introduire la responsabilité ministérielle et le suffrage direct, quoique censitaire, pour l'élection de la Seconde Chambre (c'est-à-dire, dans le cas néerlandais, l'Assemblée nationale). Ils détestaient le pouvoir incontrôlé et sans frontières nettes dont le roi avait disposé avant 1848. Ils voulaient délimiter clairement les responsabilités respectives du gouvernement et du Parlement, et bien identifier les responsabilités politiques. Cela leur paraissait nécessaire pour que la liberté de la société civile fût assurée.

1. J. S. Mill, « On civilization », cité dans Eugenio F. Biagini (dir.), *Citizenship and Community. Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865-1931,* Cambridge, 1996, p. 28-29.

2. Eugenio Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform. Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860-1880,* Cambridge, 1992.

3. Cf. Henk te Velde, « Liberalism and bourgeois culture in the Netherlands, from the 1840s to the 1880s », *in* Simon Groenveld and Michael Wintle (dir.), *Under the Sign of Liberalism. Varieties of Liberalism in Past and Present,* Zutphen, 1997, p. 62-77.

Le leader libéral Thorbecke était professeur indépendant de droit constitutionnel à Leyde et ressemblait aux « Doctrinaires » français comme Guizot, ou aux libéraux allemands de 1848[1]. Parce que les réformes libérales de la Constitution étaient dirigées contre le pouvoir du roi et sont demeurées la base du système politique hollandais, la réputation des doctrinaires libéraux hollandais est restée sans tache, alors que les doctrinaires français ou allemands ont eu la réputation d'avoir été des conservateurs dénués de sens pratique et éloignés du monde réel. On peut dire néanmoins que les libéraux doctrinaires ont partout contribué au succès du parlementarisme au XIX^e^ siècle. Leur rigueur constitutionnelle et juridique a contribué au développement d'un parlementarisme conscient et indépendant. Or, contrairement au cas anglais, un tel constitutionnalisme était absolument nécessaire sur le Continent, où, étant donné ce qui s'était passé pendant les périodes révolutionnaire et napoléonienne, il fallait bâtir des traditions parlementaires en partant presque de zéro. Dans un tel contexte, une Constitution ou Charte écrite était indispensable.

Le spécialiste américain de science politique Michael Walzer a défini le libéralisme un « art de la séparation »[2]. Cela paraît être une expression adéquate pour caractériser les ambitions des libéraux du XIX^e^ siècle. Ils voulaient séparer l'État et la société, l'État et l'Église, la politique et l'économie, le public et le privé, la science et le mythe. La liberté était toujours une liberté tenue dans des limites. La liberté privée, sociétale ou religieuse impliquait que la politique, et l'État fussent limités. Mais les libéraux entendaient aussi que la sphère privée, la religion et la société n'empiètent pas sur la politique et ils pensaient qu'il devait exister une sphère publique plus ou moins neutre. Pour garder séparés ces domaines, les doctrinaires libéraux plaidaient pour une conception juridique, distante, de la politique, au moins en théorie. C'est pourquoi le constitutionnalisme était si important et c'est aussi pourquoi le libéralisme doctrinaire des Hollandais (et

1. Henk te Velde, « Onderwijzers in parlementaire politiek. Thorbecke, Guizot en het Europese doctrinaire liberalisme », *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden,* 13, 1998, p. 322-343.

2. Michael Walzer, « Liberalism and the art of separation », *Political Theory* (1984), p. 315-330 ; j'ai utilisé cet article dans Henk te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbesef. Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870-1918,* La Haye, 1992, p. 265.

on pourrait ajouter des Allemands et des Français) était dominé par les juristes, les avocats et surtout les professeurs de droit constitutionnel. C'est ainsi que, dans la conception libérale de la représentation politique, on acceptait l'idée qu'il y eût une distance entre représentants et représentés et l'on mettait un haut prix à l'indépendance des représentants. Pour les libéraux, la politique était un univers séparé. Il s'agissait d'établir des frontières entre les différents domaines de la vie, et c'est pourquoi ils portaient une grande attention au droit, spécialement au droit constitutionnel. Pour qu'il y eût une bonne représentation politique, il n'était pas nécessaire que les députés fussent proches de leurs électeurs. Comme l'a dit Thorbecke dans les années 1860, ils devaient seulement être leurs interprètes : ils devaient vouloir ce que les électeurs voudraient s'ils voulaient la chose juste[1].

Cette conception réservée de la politique n'était que partielle, puisque, d'une part, au moment des élections les libéraux faisaient ce qu'il fallait pour être élus, et, que, d'autre part elle ne put être maintenue qu'aussi longtemps que l'art de la séparation fut conforté par une culture bourgeoise homogène et dominante, telle qu'elle exista aux Pays-Bas jusqu'aux années 1870.

II – L'avènement des masses

Mais quand celle-ci fut remise en cause, le système fut menacé. Cela eut lieu vers la fin du XIX[e] siècle. Dans son livre consacré à la crise de la civilisation bourgeoise vers le tournant du siècle, l'historien néerlandais marxiste Jan Romein a résumé le processus en deux formules ramassées : « La société a mordu sur l'État » et « L'État a mordu sur la société »[2].

— D'une part, en effet, la société a pénétré la politique dans la mesure où des partis de masse bien organisés ont mobilisé les

1. Cité dans Te Velde, *Gemeenschapszin..., op. cit.*, p. 22.

2. Jan Romein, *The Watershed of two Eras. Europe in 1900,* Middletown, 1978. En décrivant la façon dont la société a mordu sur l'État, il s'est concentré sur les effets de la bureaucratie, mais il me semble que les partis politiques (dont Romein traite séparément) et le droit de suffrage sont plus importants.

électeurs et les ont intégrés à la vie politique. Le suffrage a été étendu jusqu'à ce qu'on en arrive, en 1919, au suffrage universel masculin et féminin. Alors que le libéralisme avait essayé de séparer l'État et la société civile, et avait délibérément maintenu un fossé entre les deux, les nouveaux partis voulaient au contraire combler ce fossé en organisant leurs adhérents au sein de la société civile et en les faisant participer à la politique nationale.

— D'autre part, la politique a pénétré la société par la législation sociale, et en général en agissant sur la société de façon structurelle.

Dans ce processus, le libéralisme a bien évidemment changé, et des variantes hollandaises du nouveau libéralisme sont apparues, prenant en compte ces évolutions et encourageant la démocratisation et la législation sociale[1]. Il y a ici d'évidents parallèles à faire avec l'évolution du libéralisme dans d'autres pays.

Là où les libéraux traditionnels avaient pensé que les électeurs potentiels devaient démontrer leurs capacités comme citoyens avant d'acquérir effectivement le droit de vote – l'idéal pour cela serait qu'ils deviennent « indépendants », aussi bien financièrement qu'intellectuellement –, les libéraux de gauche renversèrent l'argument. Ils dirent que presque tout le monde doit avoir le droit de vote, mais que cela même implique que chacun soit correctement éduqué afin de pouvoir exercer correctement ledit droit. Et, alors que les libéraux traditionnels prenaient comme point de départ une communauté bourgeoise sûre d'elle-même, les libéraux de gauche essayèrent de construire activement une communauté nationale. Tout d'abord, ils espérèrent encore que les gens se débrouilleraient par eux-mêmes, mais ils finirent par penser que l'État devait intervenir pour régler les problèmes sociaux[2].

1. Sur le nouveau libéralisme hollandais, cf. Siep Stuurman, *Wacht op onze daden. Het liberalisme en de vernieuwing van de Nederlandse staat,* Amsterdam, 1992. L'auteur a également publié quelques articles en anglais, par exemple « Nineteenth-century liberalism and the politics of reform in Britain and the Netherlands », *Annuario del Departemento de Historia,* n° 11, Madrid, 1990, p. 153-170 ; « John Bright and Samuel van Houten : Radical liberalism and the working classes in Britain and the Netherlands 1860-1880 », *History of European Ideas,* n° 11, 1990, p. 593-604.

2. Stefan Dudink, *Deugdzaam liberalisme. Sociaal-liberalisme in Nederland, 1870-1901,* Amsterdam, 1997.

À long terme, cependant, les partis non libéraux surent mieux que les libéraux s'adapter aux nouvelles circonstances. Les libéraux gardèrent toujours quelque chose de leur attitude réservée ; même les libéraux de gauche maintinrent une distance entre l'élite dirigeante et les masses à éduquer. Les protestants orthodoxes, les catholiques et les sociaux-démocrates créèrent des annexes des partis politiques qui finirent par constituer des univers en soi, séparés les uns des autres – des « piliers » de la société, comme on dit chez nous. Leur ambition était de s'occuper de leurs adhérents du berceau à la tombe, de l'enseignement primaire aux syndicats, des journaux aux réseaux de radiodiffusion. Les protestants orthodoxes furent les premiers à adopter cette nouvelle conception de la politique qui tendait à mobiliser les adhérents et à s'assurer du pouvoir politique, ainsi qu'à maintenir un lien entre l'État et la société, tout en organisant un monde séparé, aussi éloigné que possible de l'idéal de l'État « neutre ». Tout en menant cette politique, ils acceptaient en apparence les règles du parlementarisme et du constitutionnalisme libéral, mais ils les utilisaient pour leur propre avantage. En commentant les idées d'Abraham Kuyper, le leader et l'inspirateur qui était derrière la communauté protestante, J. Th. Buys, éminent publiciste libéral et professeur de droit constitutionnel à Leyde, a écrit qu'au premier regard l'approche de Kuyper pouvait paraître libérale – on peut, en effet, qualifier de « libérale » l'exigence d'une liberté pour une communauté séparée au sein d'un ensemble plus vaste ; ce projet peut même passer pour un raffinement de l'art libéral de la séparation – mais qu'en réalité ses effets étaient exactement à l'opposé de ceux du libéralisme[1]. Aux yeux des libéraux, les communautés religieuses morales conduisaient à une intolérable confusion entre religion et politique ; elles ne tenaient pas compte de l'indépendance de la politique. Au lieu de se concentrer sur le droit, domaine propre du politique, elles éveillaient les passions de la populace et elles méprisaient le Parlement.

Comme on l'a dit, l'instauration du suffrage universel et de la représentation proportionnelle, à la fin de la Première Guerre

1. J. Th. Buys, « Bedenkelijke leuzen », *De Gids*, 1881, I, p. 118-160 ; voir en partic. p. 130-135. Buys commente ici le concept kuypérien de « souveraineté dans son propre cercle ».

mondiale, aboutit à une marginalisation des partis libéraux aux Pays-Bas. C'était toute la conception de la politique qui avait changé. Au lieu d'une politique constitutionnelle au centre de laquelle il y avait un Parlement débattant dans l'indépendance et un gouvernement réduit, l'accent s'était déplacé. Le Parlement était à certains égards marginalisé, et maintenant une foule de gens réclamaient un exécutif fort, capable de traiter les problèmes de la société de masse ; d'autre part, de nombreuses décisions étaient maintenant prises à l'extérieur du Parlement, dans les partis ou les autres organisations des « communautés morales »[1]. La politique libérale était toujours celle de notables n'ayant pas un groupe fixe et bien organisé de partisans. Il aurait été très difficile pour eux, de toute façon, d'agir différemment. Leur genre de politique était indissolublement liée à leurs présupposés idéologiques. Les partis de masse ne rentraient vraiment pas dans leur système. L'idée d'un débat rationnel entre des représentants indépendants était enracinée dans leur vision libérale du monde, et ils avaient du mal à concevoir la politique autrement que comme une sorte de base constitutionnelle pour leur art de la séparation. S'ils avaient dû choisir entre le Parlement et le Parti, ils n'auraient pas hésité longtemps. Leur groupe parlementaire put d'ailleurs maintenir son indépendance par rapport au parti hors Parlement, lequel, de toute façon, n'était pas très bien organisé. Alors que les protestants et les sociaux-démocrates avaient tenu la chronique de leur parti depuis les origines, et qu'ils continuaient à consacrer beaucoup d'énergie à écrire cette histoire partisane, les libéraux avaient toujours été négligents à cet égard. Même la récente réévaluation de l'histoire du libéralisme a été encore largement promue par des non-libéraux[2]. L'histoire du Parlement hollandais a néanmoins été presque entièrement faite, jusque dans les années 1950, par des libéraux comme le parlementaire W. J. van Welderen Rengers au XIX^e^ siècle, et P. J. Oud, ministre des Finances et leader des libéraux de gauche, dans l'entre-deux-guerres. Les libéraux considéraient le Parlement

1. Bernard Manin traite des changements du concept de représentation dans *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Flammarion, 1997.

2. Par exemple, l'historien ex-marxiste Siep Stuurman.

comme faisant partie de leur monde, et ils ont toujours gardé pour cette institution l'amour qu'ils avaient pour elle au XIX^e^ siècle.

Cependant, même les libéraux furent induits en tentation. Ils déplorèrent la division de la société en mondes clos et séparés, qui semblait mettre en danger les équilibres institutionnels exigés par leur culture bourgeoise mesurée et modérée. Ils commencèrent à prendre à nouveau conscience des avantages qu'il y avait à établir les « fondements chrétiens de notre société » comme une sorte de religion civile. En 1933, ils ajoutèrent cette formule à leur plate-forme électorale[1]. De plus, les libéraux conservateurs en particulier commencèrent à se chercher un leader charismatique. Leur propre parti était dominé par des notables difficiles à transformer en manipulateurs de foules[2], mais le dirigeant protestant orthodoxe Hendrik Colijn avait des idées économiques libérales. Aussi beaucoup de libéraux le considérèrent-ils, au moment de la crise des années 1930, sinon comme leur héros, du moins comme un mal nécessaire en temps de difficultés. En 1937, les libéraux conservateurs perdirent 3 de leurs 7 sièges, et les protestants en gagnèrent 3. Entre-temps, les idéaux libéraux n'étaient plus soutenus par personne dans le monde politique. Dans l'entre-deux-guerres, l'idéal de liberté avait pris principalement la forme d'une résistance contre la domination des communautés morales et d'une défense spécifique de la liberté économique, mais, pendant la crise, même cette dernière défense avait été mise sous le boisseau. Il ne restait presque rien de l'idéologie libérale. Ses adversaires semblaient avoir gagné la partie.

La notion de « libéralisme » était devenue synonyme de matérialisme froid et stérile, de rationalisme unidimensionnel et de politique surannée et irresponsable de laisser-faire. Même les libéraux se joignaient au chœur de ceux qui critiquaient le libéralisme du XIX^e^ siècle, et ils préféraient se désigner par le terme *vrijzinnig*, qui avait été surtout appliqué auparavant au libéralisme en matière religieuse, ou encore par l'expression tautologique *vrijliberaal* (*vrij* voulant dire « libre » en hollandais), plutôt que par le

1. Ruud Koole, Paul Lucardie, Gerrit Voerman, *40 jaar vrij en verenigd. Geschiedenis van de VVD-partijorganisatie*, Houten, 1988, p. 21.

2. Cf., par ex., *ibid.*, chap. 1.

terme de « libéraux »[1]. L'historien hollandais Johan Huizinga écrit, en 1935 :

> « Il faut bien voir ce que signifie aujourd'hui le terme "libéral" lui-même pour nos socialistes, nos fascistes et nos droitiers [c'est-à-dire les membres des partis religieux]. Toute la capacité de haine d'une génération semble s'être polarisée sur lui. »

Huizinga voulait libérer le terme de « toutes les nuances émotionnelles qu'un siècle de lutte des partis lui a attachées », et lui redonner son sens originel – à savoir, « ce qui convient à un homme libre »[2]. Mais c'est ainsi que vont les choses dans le monde de la politique.

