UNIVERSITE DE STRASBOURG

FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE

THESE DE DOCTORAT
NOUVEAU REGIME

Critique du néo-libéralisme du point de vue d'une éthique protestante

---

Présentée et soutenue par

Bong-Seok LEE

2011

Direction de thèse : M. Frédéric ROGNON

Jury

M. Bernard HORT, professeur, Faculté de Théologie protestante de Bruxelles
M. François DERMANGE, professeur, Université de Genève
M. Gilbert VINCENT, professeur émérite, Université de Strasbourg
M. Frédéric ROGNON, professeur, Université de Strasbourg

SOMMAIRE

SOMMAIRE

ABREVIATIONS

Introduction

Chapitre I :

De la conception de la liberté dans le cadre de la concurrence libre : Hobbes

1. **L'homme en état de guerre**
2. **L'égalité et la liberté**
3. **Raison au niveau arithmétique**

Chapitre II :

L'anthropologie, le droit de la propriété et la séparation des deux pouvoirs dans la pensée de Locke

1. **Thèmes de l'anthropologie lockéenne**
2. **Droit naturel de la propriété et Liberté**
3. **La politique plus grande que la société civile**

Chapitre III :

Les discours sur la nature humaine, de l'économie et de la politique, selon la pensée de Hume

1. **Le discours sur la nature humaine**
2. **Le discours économique dans *Les quatre discours politiques***
3. **Le discours de la politique**

Chapitre IV :

Le néo-libéralisme selon les idées de Friedrich August von Hayek

1. L'anthropologie hayékienne sans sujet moderne, basée sur la psychologie, la vraie science sociale des phénomènes sociaux et l'ordre spontané comme principe de la juste conduite

2. La critique de l'anthropologie hayékienne par le « Soi » ontologiquement stable de Paul Ricœur

Chapitre V :

La justice dans la Grande Société et le libéralisme économique

1. La justice sociale est-elle un mirage ?

2. Les fluctuations des prix et de la production selon la variation du taux d'intérêt

3. Les critiques de la conception de la « Grande Société » et de l'analyse de l'économie monétaire hayékiennes

Chapitre VI :

Le paradigme politique du néo-libéralisme économique et le Socialisme libéral

1. La démocratie périmée, le nouveau paradigme politique de la Constitution de la liberté et le gouvernement limité en fonction de services

2. Deux paradigmes identiques du corps politique : le « capitalisme démocratique » de Michael Novak et la « Grande société » de Hayek

3. Le socialisme libéral est-il une menace pour le néo-libéralisme économique ?

Chapitre VII :

La pensée de Jacques Ellul en dialogue

1. La condition humaine

2. Deux dialogues sur la liberté

Chapitre VIII :

L'entendement théologique de la société par le droit et l'économie

1. Le fondement théologique du Droit

2. L'homme et l'argent

Chapitre IX :

L'anarchisme chrétien et l'anarchisme du néo-libéralisme

1. L'illusion politique comme critique du néo-libéralisme

2. Une éthique pour les chrétiens à l'égard de l'accroissement de l'Etat

Conclusion générale

Bibliographie

Abréviations

Ouvrages de F.A. von Hayek :

DLL I *Droit, législation et liberté, les règles et l'ordre spontané*, Paris : PUF, 1980, vol 1.

DLL II *Droit, législation et liberté, le mirage de la justice sociale*, Paris : PUF, 1981, vol 2.

DLL III *Droit, législation et liberté, l'ordre politique d'un peuple libre*, Paris : PUF, 1983, vol 3.

Introduction

Le 24 octobre 1929 est resté dans la mémoire comme un « jour noir » : celui qui inaugure la fameuse grande crise économique. Ce jour est important dans l'histoire de l'économie, ainsi que pour nous, qui étudions une éthique alternative, parce que nous devons parler de l'activité économique des hommes dans une dimension éthique. Si ce souvenir demeure prégnant, c'est peut-être à cause de la cicatrice laissée ouverte après ce jour qui a fait souffrir tant de monde. Hélas, comme une répétition de l'histoire, nous sommes aujourd'hui en état de crise socio-économique en pleine domination du néo-libéralisme économique à tel point que nous devons parler encore une fois de grande crise économique. Pourquoi la crise économique est-elle répétitive, bien qu'il y ait aujourd'hui un système financier suffisamment développé et un système politique qui gère l'économie ?

Tout d'abord, on entend des mots dans le système économique propres au néo-libéralisme : la privatisation des secteurs publics, la délocalisation, le libre échange des biens et des services entre les pays, l'assouplissement de la régulation… Il n'est pas facile d'accepter ces mots du point de vue des salaries. Pourtant, les néo-libéraux les expliquent positivement par la nécessité et la flexibilité. D'après eux, l'acceptation de la réalité, la capacité de l'innovation, l'autonomie offrent des opportunités à chaque individu. Des salariés pensent, au contraire, que la nécessité et la flexibilité au travail sont le plus fréquemment associées à la précarité de l'emploi, à une moindre protection, à la déréglementation, à une menace pour le droit du travail. Elles sont perçues comme une arme au service des employeurs pour disposer des salariés à leur guise au moindre coût. Plusieurs raisons conduisent à apprécier négativement la nécessité et la flexibilité. Parmi elles, il y a la crainte de l'avenir, la difficulté à quitter une position stable, l'angoisse de se trouver seul face au marché du travail. Car, les salariés gardent de la distance avec les changements selon le néo-libéralisme économique. Nous pouvons constater leur colère, leur regret, leur incompréhension et leur impuissance au moment où les changements sont effectués. Il est évident que tout le monde est obligé de s'adapter à une nouvelle organisation de la vie, de nouvelles valeurs émergentes, et à l'apparition d'une nouvelle identité. En réalité, après 1980, la nécessité et la flexibilité modifient les valeurs sociales, l'esprit d'entreprise, les décisions politiques et les relations internationales pour l'activité économique néo-libérale.

Face à un changement de société, n'y a-t-il que la flexibilité telle que vue par le néo-libéralisme économique comme moyen d'action juste ? De notre point de vue, la flexibilité appliquée au marché est insolente. Elle méprise ce qu'un individu construit pendant toute sa vie, et elle fait peur du fait que quiconque peut être licencié du jour au lendemain. Quitter une position stable et chercher tout seul un autre poste sur le marché du travail ne sont pas de l'ordre d'une simple angoisse psychologique. En plus, il faut du temps pour intégrer la nouvelle organisation, les nouvelles valeurs et la nouvelle identité, modifiées par la flexibilité. Malgré tout cela, faut-il accepter le changement néo-libéral ? Considérons le problème de la flexibilité. Celle-ci s'impose à la structure de l'entreprise, à la valeur morale, et à l'identité de l'individu plus vite que ce dernier à la capacité d'accepter le changement. Autrement dit, l'organisation elle-même est imposée à l'individu, l'ordre qui en découle devient la valeur principale et la priorité, et l'individu est réduit à une pièce de l'organisation. Si la capacité individuelle d'accepter le changement par la flexibilité dépasse le point critique de sa survie, s'il n'y a pas d'institution sociale qui amortit la conséquence négative du changement, on ne peut pas trouver de sens positif au changement par la flexibilité. Le changement par la flexibilité donne plutôt un coup brutal aux membres de la société. Ainsi, la mesure de la limite supportable par l'individu n'existe pas dans le néo-libéralisme économique. C'est-à-dire que, pour obtenir de la flexibilité, il faut déplacer une usine, réduire le personnel, et baisser la qualité des denrées et des services. C'est le résultat du néo-libéralisme.

Ensuite, il est intéressant de constater notre cupidité selon le regard d'Alexander Bergmann, économiste. Il la voit de deux manières : « D'une part, par la spéculation : la grande crise de 1929 a été déclenchée par des spéculations financières ; les problèmes que nous avons depuis quelques années l'ont aussi été. D'autre part, la paresse vient avec la richesse : ce fut le problème de l'Espagne après la découverte de l'or en Amérique latine : confondant or et richesse, on délaissa l'agriculture, puis on négligea le développement industriel ; ce sera le nôtre également quand nous ne voudrons plus travailler que trente-cinq heures par semaine (et gagner 5000 francs par mois), alors qu'on travaille le double et qu'on ne gagne même pas un dixième de cela en Chine et aux Indes. »[1] Par son regard, nous pouvons comprendre que la spéculation et la confusion systématique (ou obstinée) des richesses et des espèces monétaires correspondent au système consistant à gagner l'argent avec de l'argent. C'est vraiment le paradoxe de l'économie classique. Celle-ci a critiqué le mercantilisme. Mais le néo-

[1] BERGMANN Alexander, L'argent, moteur de l'économie ?, *Parlons argent*, sous la direction de Daniel Marguerat, Genève : Labor et Fides, 2006, p. 29.

libéralisme économique qui est à la racine de l'économie classique perpétue le même effet que celui du mercantilisme au 18e siècle. N'est-ce pas paradoxal ? C'est-à-dire que la délocalisation d'une entreprise élève la valeur de l'entreprise et non celle des produits. De même, le licenciement massif est perçu comme le renforcement de la concurrence le lendemain matin au marché boursier. Car, le libre investissement financier sans frontière que les néo-libéraux promeuvent et la flexibilité du travail ne peuvent pas être considérés hors du système consistant à gagner de l'argent avec de l'argent ; par exemple, la banque propose aux clients des produits financiers en forme de fonds plus que de l'épargne simple, et elle fait participer leurs clients au système spéculatif. S'il n'y a pas de régulation par l'appareil institutionnel, ce système ne s'arrête jamais. L'homme fasciné par le pouvoir de l'argent ignore la vie d'autrui. Ici, la crise des prêts *subprime* due à un mauvais prêt aux entreprises de construction et aux opérateurs du marché aux États-Unis et en l'Angleterre depuis l'été 2007, en est un effet inévitable.