III – Le libéralisme enté dans la culture nationale hollandaise

Cependant, un autre aspect du problème doit être souligné. Bien que le libéralisme ait perdu beaucoup de sa force dans la politique, il restait fort dans la société. Les mondes des fonctionnaires, des professeurs d'Université, des grands entrepreneurs et même des notables des petites villes et villages, ainsi que les plus grands journaux, étaient encore dominés par une sorte de libéralisme, si diffus qu'il pût être. La société n'avait été acquise que récemment à une démocratie dont les conséquences étaient loin d'être claires. Les rangs sociaux étaient encore très marqués. Dans la société hollandaise, les « notables » avaient encore beaucoup de poids. Or ces notables avaient encore une sorte de sympathie pour le libéralisme conservateur. Ce libéralisme s'était transformé en une force qui n'était plus que culturelle, mais qui restait importante. Elle était essentiellement conservatrice. Les Pays-Bas avaient connu brièvement un parti conservateur au milieu du XIX^e^ siècle, mais on a vu que, depuis sa disparition dans les années 1870 et 1880, aucune grande formation politique

1. Te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbesef, op. cit.*, p. 184-185.

2. J. H. Huizinga, « The Spirit of the Netherlands » (1935), in *Dutch Civilisation in the 17th Century and Other Essays,* Londres-Glasgow, 1968, p. 111-112.

conservatrice n'avait plus existé dans le pays. Il est vrai que les partis religieux gardaient de nombreux traits conservateurs et que beaucoup de libéraux étaient en fait conservateurs eux aussi. Dans l'entre-deux-guerres, ils n'aimaient pas la politique du temps, mais quelques-uns d'entre eux admiraient la politique du XIX^e^ siècle et tous défendaient les valeurs « nationales ». Dans les années 1930, ces valeurs nationales commencèrent à ressembler bizarrement à un libéralisme culturel. Huizinga est un auteur caractéristique à cet égard. Il n'aimait pas la politique – on peut d'ailleurs soutenir qu'il n'y comprenait rien : sa condamnation de la représentation proportionnelle, par exemple, est archaïque et abstraite – mais, en définissant la tradition nationale hollandaise comme *burgerlijk,* il prenait position nettement pour le libéralisme.

Comme le mot allemand *bürgerlich,* le mot hollandais *burgerlijk* signifie « (petit-)bourgeois », autant que « citoyen ». Dans le discours de Huizinga, les connotations politiques n'étaient pas les plus importantes. Il définissait surtout le caractère national hollandais par le non-bellicisme, les qualités commerciales, la modération, la sobriété, la pondération, et il soutenait que tous les Hollandais sont des bourgeois « dans tous les sens que l'on peut légitimement attacher au mot »[1]. Huizinga insistait sur ces qualités dans le combat contre les politiques totalitaires de la période. Il ne défendait pas le système parlementaire, ni même la démocratie comme telle ; ce qu'il défendait, c'étaient surtout les traditions nationales. En ce sens, même l'historien marxiste Jan Romein fit des traditions libérales une ressource contre la brutalité du nazisme. Pendant l'occupation allemande, il écrivit que les sentiments de liberté, de tolérance et de dignité humaine inhérents aux traditions hollandaises bourgeoises remontant au XVI^e^ siècle avaient instillé le « libéralisme » chez tous les grands hommes politiques hollandais. Qu'il fussent socialistes, calvinistes ou catholiques, tous, en un certain sens, continuaient à être des libéraux du XIX^e^ siècle[2].

1. *Ibid.,* p. 112-118.

2. Jan Romein, « Oorsprong, voortgang en toekomst van de Nederlandse geest » (1940), in *In opdracht van de tijd. Tien voordrachten over historische thema's,* Amsterdam, 1946, p. 166.

Quand les intellectuels hollandais mobilisaient ainsi les valeurs « libérales » contre la menace totalitaire, ils songeaient en particulier à la modération et au rythme mesuré de la vie publique hollandaise. Écrivant au sujet des rapports entre individu et communauté, Romein a proposé une synthèse : non pas une liberté anarchique, mais une liberté autodisciplinée acceptant la liberté d'autrui et, par là même, contribuant à construire la communauté[1]. Il n'a sans doute pas tort de dire que tous les hommes politiques hollandais des partis principaux étaient devenus des libéraux. Ils acceptaient tous le système parlementaire, fût-ce parfois avec réticence, et dans un système où il n'y avait que des minorités ils devaient tous « tolérer » leurs adversaires. Cependant, c'était là un libéralisme par défaut. Virtuellement, tous les partis détestaient l' « individualisme », qu'ils considéraient comme une forme pernicieuse de la maladie de la société moderne, l'atomisme.

Même la guerre ne changea rien à cet égard. Après la Seconde Guerre mondiale et le début de la guerre froide, il y eut un consensus dans la politique hollandaise sur l'importance d'une démocratie parlementaire mesurée et adulte. Après quelques expériences théoriques, qui en restèrent au stade du papier[2], il apparut clairement qu'aucune alternative communautaire n'existait au parlementarisme pur, avec ses élections « atomistiques ». Cela ne signifiait pas, certes, que le libéralisme était devenu populaire. Mais on trouva une alternative. Pendant la guerre, et un peu après, le concept de « personnalisme » fut en vogue parmi les intellectuels hollandais. Cette idée en partie française (les Hollandais étaient influencés par la pensée de Denis de Rougemont) mettait l'accent sur l'autodéveloppement de l'individu dans la société. L'individualisme était toujours condamné, mais le « personnalisme » passait pour une alternative humaniste plausible, presque communautariste, puisque, selon la philosophie personnaliste, l'individu ne peut se développer que dans un contexte social. Presque personne n'aurait osé appeler cela du libéralisme. La plupart des partisans du personnalisme étaient d'anciens

1. *Ibid.*, p. 167-168.

2. Par ex., Madelon de Keizer, *De gijzelaars van Sint Michielsgestel. Een elite-beraad in oorlogstijd,* Alphen aan den Rijn, 1979.

sociaux-démocrates, rejoints par d'anciens membres des partis protestant et libéral (de gauche). Ils fondèrent un nouveau parti qui était censé se démarquer de la structure « en piliers » des vieux partis religieux et de la vieille social-démocratie. Il fut appelé le *Partij van de Arbeid* (Parti travailliste), mais il ne devait pas ressembler à l'ancien « Parti social-démocrate des travailleurs ». Malgré l'adhésion des protestants et des libéraux au nouveau parti, après quelque temps il se transforma en un simple nouveau Parti social-démocrate. Quand cela fut devenu clair, de nombreux libéraux quittèrent le nouveau Parti travailliste et fondèrent leur propre parti libéral, le VVD[1].

Jusqu'aux années 1960, le VVD demeura un parti relativement petit, qui représenta les gens aisés, la classe moyenne supérieure. Il avait des structures organisationnelles modestes et il demeura un parti de notables. Pendant ce temps, une version plutôt guindée du gouvernement parlementaire régnait. Les gouvernements de coalition, réunissant principalement les sociaux-démocrates et les catholiques, maintenaient une distance entre eux et les partis coalisés, situation qualifiée de « dualisme ». Cette distance avait déjà été prônée par Thorbecke, qui avait dit que les ministres ne devaient pas être membres du Parlement. La politique hollandaise avait été plutôt « gouvernementale », et cela correspondait aux conceptions libérales au sujet des responsabilités séparées. Ainsi, il y avait des traces clairement visibles d'une tradition libérale dans la politique parlementaire hollandaise, même dans une situation d'insuccès des partis libéraux. Mais voici que tout changea dans les années 1960.

IV – Les succès du VVD

Pendant des décennies, le Parti libéral avait été un petit parti, et l'influence du libéralisme était principalement le fait d'élites socio-culturelles dans la vie publique, et ne concernait pas les masses au

1. Ruud Koole, Paul Lucardie, Gerrit Voerman, *40 jaar vrij en verenigd. De geschiedenis van de VVD-partijorganisatie,* Houten, 1988, chap. 2.

moment des élections. Cette situation correspondait plus ou moins à celle existant dans des pays voisins où le FDP allemand, les libéraux anglais et le parti libéral belge restaient aussi relativement petits. En quelques années à peine, cependant, le petit pays apparemment conservateur et tranquille qu'étaient les Pays-Bas dans les années 1950 se transforma, à la fin des années 1960, en un *eldorado* libertarien. Des forces modernisatrices comme la télévision, la pilule contraceptive, l'avènement de la société de consommation avaient déjà miné les vieux « piliers » protestant, catholique et social-démocrate, et maintenant ceux-ci allaient s'effondrer en quelques années. Dans un premier temps, cela semblait impliquer que les Pays-Bas devenaient l'avant-garde du développement international de la Nouvelle Gauche, mais, à long terme, ce furent les partis libéraux qui tirèrent profit de la situation.

En 1966 fut fondé le nouveau parti postmatérialiste appelé « Démocrates 66 », qui défendit des thèses pragmatiques, libérales de gauche. Dans le monde stable de la politique néerlandaise, son soudain succès aux élections de 1967 (7 sièges) fit une forte impression, y compris à l'étranger. Une photo de Hans Van Mierlo, le leader du D66, célébrant son succès une bouteille de bière à la main, fit la Une du *New York Times*[1]. Son programme prévoyait de nombreuses réformes constitutionnelles. Elles ne correspondaient pas nécessairement à des thèmes du libéralisme classique – certains points comme l'élection du Premier ministre ou le référendum rompaient même révolutionnairement avec la conception qu'on se faisait au XIX^e^ siècle de la distance entre les électeurs et les élus –, mais le fait même de proposer des réformes constitutionnelles était d'esprit libéral. Cela caractérisait le D66 comme un parti de cette mouvance. En outre, le fait que le parti semblait vouloir se tenir à l'écart de toute idéologie renforçait cette impression. Les libéraux n'avaient jamais aimé les visions du monde systématiques promues tout aussi bien par les partis religieux que par les sociaux-démocrates. Et ils ne s'étaient jamais faits au modèle de mobilisation de masse proposé par la social-démocratie internationale, et également proposé aux Pays-Bas, depuis la fin du XIX^e^ siècle, par le Parti protestant.

1. Voir cette page dans Ben Rogmans, *Hans van Mierlo, Een bon-vivant in de politiek*, Utrecht, 1991, entre les p. 64 et 65.

On pourrait soutenir qu'il y a beaucoup de liens entre l'idéologie et la structure de la politique. Des idéologies élaborées supposent des partis de masse bien organisés mobilisant le loyalisme d'une communauté d'adhérents. Dans un tel cas, l'idéologie est partie constitutive de l'identité de l'électeur, et ce n'est pas quelque chose dont on puisse changer comme de vêtements. Il y a des frontières relativement claires entre les électorats des différents partis idéologiques. Telle était la situation qui existait aux Pays-Bas avant 1967. C'était une situation dans laquelle le libéralisme ne se sentait pas très à l'aise. Bien qu'au début le D66 n'aimât guère le label « libéral », parce qu'il voulait éviter toute référence à une idéologie classique, sa réticence même à cet égard faisait de lui, qu'il le voulût ou non, un parti de type libéral...

Cependant, vers 1970, le parti le plus important fut le Parti travailliste. En incorporant la Nouvelle Gauche néerlandaise dans le parti, la social-démocratie n'avait pas réussi seulement à garder dans ses rangs beaucoup de ses supporters traditionnels, elle en avait gagné de nouveaux. Entre 1973 et 1977, le Parti travailliste fut le parti pivot du gouvernement de coalition Den Uyl, et l'on dit que cela a été le gouvernement le plus à gauche de toute l'histoire des Pays-Bas. En fait, cependant, le Parti travailliste avait acquis à peine plus d'électeurs qu'au moment de son apogée dans les années 1950. La vraie nouveauté était le recul des partis religieux et les gains des libéraux. Le VVD profita énormément de la politique orientée de Den Uyl. De 16 sièges en 1971, il atteignit 28 sièges en 1977. D'une part, il se campa en un parti « non idéologique » qui restait froid alors que les passions idéologiques s'enflammaient. D'autre part, il devint un parti modérément populiste, défendant les automobilistes, les gens qui travaillent contre les chômeurs, les intérêts nationaux et l'OTAN contre une politique étrangère moralisatrice. Il devint aussi le parti de ceux qui avaient quitté les communautés religieuses closes qui prévalaient encore dans les années 1950 et n'acceptaient plus les attitudes paternalistes des élites des communautés morales. Dans les années 1980, le VVD remporta une victoire électorale avec le slogan « Soyez vous-mêmes » (*« gewoon jezelf zijn »*). Ce mot d'ordre individualiste n'avait pas de précédents dans les partis politiques néerlandais. Le recul que le VVD a subi récemment du fait de la montée du parti de Pim Fortuyn démontre aussi qu'il avait béné-

ficié d'une forme d'attractivité populiste et conservatrice. Tant qu'il n'y a pas eu de parti populiste de droite sur la scène politique néerlandaise, le VVD a pu croître indéfiniment, mais cela supposait qu'il attirât aussi bien les électeurs libéraux que les électeurs conservateurs.

Les succès du VVD étaient tributaires, au moins en partie, d'une sorte d'individualisme conservateur thatchérien, mais paradoxalement aussi d'une attitude presque non idéologique. Cette combinaison fut possible parce que l'identité récente du parti avait été en partie fondée sur le rejet de l'esprit permissif et idéologique des années 1960. Par exemple, Frits Bolkestein, l'auteur du fameux projet de directive européenne qui a enflammé la campagne française du référendum du 29 mai 2005 sur la Constitution, mais a été auparavant un leader du parti, avait adhéré à celui-ci pour sauver les Pays-Bas des désastres provoqués par la Nouvelle Gauche[1]. Par différence avec ce qui se passe chez les sociaux-démocrates, le débat intellectuel n'existait presque pas au sein du parti (Bolkestein est une exception à cet égard) ; il était même considéré comme dangereux, dans la mesure où il pouvait conduire à des divisions. Un de mes collègues, Frank Ankersmit, philosophe de l'histoire et philosophe politique, a rejoint le VVD après les échecs électoraux récents afin de revivifier le débat intellectuel dans le parti, se dressant donc contre l'attitude anti-intellectuelle de celui-ci. Ses travaux sur la représentation politique, cependant, fournissent une des clés permettant de comprendre les succès du libéralisme depuis les années 1960[2].

Ankersmit dit que la représentation politique ne doit et ne peut pas signifier une reproduction pure et simple des idées des électeurs. La reproduction ne doit pas être mimétique, mais « esthétique », comme lorsqu'un peintre donne sa propre interprétation du paysage qu'il peint. Les représentants doivent être indépendants parce que c'est le seul moyen pour qu'ils puissent trouver de vraies solutions créatives aux problèmes urgents qui se posent. Son raisonnement, qu'il en soit ou non conscient, res-

1. Cf. par ex. Max van Weezel et Leonard Ornstein, *Frits Bolkestein. Portret van een liberale vrijbuiter*, Amsterdam, 1999, p. 54-55.

2. Cf. par ex. F. R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy beyond Fact and Value*, Stanford, 1996, et du même, *Political Representation*, Stanford, 2002.

semble beaucoup aux idées libérales du XIX^e^ siècle sur la représentation, au point qu'il utilise le même genre de métaphores. Les libéraux conservateurs comme Buys avaient voulu maintenir ou même augmenter le « fossé » entre les représentants et les représentés. Ils n'acceptaient pas la métaphore d'une « photographie » exacte utilisée par les radicaux qui disaient que le Parlement devait être une photographie de l'électorat. En accord avec la mode naturaliste de l'époque, une photographie était considérée comme une copie exacte, non comme une interprétation[1]. Les libéraux conservateurs voulaient maintenir l'indépendance et la liberté des députés. Ceux-ci devraient, dans leur travail, faire plus que seulement refléter les vœux et la nature de leur électorat.

Ce n'est pas un hasard si le débat sur la représentation revenait sur la sellette. Les partis de masse idéologiques avaient cru résoudre le problème de la représentation, puisque le parti, la communauté morale et l'idéologie formaient un tout qui comblait le fossé entre les électeurs et les politiciens[2]. À présent que les partis de masse avaient disparu, la politique retrouvait à nouveau en partie la situation du XIX^e^ siècle, et il était à nouveau clair que la représentation devait être un processus créatif. Cela ouvrait à nouveau une avenue à la conception libérale de la politique fondée sur des principes, par opposition aux conceptions socialistes ou religieuses classiques. En ce sens au moins, la politique aux Pays-Bas, mais aussi, peut-on penser, dans nombre de pays européens, est, sur le tard, devenue plus « libérale ». Ce qui implique de revenir en partie à un programme politique de type XIX^e^ siècle. Sur le Continent, la politique libérale de l'époque se concentrait sur les problèmes constitutionnels. Organisation de la vie politique, séparation des responsabilités, relation entre électorat et députation, telles étaient les matières qui retenaient surtout l'attention des hommes politiques. Ainsi le parti libéral hollandais

1. La métaphore de la « photographie » semble avoir été utilisée pour la première fois en Grande-Bretagne dans les années 1860. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France,* Paris, 1998, p. 103. Déjà à la fin du XVIII^e^ siècle, John Adams soutenait que l'Assemblée doit être « un portrait exact, une miniature, du peuple » ; cf. Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation* (1967), Berkeley, etc., 1984, p. 60.

2. Cf. H. te Velde, « De spiegel van de negentiende eeuw. Partij, representatie en geschiedenis » in *Jaarboek DNPP 2000,* 2001, p. 19-40.

avait-il pu être appelé par excellence le « parti constitutionnel », comme l'était, pour la même raison, le parti libéral allemand de l'époque[1].

Or voici que les matières constitutionnelles refont surface. Il est connu que la Constitution hollandaise de 1848 réglait les relations entre le gouvernement national et plusieurs couches d'autorités territoriales. Dans de nombreux pays, la relation entre les gouvernements nationaux et locaux revient sur le tapis, et à cela s'ajoute, bien entendu, la question de la Constitution européenne et des relations entre gouvernements nationaux et européen. L'histoire ne se répète jamais, certes, et il y a d'évidentes différences entre le constitutionnalisme du XXI^e^ siècle et celui du XIX^e^, mais le constitutionnalisme est au cœur du modèle libéral. Il est à la base de l'art libéral de la séparation.

Mais que les matières constitutionnelles soient de retour sur la scène et que les conditions soient favorables à une forme libérale de politique ne signifie pas nécessairement que les partis libéraux vont en profiter sur le plan électoral. Parfois, comme dans le cas néerlandais, ces thèmes « libéraux » sont plus facilement pris en charge par d'autres partis, comme les sociaux-démocrates de la Troisième Voie. Les matières constitutionnelles ne sont pas, électoralement parlant, très « sexy » (si l'on me passe l'expression). En raison du suffrage censitaire et de la distance entre élus et électeurs, ce n'était pas très grave au XIX^e^ siècle, mais ça l'est probablement au XXI^e^. Cependant, les libéraux sont aussi à l'origine d'une forme de politique très populaire aujourd'hui. C'est eux qui ont introduit les mouvements politiques à but unique, surtout avec le succès de l'*Anti-Corn League*. À la fin du XIX^e^ siècle, Ostrogorski essayait encore de sauver le mouvement à but unique des griffes des comités et autres partis politiques de masse. Ce type de mouvement redevint populaire dans les années 1960. Bien qu'on puisse soutenir qu'il s'agit d'une invention libérale, il pose des problèmes aux libéraux aujourd'hui. Les libéraux hollandais sont même un cas à cet égard. Dans leur style de politique, ils aiment encore à ressembler à leurs modèles du XIX^e^ siècle. Cela implique respectabilité et une certaine solitude – ils sont plus proches des

1. Cf. Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, Munich, 2001, p. 461-462.

Whigs que des Gladstones, pour prendre des références anglaises. Or cela ne fait pas bon ménage avec les talents de mise en scène qu'il faut avoir pour régler les problèmes au coup par coup. Le VVD a essayé de combiner le libéralisme classique avec un populisme mitigé, mais cela s'est révélé difficile, bien que, jusqu'à un certain point, Bolkenstein ait réussi à cumuler en sa personne une froide indépendance de type XIX^e^ siècle avec un ascendant charismatique sur le peuple. Mais la poussée du populisme de Pim Fortuyn a nui spécialement au VVD qui, à la différence du Parti travailliste, ne s'est pas encore remis de son désastre électoral.

Peut-être le libéralisme devrait-il choisir entre deux options, soit avoir une importance électorale réduite mais en éveillant dans le public un intérêt intellectuel et idéologique fort, soit être populiste, mais superficiel. Il est également possible que les thèmes et méthodes politiques libéraux soient de retour, mais que les partis libéraux en aient perdu le monopole.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

4. La transformation libérale de la Suède, 1765-1900

JOHAN NORBERG[1]

I – Montée

C'est au Parlement de 1765-1766 que le libéralisme suédois a fait sa première apparition en tant que système de pensée cohérent. À cette époque, appelée « années de liberté », le Parlement en Suède était fort, et le roi très faible et symbolique. En 1765, le « parti des chapeaux », antirusse, avait perdu le pouvoir, remplacé par celui des « bonnets », un peu plus préoccupé de paix et de restriction des dépenses publiques, mais dépourvu de toute idéologie cohérente. Il allait bientôt en recevoir une, venant d'une source inattendue.

Anders Chydenius, jeune prêtre venant d'Österbotten, en Finlande (qui, alors, faisait partie de la Suède), représentait le clergé de sa région au Parlement, et il avait des idées révolutionnaires. Il avait hâte de venir en aide aux pauvres de la partie de l'Empire suédois d'où il venait, et il était influencé par le mouvement des Lumières et en particulier les Physiocrates français. Il diffusa dans sa région la science, la médecine et les méthodes modernes de production, et dans la Suède entière les idées politiques modernes. Chydenius commença à développer ses idées dans un essai de 1763. C'était sa contribution à un concours

1. Cet article s'appuie sur mon livre *Den svenska liberalismens historia,* Stockholm, Timbro, 1998.

d'essais, où il s'agissait de fournir une explication de la grande émigration qui sévissait alors en Suède. La plupart des autres compétiteurs avaient blâmé les émigrants de leur paresse et de leur mollesse ; c'étaient ces défauts qui rendaient leur vie difficile en Suède. Chydenius posa le problème en inversant les termes : il dit que c'était à cause du manque de liberté que les gens fuyaient le pays. Du talent et de l'énergie, ils en avaient, mais ces qualités ne servaient à rien tant que subsisterait l'oppression, tant qu'il n'y aurait pas de sécurité juridique pour les pauvres, de droits de propriété, d'occasions de faire des affaires et de liberté de commerce.

Chydenius vint au Parlement pour mener la lutte en faveur de ces droits. Grâce à son talent politique, et grâce à plusieurs pamphlets bien tournés qu'il publia pendant la durée du Parlement, il devint un des leaders de l'aile non aristocratique du « parti des bonnets ». Son action déboucha sur la libéralisation du commerce, la diminution des dépenses publiques et des impôts. Mais le point historiquement le plus important est qu'il sut gagner les députés à la cause de la liberté de la presse, ce qui signifie que la censure fut abolie en Suède et qu'il devint obligatoire que tous les actes du gouvernement fussent rendus publics. C'était unique au monde en 1766.

Chydenius s'est toujours battu pour les petites gens des zones rurales ; c'est pour leur obtenir le droit de commercer sans devoir demander une autorisation et payer des taxes aux villes qu'il s'était lancé en politique. Il a attaqué la législation de classe qui obligeait les pauvres à travailler pour les aristocrates et les gros fermiers, et leur interdisait de changer d'employeur ou de négocier leurs salaires. Mais il allait étendre cette foi dans la liberté humaine à de nouveaux domaines et l'universaliser.

En 1765, il publia un pamphlet, *Le gain national,* qui était un plaidoyer vigoureux en faveur du libéralisme économique. Il y expliquait pourquoi un marché libre était autorégulateur. Notre recherche du profit et le mécanisme des prix encadrent notre conduite, et nous incitent à fournir aux autres le type de travail qu'ils demandent le plus :

> « Tout individu trouve l'endroit et le secteur où il peut le mieux contribuer à la richesse nationale, du moins tant que des règlements ne

> l'étouffent pas. [...] Le type de travail qui a le plus de valeur est toujours celui qui est le mieux payé, et le type de travail qui est le mieux payé est toujours celui qui est le plus recherché. »[1]

Partant de cette simple observation, Chydenius construit une théorie générale du libéralisme économique. C'était la main invisible onze ans avant *La richesse des nations*. De fait, Chydenius a été appelé l' « Adam Smith nordique ». Selon Eli Heckscher, l'un des économistes suédois les plus célèbres du XX^e^ siècle, l'essai de Chydenius aurait obtenu une impressionnante notoriété internationale s'il avait été traduit dans l'une des grandes langues de l'époque.

Chydenius était un libéral conséquent. Il voulait un État minimal, dont la tâche était de garantir aux gens « la sécurité pour [leurs] vies et [leurs] propriétés ». Il condamnait « la violence étrangère et l'oppression domestique ». L'État ne devait intervenir que pour garantir l'ordre public. Du coup, la taille de l'État et les impôts devaient être radicalement réduits. Les marchés et le commerce devaient être entièrement libres, et il condamnait les subventions, même aux secteurs auxquels il était lui-même le plus attaché. L'État, disait Chydenius, devait respecter le 7^e^ commandement : « Tu ne voleras point. » Les paysans devaient avoir un droit complet sur leurs terres, et même les plus pauvres des paysans devaient être libres de leur travail. Le pays devait ouvrir ses frontières et permettre aux gens de quitter la Suède-Finlande et d'y revenir librement. Les gens devaient avoir le droit de discuter et de se faire leur propre opinion, même dans les questions religieuses. Dans ces matières, il estimait que l'État devait donner les mêmes droits à toutes les confessions. Il concluait : « Une seule chose m'intéresse, ce mot, petit mais béni, *liberté*. »

Le radicalisme de Chydenius lui aliéna la noblesse au sein de son propre parti. De fait, il fut chassé du Parlement parce qu'il avait critiqué ouvertement la politique monétaire. Mais son influence continua à croître. Plusieurs des personnages les plus importants de l'élite culturelle, proches du roi Gustave III, furent grandement influencés par la pensée de Chydenius. Cela vaut

1. Anders Chydenius, *Den nationalle winsten, in* Per Dahl (dir.), *1700-talets frihandlare,* Uppsala, Svenska biet, 1994, p. 22.

pour *Nils von Rosenstein,* un partisan des Lumières qui présidait l'Académie suédoise, ainsi que pour le grand poète *Johan Henrik Kellgren,* qui attaquait le mysticisme et les conservateurs dans ses pièces de théâtre et ses poèmes, et écrivait des essais économiques où il expliquait pourquoi il fallait libéraliser le marché. Von Rosenstein and Kellgren fondèrent même une société dont ils étaient les seuls membres, afin de tourner en dérision les clubs occultes superstitieux de la Suède de la fin du XVIII[e] siècle. Elle s'appelait *Pro sensu communi* et avait pour jour de fête le 29 août, date de la naissance de John Locke. Leur idée était que les êtres humains sont des créatures rationnelles qui ont besoin de penser par elles-mêmes pour comprendre le monde et savoir comment vivre, et que, par conséquent, toute forme de coercition doit être abolie, puisque la coercition nous force à agir contrairement aux conclusions de notre propre raison.

Le roi lui-même signa une loi de liberté religieuse dont le brouillon avait été rédigé par Chydenius. Il donna aux paysans plus de droits sur leurs terres et libéralisa le commerce du blé. Il n'en mit pas moins un terme à cette époque où le Parlement avait été trop fort, et il recentralisa le pouvoir à son profit. Mais il fut assassiné en 1792 à l'occasion d'une conspiration où étaient bizarrement réunis des nobles luttant pour conserver leurs privilèges et des personnages influencés, eux, par la Révolution française. Après la mort du roi, son fils Gustave IV Adolphe lui succéda, mais il était ouvertement hostile aux idées libérales. Il mit un terme au débat public et les libéraux se retrouvèrent à la porte. Après 1800, il suspendit le Parlement. Mais les idées poursuivaient leur chemin. Il y eut un officier, *Georg Adlersparre,* qui, dès 1804, qualifiait de « libérale » sa foi en la liberté individuelle et dans le droit de propriété. Il publia une revue de débats dans l'esprit des Lumières intitulée *Lectures sur divers sujets.* On y trouvait des sujets variés, en effet : la revue publia des poèmes et des études philosophiques à côté de la première traduction suédoise de *La richesse des nations* d'Adam Smith. Adlersparre accompagna celle-ci de notes dans lesquelles il expliquait comment on pouvait appliquer ces idées en Suède.

Quand la politique du roi eut conduit le pays à la stagnation et à des conflits aussi bien avec la Russie qu'avec le Danemark et la France, l'opinion lui devint de plus en plus hostile. D'autant

que les gens souffraient de plus en plus de la fiscalité et de l'inflation. À la fin de l'année 1808, l'armée suédoise dut abandonner la partie orientale du pays – c'est-à-dire la Finlande – devant l'attaque des troupes russes. La colère contre le roi qui refusait de faire la paix gagna même les cercles militaires. C'est alors que George Adlersparre, qui commandait maintenant l'armée de l'Ouest, fit une proclamation disant que la Suède allait être détruite par la guerre et par l'oppression. Si l'on voulait sauver le pays, il fallait que l'armée s'opposât au roi par la force. Adlersparre et ses troupes commencèrent donc à marcher sur Stockholm. Avant qu'ils n'y parviennent, des gens du palais avaient arrêté le roi. Afin d'être sûr que cela aboutirait à de réelles réformes, Adlersparre continua sa marche et l'armée occupa Stockholm jusqu'à ce qu'un nouveau Parlement fût réuni et que les réformes pussent commencer.

C'est ce qu'on appelle la « Révolution de 1809 ». Ce fut la seule révolution violente dans l'histoire moderne de la Suède, et elle fut accomplie par un officier et directeur de journal libéral inspiré par Adam Smith.

Mais le chemin vers la liberté n'allait pas être aussi droit que les libéraux l'avaient espéré. Le Parlement rétablit la liberté de la presse et mena quelques réformes économiques ; il réduisit les privilèges de la noblesse. Mais, au total, les libéraux furent déçus. Ils allaient l'être plus encore quand la Suède eut un nouveau roi. Toujours empressée de se mettre bien avec ses puissants voisins, la Suède choisit un général de Napoléon, Jean-Baptiste Bernadotte (Charles XIV Jean). Il créa la surprise en faisant la paix avec la Russie (il abandonna donc la Finlande ; il est vrai qu'il prit la Norvège au Danemark en compensation), mais aussi en marquant son hostilité à l'égard des idéaux des Lumières et en bloquant la liberté des marchés et la liberté d'expression. Les libéraux allaient donc être à nouveau dans l'opposition.

Mais cette opposition était de plus en plus forte. Des influences venant de France et d'Angleterre continuaient à encourager les idées libérales. Les réformes foncières avaient donné aux paysans le droit de posséder leurs terres. La production agricole devenait plus efficace, et beaucoup de gens devaient quitter la campagne. Les chômeurs et les pauvres affluaient vers les villes, mais c'était pour constater que les industries qui auraient pu s'y

développer et leur donner du travail avaient été condamnées par des politiques archaïques. Les guildes locales contrôlaient les professions urbaines, décidaient qui avait le droit d'y entrer, ce qu'il fallait produire, en quelle quantité et à quel prix. Les réglementations empêchaient les industries du fer et du bois de se développer, et beaucoup d'importations étrangères et quelques exportations étaient carrément interdites. À cette époque, donc, une opposition au contrôle économique grossissait, et les chômeurs et les travailleurs pauvres étaient parmi les critiques les plus virulents.

De plus en plus nombreux étaient aussi, parmi les nobles, ceux qui commençaient à comprendre qu'on ne pouvait conserver une société bâtie sur des privilèges et des hiérarchies. En même temps, une classe moyenne commençait à émerger. Des fermiers qui devenaient plus riches en augmentant leur production, des marchands des villes qui commençaient à améliorer quelque peu leur situation, et des fonctionnaires qui n'étaient ni nobles ni bourgeois : tous ces gens ne se sentaient plus à l'aise dans la vieille structure, ni dans le Parlement corporatiste avec ses quatre « états » (noblesse, clergé, bourgeoisie, paysannerie). Ils avaient du capital, mais ils n'avaient pas le droit de l'investir. Ils avaient des idées, mais ils n'avaient pas le droit de les exprimer.

II – Victoire

Ces groupes commencèrent à se rassembler au début du XIX^e^ siècle. Ce fut l'œuvre d'un jeune éditeur de journaux radical, à la haute taille et aux cheveux roux, *Lars Johan Hierta.* C'était un homme d'affaires avisé, toujours fasciné par les dernières nouveautés de la technique, et qui devait devenir un des hommes les plus riches de Suède. C'était aussi un homme politique qui n'eut de cesse de créer un groupe d'opposition au Parlement. Mais le plus important est qu'il avait fondé *Aftonbladet (Le Journal du Soir),* le premier journal suédois moderne, un bastion du libéralisme suédois, et le premier journal qui n'ait pas attaqué seulement les abus du pouvoir, mais le pouvoir en lui-même.

Aftonbladet fut créé en 1830, avec les derniers fonds de Hierta. En cas d'échec du journal, il aurait été ruiné. Le premier supporter fut le révolutionnaire Adlersparre, mais il y en eut bien d'autres. Ce fut le premier journal suédois qui associa nouvelles et publicité. Étant un journal du soir, il pouvait commenter l'actualité qui arrivait avec le courrier du matin. Hierta ayant le sens de l'humour, c'était un journal satirique, amusant à lire malgré le sérieux de la critique qui y était menée. La classe moyenne en pleine croissance pouvait lire dans *Aftonbladet* les premiers vrais « reportages sociaux » sur le fonctionnement du pays, sur le déclin des zones rurales, sur les conditions de vie horribles dans les centres urbains surpeuplés. Mais elle pouvait lire aussi des articles traitant des solutions – libéralisation et industrialisation. *Aftonbladet* donnait pour modèles les pays plus libéraux comme la Norvège, l'Angleterre, la France et les États-Unis.