Enfin, les Eglises évangéliques des États-Unis, de la Corée du Sud, et de l'Amérique latine défendent la théorie de croissance de l'économie libérale. De plus, elles appliquent cette théorie au développement de l'Eglise. Comme Max Weber a inscrit l'éthique protestante dans l'esprit du capitalisme, les pasteurs évangéliques prêchent que la preuve de la foi est la richesse. Pour eux, il est absurde que les chrétiens qui agissent selon les principes de la frugalité, de la diligence et de l'épargne soient pauvres. Les protestants ne doivent pas être pauvres. Ils prennent alors la bénédiction des biens comme le sujet le plus important ; par exemple, il y a le sens d'expier le péché dans l'offrande. Mais l'Eglise rend la bénédiction de la richesse à ceux qui font l'offrande. Par cette bénédiction, la délivrance à l'égard du péché se transforme en sûreté et prospérité. L'Eglise qui n'a pas de voix prophétique agrandit son audience et aura un grand nombre de croyants par le culte de la bénédiction. Ainsi, l'Eglise applique la théorie de la croissance de l'économie à son propre développement. C'est un phénomène commun aux États-Unis, à l'Asie et à l'Amérique latine.

A partir de ce fait, on peut dire que le néo-conservatisme n'est pas un mouvement simple qui soutient politiquement le néo-libéralisme. Il est un mouvement social accompagné par le fondamentalisme théologique[2]. En un mot, le néo-

[2] Dans une conférence sur la liberté, ayant eu lieu à Bad Herrenalb, les 8-10 avril 2005, Frédéric Rognon classe dans une perspective théologique et éthique le néo-libéralisme. Il approche le néolibéralisme par la question suivante : « Le néo-libéralisme met-il en danger la liberté ? ». Il envisage du côté d'une éthique chrétienne des réflexions et des expérimentations d'alternatives au libéralisme. Un néo-libéral, par exemple George W. Busch : économiquement libéral, politiquement conservateur, et

conservatisme est l'idée qui prétend au droit à la propriété privée, à la liberté, et à la démocratie. Le problème est que les néo-conservateurs liés étroitement au puritanisme considèrent l'éthique alternative, qui se soucie d'autrui et de la justice distributive, comme un élément s'opposant à la croissance, ou alors ils jugent très négativement ceux qui parlent d'une éthique alternative comme les socialistes. Quand on dit que Hayek critique le libéralisme continental comme un socialisme modifié, leur jugement est identique à celui de Hayek.

A travers l'émergence du néo-conservatisme et de l'Eglise appliquant la théorie de la croissance à elle-même, on peut dire que l'Eglise dépend de la logique de la rentabilité. Pour nous, il faut souligner que le souci d'autrui, l'hospitalité, la solidarité, le rétablissement du sujet responsable ne sont ni des idées socialistes ni des éléments qui empêchent la croissance économique. Ce sont les idées de l'éthique protestante concernant la liberté en Christ. Bien entendu, cette éthique ne peut pas être pareille à l'éthique protestante selon Max Weber, mais il ne faut pas ignorer celle-ci. Comment une personne peut-elle être économiquement néo-libérale, politiquement néo-conservatrice et théologiquement fondamentaliste ? Si l'Eglise prend cette position, sera-t-elle encore le corps en Christ qui se sacrifie pour toute humanité ?

Est-ce que la flexibilité, le pouvoir de l'argent et l'Eglise se conformant au néo-libéralisme économique peuvent expliquer la crise économique ? Nous pouvons dire Oui dans notre thèse, parce que nous voyons la crise économique liée à la domination de la politique, de l'économie et de la société par les principes du néo-libéralisme économique. Nous pensons qu'il faut l'équilibre entre la production et la consommation. Si le consommateur ne peut plus acheter de produits, la flexibilité n'a pas de sens, et on ne peut assurer le développement sans cesse, bien qu'il y ait l'investissement. C'est le fait démontré par trente ans d'application du néo-libéralisme économique. Si l'ordre moral et la hiérarchie des valeurs selon le néolibéralisme économique sont corrects, comment expliquer l'agrandissement de l'inquiétude psychologique au travail et l'exigence de la justice distributive ? A l'égard de cette question, nous pensons que le problème est lié à la distinction hayékiénne entre deux formes de libéralisme. En effet, il distingue le libéralisme de l'Angleterre du libéralisme continental, et il définit celui-ci comme un libéralisme erroné ou un socialisme déguisé en libéralisme. Il le récuse de toutes parts, c'est-à-dire dans les domaines de l'anthropologie, de la législation et de la politique. Du point de vue du pluralisme, la récusation du libéralisme continental est

---

théologiquement fondamentaliste ou littéraliste, critique le libéralisme théologique tout en défendant le libéralisme économique. Il importe donc de distinguer nettement ces deux acceptions du même terme.

très unilatérale. Nous allons alors étudier son néo-libéralisme dans ces trois domaines. Par la suite, nous allons étudier si son jugement, que le libéralisme continental est un socialisme déguisé, est juste. Nous montrerons qu'il n'y a pas de raison d'exclure une éthique alternative de vivre ensemble avec et pour autrui par le modèle de l'économie néo-libérale.

C'est là que nous avons pour but de comparer le libéralisme de l'Angleterre et la quête de la vie bonne poursuivie par l'éthique protestante. Afin de rapprocher nos différents objets d'étude, nous choisissons deux méthodes ; l'une est l'exposé de la succession historique des théories, et l'autre, la méthode dialogique correspondant à la confrontation d'une théorie à l'autre. Nous appliquons la première au développement du libéralisme de l'Angleterre à travers l'histoire de la philosophie. Cette méthode nous permet d'observer comment l'empirisme en Angleterre se développe et, en même temps, comment l'éthique protestante s'intègre dans le libéralisme anglais. De plus, Hobbes, Locke et Hume, que nous avons choisis pour la comparaison, sont des philosophes importants, quant à leurs influences sur l'éthique protestante. Car, nous allons chercher, en exposant leurs idées, des points communs et des différentes. Nous allons aussi essayer d'observer comment leurs idées influencent la conception moderne du gouvernement.

Par la suite, nous appliquons tout d'abord la deuxième méthode à la confrontation entre l'idée de Hayek et celle de Paul Ricœur. Nous proposons ensuite de faire dialoguer Hayek, Paul Ricœur et Jacques Ellul. Cette méthode met en relation deux thèses souvent opposées ou différentes. On peut dire qu'elle est en quelque sorte une discussion entre différentes thèses. La confrontation vise à trouver un juste milieu entre des perspectives différentes. Par cette méthode, nous ne conduisons ni à une troisième référence supérieure ni à une synthèse des deux positions antagoniques. Nous tentons de relever la diversité des idées dans le libéralisme. Cette méthode dialogique convient à notre étude, parce qu'elle relève directement le fait que le néo-libéralisme économique n'a pas raison d'exclure l'éthique alternative.

Or, opposer une idée à une autre est certainement la méthode idéale pour voir la pluralité. Elle nous permet de maintenir l'idée sous tension.