Mettant en avant ce libéralisme urbain et proche de l'esprit des Lumières, Hierta devint le porte-parole de la classe moyenne montante. La première proposition qu'il fit au Parlement en dit long sur sa vision du monde. Le sujet en était l'ivresse sur la voie publique. À cette époque, il était illégal de s'enivrer en un lieu public. Hierta estimait que c'était là une loi de classe, puisque c'étaient toujours les pauvres qui étaient pris par la police. Il expliqua donc qu'il ne fallait pas interdire l'ivresse, tant que personne n'était menacé dans sa vie ou sa propriété. On est libre de faire ce qu'on veut, tant qu'on n'agresse pas autrui ni ses biens. Tout au long de sa carrière politique, Hierta allait étendre ce principe à d'autres sphères de la société. Il croyait en la totale liberté de parole, au suffrage universel et en l'égalité des droits pour les femmes. Son principe de base était qu'aucun groupe ne doit être autorisé à « prendre de l'argent dans la poche d'autrui », et il essaya toujours de brider les dépenses de l'État. Il pensait qu'on devait être libre de créer une entreprise comme on le voulait, de créer des banques et de faire du commerce sans entraves.

Cette formule : « ne pas prendre de l'argent dans la poche d'autrui », était souvent répétée dans les cercles libéraux. Chydenius avait eu une expression similaire, à savoir que personne ne devait s'installer sur les épaules d'autrui. En ces formules se résume le point central de la doctrine : égalité devant la loi, neutralité de l'État. Il fallait abolir tous les privilèges qui garantis-

saient à certains ou interdisaient à d'autres une certaine position ou un certain commerce. Tout le monde devait avoir les mêmes droits et être traité de la même manière. Cela fournissait également un principe clair pour déterminer quelles interventions de l'État sont légitimes et quelles ne le sont pas. Tout ce qui bénéficie à un groupe aux dépens d'un autre doit être déclaré hors la loi. L'État doit s'occuper seulement des biens publics qui bénéficient à toute la société. Par exemple, la loi et l'ordre sont quelque chose sur quoi tout le monde est d'accord. La plupart des libéraux pensent aussi que l'État doit procurer une éducation de base, puisque c'est là quelque chose qui bénéficie à toute la société. Le raisonnement vaut aussi dans une certaine mesure pour les infrastructures. Quelques libéraux (mais pas les radicaux proches de Hierta) approuvaient le financement public d'un réseau national de chemins de fer. Mais même ceux-là soulignaient que la seule justification valable à cette mesure était que ce réseau profiterait à tout le pays ; par suite, les réseaux locaux, qui ne profitent qu'à une région donnée, doivent être financés et construits de façon privée.

Le libéralisme de Hierta se fondait sur la doctrine des droits naturels telle qu'elle avait été mise en avant par John Locke et les Révolutions américaine et française. Mais il lui associait fréquemment des arguments utilitaristes tirés de Bentham et des économistes classiques. Il aimait bien les auteurs qui mêlaient les deux traditions, tels Frédéric Bastiat, Cobden et Bright, et il les faisait citer souvent dans *Aftonbladet*. S'il y a une spécificité dans le libéralisme suédois, par comparaison avec les autres, c'est que (cela a souvent été dit de la mentalité suédoise) il a combiné et mêlé des traditions et des idées différentes, plus qu'il n'a exploré tout au long une seule ligne de pensée.

C'était une sorte de « libéralisme de l'harmonie », tendant à expliquer que le choc des différents groupes sociaux était réellement une illusion. Tous les groupes et classes peuvent progresser ensemble, dès lors que les privilèges sont abolis, et les hommes peuvent gagner leur vie et faire des profits en se rendant mutuellement service sur le marché. C'était l'idée du progrès selon les Lumières dans sa version politique. Et il recevait l'appui de l'économie classique. Quand Adam Smith explique que ce n'est pas de la bienveillance du boucher que nous pouvons attendre

une viande bonne et peu chère, mais de son intérêt personnel, c'est plus qu'une thèse économique, c'est une vision du monde. C'est une manière de dire que le boucher n'est pas mon ennemi. Si tout commerce est volontaire, cela signifie que nous ne ferons affaire que si cela nous profite à tous deux. Ensemble, nous pouvons progresser et améliorer le monde.

Telle était la vision optimiste des libéraux suédois sur la manière de traiter les problèmes sociaux au sein de la société civile. Quand les vieux réseaux de solidarité constitués au sein des guildes, qui ne procuraient de sécurité qu'à un petit groupe de personnes, furent abolis, ils voulurent qu'il y eût des groupes spontanés d'entraide, où les travailleurs et leurs familles organiseraient volontairement l'éducation et des caisses pour la maladie, le chômage et la vieillesse. Ces groupes n'aideraient pas seulement les gens sur un plan matériel, mais ils développeraient aussi leur sens de la responsabilité et leur capacité à s'occuper de leurs propres affaires.

D'autres journaux d'opposition pouvaient bien être menacés de suspension ou être effectivement suspendus. Mais le régime comprenait qu'il avait affaire, avec *Aftonbladet,* à quelque chose de différent – en l'occurrence, au leader potentiel des forces d'opposition qui étaient restées jusque-là dispersées. Au Parlement, les paysans et la bourgeoisie utilisaient, pour pousser dans le sens des réformes, des arguments venus tout droit d'*Aftonbladet.* En 1835, le gouvernement décida d'utiliser une vieille loi datant de la dernière guerre pour le réduire au silence. Mais Hierta, avec l'aide d'autres personnes, avait obtenu des autorisations pour lancer d'autres journaux. Aussi, dès qu'il fut interdit, il n'eut qu'à créer un nouveau journal appelé « Le nouvel *Aftonbladet* », et quand celui-là fut interdit lui aussi, un troisième, « Le tout nouveau *Aftonbladet* ». Puis vinrent « Le Quatrième *Aftonbladet* », le Cinquième, le Sixième, etc.

Cet épisode fit à l'*Aftonbladet* une immense publicité. Hierta fut considéré comme un héros. L'aile dure des conservateurs dit que le seul moyen d'en venir à bout était d'interdire tous les nouveaux journaux et de terrasser l'opposant, mais le gouvernement n'osa pas en venir là, compte tenu de la popularité de Hierta. Après plus de trois ans de ce jeu du chat et de la souris, le gouvernement se contenta de laisser tomber la vieille loi sans tam-

bours ni trompettes, sans même une décision du Parlement. La liberté de la presse avait triomphé.

Étape par étape, l'opposition gagna en force. Elle obtint le soutien de poètes et auteurs célèbres comme C. J. L. Almqvist, lequel écrivit des articles libéraux colériques dans *Aftonbladet,* ou Fredrika Bremer, qui expliqua que Jésus avait été le premier libéral, puisqu'il était favorable aux droits de chaque personne, ou encore E. G. Geijer, le célèbre conservateur qui, en 1838, se détourna de ses anciens amis et se mit à expliquer que le monde moderne, avec son commerce, son industrialisation et son libre débat, était comme un miracle, et qu'il fallait encore plus de liberté dans les marchés et plus de démocratie si l'on voulait que tout le monde en bénéficiât. Des auteurs comme Bremer et Geijer introduisirent une dimension religieuse dans le libéralisme suédois. Hierta et d'autres étaient presque athées, et n'étaient guère soucieux de défendre la liberté religieuse, puisque, pour eux, les religions étaient essentiellement des superstitions. Mais la génération suivante des libéraux considéra que la liberté religieuse était une des plus importantes réformes à accomplir.

Les idées libérales étaient toujours fortes au Parlement dans le groupe des fermiers. Ceux-ci luttaient pour un système plus démocratique et entendaient garantir les droits de propriété de la terre et la liberté du commerce, et tout naturellement ils penchaient du côté libéral. Un temps, les députés paysans majoritaires furent appelés par l'opposition les « économistes politiques », puisqu'on les soupçonnait d'être plus intéressés par les théories économiques libérales que par la politique pratique.

Dans le groupe des députés bourgeois, le tableau était mélangé. Les bourgeois traditionnels, qui voulaient protéger leurs affaires de tout risque de nouvelle concurrence, devaient compter maintenant avec un nouveau groupe d'hommes d'affaires, qui voulaient la liberté économique afin de se lancer et de créer des entreprises. Avec le temps, ce nouveau groupe croissait, de sorte que, bientôt, il prit complètement le contrôle du groupe parlementaire.

Cependant, la noblesse et le clergé repoussaient, le plus souvent, les propositions en faveur de la libéralisation. De sorte que, finalement, le vote était de 2 contre 2, ce qui bloquait les réformes. Mais l'humeur des nobles commençait à changer aussi. Un

groupe de « libéraux modérés » gagna en influence parmi eux, à mesure que l'opinion du pays lui-même bougeait et que les Suédois entendaient parler des réussites de l'industrialisation dans les autres pays. Lentement mais sûrement, il se forma des majorités libérales pour abolir quelques-unes des prohibitions au commerce et pour ouvrir partiellement la voie à de nouvelles industries.

Les libéraux modérés gagnèrent en influence après 1848. La révolution qui avait eu lieu en France effraya le roi et la noblesse. Elle les aida à comprendre que le problème du développement était urgent et qu'il fallait faire quelque chose si l'on ne voulait pas que la Suède fût menacée à son tour par une révolution. Mais ils voulaient à tout prix éviter des solutions libérales radicales, et ils craignaient aussi le socialisme qui avait fait son apparition. Les libéraux modérés seuls pouvaient donc leur apporter une solution. Ceux-ci croyaient que la libéralisation pouvait moderniser le pays, mais, membres de la noblesse, ils étaient intéressés par la réforme plus que par la révolution et voulaient conserver le principe de la monarchie. En 1848, leur membre le plus prometteur au Parlement, le jeune *Johan August Gripenstedt,* fut nommé ministre sans portefeuille.

Lieutenant appartenant à la noblesse, continuellement habillé d'un manteau noir, avec une écharpe blanche, Gripenstedt poursuivait inflexiblement ses buts, sans regarder aux moyens. Il avait voyagé en France et découvert Bastiat, qui eut une grande influence dans son combat pour la liberté du commerce et du marché. Il était complètement imprégné de la tradition du « libéralisme de l'harmonie ». Il faisait sien le programme le plus large du libéralisme, c'est-à-dire l'émancipation des femmes, la liberté religieuse et un Parlement plus démocratique. Mais il était tacticien, voire opportuniste. Quand le climat évoluait dans une direction conservatrice, il mettait la pédale douce sur ses idées, et ne protesta pas quand des amis libéraux furent obligés de quitter le gouvernement.

C'est que Gripenstedt attendait son heure. Cet homme politique habile savait comment créer des alliances et affronter les difficultés. Il sut se rendre indispensable au gouvernement et au roi : en effet, plus le mouvement libéral devenait fort, plus il était nécessaire aux gens en place d'avoir un politicien libéral habile au sein même du gouvernement. En outre, ils voulaient faire

triompher l'idée, chère à Gripenstedt, d'un réseau national de chemins de fer, à laquelle, en revanche, de nombreux libéraux étaient opposés. En 1856, Gripenstedt fut promu ministre des Finances par le roi suivant, Charles XV.

Ainsi, les libéraux travaillaient sur deux fronts. Au gouvernement, Gripenstedt essayait de promouvoir des réformes chaque fois que se présentait une opportunité. Il était infidèle au roi chaque fois qu'il pouvait avancer ses propres idées. Plus il était fort, plus il pouvait prendre de risques. Il était aussi fortement soutenu par l'influent journal *Handelstidningen (Le Journal du commerce)* de Gothenburg, qui avait pour éditeur l'efficace S. A. Hedlund. En même temps, à l'extérieur du gouvernement, Hierta et les libéraux plus radicaux poussaient en avant autant qu'ils pouvaient et se plaignaient que Gripenstedt et le gouvernement n'allassent pas plus loin dans la voie de la libéralisation. Ils avaient, de fait, plus de marge de manœuvre, et ils pouvaient menacer de l'extérieur le roi et les forces les plus conservatrices du gouvernement. D'autant que des réformes même modérées amélioraient l'économie et augmentaient l'emploi, ce qui conduisait à accepter encore plus de réformes. Bientôt Gripenstedt eut un nouveau Premier ministre libéral modéré, Louis de Geer. Tous deux déterminèrent de grands changements dans la politique suédoise, grâce à la fois à leurs propres talents et à la pression extérieure.

Entre 1840 et 1865, la Suède mena une petite révolution libérale. On abolit le système des guildes, et désormais tout le monde put créer son entreprise et se lancer dans la compétition. Les règlements contraignants qui avaient bloqué le développement des industries du bois et du fer furent supprimés. La Suède eut une loi sur les sociétés anonymes en 1848. On eut le droit de créer des banques. Les taux d'intérêt furent libérés. Les frontières furent supprimées en pratique lorsqu'on eut le droit d'émigrer et d'immigrer (1 million de Suédois partirent pour l'Amérique). Les vieilles écoles qui avaient pour ambition de former les enfants de l'élite à la prêtrise et à la fonction publique furent remplacées par une éducation pratique destinée à tous. Les libertés de presse et de religion furent décisivement augmentées. Les femmes eurent le droit de posséder, d'hériter, d'être éduquées et de travailler.

Gripenstedt, gravement malade, quitta le gouvernement. Mais, auparavant, il avait eu le temps de s'assurer que ses réfor-

mes seraient pérennisées. Les partisans du libre commerce avaient fait abolir les prohibitions sur le commerce et considérablement abaissé les tarifs. Mais Gripenstedt fit en sorte que la Suède se joignît en 1865 au traité de libre-échange entre la France et l'Angleterre, traité comportant la « clause de la nation la plus favorisée », qui donnait à tous les signataires l'accès maximum au marché des autres. Les barrières douanières tombaient partout en Europe.

Quand Gripenstedt quitta le gouvernement, les critiques dirent qu'il était un lâche qui abandonnait son poste juste au moment où le peuple allait se rendre compte qu'il avait détruit le pays. Les concurrents étrangers allaient ruiner l'industrie suédoise et, sans le contrôle étatique des affaires, il y aurait d'énormes problèmes de qualité et de coordination. Quand les gens dans les zones rurales eurent le droit d'ouvrir des commerces, beaucoup pensèrent que les cités étaient condamnées, car personne ne serait plus forcé d'y aller pour faire du commerce.

Rarement prévisions furent à ce point démenties par les faits. En 1870, le miracle économique suédois commença. Les vieilles activités industrielles furent mécanisées, et désormais la Suède put exporter du bois et de l'acier vers l'Angleterre et d'autres pays, tandis qu'elle importait des produits qu'elle ne pouvait bien fabriquer elle-même. Des marchés ouverts et une réglementation *a minima* eurent pour effet que le capital afflua vers les meilleures idées, et que les entreprises purent embaucher et débaucher. Le chemin fut désormais direct de l'idée à l'entreprise mettant en œuvre cette idée, de la découverte géniale à l'industrie mettant en œuvre cette découverte, c'est-à-dire à l'entreprise exportant une formule innovatrice particulière : Ericsson, SKF, Nobel, AGA, Electrolux..., c'est-à-dire les entreprises qui sont encore aujourd'hui l'épine dorsale de l'industrie suédoise. Cela donna à la Suède des ressources pour se développer. Le niveau de vie monta rapidement. L'eau et l'électricité arrivèrent dans les maisons. Les rues furent nettoyées et éclairées par la lumière électrique.

Cent ans après Chydenius, le libéralisme avait complètement transformé la Suède.

III – Déclin

En janvier 1867, quand fut créé un nouveau Parlement plus démocratique, non divisé en « états », le libéralisme semblait triompher. C'est Lars Johan Hierta, devenu le député le plus âgé, qui fit le discours d'ouverture. Il y célébra les réformes, et avertit les députés de ne pas adopter les nouvelles idées sur la manière de soutirer de l'argent au peuple. Un commentateur put dire :

> « Maintenant il n'y a plus de partis : tout le monde est devenu libéral. »[1]

D'une certaine manière, c'était un problème pour les libéraux. Cela ne signifiait-il pas qu'ils avaient parachevé leur programme ? La coalition qui avait assuré le triomphe de leurs idées avait dorénavant d'autres intérêts. On s'en rendit compte lors de la formation des nouveaux partis au Parlement. Les gens proches de l'ancien gouvernement libéral créèrent un parti « ministériel », ayant l'ambition de défendre les réformes qui avaient été faites. Un groupe moins important créa le Parti « néolibéral », qui était économiquement libéral mais avait l'ambition d'aller plus loin dans les domaines politique et culturel : il voulait plus de droits pour les femmes, plus d'État de droit et plus de démocratie. Enfin, le nouveau parti dominant était le « Parti du monde rural », défendant les intérêts des paysans, mais qui avait aussi des éléments libéraux et voulait diminuer les impôts et donner plus de pouvoir aux milieux sociaux éloignés de l'*establishment* de Stockholm.

Les libéraux étaient donc maintenant divisés entre tous ces partis. Gripenstedt et les libéraux modérés avaient rejoint le parti ministériel. Pendant un temps, Hierta et les libéraux radicaux rejoignirent le Parti néolibéral. Enfin, Hedlund et beaucoup de libéraux de province rejoignirent le Parti rural. Ainsi, tous les partis étaient influencés par le libéralisme, et c'était encore un gouvernement libéral qui prenait les décisions. Mais cela voulait

1. Gudmar Hasselberg, *Rudolf Wall. Dagens Nyheters skapare*, Stockholm, Bonniers, 1945, p. 232.

dire aussi que, désormais, le Parti libéral n'était plus une force unifiée et efficace travaillant dans un unique but commun.

Or il aurait fallu qu'il le fût encore pour mener le dernier combat. En effet, la nouvelle économie ouverte produisait des résultats économiques extraordinaires, mais laissait aussi certains sur le bord du chemin. Lorsque l'Amérique, la Russie et l'Europe purent vendre du blé à bas prix aux consommateurs suédois, cela signifia la fin de la famine en Suède, mais cela créa aussi des problèmes aux paysans. Dans les années 1880, un contre-courant de plus en plus puissant se fit jour dans la communauté paysanne pour contester cette mondialisation économique, et il y eut chaque année plus de propositions au Parlement pour rétablir des tarifs douaniers. En 1887, il apparut que les protectionnistes allaient obtenir un vote de coalition au Parlement. Comme le roi Oscar II n'était pas un grand adepte du parlementarisme, et souhaitait se débarrasser du gouvernement, il décida de dissoudre la seconde Chambre et organisa de nouvelles élections, qui auraient pour enjeu la question du libre-échange.

Les vieux partis s'effondrèrent et les libéraux de tous bords joignirent leurs forces avec les représentants du nouveau parti travailliste pour combattre en faveur de la liberté du commerce. Face à eux, les gros fermiers et les industriels firent campagne pour les tarifs. Ce fut la première élection moderne en Suède, en ce sens que ce fut la première fois qu'on vit des candidats disant clairement à l'avance comment ils voteraient au Parlement s'ils étaient élus. Du coup, la participation électorale doubla. On eût dit que, partout, les gens discutaient de la liberté du commerce. Les partisans du libre-échange dirent que les protectionnistes voulaient affamer le peuple, et les protectionnistes dirent que les partisans du libre-échange voulaient que les Suédois abaissent leurs salaires au niveau de ceux des Russes, des Chinois et des Indiens.

À la suite d'une campagne chaotique, les partisans du libre-échange remportèrent une victoire massive. Les éléments urbains et libéraux s'étaient montrés plus forts que les intérêts industriels. À l'automne 1887, il y eut des élections normales qu'à nouveau gagnèrent les libre-échangistes, mais avec une majorité réduite. Les libéraux auraient pu encore gouverner, s'il n'y avait pas eu l'affaire des 11,58 couronnes. Telle était la dette fiscale qu'il apparut qu'un des libre-échangistes de Stockholm, Olof Larsson,

n'avait pas payée au fisc. Du coup, il n'était pas éligible. Mais la loi étendait cette non-élibilité à la totalité de la liste à laquelle il appartenait. 22 députés partisans de la liberté des échanges durent donc abandonner leur siège au Parlement, remplacés par 22 protectionnistes de Stockholm. Cette fois, le Premier ministre, lassé, ne voulut plus repartir au combat, et le roi n'éprouva plus l'envie de dissoudre à nouveau le Parlement, d'autant que l'opinion évoluait dans le sens protectionniste. Sa sympathie naturelle le portait d'ailleurs vers les protectionnistes. Il regardait vers l'Allemagne et Bismark, et l'ensemble de l'élite suédoise se détournait de ses vieilles sympathies françaises en faveur de la nouvelle étoile montante de l'Europe. Le système protectionniste et centralisé semblait être le système moderne.

Les protectionnistes gagnèrent le vote au Parlement, et le gouvernement libéral dut céder la place à un gouvernement conservateur. Économiquement, les tarifs n'avaient pas grande importance. Ils n'étaient pas indexés sur l'inflation, de sorte que, chaque année, ils diminuaient en termes réels ; d'autre part, la baisse continue des coûts de transport faisait plus que compenser la perte due aux tarifs. Les exportations et les importations suédoises continuèrent à augmenter d'année en année.

Mais le rétablissement des tarifs eut des conséquences politiques plus graves. L'alternative conservatrice, qu'on considérait comme morte depuis plus de vingt ans, était remise en selle, mais dans une version plus moderne et plus favorable aux affaires. En effet, alors que, jadis, on disait que seul un gouvernement fort et interventionniste pourrait arrêter le développement, maintenant on disait que seul un gouvernement fort et interventionniste pourrait... l'accélérer ! Le Parti rural se réorganisa en un parti conservateur et protectionniste, ancêtre de la droite suédoise actuelle. En même temps, les socialistes commencèrent à s'organiser. En 1889 fut fondé le Parti social-démocrate, dont l'un des slogans était : « Non aux tarifs de famine. » Ils dirent que l'élite avait demandé au gouvernement d'intervenir et de supprimer l'égalité devant la loi en aidant les entreprises et les fermiers. Les travailleurs ne devaient donc pas se contenter d'attendre le retour de la croissance économique, ils devaient demander eux aussi au gouvernement d'intervenir, mais, cette fois, en leur faveur. Les organisations de travailleurs, qui étaient libérales et croyaient à

l'autonomie, voyaient maintenant leurs membres les quitter et se rallier au mouvement socialiste.

Ainsi, le « libéralisme de l'harmonie » s'effondrait, puisque, maintenant, une seule des parties en présence commençait à prendre de l'argent dans la poche des autres groupes. Tout le monde, alors, eut intérêt à essayer d'obtenir des rentes et des privilèges pour soi-même. Celui qui restait libéral et voulait que l'État fût neutre était condamné à voir ses poches vidées par les autres. Un commentateur explique que,

> « après la victoire du protectionnisme, le Parlement fut noyé par une vague de demandes qui avaient en commun qu'elles voulaient toutes que l'État fût actif sur tous les terrains »[1].

Cela provoqua un changement du mouvement libéral. La sympathie naturelle de beaucoup de ses membres allait vers les pauvres et vers les travailleurs. L'État ayant trahi ceux-ci en augmentant le prix du pain, il fallait répondre. Mais, étant donné que le peuple, qui voulait le libre-échange, avait perdu à cause du caractère non démocratique du Parlement, la question la plus importante, selon eux, devenait celle de l'extension du droit de vote. D'autres libéraux tiraient une autre conclusion. Puisque le gouvernement favorisait les producteurs avec des tarifs, la contre-attaque devait venir maintenant des consommateurs. *Dagens Nyheter,* un grand journal libéral qui avait été créé dans les années 1860, en partie avec l'aide de Lars Johan Hierta, et qui s'opposait violemment au socialisme, abandonnait maintenant Hierta et sa foi dans la neutralité de l'État. En avril 1888, il expliquait :

> « Le socialisme d'État, qui satisfait les demandes des gros, appelle nécessairement un socialisme d'État qui satisfasse les petits et les faibles de la société. »[2]

D'autres journaux libéraux allèrent dans la même direction. Dirigé par le fils de Hedlund, le *Handelstidningen* devint un journal social-libéral, et *Aftonbladet* commença à évoluer entre des positions social-libérales et conservatrices sous différents directeurs.

1. Svenbjörn Kilandet, *Den nya staten och den gamla,* Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1991, p. 205.
2. Hasselberg, *op. cit.,* p. 345-348.

Le « socialisme d'État » que ces nouveaux « sociaux-libéraux » proposaient maintenant n'était autre que l'appareil de protection sociale de Bismark, dont les idées avaient été importées en Suède par Adolf Hedin. Ce personnage avait appartenu au parti néo-libéral qui, vingt ans auparavant, voulait que toute forme d'aide pour les pauvres fût organisée sur un mode volontaire. Maintenant il optait pour un Parti social-libéral et exigeait plus d'aide gouvernementale pour les travailleurs. Le nouveau gouvernement conservateur lança une enquête pour savoir comment la Suède pourrait réaliser un tel système de protection sociale. Il apparut qu'il fallait nationaliser l'entraide volontaire. Ainsi l'État neutre était-il écrasé entre la droite et la gauche.

Un des opposants les plus farouches à la sécurité sociale obligatoire, et qui réussit à retarder son introduction pendant plusieurs années, fut un libéral de la vieille école, *Hans Forssell,* influencé par Bastiat et Macaulay. Il avait été ministre des Finances en 1875, à l'âge de 32 ans seulement, mais avait quitté le gouvernement cinq ans plus tard, quand le roi avait voulu le forcer à introduire un tarif peu important sur le blé. Depuis, il avait été un des partisans les plus marquants de la liberté lors du débat sur le libre-échange, et il s'était constamment opposé au gouvernement sur la question des subventions aux industries. Mais ses idées étaient de moins en moins considérées comme modernes. En 1897, Forssell, à l'occasion d'une élection, perdit son siège au Parlement. Tant les conservateurs que les sociaux-libéraux se réjouirent de son départ. Ainsi la vieille génération de libéraux disparaissait-elle, et personne ne prenait la relève. Le Parti libéral qui fut créé en 1902, avec comme président Karl Staaff, et qui contribua à la victoire de la démocratie en Suède, avait parmi ses membres les quelques libéraux classiques que le pays comptait encore. Mais il mêlait les idées libérales sur le libre commerce, la liberté personnelle et la démocratie avec une préférence pour la sécurité sociale, l'impôt progressif sur le revenu et les subventions aux fermiers.

Cependant, le système libéral continuait à vivre. Plus que d'autres pays, la Suède conservait le libre commerce, qui était nécessaire pour une petite économie, dépendant à la fois des importations et des exportations. Tant pour les conservateurs que pour les sociaux-libéraux, la discipline fiscale restait importante.

Et quand les sociaux-démocrates prirent le pouvoir en 1932, ils abandonnèrent vite, confrontés au succès de l'économie libérale, leur idée de nationaliser les entreprises. Ce fut en partie parce qu'ils étaient influencés par une génération d'économistes libéraux indépendants comme Gustaf Cassel et Eli Heckscher, qui considéraient Anders Chydenius comme un grand ancêtre. Les sociaux-démocrates mirent donc en place une politique prudente consistant à laisser le marché créer des richesses, quitte à redistribuer ensuite une partie des résultats.

En 1857, Gripenstedt avait fait deux discours sensationnels dans lesquels il expliquait qu'avec un libre marché intérieur et un libre accès aux marchés étrangers la Suède, qui était alors un des pays les plus pauvres d'Europe, pourrait devenir un des plus riches. Ces discours avaient été accueillis par les opposants avec ironie, on avait parlé de conte à dormir debout. Or c'est Gripenstedt qui avait raison.

Entre 1850 et 1950, le revenu par tête en Suède a été multiplié par 8, en dépit du doublement de la population. La mortalité infantile a été réduite de 15 % à 2 %, et l'espérance de vie moyenne a fait un bond de vingt-huit ans[1]. En 1950 encore, les impôts et la dépense publique étaient plus bas en Suède qu'aux États-Unis et dans les autres pays européens. C'était une économie ouverte avec un État peu développé, et qui produisait des résultats stupéfiants. Le bien-être public précéda l'État-providence. Ce fut le résultat des transformations libérales du XIX[e] siècle. Gripenstedt avait vu juste. Une nation de pauvres fermiers était devenue l'un des pays les plus riches du monde. Le seul problème est qu'à cette époque il n'y avait plus de libéraux de la vieille école pour jouir du succès posthume de Gripenstedt.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

1. Anders Johnson, *Entreprenörerna : Sveriges väg till välstånd,* Stockholm, Svenskt Näringsliv, 2002.

EN GUISE D'ÉPILOGUE

Comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, c'est volontairement que nous n'avons pas traité dans ce volume du libéralisme anglo-saxon, notre propos ayant été de nous concentrer entièrement sur les traditions libérales des pays considérés en général comme non libéraux. Même l'article sur les libertariens américains ne porte en fait que sur leurs liens avec les traditions autrichiennes.

Pour que la grande voix anglo-américaine soit néanmoins présente, ne serait-ce qu'à titre symbolique, nous avons proposé à Barry Smith, l'un des plus éminents philosophes contemporains, rédacteur en chef du Monist, *spécialiste de phénoménologie husserlienne, d'ontologie formelle, de philosophie de l'esprit et de sciences cognitives, libéral engagé et l'un des derniers à avoir collaboré avec Hayek, de nous offrir quelques réflexions sur le libéralisme comme civilisation.*

Il le fait avec une grande simplicité pédagogique et nous le remercions de pouvoir terminer ainsi notre long périple en sa compagnie sur une note optimiste.

La signification de la vie, et comment il convient d'évaluer les civilisations

BARRY SMITH[1]

I – Le problème du relativisme

À quels points de vue la civilisation occidentale est-elle supérieure ou inférieure à ses rivales ? Cette question renvoie de façon cruciale à celle du relativisme. En effet, pour comparer les civilisations les unes avec les autres, on doit avoir une grille de lecture neutre et objective, mettant en œuvre des principes d'évaluation que tout être humain puisse accepter.

La morale est assurément une dimension de cette grille de lecture (remarquons au passage que les croyants musulmans auraient de bonnes raisons de prétendre que leurs coreligionnaires sont plus moraux que nombre d'Occidentaux). Des critères tels que le bien-être matériel doivent également jouer un rôle, comme aussi le bonheur ou le plaisir (remarquons à nouveau qu'il n'est pas évident *a priori* qu'il y ait plus de bonheur en Occident que dans les autres civilisations). Dès lors cependant que ces critères d'évaluation ne sont pas logiquement liés les uns aux autres, il n'est guère possible de formuler quelque critère unique permettant de ranger les civilisations selon un ordre linéaire, de la pire à la meilleure. Même le bonheur, malgré ce que présup-

1. Avec toute ma reconnaissance pour Berit Brogaard, avec qui je suis en train d'écrire un ouvrage ayant pour titre *La signification de la vie [The Meaning of Life]*. Je me fonde sur les idées de ce livre dans le présent article.

posent certains utilitaristes, est de différents types, et, pour être pris en compte dans les enjeux de civilisation, un bonheur devrait sans doute être d'un genre correct. Il n'est pas certain, par exemple, que le bonheur consistant à consommer de la drogue, ou celui qu'on peut éprouver en torturant de petits animaux, puisse compter autant dans l'évaluation d'une civilisation que, mettons, ceux qui résultent du fait qu'on lit de la poésie ou qu'on laboure un champ. C'est pour cette raison et pour d'autres encore que nous devrons avoir un cadre d'évaluation multidimensionnel, où certaines civilisations excelleront sur certains axes, mais échoueront sur d'autres.

Un autre problème vient du fait qu'il n'y a pas de relation « meilleur que » au sens absolu. Bien plutôt, si A est « meilleur que » B, c'est toujours *sous un certain angle C*. Maintenant, si l'on compare deux choses sous un angle donné, on n'a pas toujours affaire à un ordre linéaire. En effet, la relation « être meilleur que, sous l'angle C » n'est pas toujours transitive. Manger un morceau de poulet est mieux que ne pas manger de poulet du tout (dans l'hypothèse où l'on a faim), et manger deux morceaux de poulet est encore mieux. Mais il arrive un moment où cette chaîne s'inverse. Il en va sans doute de même quand on compare des civilisations. Si une civilisation est meilleure qu'une autre en raison, par exemple, de la plus grande liberté qu'elle donne à ses citoyens, il ne s'ensuit nullement qu'une troisième civilisation, qui offre encore plus de liberté, soit par cela même meilleure que les deux premières...

Un autre problème encore naît du caractère manifestement vague des termes « civilisation » et « culture ». Quelle est cette chose que l'on appelle « civilisation occidentale », et cette autre que l'on appelle « civilisation musulmane » ? Se réfère-t-on ici à des régions géographiques non contiguës ou qui s'interpénètrent ? ou à des populations d'êtres humains existant simultanément dans un même lieu ? ou à des traditions, à des mœurs, à des habitudes mentales étendues à la fois dans le temps et dans l'espace ? D'autres problèmes apparaissent si l'on tente, par exemple, de faire la somme du bonheur expérimenté par une civilisation tout entière. Je ne fais qu'évoquer ces problèmes en passant ; ce sont des points qui exigeraient un traitement attentif dans un exposé définitif des idées que je vais présenter. Mais je pense que le détail de leurs solutions n'affecterait pas l'essentiel de mes conclusions.