Si nous pouvons appliquer cette méthode, c'est parce qu'il y a depuis la communauté primitive des chrétiens des débats sur la liberté, l'égalité et la fraternité et sur la relation entre l'Etat et l'individu. Au vu de ces débats, nous ne sommes pas d'accord avec le monde que le néo-libéralisme tente de construire. C'est-à-dire que nous nous opposons au néo-libéralisme qui établit l'homme agissant selon « l'amour du gain », réoriente l'ordre social et la loi pour maintenir cette anthropologie, et tente enfin

de constituer la démocratie d'après la théorie économique dans le monde. C'est parce que l'humanité n'a jamais abandonné l'amour du prochain, la justice à l'égard de la revendication des pauvres et le gouvernement juste. En plus, nous remettons la compréhension générale du néo-libéralisme économique en question. Il est vrai que la plupart des gens subissent et acceptent comme une nécessité l'économie libérale par rapport à l'économie du planisme, et, en même temps, ils refusent une politique libérale telle que l'Etat minimal, le gouvernement limité aux services. Comment peut-on accepter l'économie néo-libérale en rejetant la politique néo-libérale ? N'est-ce pas que nous devons comprendre le néo-libéralisme économique dans l'ensemble de trois principes, « amour du gain », droit de la propriété privée, démocratie capitaliste ? L'éthique de l'individu par rapport à « l'amour du gain » ne peut se distinguer de l'éthique politico-économique.

En réalité, on peut définir l'idée du néo-libéralisme économique en isolant l'une de l'autre. L'économiste du monétarisme garde de la distance avec le discours éthique en définissant la spécificité de l'économie comme une science pratique. La vie bonne, la décision morale, la justice dans le sens où le juge résout la plainte du pauvre, ce sont pour lui des superstitions et le mirage de la société. Les intellectuels de la science humaine se focalisent sur un thème particulier du néo-libéralisme tel que le travail, le pouvoir d'achat, le chômage, …. Pour nous, leur tâche correspond à une compréhension fragmentée du néo-libéralisme. C'est la raison pour laquelle les livres ou les articles, qui traitent ensemble des trois domaines du néo-libéralisme économique, sont très rares. Cela nous montre d'une part la difficulté d'étudier le domaine éthique du néo-libéralisme économique, et, d'autre part, nous fait sentir la nécessité de notre étude.

Nous allons retracer tout d'abord l'histoire du libéralisme de l'Angleterre à travers les idées de Hobbes, de Locke, de Hume et de Hayek. Nous relèverons que leurs principes de la morale, de l'économie libérale et de la Constitution de la liberté avaient développé le libéralisme de façon différente que sur le continent. Nous allons ensuite confronter les idées de Paul Ricœur et de Jacques Ellul à celles de Hayek. Précisément, nous nous intéresserons à l'entendement humain et au principe alternatif de la morale, à l'économie du don et à la démocratie de tension. En fait, nous confessons que nous n'avons pas de référence suffisante à propos des œuvres des théologiens contemporains. Elles sont absentes dans notre thèse. Cela constituera un manque d'explicitation pour étudier le rapport entre le néo-libéralisme économique et l'éthique alternative dans la perspective théologique. Cependant, nous essayons de pallier notre point faible par la profonde compréhension biblique de Paul Ricœur et Jacques Ellul. A présent, nous proposons de survoler ce que nous mettrons en problématique dans nos neuf chapitres.

Dans le premier chapitre, nous prenons l'anthropologie hobbesienne comme le point de départ pour étudier le libéralisme de l'Angleterre. Certes, nous ne classons pas Hobbes en penseur du libéralisme. Hayek, fondateur du néo-libéralisme, critique plutôt sa défense de l'État absorbant la liberté de l'individu. Bien que Hobbes ne soit pas considéré comme un libéral, nous mettons en place son anthropologie « en état de guerre » comme matrice du libéralisme de l'Angleterre. Car la morale relative entre à partir de son anthropologie dans le discours de la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. En effet, la perception des choses par la sensation déconstruit la valeur absolue de la morale au nom de la science arithmétique. Par la suite, la morale devient relative pour la perception de la sensation. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de bien absolu ni de mal absolu. Si l'homme est satisfait de lui, c'est le bien, si la satisfaction lui manque, c'est le mal. Cela nuance déjà l'utilitarisme du 18^{e} siècle. Une autre raison pour laquelle nous considérons Hobbes comme initiateur du libéralisme est qu'il a mis en place l'idée de concurrence dans la vie humaine. D'après lui, l'homme est en état de guerre contre tous pour s'approprier des biens. Ne semble-t-il pas qu'il y a de la ressemblance entre la concurrence pour survivre et la conception de la concurrence d'après l'économie libérale ? Karl Marx a remarqué que le produit du bourgeois doit être vendu et se transformer en argent dans le système capitaliste. Il l'appelle le saut périlleux (salto moral) de la marchandise[3]. Pourquoi la participation à la concurrence de la vente des marchandises devient-elle le saut périlleux ? N'est-ce pas que parce qu'il n'y a pas d'institution qui peut donner une deuxième chance à celui qui a échoué dans le système de la concurrence ? Nous tentons de trouver le système de concurrence de l'économie libérale dans l'entendement humain de Hobbes.

Dans le deuxième chapitre, nous développons les idées de Locke selon lesquelles le monde est donné à toute humanité, et l'individu peut s'approprier des biens par le travail. En effet, nous nous en rapprochons par un double aspect : d'un côté économiquement, l'homme peut posséder les biens sans concurrence, il s'agit de l'homme en état d'abondance. Bien entendu, Locke n'ignore pas les différences de capacité individuelles pour multiplier les biens. Il oriente la compétence de l'individu vers la responsabilité de l'autre ou la charge de la cohabitation ; par exemple, le père est chargé de nourrir et d'éduquer son enfant. D'un autre côté, le côté juridico-politique, Locke accepte en partie la présupposition hobbesienne de « la guerre de tous contre tous » pour expliquer l'établissement de la loi. Autrement dit, le droit de la propriété est apparu par le travail. Il y a des gens qui ne respectent pas ce droit comme dans le cas du

[3] Karl Marx, *Le Capital*, le Livre premier, tome 1, Ch. 4, Paris : Editions Sociales, 1959, p. 169.

vol. Ils n'hésitent pas à entrer en état de guerre. Car, Locke accepte l'hypothèse hobbesienne pour assurer la protection du droit de la propriété et l'installation de la paix. Pour lui, le droit de la propriété est non seulement le droit de l'exclusion, mais encore le droit divin de la liberté individuelle que personne ne viole. Cette idée s'étend à la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. Même le roi doit respecter le droit de la propriété. Pour défendre son idée, il critique la position de Filmer, théologien catholique qui défend le monarchisme absolu conformément à la position hobbesienne. Nous allons voir leur argument dans son livre, intitulé *Deux traités du gouvernement*.

Les biens donnés en commun, l'appropriation par le travail, l'établissement de la loi pour protéger la propriété privée et la liberté de l'individu, et la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif, tout cela est le contenu du libéralisme que les protestants au 17^{e} siècle ont tenté d'installer dans le monde profane. Nous voyons là les tensions ; il y avait tension sociale au moment où la société anglaise est passée du monarchisme à la démocratie en s'appuyant sur le libéralisme économique, il y avait tension éthique quand la valeur protestante se heurte à celle du catholicisme, et il y avait tension politique entre la classe bourgeoise et l'ouvrier, groupé par le travail, et le roi et l'aristocrate, groupé par le sang. L'opposition du parti de cour (roi) au parti de la nation (parlement) montre bien ces tensions vives. Ainsi, la notion moderne de la liberté est apparue comme une tension dans tous les domaines. Le lien entre une éthique protestante et l'émergence du libéralisme est au sein de ces tensions.

Les idées lockéennes sont pour nous considérables, parce que nous y trouvons un indice que l'homme est capable de vivre avec et pour l'autre. Cette remarque annonce en quelque sorte de l'éthique ricoeurienne à travers le libéralisme continental. Bien entendu, comme Hayek en distingue le libéralisme d'Angleterre, Hume récuse les idées lockéennes, et il construit son libéralisme politique et l'économie libérale plus près de la position du bourgeois. Nous verrons ses arguments au troisième chapitre.

Hayek a beaucoup subi l'influence des idées humiennes. Il n'y a pas de grande différence entre eux. On peut affirmer que Max Weber et Hayek reprennent les idées de Hume, morale relative, modèle de la société de commerce, durée limitée d'un gouvernement. En effet, en acceptant ces idées, Hayek dénonce le fait que l'utilitarisme selon Jeremy Bentham (1748-1832) et John Stuart Mill (1806-1873) soit considéré comme le libéralisme de l'Angleterre. En un mot, l'utilitarisme est pour Hayek l'un des totalitarismes. Comment peut-il juger l'utilitarisme et le libéralisme continental comme un totalitarisme ? Une question comme celle-ci ne vient pas du rejet aveugle ou du mécontentement psychologique du néo-libéralisme économique. Nous pensons que l'envie de vivre ensemble avec et pour l'autre fait aussi partie de la nature humaine. Il

est facile de trouver cette nature humaine dans l'histoire de la pensée. L'humanité n'a jamais effacé ce principe éthique. Mais Hayek dit que ce principe est de l'ordre de la superstition. Nous trouvons la trace de son raisonnement dans le libéralisme humien.