On fait ici l'hypothèse qu'on peut à bon droit appliquer les notions de bien et de mal, de meilleur et de pire, aux civilisations ou aux cultures prises comme des touts. Cela ne revient-il pas à adopter le point de vue de Sirius, ce qu'on nomme par dérision « l'œil de Dieu » ? Les maîtres en relativisme diront que l'hypothèse qu'on puisse adopter une telle perspective, c'est-à-dire la vision d'un observateur neutre, objectif, détaché, est une prétention ridicule. Au contraire, les adversaires du relativisme pourront remarquer qu'il y a de nombreux domaines dans lesquels on peut véritablement adopter le « point de vue de Dieu » de façon relativement aisée. C'est souvent le cas, par exemple, pour des faits scientifiques simples : que l'eau est composée d'hydrogène et d'oxygène, que les corps pesants tombent quand on les lâche, qu'il y a du sel dans l'eau de mer. Il est vrai que le problème se complique lorsqu'on va au-delà de ces faits bruts et qu'il s'agit de connaissances portant sur des questions axiologiques, et plus encore sur les mérites relatifs à accorder à des civilisations entières. Cependant, même à ce niveau, on peut mettre en évidence de nombreuses propositions qui ne sont pas sujettes à controverses et qui sont acceptables par tout être humain. Par exemple, que le meurtre est mauvais, ou que le bonheur est (toutes choses égales d'ailleurs) préférable au malheur. Cela m'encourage à croire qu'il n'est pas impossible de construire le cadre interprétatif auquel je pense, d'autant que les valeurs jugées représentatives des différentes civilisations seront considérées ici à un très haut niveau de généralité.

II – Liberté et évaluation des civilisations

Je ne vais pas m'occuper d'abord des dimensions de moralité et de bonheur, quelque rôle qu'elles puissent jouer dans l'évaluation de la civilisation, mais de celle, plus problématique encore, de *liberté*. Beaucoup d'Occidentaux se persuadent aisément qu'ils jouissent de plus de liberté que les hommes d'autres civilisations, et il ne leur déplaît pas de croire aussi que, de ce fait et toutes choses étant égales d'ailleurs, leur civilisation est la meil-

leure. Le problème est que, alors que la valeur intrinsèque de la liberté est presque une vérité évidente par elle-même pour les Occidentaux, il semble que ce ne soit pas le cas pour tous les êtres humains. Cela plaisait bien à Saddam Hussein que son peuple fêtât en grande pompe son anniversaire simplement parce qu'il lui en avait donné l'ordre. Il semblait ne faire aucun cas de ce que quelque chose fût fait librement. On peut dire la même chose apparemment de nombreux tyrans et despotes, grands et petits. En outre, laisser la liberté suivre son cours peut conduire à de fâcheuses conséquences, et cela donne des arguments à ceux qui soutiennent que la liberté n'est pas un bien dans tous les cas et qu'elle doit être canalisée. Donc, étant donné que, d'une civilisation à l'autre, les opinions diffèrent sur la valeur intrinsèque de la liberté, on ne peut affirmer que l'Occident est la meilleure civilisation du simple fait qu'il comporte plus de liberté, ou affiche plus de respect pour la liberté, que les autres civilisations.

Pour avancer dans notre interrogation, demandons-nous pour quelle raison précise nous tenons, en Occident, à ce que les gens fassent ce qui est bien par l'effet de leur propre volonté libre. Une raison pourrait être la raison pratique mise en avant par John Stuart Mill dans son plaidoyer pour la liberté d'expression. On ne peut connaître à l'avance la réponse à n'importe quel problème difficile. Donc on laisse aux gens la liberté de proposer toutes les réponses possibles, même si cela doit provoquer des redondances. La probabilité que la somme de leurs efforts conduise à la bonne réponse est alors plus grande que s'ils avaient été soumis à des contraintes. Mais on peut imaginer une expérience mentale simple qui montre l'inanité de ce facteur pragmatique. Il suffit de faire l'hypothèse que l'autorité et le charisme de quelque Grand Dirigeant soient si grands qu'il soit capable de faire en sorte que ses sujets trouvent exactement les bonnes réponses à des questions importantes à son simple commandement.

Pourquoi est-il probable que nous, en Occident, jugerons plutôt que les solutions proposées dans de telles circonstances seront moins valables que celles auxquelles parviendraient des individus libres d'exercer leurs propres choix ? Sans doute invoquerons-nous le besoin de preuves et de justifications épistémologiques. Si les gens parviennent librement à telle ou telle réponse, ce seront

autant de preuves indépendantes. Cela nous donnera une raison supplémentaire de penser que les résultats obtenus sont vrais. Mais ce n'est pas tout. Nous pensons intuitivement qu'il est vrai en général, pour toutes sortes d'actions humaines, et non pas seulement dans le domaine étroit des preuves scientifiques, que les hommes doivent agir de par leur propre volonté libre, et non en obéissant à quelque Grand Dirigeant.

Il semble bien qu'en Occident soit apparue l'idée que l'homme est appelé à faire son salut en utilisant les pouvoirs naturels de sa raison pour transformer la société. L'idée occidentale de progrès, aujourd'hui entièrement sécularisée, a ainsi de profondes racines religieuses. L'homme occidental recherche le progrès – au moins idéalement – non dans les agitations et bouleversements de l'Apocalypse, mais sur un mode rationnel, responsable, progressif, c'est-à-dire qu'il croit que le progrès résultera de l'usage que chacun de nous fera de ses talents naturels, en essayant de répondre à ses propres besoins et à ceux des autres. Je me réfère ici aux travaux de Philippe Nemo (Nemo, 2001 et 2004), qui pense que cette vision des choses résulte, au moins en partie, du choix qu'ont fait les hommes du Moyen Âge d'utiliser la raison humaine, sous ses deux figures de la science grecque et du droit romain, pour réaliser les fins éthiques et eschatologiques du christianisme. Pour Nemo, cette mutation accomplie par les Européens des XI^e^-XIII^e^ siècles est un élément d'un développement historique plus large qu'il appelle les cinq « miracles » dont résulte la culture occidentale de l'Occident : l'invention de la cité et de la science par les Grecs, celle du droit et de la propriété privée par les Romains, celle d'une nouvelle morale de l'amour transcendant la simple justice par la Bible, la « Révolution papale » des XI^e^-XIII^e^ siècle, enfin les grandes révolutions démocratiques modernes (hollandaise, anglaise, américaine...), qui ont accouché de la Modernité. Quoi qu'il en soit de ces interprétations historiques, dont on peut rapprocher celles de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber, il reste que, pour l'homme occidental moderne, il est inscrit dans ses nerfs et dans son âme que la vie de chacun sur Terre peut avoir du sens dans la mesure où il use librement de sa raison pour transformer le monde. Si, en Occident, cette conviction a des racines religieuses précises, l'humanité non occidentale peut se la

forger aussi, indépendamment de ces raisons religieuses. Et je pense que, sous cette forme, elle peut procurer, en plus de la morale, du bien-être matériel et du bonheur, un critère supplémentaire par lequel évaluer les civilisations. Il conviendra de se demander, pour chacune des civilisations en cause, dans quelle mesure *elle est propice au fait de mener une vie pleine de sens.*

III – La signification de la vie

Pour que ce critère prenne toute sa signification, on doit traiter la question du sens de la vie en faisant abstraction des éléments propres à l'histoire de la chrétienté occidentale. Qu'est-ce qui fait que la vie humaine vaut la peine d'être vécue ? Certains diront : le bonheur. Mais qui croira qu'on puisse avoir tout le bonheur qu'on veut en prenant certaines pilules, ou en buvant une quantité adéquate de vodka ? Peut-être alors est-ce l'amour qui rend la vie signifiante. Mais tomber amoureux, si merveilleux que cela soit, n'est qu'un événement, un seuil entre deux phases de l'existence. Ce qui importe pour la question du sens de la vie, c'est la manière dont vous et l'être que vous aimez allez forger votre nouvelle vie commune, et cela veut dire qu'il vous reste à tous deux à décider ce que vous allez faire de vos vies maintenant et dans la suite. Pour ce même genre de raisons, la connaissance en elle-même ne suffit pas à remplir la vie de sens. On peut imaginer en effet qu'en avalant une pilule on devienne immédiatement le meilleur expert mondial en mécanique quantique, reconnu comme tel. Il n'en resterait pas moins à décider de ce qu'on va faire avec cette connaissance nouvellement acquise. De même encore, on peut devenir soudainement riche : il faudra encore savoir quoi faire avec ces richesses tombées du ciel.

Aussi une réponse du style : « On doit faire le bien » paraît-elle plus prometteuse. Y a-t-il une différence entre une vie morale et une vie signifiante ? Il est clair que mener une vie correcte peut contribuer à mener une vie pourvue de sens. Reste que les deux vies ne sont pas exactement la même chose. Faire le bien n'est pas suffisant, en soi, pour donner un sens à la vie. On peut

parfaitement imaginer un personnage de Forrest Gump[1] qui fait le bien, encore et toujours, mais seulement par hasard et sans en être conscient.

Une autre réponse, plus platonicienne, consisterait à dire que, pour mener une vie signifiante, on doit communier avec les réalités éternelles, contempler Dieu, ou le Néant, ou l'infinité de la loi morale en nous et le ciel étoilé au-dessus de nos têtes. Mais cela encore est certainement insuffisant. Pour parler net, une vie signifiante est une vie que l'on doit pouvoir percevoir comme ayant une certaine *forme*. Cette forme ne doit pas être quelque chose de privé et qui concerne seulement ce qui se passe dans la tête de quelqu'un, mais elle implique une action réelle sur le monde. Ce qui fait que la vie de quelqu'un a du sens, cela tient à ce que ce quelqu'un fait sur Terre. Beethoven, Mahomet, Alekhine[2], Farraday ont mené des vies signifiantes parce que, en donnant forme à leurs propres vies, ils ont aussi imprimé une forme au monde qui les entourait.

Voici maintenant le point crucial. Si elle doit contribuer à donner du sens à la vie d'un homme, cette forme imprimée au monde doit être le résultat de ses propres efforts et de ses libres décisions. Elle ne contribue en rien au sens de la vie si ce qu'on a fait, si l'effet qu'on a produit sur le monde, n'est que la conséquence d'actions qui ont été accomplies sous les ordres de quelqu'un d'autre. La vie de Sisyphe est l'archétype d'une vie insignifiante, non tant à cause de l'absurdité intrinsèque de la tâche qu'il accomplit, que parce qu'il est condamné à l'accomplir contre sa volonté. Ce qui importe dans la vie, c'est que l'homme définisse lui-même les fins qu'il va poursuivre, et que ce soit son affaire à lui de les poursuivre. Il doit faire quelque chose de sa vie en relation avec le monde extérieur. Quand on définit un but, il importe que ce soit l'individu lui-même qui définisse ce but et qui soit responsable de sa réalisation. Mener une vie dotée de sens implique que ce soit lui-même qui décide comment agir sur sa propre vie et comment agir sur le monde où il vit – et c'est cela qui va servir de base à notre proposition selon laquelle la liberté,

1. Allusion à un film américain célèbre narrant les aventures d'un personnage à la fois naïf et bienfaisant dans les années 1960-1980. *(N.d.T.)*

2. Champion du monde d'échecs en 1927, 1929, 1934 et 1937. *(N.d.T.)*

tout autant que la moralité, le bonheur ou le bien-être matériel, peut constituer un critère d'évaluation des civilisations.

Les actions qui comptent authentiquement pour donner sens à la vie sont celles qui consistent à concevoir et à réaliser des plans avec l'aide de la raison, de la connaissance que chacun a de ses propres capacités et de son environnement physique et social. Elles vont de pair avec une volonté ferme de sacrifier, le cas échéant, un but à un autre, de savoir différer une gratification immédiate afin de pouvoir réaliser dans l'avenir un but plus important.

En outre, la forme qu'on donne à sa vie doit sortir de l'ordinaire : on ne saurait se contenter de s'enivrer tous les jours. Quand on entreprend de réaliser ses plans, il est important que cette réalisation soit une réussite authentique compte tenu de ce qu'est la personne en question et de ce qu'elle peut faire dans les circonstances en question. Ce qui implique des efforts authentiques, menés de façon cohérente, et qui convergent vers un certain but. On doit aussi être conscient de la possibilité d'un échec. Ce qui implique à son tour qu'il y ait des critères objectifs du succès et de l'échec, en fonction desquels les efforts soient menés. En disant que ces critères doivent être « objectifs », ou « indépendants », nous voulons dire qu'ils doivent valoir en principe pour n'importe quel observateur désintéressé, en public et en pleine lumière.

Quand nous pensons à ce qui peut procurer une vie pleine de sens, nous songeons donc à des activités comme la médecine, le jeu d'échecs, l'athlétisme, le chant d'opéra, la science, l'exploration, l'invention, la construction d'une maison ou le fait d'élever des enfants. Or il est caractéristique que ce soient, dans tous ces cas, des activités pour lesquelles il existe des critères objectifs de succès. Dans tous les cas cités, en effet, on peut évaluer le succès et l'échec selon la quantité de soin, d'effort et d'habileté dont on a fait preuve. C'est en s'engageant dans ces activités – par exemple, en jouant dans une équipe de football ou en chantant dans une chorale – qu'on découvre ce que sont les marques appropriées de réussite. Alors que, par contraste, s'enivrer tous les jours est une activité représentative d'un tout autre genre de vie, où il n'y a pas de mesures *publiques* du succès, pas de normes *objectives* du meilleur et du pire. De même, les activités qui doivent être accomplies dans le noir sont associées, dans notre esprit, à ce qui n'a pas de sens,

tant et si bien que nous nous défions à juste titre de ceux qui dissimulent ce qu'ils font sous un rideau de fumée.

Remarquons que ce qui vient d'être dit fait de la propriété d'avoir sens quelque chose d'objectif. On peut très bien mener une vie sensée sans le savoir ou sans s'en soucier. Inversement, on peut très bien penser qu'on mène une vie sensée, alors que ce n'est pas le cas en fait. Qu'un individu remplisse ou non les critères de réussite pour une action donnée n'est pas une affaire d'opinion. Un joueur de base-ball n'est pas meilleur qu'un autre parce que certaines gens sont prêts à dire qu'il en est ainsi, ou parce que d'autres préféreraient qu'il en soit ainsi. Il est jugé tel en fonction de ses performances sur le terrain de jeu. Il est vrai que, pour diverses raisons, des critères publics de réussite peuvent être trompeurs. Supposons un jeune peintre ambitieux. Il réussit sa carrière. Ses tableaux sont exposés régulièrement, puisqu'ils se vendent très bien. Mais il ne sait pas qu'ils sont tous achetés par un oncle riche qui, pensant qu'il n'a aucun talent, a décidé de venir à son secours de cette manière. Il pense qu'il a une vie pleine de sens, mais il se trompe.

En somme, le fait que quelqu'un ait ou non une vie pleine de sens ne dépend pas de ce que croient ou ressentent lui-même ou les autres, mais de ce qu'il fait réellement, de ce qu'il réalise, et, ainsi, du degré auquel il réussit, par ses efforts, à donner à sa vie une forme qui s'imprime également sur le monde autour de lui. En d'autres termes, il ne peut y avoir de *signification privée.* Une vie signifiante, pouvons-nous dire maintenant, est une vie qui repose sur des réalisations honnêtes, c'est-à-dire sur des réalisations qui seraient qualifiées telles selon des critères publics de succès appliqués honnêtement et correctement sur la base de toute l'information pertinente nécessaire.

IV – La signification de la vie et l'ordre libéral

Ce ne sont pas seulement les civilisations, mais aussi les institutions, les programmes politiques, les actions menées par les gouvernements et les différents types d'ordres sociaux qui peuvent

être évalués selon qu'ils rendent facile ou non aux êtres humains qui leur sont soumis la conduite d'une vie signifiante.

Les universités, par exemple, ont longtemps été pour leurs étudiants des instruments leur permettant de mener des vies plus signifiantes. Si les arts libéraux sont appelés « libéraux », c'est précisément parce qu'ils sont des moyens d'éduquer des êtres humains libres, par contraste avec les arts illibéraux ou serviles, que l'on pratique pour des fins purement économiques. Le but d'une éducation libérale est de préparer l'étudiant à poursuivre des réalités élevées. Les universités peuvent, du moins en principe, créer les conditions permettant aux étudiants de se mesurer aux tâches difficiles et d'acquérir les outils nécessaires pour concevoir des recherches encore plus complexes, ambitieuses et courageuses. Les universités peuvent enseigner à leurs étudiants comment mener leurs vies comme des êtres libres, conscients de la valeur de la vérité, de l'honnêteté intellectuelle et de l'effort. Mais elles ne peuvent mener à bien cette tâche que dans la mesure où elles-mêmes imposent des conditions rigoureuses de délivrance des diplômes, et si elles conçoivent leur mission comme étant dédiée à la recherche de la vérité dans des conditions d'enquête libre et ouverte. Or il va presque sans dire que nos universités, dans les derniers temps, ont été de moins en moins conçues dans cet esprit.

Considérons maintenant les civilisations dans cette même perspective. Que peut-on dire alors ? Quel type de *société* est le plus susceptible de permettre à ceux qui y vivent de mener des vies signifiantes ?

Ce serait une société dans laquelle les individus et les groupes ont la plus grande liberté possible de concevoir et de réaliser leurs propres plans. En même temps, ce serait une société où les actes et leurs conséquences seraient tant et si bien liés que les gens y seraient récompensés quand ils font de bonnes choses et sanctionnés quand ils en font de mauvaises.

Ne voit-on pas que cette définition correspond à peu près à la société libérale, au sens où Hayek la décrit dans la *Constitution de la liberté,* c'est-à-dire à une société basée sur le règne du droit, la propriété privée et un ordre de libre marché, qui donne aux individus des incitations à faire tous les efforts nécessaires pour réaliser leurs plans d'action librement choisis, tout en leur garantissant

qu'ils supporteront eux-mêmes les risques et les responsabilités des activités qu'ils entreprennent ?

Les opérations sur un libre marché sont un domaine de l'activité humaine où il existe une mesure objective du succès – à savoir, les profits. L'entreprise est, par elle-même, un moyen pour les individus et les groupes de mener des vies signifiantes. Si l'ordre de marché donne à ceux qui y participent l'occasion de mener de telles vies, c'est en grande partie aussi en ce que chaque participant procure aux autres les ressources et les biens qui leur permettront à leur tour de vivre des vies signifiantes. Le capitaliste nous aide à réaliser nos buts en créant des systèmes et des outils, et en diffusant quelques-unes des idées grâce auxquelles encore plus de plans complexes seront conçus et réalisés par encore plus de personnes et de groupes. De sorte que les hommes du monde moderne sont partie prenante, au moins en principe, à un cercle vertueux : les individus et les institutions rivalisent pour trouver sans cesse de nouveaux moyens qui permettront aux gens de mener des vies encore plus signifiantes, en servant ainsi des fins qu'eux-mêmes n'avaient pas eues en vue. De cette manière, l'ordre libéral aboutit à mettre à disposition des hommes, en quantité toujours croissante, des moyens leur permettant de mener des vies dotées de sens.

Au cœur de l'ordre de marché est son système de signaux. Les prix constamment changeants des biens et des services rendent possible la coordination spontanée des plans constamment changeants d'un très grand nombre de personnes – qui, presque certainement, ne communiquent pas directement entre elles, et qui perçoivent le monde depuis leur propre point de vue local, définissant et réalisant leurs plans de manière rationnelle, bien que leur connaissance du monde global soit toujours parcellaire et incertaine. Parfois, bien entendu, cette coordination échoue. Très souvent, nous ne parvenons pas à réaliser nos plans, pour des raisons qui échappent à notre contrôle et qui, le cas échéant, peuvent nous sembler suspectes. Il est alors tentant d'aspirer, en lieu et place de l' « anarchie » spontanée des prix et des profits, à quelque meilleure forme d'ordre social, où les plans des acteurs seraient mieux coordonnés entre eux, grâce à quelque instance centrale de contrôle.

Pourtant, comme l'ont montré Hayek et avant lui Mises, toute forme d'organisation sociale qui cherche à réaliser une structure

sociale délibérément voulue – qu'il s'agisse de l'égalité pour tous, ou de privilèges spéciaux pour quelques-uns – dérègle le système de signaux des prix et, ainsi conduit par degrés à l'appauvrissement général, à la corruption et à la servitude. Le problème est que les hommes ont bien du mal à se convaincre qu'ils ne peuvent, par leur seule volonté, créer une forme d'ordre social meilleure (par exemple, un ordre social où un plus grand nombre d'hommes pourraient mener une vie signifiante). Comme le remarque Hayek,

> « il se peut que ce soit de loin la tâche à la fois la plus difficile, et aussi l'une des plus importantes, pour la raison humaine, que celle de saisir intellectuellement ses propres limites. Il est essentiel pour la croissance de la raison que nous devions, comme individus, nous incliner devant des forces et obéir à des principes que nous ne pouvons espérer comprendre complètement, et qui conditionnent, cependant, non seulement les progrès de la civilisation, mais sa survie » (Hayek, 1944, p. 33).

On débat depuis longtemps des bénéfices que l'on peut attendre de l'ordre libéral en termes de bien-être matériel. Beaucoup de commentateurs ont discuté aussi de ses bénéfices moraux. Mais ce que nous avons cherché à montrer dans ce qui précède est qu'indépendamment des réponses qu'on peut donner à ces questions on peut plaider en faveur de l'ordre libéral sur de tout autres bases, à savoir que cet ordre est de nature à maximiser le degré auquel les hommes peuvent mener des vies signifiantes. Le fait d'imposer à la société des conceptions artificielles, en vertu d'une prétendue connaissance privilégiée que posséderaient le gouvernement ou les planificateurs, ne peut aboutir qu'à fausser précisément les traits de l'ordre libéral qui le distinguent le plus radicalement des ordres sociaux rivaux.

RÉFÉRENCES

Berman Harold J. (1983), *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition,* Harvard University Press.

Hayek F. A. von (1944), « Scientism and the study of society. Part III », *Economica,* New Series, vol. 11, Issue 41, p. 27-39.

Hayek F. A. von (1960), *The Constitution of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press.

Husserl E. (1969), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie : eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, éd. deWalter Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff.

Nemo P. (2001), « The invention of Western reason », *in* Berit Brogaard et Barry Smith (dir.), *Rationality and Irrationality*, Vienne, ÖBV-HPT, 2001, p. 224-241 (http://wings.buffalo.edu/philosophy/facul).

Nemo P. (2004), *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, PUF.

Traduit de l'anglais par Philippe Nemo.

Table des matières

Introduction générale, *par Philippe Nemo et Jean Petitot,* 9
Présentation de l'ouvrage, 27
Présentation des auteurs, 51

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES

1. Les sources du libéralisme dans la pensée antique et médiévale, *par Philippe Nemo,* 65

   I – La « liberté sous la loi » dans la Cité grecque, 67
   II – La doctrine stoïcienne du droit naturel, 71
   III – Le droit romain comme droit scientifique, 80
   IV – Le droit romain comme émergence de la propriété privée, 82
   V – La Bible, une révolution morale annonciatrice de transformations sociétales majeures, 85
      1. Un sens cosmique de la liberté, 86
      2. Le « grain de sable » apporté par la Bible dans les mécanismes victimaires et mimétiques, 90
      3. La désacralisation de l'État, 93
   VI – Le rationalisme de la « révolution papale ». Le thomisme, 95
   VII – La tradition de la *Common law,* 101
   VIII – La tradition démocratique de l'Église, 103
   IX – Des libertés « germaniques » ?, 107

   Conclusion, 110

2. Juan de Mariana et la Seconde Scolastique espagnole, *par Jesús Huerta de Sotot,* 113

3. La pluralité des opinions : une chance pour la vérité ?, *par Pierre Magnard,* 127

Discussion, 143

4. Grotius, un libéral républicain, *par Hans Blom,* 153

Introduction. Pourquoi Grotius ?, 153

I – Hugo Grotius : religion et liberté, 159
II – La justice et la responsabilité des individus, 163
III – Volontarisme *versus* intellectualisme : un malentendu dans l'histoire du droit naturel, 165
IV – Le libéralisme dans le *De jure belli ac pacis* (1625), 169

Conclusion. Grotius, un libéral républicain, 173

5. La question de la tolérance chez Pierre Bayle, *par Albert De Lange,* 175

Introduction de Jean Petitot, 175

La Glorieuse Rentrée de 1689, 176

Pierre Bayle, 178

I – « Contrains-les d'entrer », 179

1. Luc 14, 16-24. La parabole du Festin des noces, 179
2. Saint Augustin, 180
3. Auteurs catholiques autour de la révocation de l'édit de Nantes, 181

II – La réforme protestante et ses conséquences, 181

1. Libertas christiana *et liberté de conscience,* 181
2. Cuius regio, eius religio, 182
3. Tolérance négative, 183

III – Pierre Bayle, 184

1. Biographie, 184
2. Bibliographie, 185
3. Bayle et la révocation de l'édit de Nantes, 186
4. La réaction de Jurieu, 188

IV – Le *Commentaire philosophique,* 189

Appendice, 196

Discussion, 197

DEUXIÈME PARTIE
LE LIBÉRALISME FRANÇAIS

1. La « liberté du commerce » et la naissance de l'idée de marché comme lien social, *par Gilbert Faccarello,* 205
   - I – Le siècle du Moi-Soleil, 207
     - *1. Passions, intérêt, amour-propre,* 207
     - *2. Augustinisme et jansénisme,* 212
   - II – Le moment Pierre Nicole, 215
     - *1. Le thème de l'amour-propre « éclairé »,* 215
     - *2. Le fondement : l'ordre politique,* 217
   - III – Boisguilbert, la concurrence et l'équilibre d'opulence, 219
     - *1. La force agrégatrice de la concurrence,* 220
     - *2. Quelques conséquences,* 224
     - *3. Les tâches du législateur,* 227
   - IV – Turgot et l'économie politique sensualiste, 230
     - *1. Le sensualisme de Turgot,* 231
     - *2. Droits naturels, propriété et valeur,* 233
     - *3. Quelques conséquences,* 236
     - *4. La prudence du législateur,* 240
     - *5. Vaincre les préjugés et l'esprit de corps,* 242

   Références, 247

2. Le débat sur la liberté du commerce des grains (1750-1775), *par Philippe Steiner,* 255
   - I – La question des blés au milieu du XVIII^e^ siècle, 255
   - II – Quesnay et la liberté du commerce des grains, 258
   - III – Turgot et le prolongement du modèle de Quesnay, 264
   - IV – Le débat entre Turgot et Necker sur le fonctionnement du marché du blé, 268

   Conclusion, 274

   Discussion, 275

   Références, 277

3. L'économie politique française et le politique dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, *par Loïc Charles,* 279
   - I – Introduction, 279
   - II – Le groupe Gournay et le modèle anglais de Montesquieu, 283
     - *1. Le modèle de la liberté politique de Montesquieu,* 285
     - *2. La lecture du cercle de Gournay,* 290

III – Doux commerce ? Le cercle Gournay et l'étranger, 294
1. Gournay, Montesquieu et les rapports entre nations, 294
2. Au-delà du « doux commerce », 298
IV – Remarques pour conclure, 301

Discussion, 303

4. Lumières et laissez-faire : Turgot, entre les Physiocrates et un « moment américain », *par Alain Laurent,* 313

I – Laisser faire les intérêts particuliers, 314
II – Lumières et droits naturels de l'homme individuel, 317
III – Les disciples de Turgot et l'autre « découverte de l'Amérique »..., 319

5. Les Idéologues et le libéralisme, *par Philippe Nemo,* 323

I – Les Idéologues. Un tableau historique, 325
1. Qui sont-ils ?, 326
2. Les institutions auxquelles ils ont pris part, 328
3. « La Décade philosophique », 330
4. Les écoles et l'Institut, 331

II – Le libéralisme économique des Idéologues : le *Commentaire sur « L'Esprit des lois »* de Destutt de Tracy, 335
1. L'échange, 336
2. L'essence vraie de la « production », 339
3. Le messianisme industrialiste, 340
4. La croissance, 343

III – Le libéralisme intellectuel des Idéologues : Condorcet et Daunou adversaires du monopole étatique de l'éducation, 346
1. Condorcet, 346
2. Daunou, 357

6. Pierre Daunou (1761-1840). Libertés politiques, économiques, scolaires sous la Révolution, l'Empire, les Restaurations, *par Gérard Minart,* 369

I – Une vie vouée à défendre les libertés, 370
II – Au cœur du libéralisme de Daunou, les garanties individuelles, 376

7. Say et le libéralisme économique, *par Philippe Steiner,* 381

I – L'économie politique et la liberté des échanges, 382
1. La production et le marché, 382
2. Limites de l'intérêt particulier, 387
II – Du républicanisme à l'utilitarisme, 393

III – Comment contenir le gouvernement ?, 397

Conclusion, 401

Références, 402

8. Le Groupe de Coppet. Mythe et réalité. Staël, Constant, Sismondi, *par Alain Laurent,* 405
   - I – Germaine de Staël, « l'âme du Groupe de Coppet », 406
   - II – Benjamin Constant : figure canonique de l'individualisme libéral, 409
   - III – Le « cas » Sismondi, 415
9. Benjamin Constant, le grand architecte humaniste de la démocratie libérale, *par Philippe Nemo,* 419
10. Éléments pour une étude de l'école de Paris (1803-1852), *par Michel Leter,* 429

    Introduction, 429

    I – L'école de Paris, pierre d'angle du libéralisme français, 444
    - *1. Définition et périodisation,* 444
    - *2. Les prémices de l'école de Paris (1803-1832),* 450
    - *3. La formation et la cristallisation de l'école de Paris (1832-1841),* 457
    - *4. L'essor de l'école de Paris (1842-1877),* 460
    - *5. Le déclin de l'école de Paris (1877-1928),* 471

    II – L'école de Paris et les principes du libéralisme français, 472
    - *1. Le pluralisme intellectuel et la liberté scolaire,* 474
    - *2. Une théorie libérale de l'État et du gouvernement,* 485
    - *3. Une théorie de la propriété et de la « spoliation légale »,* 491
    - *4. La « loi des débouchés » de Say et le libre-échange,* 499
11. La vie et l'œuvre de Charles Coquelin (1802-1852), *par Philippe Nataf,* 511
    - I – Jeunesse et formation de Coquelin (1802-1827), 512
    - II – De l'avocat à l'économiste (1827-1839), 514
    - III – Le conseiller de l'industrie du lin (1839-1846), 521
    - IV – L'économiste à plein temps (1846-1852), 523

    Les écrits de Charles Coquelin, 526
12. Le kantisme français et la pensée de Charles Renouvier, *par Marie-Claude Blais,* 531
    - I – 1848, ou la difficile synthèse entre individu et société, 533
    - II – Un retour critique à Kant, 536
    - III – La catégorie d'obligation. Contrat personnel et contrat social, 537
    - IV – Union de la morale et du droit. Morale pure et morale appliquée, 540

V – État de paix et état de guerre, 542
VI – Le danger des socialismes, les pièges du libéralisme, 544
VII – Un socialisme libéral, 550
Œuvres de Charles Renouvier, 552

TROISIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME ITALIEN

1. Introduction, *par R. Cubeddu et A. Masala,* 557
2. Le personnalisme libéral catholique dans l'Italie du XIX^e^ siècle, *par Paolo Heritier,* 567
   I – Une nouvelle écriture de l'histoire du libéralisme italien du XIX^e^ siècle ?, 570
   II – Le personnalisme libéral au XIX^e^ siècle, 573
      1. Antonio Rosmini (1797-1855), 574
      2. Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862), 582
   III – À propos de l'origine de la distinction entre « libéralisme » et « libérisme », 590
3. Vilfredo Pareto et la révision du libéralisme économique classique, *par Philippe Steiner,* 595
   I – Pareto et les économistes libéraux français : pacifisme et libre-échange, 595
   II – La révision du libéralisme classique, 602
   III – L'utopie libérale, le cycle économico-politique et la *virtù,* 607
   Conclusion, 615
   Références, 616
4. Le libéralisme radical des premières années du XX^e^ siècle en Italie. Maffeo Pantaleoni - Antonio De Viti De Marco, *par Flavio Felice,* 619
   Introduction, 619
   I – Le cadre historique, 621
   II – Maffeo Pantaleoni, 624
      1. La vie, 624
      2. La pensée, 627
   III – Antonio De Viti De Marco, 635
      1. La vie, 635
      2. La pensée, 637
   IV – La contribution de l'École italienne à la science économique, 645
   Conclusion, 649

5. Le libéralisme de Luigi Einaudi, *par Enzo di Nuoscio,* 651
   I – Le libéralisme : la recherche de la vérité par élimination de l'erreur, 651
   II – Le marché : la démocratie des consommateurs, 653
   III – Contre l'étatisme, 655
   IV – Le libéral est contre les monopoles, 657
   V – Les tâches de l'État libéral, 659
   VI – Économie de marché et solidarité, 662
   VII – Libéralisme et socialisme, 663
   VIII – L'État de droit : l'environnement de la concurrence, 666
   IX – Un libéral anglo-saxon héritier de Cavour, 668