Pour revenir à Hume, son libéralisme consiste en trois domaines. Tout d'abord, Hume définit l'intérêt général comme une superstition par l'étude de la morale. La superstition tient à ce que l'intérêt général est basé sur les vertus métaphysiques et l'autorité morale, et qu'il engendre la régulation et la soumission sans appui du fait réel. Pour prouver cela, il montre l'ambiguïté de la bienveillance et de la justice ; par exemple, faire l'aumône n'est pas toujours le bien parce qu'elle encourage l'oisiveté. La justice est dans la division du travail plutôt que dans la distribution des biens par le principe de la morale, parce que chaque individu peut profiter de l'accroissement du produit pour son intérêt particulier. Ici, nous pouvons savoir que son étude sur le principe de la morale se focalise sur l'activité économique d'un individu et sur l'établissement d'un fonds de capital, et qu'il souligne l'accumulation des biens et l'investissement plus que la distribution sociale des biens. Certes, Hume réoriente l'ordre et la valeur de la morale selon la passion et la poursuite de l'intérêt privé. De fait, on peut dire qu'il implique le mot « social » dans le sens de l'utilité, non dans l'aspect moral. Acheter un produit de luxe par rapport à faire l'aumône convient à la bienveillance et à la justice. C'est le principe de l'utilité qu'il veut installer dans une société de commerce.

Ce principe le fait s'engager dans le discours politique et économique. Ses arguments dans *Les quatre discours politiques* correspondent à l'application du principe de la morale au domaine socio-économique. Hume propose la « société du commerce ». Pour comprendre son modèle, la société du commerce, nous nous concentrons sur les deux discours de l'argent et du taux de l'intérêt. Concernant le premier, Hume critique le mercantilisme qui pense la richesse par la quantité de l'argent. D'après son argument, l'inflation augmente les frais de la production et diminue la consommation. Cette affirmation est identique au néo-libéralisme économique. A propos du taux de l'intérêt, Hume critique l'analyse mercantiliste du taux de l'intérêt. Cette confrontation entre eux annonce le débat entre Hayek et Keynes. Si nous cherchons la cohérence des deux discours, l'augmentation de la quantité de monnaie nuit à la fois à l'individu et à la société. Pour éviter le problème de l'inflation, il faut mener l'argent à l'épargne et à l'investissement. Le modèle de « la société du commerce » proposé comme la solution substitutive est l'effet dû à l'inflation et à l'absence de l'épargne.

Pour nous, le modèle humien est celui d'une conjoncture favorable et ne correspond pas au contexte de la crise économique : il s'agit de l'épargne qui diminue la

consommation. Si l'on continue d'épargner l'argent, la récession de l'économie se développe en crise économique. Car, ce problème de son modèle est que Hume ne tient pas compte d'un autre effet de l'épargne. L'argent dépensé pour l'aumône joue un rôle important au moins pour ralentir la récession de l'économie. Il n'est pas aussi mauvais que Hume le dit : « le capital mort » qui n'augmente que la quantité de monnaie. Ici, nous remettons l'articulation wébérienne du modèle de la « société du commerce » à l'éthique du protestantisme en question. Nous pensons que l'éthique de Paul Ricœur et celle de Jacques Ellul qui soulignent la gratuité et l'économie du don sont aussi valables pour l'économie et la société.

En tant que troisième logique du libéralisme économique, Hume étudie le corps politique au moment où le gouvernement britannique doit choisir quel gouvernement penche davantage vers la monarchie absolue ou vers la république. Il encadre la politique par la science. Par la suite, il vise l'abolition de l'autorité hiérarchique et du pouvoir superstitieux. Pour lui, le pouvoir superstitieux et l'autorité hiérarchique sont établis à cause de la confusion entre la politique et la religion ; par exemple, l'opposition entre le parti des Tories et celui des Whigs représente en fait l'opposition entre l'Eglise épiscopale et les Eglises presbytériennes et calvinistes. Il soutient la séparation de la politique et de la religion. Pour donner plus de liberté à la politique, il utilise la liberté de l'expression qui résiste à l'autorité religieuse. Il en résulte que la forme mixte de la monarchie et de la république est la forme optimale pour le gouvernement britannique.

Face à cette conclusion, nous définissons que son gouvernement est anarchique. Bien entendu, le gouvernement de forme mixte n'est pas de l'anarchisme. Mais nous découvrons les deux tendances anarchiques dans cette forme mixte ; l'une est que son gouvernement ne tient pas le principe de l'intérêt général, c'est-à-dire que l'administration a pour but de satisfaire l'activité individuelle de l'économie, et l'autre, que la notion de l'Etat abstrait a complètement disparu et l'Etat abstrait n'a pas pour objet d'étudier la politique. D'après ces tendances, la liberté de l'individu est plus importante que l'institution se trouvant dans le peuple, la nation et la famille. Faut-il un Etat abstrait et une institution justes qui réalisent l'intérêt général ? Nous pensons que l'Etat abstrait et l'institution n'empêchent pas la politique libérale.

Dans le chapitre quatre, nous allons montrer le néo-libéralisme de Hayek qui prolonge et développe les idées humiennes. Tout d'abord, nous nous rapprochons de l'anthropologie hayékenne par le détour de l'épistémologie, parce que Hayek déconstruit le sujet moderne établi par Descartes, et qu'il critique le planisme à partir de la déconstruction de ce sujet. En effet, il récuse le « j'existe en pensant » comme un

ingénieur qui ajuste un événement ou un phénomène. Au contraire, l'homme n'agit que pour le fait et le phénomène. La négation du « j'existe en pensant » ne vise pas simplement à relever l'épistémologie empirique ou la phénoménologie. La critique du *Cogito* vise finalement au socialisme effectuant la planification économique, et, en même temps, au libéralisme continental qui reconnaît à la fois le marché libre et l'intervention étatique. Hayek tente alors d'effacer le « je » qui est au fond de l'interventionnisme. Il dénonce le fait que le « Je » pensant en solitaire, l'être virtuel, modifie le fait et le phénomène social. Pour lui, c'est absurde qu'une dérivation logique contrôle l'environnement humain. C'est la raison pour laquelle il dit : l'épistémologie et l'ontologie dérivant du *Cogito* étaient en train de ruiner le libéralisme anglais. Pour rectifier la pénétration idéologique de l'anthropologie cartésienne dans l'entendement humain de l'empirisme scientifique, Hayek étend aux domaines de la psychologie et de la biologie l'entendement humain. En un mot, l'homme ne peut que percevoir les choses à travers la fibre neurale. Après avoir montré l'homme agissant par la transmission des fibres nerveuses, il invente la conception de « l'ordre spontané ». Celui-ci est tout à fait différent de la loi établie par laquelle le « je existant en pensant » et la philosophie des Lumières ont tenté d'expliquer l'origine de l'ordre social. « L'ordre spontané » relève des impératifs normatifs, et il est nettement la théorie de l'ordre qui s'oppose à l'autorité juridique et à l'intervention de la loi commandant le comportement humain.

Hayek explique l'anthropologie par la perception à travers la fibre neurale et par l'ordre spontané. Mais, il y une chose qu'il sous-estime, c'est la mémoire personnelle et la mémoire sociale qu'on appelle l'histoire. L'homme perçoit la réalité par la mémoire, il l'interprète par la mémoire. Car, la mémoire joue un rôle important dans la perception. En plus, concernant la pulsion comme une cause de l'action humaine, d'après Jacques Ellul, personne ne connaît le fond de la pulsion, et personne ne maîtrise ce que la pulsion fait surgir. Il dit alors que l'action selon la pulsion ne peut être la liberté selon laquelle elle signifie le vouloir de rendre libre, si l'homme n'est pas capable de savoir et de maîtriser la pulsion profonde. Si nous acceptons cette relation contradictoire entre la pulsion et la liberté, l'entendement humain de Hayek est très scientifique, mais il n'y a pas de sens. C'est parce que nous ne voyons pas la liberté de l'humanité dans le comportement provoqué par les stimuli extérieurs et la pulsion psychologique. L'anthropologie hayékenne basée sur la déconstruction du sujet moderne et « l'ordre spontané » est donc discutable.

Dans ce sens, nous confrontons d'une part la critique ricoeurienne du Cogito à celle de Hayek. D'après la première, le « je » du Cogito ne peut connaître le « qui suis-je ? ». Cependant, après avoir critiqué le « je » fictif, Ricœur développe le « je » en tant

que personne qui parle, écoute et pense. Cette personne devient le fondement ontologique du soi-même dans la transformation et la reconstruction de l'identité. Il n'abandonne pas l'ontologie classique, mais il la reprend. Nous trouvons le sujet tenant la responsabilité éthique dans la première personne singulière. D'autre part, nous confrontons la nécessité de l'institution juste à « l'ordre spontané ». Nous pensons qu'il n'y a pas lieu de récuser la nécessité de l'institution juste comme un socialisme ou un totalitarisme. Nous estimons qu'elle explique plutôt bien le passage éthique du soi ayant la responsabilité l'autre à l'institutionnalisation. Nous étudions la confrontation entre l'institution juste et « l'ordre spontané » dans le chapitre 5.

Les néo-libéraux sont d'accord avec Hayek qui considère la justice distributive comme un mirage social. Cette position tient au fait qu'ils prennent « la main invisible » d'Adam Smith et la division du travail d'après Hume comme principe de la justice. En effet, Hayek dit clairement qu'il est faux de croire que l'on peut projeter l'intérêt public sur la justice. Il pense que les individus doivent être libres d'utiliser leurs propres connaissances pour leurs propres objectifs. D'ailleurs, la conception de la justice se focalise sur la juste conduite. Pour lui, le juste et l'injuste n'ont pas de lien avec une distribution égale des biens. Ce qu'on dit juste ou injuste, ce n'est que ce que la conduite humaine peut appeler juste et injuste. Car, Hayek dénonce le fait qu'on confond la justice sociale avec la distribution égale des biens, et que la société en tant que sujet réalisant la justice devient la personnification et se métamorphose en société corporelle. C'est l'erreur selon laquelle la société précède la justice distributive. La société n'est à ses yeux qu'une organisation qui est fondamentalement engendrée par l'ordre spontané, à savoir par la nation, la tribu, le groupement de personnes. Il compare donc la conception de la justice sociale au cheval de Troie qui servait à faire entrer le totalitarisme dans la société libre. D'après lui, la justice équitable se trouve dans le libre échange, la division du travail, l'ordre du marché selon le système du prix. Son étude sur le prix servira évidemment à défendre sa conception de la justice.

Cependant nous ne sommes pas d'accord avec cette dernière. De notre point de vue, la société libre dont Hayek parle est la société de l'utilitarisme selon Mandeville et Malthus. Si nous empruntons l'expression de Gilbert Vincent, professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, cette société est le monde désenchanté, leur regard vers les pauvres est un regard froid, et ils camouflent le monde du désenchantement par mesure scientifique et plus précisément par prestige intellectuel. Cette estimation du libéralisme selon Mandeville et Malthus est pertinente quand il voit du côté de l'institution juste le solidarisme des protestants et l'idée de la république coopérative en France. Ne peut-on pas dire que la société française, qui réalise en réalité les deux idées, est une société

totalitaire ! Nous croyons plutôt à l'exemple évident qui tente de réaliser en même temps la liberté individuelle et la justice distributive. En plus, la nécessité des services publics est de plus en plus grande de notre temps. C'est-à-dire qu'il faut une institution juste pour réaliser la justice et pour dépasser la justice fermée au sens juridique ou économique.

Si le déficit financier que les économistes néo-libéraux critiquent est provoqué par la politique s'appuyant sur des idées comme la solidarité et la république coopération, pourquoi insistent-ils sur la privatisation des secteurs publics qui ne font qu'accroître leur déficit ? N'est-ce pas qu'il y a une rentabilité stable que les secteurs publics assurent ? Si nos questions ne se posent pas à tort, il y a lieu de dire qu'il y a une justice distributive dans la dimension de la justice sociale. C'est là que nous devons nous demander si la société totalitaire est la conséquence de l'institution juste.

Dans le chapitre 6, nous étudions le paradigme politique du néo-libéralisme économique. Nous y découvrons la tendance de l'anarchisme. Hayek pense en effet que les actions politiques pour résoudre des problèmes sociaux sont à la fois inutiles et injustes. Il examine alors la démocratie moderne. Selon lui, elle est périmée, parce qu'elle ne garantit ni la liberté de l'individu ni la société libre. Elle sert au pouvoir illimité. C'est catastrophique pour la société libre. Nous pouvons observer cette problématique et sa proposition du nouvel paradigme politique dans le troisième volume de *Droit, Législation et Liberté*.

A propos du paradigme politique, les organisations gouvernementales, les partis et les institutions publiques doivent servir l'économie. Pour cela, il tente de réformer le système de la démocratie. C'est-à-dire que Hayek pense que le gouvernement ne peut qu'exécuter la loi que le législatif établit, et que ni l'exécutif ni le législatif ne doivent créer la loi pour la commodité de l'administration. Hayek limite en fait le rôle gouvernemental aux délivrances de certificats, de brevets d'invention, de cadastres et de statistiques, et il propose un changement législatif basé sur des clubs. Cette idée, qui s'inspire de l'Etat minimal de Robert Nozick, vise les régimes politiques des pays en Europe, excepté la Suisse, l'Angleterre, pour assurer la liberté individuelle.

Face à sa Constitution de la liberté, nous allons étudier une tendance de l'anarchisme telle que Hume l'a déjà montré dans le gouvernement mixte. Bien entendu, il peut concevoir l'idéal de l'anarchisme selon sa conviction politique. Mais, il faut envisager en réalité la notion d'Etat abstrait. Celui-ci devient omniprésent, tout-puissant en intégrant les techniques de la propagande dans la politique. Car, comme dans le cas de la prédication erronée de Marx sur la disparition de l'Etat, Hayek ne peut proposer l'Etat minimal comme modèle de la Constitution de la liberté, parce qu'il ne voit pas

d'abord le fait que la politique est la technique, et parce qu'il ne traite pas ensuite le fait qu'il y avait la relation dialectique entre l'intérêt privé et l'intérêt général qui existe dans le libéralisme continental. Le néo-libéralisme économique hayékien doit donc réfléchir son propre libéralisme à partir du fait qu'il y a le socialisme libéral qui assure la liberté de l'individu.

Dans les trois derniers chapitres, nous tentons de montrer pour quelle raison la conception de la technique peut être la critique du néo-libéralisme économique. Nous développons l'éthique alternative de Jacques Ellul, notre terme essentiel, selon l'homme pécheur, le fondement du droit naturel et l'économie de l'argent et de l'épargne, et la politique illusoire. Notre rapprochement du néo-libéralisme économique avec la conception de la technique débute à l'erreur selon laquelle Hayek ne traite pas précisément la technique comme enjeu du siècle, mais comme un moyen ou un outil de la production.

Concernant l'anthropologie, l'homme pécheur, nous montrerons dans le chapitre 7 la condition humaine qui est doublement différente de l'empirisme anglais. D'une part, nous mettons le dialogue sur l'incompatibilité entre la liberté et l'ordre spontané chez Jacques Ellul et Hayek. Autrement dit, du point de vue ellulien, c'est par l'illusion philosophique que l'homme agit et dispose les choses selon sa propre volonté. Du fait que l'homme doit se vendre lui-même en tant que produit du travail, la liberté intrinsèque est une invention pour expliquer « l'ordre spontané » tel que la morale, les vertus et la coutume. D'autre part, la psychologie n'explique pas la cause du comportement humain par la pulsion. Si l'on ne sait comment la pulsion profonde surgit, comment la maîtriser. C'est le mensonge selon lequel l'homme agit selon son propre vouloir arbitraire : « nous ne pouvons donc, dit-il, accepter n'importe quelle situation à la liberté. Si nous nous situons d'abord sur le plan individuel, nous ne pouvons approuver la prétention de l'homme de se vouloir (et plus souvent seulement de se déclarer !) indépendant par rapport aux autres hommes, à sa condition de vie, à son milieu : d'abord parce que cela n'est pas vrai, c'est un simple orgueil qui se traduit par un mensonge. Il est faux que nous soyons indépendant de notre famille, de notre éducation, de notre milieu » [4] Ainsi, Jacques Ellul distingue la liberté en Christ des autres libertés. Il limite et juge les mouvements de liberté humaine avec ce discernement, c'est-à-dire avec la libre dépendance envers Dieu.

Ceci tient au fait que Jacques Ellul remarque que l'homme est entré dans le

---

[4] Jacques Ellul, *Les combats de la liberté, Ethique de la liberté*, Paris/ Genève : Le centurion/ Labor et Fides, 1984, tome 3, p. 138.

cercle des nécessités, des déterminations dès qu'Adam acquiert son indépendance à l'égard de Dieu. Dès lors, il faut techniquement l'ordre moral pour que l'homme vive dans une société. Il n'y a pas de liberté dans la condition que l'homme peut vivre dès qu'il se soumet lui-même à l'ordre moral que ce soit la morale, la norme ou la coutume. Cette condition est la conséquence du péché. En un mot, l'homme ne peut pas exister sans la technique de la morale. Affranchir l'homme de l'état de péché est possible à partir du moment où l'homme reste dans la liberté en Christ. C'est là que Jacques Ellul pose la question éthique : comment vivre ? Cette question est celle de ma propre liberté et, en même temps, celle du rapport à l'autre. En retenant la question éthique, nous allons étudier la technicisation de l'argent et de l'épargne dans le chapitre 8.