   Conclusion, 670

   Références, 672

6. L'apport de Benedetto Croce au libéralisme italien, *par Roberta A. Modugno,* 673
   I – Un intellectuel contre le fascisme, 673
   II – La critique à l'égard de Hegel et l'historicisme de Croce, 677
   III – La critique de l'État éthique, 680
   IV – La conception libérale comme conception de la vie, 682
   V – L'individualisme méthodologique, 686

   Références, 687

7. Libéralisme et illuminisme. La *Révolution libérale* de Piero Gobetti, *par Jean Petitot,* 689

   Introduction, 689

   I – Éléments de la biographie et de la légende, 691
      1. La jeunesse et le lycée, 691
      2. Les maîtres, 693
      3. Le débat initial avec le marxisme et le socialisme, 696
      4. Activités culturelles, politiques et éditoriales, 697
      5. La légende, 703

   II – Le contexte et l'histoire des idées, 711
      1. L'équation fondamentale du libéralisme gobettien, 711
      2. Libéralisme, anti-fascisme et socialisme, 714
      3. Les courants de pensée analysés par Gobetti, 718

   III – Certains principes du libéralisme gobettien, 728
      1. Capitalisme, lutte des classes et concurrence, 728
      2. La théorie des élites de Gaetano Mosca et Vilfredo Pareto, 729
      3. De Pareto et Mosca à Georges Sorel, 732

4. L'originalité de Gobetti, 733
5. Quatre thèses centrales de Gobetti sur l'histoire italienne, 734

IV – Les thèses de la *Rivoluzione Liberale,* 736
1. Libéralisme et modernité, 736
2. Le primat de la morale de l'autonomie, 738
3. La légalité et les sociétés de droit, critique de la bourgeoisie non webérienne, 738
4. La mythification des classes sociales et les « palingénésies socialistes », 739
5. Le modèle concurrentiel de la lutte des classes, 741
6. L'exigence libérale, 745

Conclusion, 746

Références, 746

8. Le libéral-socialisme italien. De Croce à Calogero et Bobbio, *par Luca Scarantino,* 749
I – La faillite du vieux libéralisme parlementaire, 749
II – Deux générations d'antifascistes. Le rôle de Benedetto Croce, 753
III – Le libéral-socialisme. Guido Calogero, 760
IV – La critique de la « main invisible », 765
V – Traduction politique : institutions, bicamérisme, école publique, fiscalité, nationalisations, réforme agraire, fédéralisme européen, 768
VI – *Giustizia e libertà.* Norberto Bobbio, 771

Références, 775

9. Liberté et droit dans la pensée de Bruno Leoni, *par Antonio Masala,* 777
I – Économie, droit et politique, 777
II – Pouvoirs et demandes : un modèle d'ordre social, 781
III – *Freedom and the Law,* 788
IV – Ordre spontané et choix collectifs : le « modèle Leoni », 791

10. Deux figures du catholicisme libéral au XX^e^ siècle : Luigi Sturzo, Angelo Tosato, *par Dario Antiseri,* 795
I – Luigi Sturzo, 795
II – Angelo Tosato. Les sources de la liberté dans l'œuvre d'un exégète catholique, 810

Références, 824

QUATRIÈME PARTIE

LE LIBÉRALISME ALLEMAND

1. Introduction. Les libéralismes allemands, *par Patricia Commun,* 829
   - I – Le réformisme libéral dans les États allemands aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, 835
     1. *Le Saint-Empire romain germanique : un État central peu structuré,* 835
     2. *Le réformisme libéral en Prusse (1740-1815),* 836
     3. *Le Parlement de Francfort (1848-1849),* 840
     4. *Le réformisme libéral dans les États allemands du Sud,* 842
     5. *Les luttes réformistes du libéralisme politique et constitutionnel en Prusse (1861-1914),* 843
   - II – Les penseurs libéraux aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, 847
     1. *Entre émancipation individuelle et respect d'un ordre social : de la Réforme à l'*Aufklärung, 847
     2. *Le libéralisme culturel et universitaire,* 850
     3. *Le libéralisme économique,* 851

   Conclusion, 855

2. Wilhelm von Humboldt et les origines du libéralisme allemand, *par Detmar Doering,* 859

3. Le libéralisme allemand authentique du XIX[e] siècle, *par Ralph Raico,* 881
   - I – La nouvelle école allemande du droit naturel, 885
   - II – Jacob Mauvillon, 886
   - III – De Wilhelm von Humboldt au parti du libre-échange, 888
   - IV – John Prince-Smith, 890
   - V – Journalistes et politiciens : le Congrès des économistes allemands, 894
   - VI – L'unification allemande et la position des libéraux face à Bismarck, 897
   - VII – Prince-Smith atteint par le « syndrome de Pareto », 899
   - VIII – Eugen Richter, 904

4. L'École de Fribourg : Walter Eucken et l'ordolibéralisme, *par Viktor Vanberg,* 911

   Références, 934

5. La « mesure humaine » ou l' « ordre naturel » : l'humanisme économique de Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow, *par Gerd Habermann,* 937
   - I – Quelques sujets particulièrement importants, 939
   - II – La racine des problèmes, 941

III – Contre l'utilitarisme, 943
IV – Qui sont les vrais bénéficiaires de l'État-providence ?, 945
V – Quelle alternative ?, 946

Références, 950

6. Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard : le libéralisme social de marché, *par Nils Goldschmidt,* 953

I – Introduction. Fins sociales, moyens économiques. L'économie sociale de marché, 953
II – Quelques considérations « étymologiques », 956
III – « Socialisme libéral » ou « libéralisme social » ? Franz Oppenheimer et Ludwig Erhard, 960
IV – L'École de Fribourg : tout a une importance sociale, 968
V – Alfred Müller-Armack : l'équilibre entre liberté économique et justice sociale, 973
VI – Conclusion, 982

7. L'influence de l'économie autrichienne sur le libéralisme allemand, *par Michael Wohlgemuth,* 985

I – Introduction. Quelques mises en garde, 985
II – Bref historique des tensions et des échanges intellectuels germano-autrichiens, 987
III – Les concepts fondamentaux (néo-)autrichiens et leur impact sur le libéralisme classique, 992
IV – Libéralisme autrichien et ordolibéralisme, 1002
1. Les opinions des Autrichiens et de l'École de Fribourg sur la concurrence, 1008
2. Ordre spontané versus *établissement intentionnel des règles,* 1010
3. La « question sociale » : les visions hayékienne et ordolibérale, 1013
V – Une mise en perspective. Le libéralisme allemand et l'économie autrichienne aujourd'hui, 1016
1. L'influence de Hayek : la filière de Fribourg, 1016
2. La science économique autrichienne aujourd'hui : sur la voie d'une idéologie anarcho-libertaire ?, 1023

Références, 1024

CINQUIÈME PARTIE
LE LIBÉRALISME AUTRICHIEN

1. L'École autrichienne à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, *par Guido Hülsmann,* 1033
   - I – Les racines du libéralisme de l'école autrichienne, 1035
     1. *La Scolastique, tradition vivante,* 1035
     2. *Le libéralisme économique de la Scolastique : l'École de Salamanque,* 1037
     3. *Un libéralisme utilitariste et économique,* 1039
   - II – Carl Menger, 1039
     1. *La méthode exacte et la théorie descriptive,* 1041
     2. *Le monde économique ordonné par les besoins individuels,* 1043
     3. *Les leçons au dauphin Rudolf,* 1045
     4. *L'autonomie de la société civile,* 1046
   - III – Eugen von Böhm-Bawerk, 1047
     1. *Intérêt sans exploitation,* 1048
     2. *Critique du marxisme,* 1050
     3. *Le pouvoir impuissant face à la loi économique,* 1051
   - IV – Ludwig von Mises, 1053
     1. *Vie et œuvres,* 1054
     2. *Un théoricien des migrations et des communautés linguistiques,* 1057
     3. *Critique du socialisme,* 1058
     4. *Critique de l'interventionnisme,* 1061
     5. *Un manifeste libéral,* 1063
     6. *Un manuel de la science de la liberté,* 1064

2. La théorie hayékienne de l'ordre auto-organisé du marché (la « main invisible »), *par Philippe Nemo,* 1067
   - I – Théorie du marché et macro-économie, 1068
   - II – Le paradoxe de la division du travail et du savoir, 1071
   - III – Le droit et les prix comme systèmes de transmission d'information, 1075
     1. *Le droit,* 1076
     2. *Les prix,* 1078
     3. *La solution au problème de la complexité,* 1082
   - IV – La cybernétique du marché, 1083
     1. *Nature cognitive du profit,* 1083
     2. *Adaptation des agents individuels au système global,* 1085

3. Rétroaction du local sur le global, 1088
4. Causalité circulaire, 1088
5. L'auto-organisation : l'énigme de la « main invisible » définitivement dévoilée, 1089
6. Rattrapage des déséquilibres, 1090

Conclusion. Le rôle des structures et des institutions, 1092

Références, 1094

3. Modèles formels de la « main invisible » : de Hayek à la théorie des jeux évolutionniste, *par Jean Petitot,* 1095

I – La tension chez Hayek entre modernité et conservatisme, 1095
1. Science et traditionalité chez Hayek, 1095
2. Vers une science du sens commun, 1095
3. La possibilité contemporaine d'une critique et d'un dépassement scientifiques du constructivisme rationaliste, 1096
4. Hayek avec Kant, 1097
5. L'évolution culturelle comme apprentissage collectif, 1098

II – L'exemple des jeux évolutionnistes, 1099
1. Le dilemme du prisonnier, 1099
2. Le dilemme du prisonnier itéré (IPD), 1101
3. Les jeux évolutionnistes, 1102
4. La stratégie du « tit for tat » : du sens commun aux modèles, 1103
5. Les généralisations de Sigmund et Novak, 1105
6. Les IPD spatialisés de Nowak et May, 1106
7. La confirmation par les algorithmes génétiques, 1111

Conclusion, 1112

Références, 1114

4. Friedrich Hayek et le génie du libéralisme, *par Robert Nadeau,* 1115

Introduction : le libéralisme comme philosophie de l'économie politique, 1115

I – Le principe d'une économie de marché, 1118
II – L'équité économique dans un État de droit, 1129

Conclusion, 1143

Références, 1146

5. Friedrich Hayek ou la morale de l'économie, *par Jean-Pierre Dupuy,* 1151

I – La philosophie de l'esprit, 1152
II – La philosophie sociale, 1155
III – La théorie de l'évolution culturelle, 1161

IV – La justice et la liberté, 1168
V – Analyse critique de l'imitation chez Hayek, 1175
1. Logique de l'imitation, 1175
2. Dissolution des contradictions dans le Savoir absolu, 1186
3. Du système d'incitations au marché-termitière, 1189

Discussion, 1201

6. Libéralisme et Liberté : Hayek avec Kant ou une éthique de la finitude, *par Jean Petitot,* 1215

I – La double dimension de la raison pratique et le partage Nature/Liberté, 1215
1. L'architectonique transcendantale et les trois ordres de la Raison, 1215
2. Vers un dépassement de l'antinomie de la raison pratique, 1217

II – Rationalisme critique et *Aufklärung,* 1219
1. Subreption dialectique et illusion transcendantale, 1219
2. Rationalisme critique et fins de l'homme, 1220

III – Vers des sciences du *know how,* 1221

Conclusion, 1223

Références, 1223

7. L'épistémologie de Popper. Rationalisme critique et libéralisme, *par Dario Antiseri,* 1225

I – La vie et les œuvres, 1226
II – Les raisons d'une théorie faillibiliste de la connaissance scientifique, 1228
III – Misère de l'historicisme et inconsistance du holisme, 1230
IV – L'explication scientifique et la division des sciences, 1232
V – L'explication historique, 1234
VI – La logique de la situation, 1236
VII – Critique de la théorie conspiratrice de la société et défense de l'autonomie de la sociologie, 1240
VIII – La logique des sciences sociales : le débat entre Karl R. Popper et Theodor W. Adorno, 1242
IX – Platon : un grand ennemi de la société ouverte, 1247
X – Hegel : le philosophe de Frédéric-Guillaume, 1250
XI – Pourquoi le matérialisme historique ne tient pas, 1253
XII – Marx, faux prophète, 1256
XIII – Société ouverte et société fermée, 1258
XIV – Démocratie et dictature, 1260
XV – Karl R. Popper et les valeurs du christianisme, 1261

Conclusion, 1264

Références, 1265

8. Les Tchèques et les idées « autrichiennes », *par Josef Šima,* 1269

I – Les idées libérales en politique, 1271
II – Les idées libérales en dehors de la politique, 1276

9. Un dialogue entre et les Autrichiens et les libertariens américains, *par Roberta A. Modugno,* 1279

I – Le libertarianisme : américain ou « autrichien » ?, 1279
II – Murray Newton Rothbard : correspondances et discordances entre libertarianisme et École autrichienne d'économie, 1285
III – Le système éthique de Murray N. Rothbard : critique du subjectivisme des valeurs, 1287
IV – Rothbard et le droit naturel, 1292
V – Critique de Hayek. Droits historiques et droits naturels, 1297

Références, 1305

SIXIÈME PARTIE

AUTRES PAYS D'EUROPE OCCIDENTALE

1. Le libéralisme espagnol, *par José María Marco,* 1309

I – « Exaltados » et « Moderados », 1309
II – Isabelle II : un règne libéral et romantique, 1313
III – Le libéralisme, facteur d'intégration de la Restauration, 1319
IV – La crise du libéralisme et de la légitimité politique, 1322
V – Libéralisme sans liberté, 1328

Références, 1329

2. La pensée libérale au Portugal, *par José Manuel Moreira,* 1331

I – Alexandre Herculano, 1335
II – Oliveira Martins, 1343
III – Almeida Garrett, 1345
IV – L'époque contemporaine, 1348

Références, 1352

3. Libéralisme et partis politiques aux Pays-Bas, par *Henk Te Velde,* 1355

I – Un « art de la séparation », 1357
II – L'avènement des masses, 1361
III – Le libéralisme enté dans la culture nationale hollandaise, 1366
IV – Les succès du VVD, 1369

4. La transformation libérale de la Suède, 1765-1900, *par Johan Norberg,* 1377

I – Montée, 1377
II – Victoire, 1382
III – Déclin, 1390

EN GUISE D'ÉPILOGUE

La signification de la vie, et comment il convient d'évaluer les civilisations, *par Barry Smith,* 1399

I – Le problème du relativisme, 1399
II – Liberté et évaluation des civilisations, 1401
II – La signification de la vie, 1404
III – La signification de la vie et l'ordre libéral, 1407

Références, 1410

Cet ouvrage a été mis en pages
par Vendôme Impressions
73, avenue Ronsard
Groupe Landais
41100 Vendôme

Imprimé en France
par France Quercy
Z.A. des Grands Camps
46090 Mercuès

Numéro d'impression: 62170/
Dépôt légal : octobre 2006

Sous la direction de

Philippe Nemo et Jean Petitot

Histoire du libéralisme en Europe

◆ Le propos de ce livre est d'étudier la tradition spécifiquement européenne du libéralisme.

◆ Contrairement à une opinion répandue, le libéralisme n'est pas un phénomène essentiellement anglo-saxon. Il est représenté dans tous les grands pays d'Europe depuis l'aube des Temps modernes jusqu'au XX[e] siècle – France, Allemagne, Italie, Pays-Bas, Autriche, Espagne… Dans tous ces pays, il jaillit de la souche commune de la civilisation européenne, à savoir la synthèse opérée au Moyen Âge entre les traditions politiques et juridiques gréco-romaines et la morale judéo-chrétienne. Puis il prend forme à la faveur d'un bouillonnement d'idées qui agite tout le continent de la Renaissance aux Lumières et au-delà.

◆ L'ouvrage recueille les travaux d'un séminaire co-organisé par le Centre de recherche en Philosophie économique (CREPHE) de l'ESCP-EAP et le Centre de recherche en Épistémologie appliquée (CREA) de l'École Polytechnique, auquel ont participé plusieurs dizaines de chercheurs venant de huit pays.

Philippe Nemo est professeur à l'ESCP-EAP et directeur du CREPHE, Jean Petitot est directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et directeur du CREA.

Sociologie
Droit
Science politique
Économie
Gestion
Histoire
Philosophie
Psychologie
Psychanalyse
Sciences
Culture générale
Littérature
Linguistique

9 782130 552994

1440 pages
25€
TTC France

www.puf.com

puf
Quadrige
MANUELS