La loi et l'économie, ce sont des nécessités de la vie humaine. Les deux deviennent spéciales en suivant le processus de leur évolution. Le problème est que leur spécialisation aboutit enfin à la technicisation. En plus, le fait qu'un individu ne peut s'opposer à la technicisation du droit et de l'économie engendre plus gravement la question de liberté. Tout d'abord, Jacques Ellul rappelle le fondement théologique du droit à l'intérieur de la technicisation du droit pour rappeler la liberté en Christ. Cette mise en place de la liberté évoque que la loi ne s'applique pas pour la nature humaine mais pour l'efficacité dans une société. L'efficacité devient le principe du fondement juridique. La loi évolue par ce principe. On oublie là que le fondement du droit est à la fois la justice et la revendication du pauvre. Nous pensons que cette définition de la loi articule la liberté à la justice du côté du bien, parce que Jacques Ellul voit le fondement du droit et de la justice résoudre la plainte plutôt que la justice juridique qui établit le droit de la propriété privée. La répartition égale des biens, la punition de celui qui est injuste ne sont pas alors le vrai contenu de la justice. Elles sont les principes de distribuer de façon équitable des biens et de ne pas laisser faire les injustes. Ce qui est important pour nous est que Jacques Ellul rappelle face à la technicisation juridique la loi de l'amour que Dieu établit dans le monde où nous vivons, c'est-à-dire que la loi doit être inspirée de la justice et du pardon, du don et de la grâce. L'homme peut être affranchi de cette technicisation.

Ensuite, à propos de la technicisation de l'économie, la conception de l'argent évolue vers l'objectivation. Cette conception dépasse l'aspect moral comme la générosité, l'avarice, la pauvreté, la richesse, la paresse, la diligence, par des aspects mathématiques comme la valeur dépendant de la quantité de monnaie. L'argent dans la conception abstraite et objective devient alors un fait socio-économique. Cela signifie que l'argent indépendant de la morale devient de plus en plus dépendant de la science. A

partir de cette objectivation, on croit que la question de l'argent peut être résolue, si l'on change le système économique. Cependant, Jacques Ellul dit que c'est le mensonge capitaliste de l'homme neutre. Du fait que l'homme est toujours fasciné par l'argent, le problème personnel ne se résoudra pas par le système, bien qu'il conçoive la concordance entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Le problème de l'économie n'est pas finalement l'ajustement de la quantité monétaire. Il revient à la question éthique. L'épargne est le facteur décisif qui montre que l'économie dépend de la question éthique.

En effet, la théorie hayékienne de l'économie consiste dans le mécanisme de l'épargne et de l'investissement. Il faut épargne pour investir. Cependant, Jacques Ellul la récuse par l'aspect théologique, et propose une économie du don. Si nous évoquons le paradoxe de l'épargne[5] selon lequel, si l'on réserve ce qui reste des revenus sous la forme de l'épargne, l'économie plonge dans la stagnation pour la raison qu'elle diminue la consommation, le rejet de l'épargne ne sera pas qu'un choc. Nous sommes étonnés plutôt par un système tel que l'argent se gagne par l'argent. Il est évident qu'on sent une inquiétude psychologique lors de l'absence d'argent, parce qu'on doit vivre dans ce système. Mais la dépendance du système est-elle justifiable par cette inquiétude ? Ici, la question de « comment vivre ? » se traduit par une autre question : que doivent faire les chrétiens qui vivent dans la croyance en Dieu ?

Dans le dernier chapitre, nous mettons l'analyse ellulienne de la politique en dialogue avec celle de Hayek. Par le dialogue, nous pouvons savoir que leur anarchisme est radicalement différent l'un de l'autre. Tout d'abord, du point de vue de Jacques Ellul, l'Etat intègre la technique dans sa puissance omniprésente. Il situe da démocratie en tension avec l'Etat technicien. Ensuite, le point de vue hayékien propose l'Etat minimal. Le gouvernement n'est chargé que de délivrer des certificats, des statistiques, des informations… L'anarchisme du second consiste en la liberté de l'environnement des entreprises, et l'anarchisme du premier, dans le pluralisme qui maintient la diversité des opinions.

En réalité, le premier est plus difficile à réaliser dans le champ de la politique. La priorité existe toujours dans la société. C'est pour cela qu'une opinion en efface une autre. Car, il est très difficile de maintenir diverses positions dans la tension. Mais l'anarchisme chrétien de Jacques Ellul réoriente la démocratie d'aujourd'hui vers la liberté de l'individu. C'est ce que nous voulons voir dans le domaine de l'éthique

---

[5] C'est la théorie de Keynes, économiste, qui s'oppose à l'école monétariste regroupée autour de Hayek.

alternative par le dialogue entre les deux pensées opposées.

Du libéralisme de l'Angleterre à la critique de la technique, la liberté est le facteur décisif qui relève d'une éthique protestante. Tant qu'il y a divers aspects de la liberté, l'éthique est aussi diverse. Si l'ensemble éthique de la morale, du changement du système économique, de la réforme de la politique ne convient pas à la vie bonne s'appuyant sur la liberté individuelle, affranchir l'homme de la condition humaine dépend finalement de son choix. Peut-on affirmer la liberté dans le néo-libéralisme économique, dans le socialisme libéral ou dans la liberté en Christ ? Le choix est totalement dépendant de l'individu. Notre thèse a pour but d'articuler diverses conceptions de la liberté à l'éthique alternative, que ce soit l'éthique de Paul Ricœur ou celle de Jacques Ellul. Nous espérons que notre étude sur l'éthique alternative aide à mener les lecteurs au choix juste.

Chapitre I :

La contribution de la philosophie empirique pour l'homme économique dans le néo-libéralisme.

La pensée du libéralisme qui émerge à partir du 17e siècle prétend que selon le droit naturel tous les hommes sont libres et égaux. Notamment, la conception de l'homme en tant qu'individu indépendant explique pourquoi l'homme constitue le corps politique et social et comment s'articule le processus qui transforme l'homme isolé en homme collectif. Dans le libéralisme philosophique, les idées de liberté et d'égalité deviennent la base sur laquelle se construit rigoureusement à partir des temps modernes jusqu'à nos jours chaque domaine de la politique, de la société et de l'économie. Au point de vue de l'économie, Adam Smith souligne pour la première fois la part anthropologique du libéralisme philosophique, c'est-à-dire la définition de l'homme « solitaire et indépendant » dans l'action économique. Mais vers la fin du 20e siècle, le libéralisme économique classique d'Adam Smith est critiqué et n'est plus perçu comme le remède aux problèmes réels. C'est pourquoi ce n'est plus le libéralisme mais le néo-libéralisme économique qui apparaît depuis ce moment comme un courant dominant de l'économie. L'idée du néo-libéralisme économique devient la théorie dominante de l'économie et dirige d'emblée le courant économique du capitalisme mondial, en insistant sur l'absurde de l'intervention étatique au marché, sur la démocratie avancée, sur la stabilisation économique par la politique monétaire, sur le renforcement de la privatisation, etc.

Mais avec le passage du libéralisme philosophique au libéralisme économique classique et enfin au néo-libéralisme économique, nous présupposerons que le néo-libéralisme économique, comme un fils né sans père, ne crée pas sa propre théorie à partir du rien. Nous tenterons ici d'étudier comment le néo-libéralisme économique fonde sa théorie sur le libéralisme philosophique.

Pourtant, ce qui est important pour nous, c'est que le libéralisme philosophique lui-même se divise en libéralisme du continent et en celui d'Angleterre, et que chacun de ces libéralismes a ses propres originalités. Nous devons remarquer que le néo-libéralisme économique n'accepte que le libéralisme d'Angleterre comme si Hayek, l'économiste néolibéral et le fondateur du néo-libéralisme économique avait une

prédilection pour lui.

Hayek dénonce le libéralisme continental comme une fausse science humaine et le critique en tant que système erroné des idées qui engendre le socialisme. En effet, lorsque nous comparons le libéralisme du continent avec celui d'Angleterre qui ne reconnaît comme valeur suprême que la liberté individuelle, que le contrat social de Rousseau, soulignant équitablement les valeurs de la liberté et de l'égalité par le droit naturel, nous constatons qu'il est relativement proche de la théorie politique du socialisme, tandis que le libéralisme continental ne considère pas la liberté comme une valeur suprême par-dessus tout, limitant la liberté de l'individu aux besoins d'une égalité dans la communauté. Chez les philosophes libéraux du continent, l'être humain n'est pas au monde pour être libre tout seul, mais pour vivre ensemble avec autrui. La compréhension de Rousseau pour qui l'homme n'est pas hostile face à autrui mais coopératif apparaît certainement partout dans le libéralisme continental. Dans cette approche, l'éthique, la norme et la morale servent un esprit d'égalité et de communauté et sont présentées comme aussi essentielles que la liberté de l'individu. Sur ce point, Hayek critique sévèrement le fait que l'esprit d'égalité et de communauté souligné par le libéralisme continental viole la liberté de l'individu, et que, en conséquence, il transforme et métamorphose une société en société totalitaire. Hayek accepte uniquement le libéralisme d'Angleterre. Il prétend que seule la société anglaise ayant pu parfaitement réaliser le vrai libéralisme, elle est le modèle de la politique et de la société.

Notre intention est de montrer que l'origine du néo-libéralisme économique est uniquement fondé sur le libéralisme philosophique d'Angleterre. Mais avant d'entamer notre étude, explicitons les trois points de convergence existant entre le néo-libéralisme économique et celui d'Angleterre : 1. la liberté et la concurrence libre ; 2. le corps social et le marché ; 3. la démocratie et le capitalisme démocratique. Et nous avons choisi trois philosophes : Hobbes, Locke et Hume. Certes, nous ne classons pas Hobbes en penseur du libéralisme. Malgré cela, nous l'intégrons dans la préhistoire du libéralisme. Nous prenons l'anthropologie hobbesienne comme le point de départ pour étudier le libéralisme d'Angleterre. Nous considérons son homme « en état de guerre » comme matrice du libéralisme d'Angleterre.

De la conception de la liberté dans le cadre de la concurrence libre : Hobbes

« C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. » *Leviathan* xi, p. 188

1. L'homme en état de guerre

Pour comprendre l'homme du libéralisme philosophique d'Angleterre, il est important que nous résumions *Léviathan*, une œuvre célèbre de Hobbes, parce que le libéralisme anglais commence avec l'homme de Hobbes, homme qui est en état de guerre, et parce que nous retrouvons cette compréhension hobbesienne de l'homme dans l'homme économique dont parle le néo-libéralisme d'aujourd'hui. Certes, comparé à l'homme contemporain ayant subi l'impact de la Révolution française et de celle d'octobre en Russie, la philosophie hobbesienne qui suppose l'homme en état de guerre paraît toujours soit despotique, soit conservatrice. Mais nous devons lire *Léviathan* en resituant les pensées de Hobbes dans une époque où l'autorité du roi aussi bien que l'autorité de Dieu étaient absolues. Il s'interrogeait sur la cause de l'état de guerre entre les hommes et sur la liberté absolue originale dont chaque citoyen bénéficie naturellement. De ce point de vue, l'hypothèse de la souveraineté de chaque individu, c'est-à-dire que les sujets possèdent leurs propres souverainetés, était particulièrement libérale et révolutionnaire autant que menaçante pour le régime de son époque.

Dans *Léviathan* Hobbes suppose que l'homme est en état de guerre, ce qu'il explique en deux parties. Dans la première partie, il interprète la nature humaine en appliquant une pensée évolutionniste similaire à celle prônée plus tard par Darwin, méthode qui était révolutionnaire à son époque. Partant de l'état de concurrence dans laquelle vit l'homme pour survivre et de sa faculté d'adaptation à tout environnement, il examine les différents paramètres, des biens possédés en quantité limitée, le désir d'infini de chacun et la grande peur d'autrui, qui créent la condition de l'homme à l'état de nature. Cette condition fait entrer l'homme dans un état de guerre permanente. Pour procéder à un examen rigoureux de cette étude de la nature humaine, Hobbes exclut les éléments non scientifiques : la raison métaphysique, la parole, l'imagination et l'impression. Il souligne plutôt les sensations immédiates de l'être humain. De plus, il présente de façon empirique le désir et la passion comme les seuls motifs de l'action humaine. En bref, l'homme agissant par la sensation immédiate et la passion est obligé d'entrer dans le schéma de la concurrence et de la guerre permanentes dans un monde

matériellement limité.

Mais Hobbes ne voit pas l'homme mis en état de guerre négativement, parce qu'il perçoit l'établissement de la république dans la cité comme un moyen pour l'homme de sortir de l'état de guerre. Le mot « république » se compose de deux sens : la chose « *res* » et la communauté « *publica* ». La République du régime artificiel que Hobbes propose est la solution politique qui transforme en paix l'état de guerre. D'après lui, c'est bien la République qui est le corps à la fois politique et social pour le citoyen. C'est pour l'essentiel l'Etat « *Léviathan*[6] ».

Dans la deuxième partie de *Léviathan*, Hobbes a essayé de séparer le pouvoir profane du pouvoir ecclésial de l'Etat (Léviathan, l'homme artificiel) dont nous avons parlé ci-dessus. Afin de nier le pouvoir politique de l'Eglise catholique, il se fonde sur la nature humaine analysée par l'évolutionnisme. A ses yeux, la religion, c'est-à-dire le catholicisme, fonde son autorité sur une interprétation erronée de la Bible comme l'Eglise catholique l'a montré au cours de ses persécutions contre la Réforme. De plus, l'Eglise catholique forte de son autorité d'apôtre promeut la peur et agrandit le pouvoir religieux en pouvoir politique profane. Hobbes relève que le pouvoir religieux qui vient du bénéfice des ténèbres fait obéir tout le monde à celui-ci : « Mon intention…est d'examiner qui peuvent être ceux qui, dans cette partie de la chrétienté, ont si durablement possédé le peuple avec ces doctrines contraires à la paix des sociétés du genre humain. Et d'abord, à cette erreur – que l'église d'aujourd'hui militant sur la terre est le royaume de Dieu (autrement dit le royaume de gloire, ou la terre promise, non le royaume de la grâce, qui n'est que la promesse de la terre) – sont associés des bénéfices dans le monde : premièrement, que les pasteurs et docteurs de l'église, en tant que ministres publics de Dieu, ont le droit de gouverner l'église et, par conséquent (puisque l'église et l'Etat comprennent les mêmes personnes), le droit de diriger et de gouverner l'Etat. C'est à ce titre que le pape fit valoir aux sujets de tous les princes chrétiens qu'ils devaient croire qu'en lui désobéissant, ils désobéissaient au Christ lui-même, et que, dans tous les différends l'opposant aux autres princes, les sujets (possédés par ces mots : pouvoir spirituel) devaient abandonner leurs souverains légaux – ce qui revient, en fait, à établir une monarchie universelle sur toute la chrétienté. »[7]

En résumé, il dénonce à la fin de *Léviathan* l'illusion du pouvoir religieux et prétend que le conflit entre le catholicisme et le protestantisme montre bien l'homme mis en état de guerre. L'intention de Hobbes ne s'arrête pas à la séparation du pouvoir

6 Le monstre marin apparaît dans le livre de Job, chapitre 41. Hobbes le symbolise en Etat à la fois absolu et artificiel.

7 HOBBES Thomas, *Léviathan*, Paris : Edition Gallimard, 2000, p. 937-938.

profane et du pouvoir religieux, mais au contraire se prolonge dans la conception implicite d'une religion civile servant à maintenir correctement le pouvoir d'Etat : « Donc, une église, entendons une église qui a le pouvoir d'ordonner, de juger, d'absoudre, de condamner, ou de faire n'importe quoi d'autre, est pareille à une république civile [Civil Common-wealth] composée de chrétiens, et cela s'appelle un Etat civil [Civil State], en ce que les sujets sont des humains, et une église, en ce que ses sujets sont chrétiens. […] Dans cette vie, il n'y a donc pas d'autre gouvernement que temporel, que ce soit de l'Etat ou de la religion ; il n'y a pas non plus de doctrine, que le gouvernement, à la fois de l'Etat et de la religion, interdise d'enseigner, et qu'il soit licite aux sujets de pratiquer. Et ce gouvernement doit être un…»[8] Ici, Hobbes appelle à libérer le pouvoir de l'Etat de la domination de l'église catholique, et à subordonner la religion au Roi civil.

Pour faire cela, il s'oppose à l'interprétation du dogme du christianisme. Il prétend par exemple que l'homme est mis en état de guerre, mais, concernant cet état, il n'accepte pas le péché originel. Selon lui, la nature humaine n'est ni mauvaise, ni bonne, elle est en état de neutralité. Malgré une condition humaine dans laquelle des biens sont limités et où la concurrence contre autrui fait entrer l'homme dans une guerre permanente, l'homme est l'être qui ne peut pas être jugé selon les critères de justice et d'injustice. Dans ce sens, ce n'est pas le péché originel du christianisme qui fait entrer l'homme dans l'état de guerre, c'est le monde lui-même qui offre à l'homme neutre les conditions de la guerre. Ce que Hobbes comprend de la nature humaine, c'est alors que l'homme peut être soit mauvais soit bon mais qu'il est dépendant de la condition naturelle.

Il en résulte qu'en acceptant l'épistémologie scientifique et en critiquant le pouvoir ecclésiastique, *Léviathan* montre que la condition de l'homme est celle de l'état de guerre et de peur. Et le contrat social est la solution qui fait sortir de cet état. *Léviathan* de Hobbes vise alors à établir scientifiquement l'Etat et la souveraineté.

Ici, ce qui est important pour nous, c'est qu'il y a un point commun entre le néo-libéralisme économique et la nature humaine selon Hobbes. Le point commun est que tout le monde fait partie de la condition concurrentielle, par rapport à la limitation des biens. Mais nous devons remarquer une différence essentielle entre les deux théories ; Hobbes prétend que l'Etat peut arrêter l'état de guerre et de concurrence par l'instauration d'une république forte, alors que les néolibéraux insistent sur leur opposition à l'intervention étatique, parce qu'on peut anticiper une solution rationnelle à la vraie concurrence en elle-même. Pour ainsi dire, l'un requiert un gouvernement de

8 *Ibid*., p. 663.

faible importance, et l'autre un Etat absolu.

2. L'égalité et la liberté

Après la Révolution française qui attribue une valeur supérieure à la liberté, l'égalité et la fraternité, on considère dans le libéralisme philosophique du continent que la liberté et l'égalité sont des idées à réaliser et à parachever par et pour l'espèce humaine. Cependant, du côté de Hobbes, il faut tenir compte du fait que la liberté et l'égalité, sont traitées différemment par rapport à la tendance continentale. Hobbes ne considère pas l'homme comme sujet du contrat social qui relie la liberté et l'égalité à l'Etat. Il parle de l'homme originel dans une représentation anthropologique et évolutionniste. L'homme de Hobbes ayant la liberté et l'égalité est un être naturel antécédant au contrat social. Car, c'est bien la condition humaine qui pousse l'homme dans l'état de concurrence. Pour lui, l'égalité et la liberté ne sont pas des valeurs positives comme les présentent les philosophes continentaux.

Tout d'abord, nous allons étudier sa conception de l'égalité. Hobbes a dit que « La nature a fait les humains si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit »[9] . Ici, la nature engendre à cause de l'égalité la concurrence entre les hommes, et produit nécessairement la société moderne qui installe la paix par la convention[10]. Le problème est que, même dans la société, il y a toujours une continuation d'une concurrence mortelle. A l'inverse, Rousseau comprend positivement la nature et qualifie négativement la société qui signifie pour lui l'origine de l'inégalité et la source de corruptions[11]. Pour lui, la nature hobbesienne n'est que l'état sauvage qui s'oppose à la civilisation. Il n'y a aucun sens comme si la définition biblique de la nature était l'objet que l'homme doit exploiter et cultiver. Dans cette nature sauvage, la pluie tombe

9 *Ibid*., p. 220.

10 FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, cours au Collège de France. 1976, Lonrai : Gallimard Seuil, 1997.

11 MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris : Hachette littérature, Calmann-Lévy, 1987, p. 146. Manent nous introduit Rousseau qui critique Hobbes. Selon son résumé de Rousseau, l'esprit de la société est l'inégalité fondée sur le comportement de comparaison qui se produit entre des hommes. Manent relève la position anthropo-sociale de Rousseau qui s'oppose à celle de Hobbes. Elle est la suivante : « comment ces individus, en principe indépendants, en fait dépendants, vont-ils se rapporter les une aux autres ? La réponse est contenue dans la question : ils vont se comparer. Se comparer, tel est le malheur et le péché originels de l'homme de nos sociétés. Le malheur : l'homme qui se compare est toujours malheureux – il y aura toujours quelqu'un de plus riche, et si je suis le plus riche, alors je ne serai pas le plus beau ou le plus intelligent. Le péché : l'homme qui se compare est toujours corrompu ou sur le point de l'être, non seulement parce que le désir de devenir le premier le conduira comme par la main à commettre touts les friponneries ordinaires que la morale réprouve, mais encore parce que les nécessités de la concurrence l'obligeront à présenter aux autres une image de lui-même qui leur plaise, à se flatter et à les flatter : son extérieur ne sera jamais en accord avec son intérieur, sa vie sera un mensonge permanent. »

également sur les bons et sur les mauvais. De même, la condition de la nature a été donnée de manière égale à tout le monde, et ne fait pas de discrimination entre les hommes. Dans cette condition, l'homme n'est qu'un individu égal, les facultés physiques et intellectuelles de l'homme ne procèdent que de la relation entre les hommes. Car, faire l'égalité humaine, relève uniquement de la nature et non pas de l'homme ou du corps politique dont on parle dans la théorie continentale.

Pourtant, le problème que soulève l'égalité de cette condition naturelle, c'est que l'égalité fait entrer chacun dans une concurrence permanente. Hobbes a ainsi dit cela : « Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans l'espérance que nous avons de parvenir à nos fins. Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de l'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. »[12]

C'est-à-dire que dans une situation où la condition naturelle est donnée de manière égale à tout le monde, les hommes doivent se concurrencer afin d'occuper une terre spécifique et fertile et de récolter un maximum de fruits des arbres. Il en résulte que *Léviathan* désigne, dans la conception de l'homme biologique, l'égalité comme cause du conflit, c'est-à-dire comme l'origine de la guerre. Ce que nous devons remarquer, c'est que la fraternité de la philosophie continentale procède de l'égalité, alors que l'égalité de Hobbes reconnaît en autrui un ennemi. C'est la raison pour laquelle autrui a un désir et une passion semblable à la mienne, et agit pour les mêmes raisons de façon compétitive.

« Par cela il est manifeste, écrit Hobbes, que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre ; et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun. »[13]

La condition humaine avant le contrat social est un monde où les passions comme faim, soif, aversion, désir, amour, haine, joie et souffrance dominent. De telles passions chez Hobbes sont le résultat de l'égalité. C'est la condition humaine. Or, l'homme de Hobbes doit vivre dans la solitude, la menace et le danger, puisque c'est l'homme lui-même qui est solitaire, menaçant et dangereux.

« Dans une telle situation, il n'y a de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain, et, par conséquent, il n'y a pas d'agriculture, pas de navigation, on n'utilise pas les marchandises importées par mer, il n'y a ni vastes bâtiments, ni

12 HOBBES Thomas, *Léviathan*, op. cit., p. 222.
13 *Ibid*., p. 224.

engins servant à déplacer et déménager ce qui nécessite beaucoup de force ; il n'y a aucune connaissance de la surface terrestre, aucune mesure du temps, ni arts ni lettres, pas de société ; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève. [14] ».

C'est là où la puissance joue un rôle central dans la relation entre les hommes. La puissance, qui est soit la force physique, soit la faculté intellectuelle, est une frontière qui transforme la relation d'égalité entre des hommes en celle de contrat inégal. Cette relation inégale est possible parce que le seul moyen permettant de sortir de l'état de guerre est de s'accorder avec la puissance en acceptant l'aliénation de la souveraineté individuelle. Nous soulignons une fois de plus que, dans la conception hobbesienne de l'égalité et de l'inégalité, le bon et le mauvais ne peuvent pas être jugés selons nos critères contemporains. Au contraire, les valeurs se renversent, parce que, selon Hobbes, il vaut mieux vivre d'une paix procédant du contrat social en hiérarchisant le dominant et le dominé que de mourir d'une égalité procédant de la condition naturelle.

Etudions désormais la conception de la liberté. De même que la nature a fait les hommes égaux, Hobbes prétend que la nature fait les hommes libres. Selon sa définition, l'homme libre signifie qu'un homme peut choisir selon sa propre volonté : « Conformément à la signification propre et généralement admise du mot, UN HOMME LIBRE est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire.[15] » Cependant, la liberté dont il parle ici peut provoquer un malentendu chez les hommes modernes qui ont été influencés par la philosophie kantienne traitant de la liberté dans son rapport avec la morale. Il s'agit de la liberté hobbesienne qui est définie seulement dans son rapport avec la puissance, la nécessité et la sensation.

Tout d'abord, Hobbes pense à la concurrence permanente fournie par l'état de nature. La liberté d'un individu dépend de sa puissance, composée de la force physique et de la faculté intellectuelle. C'est la raison pour laquelle tout est possible pour celui qui a des facultés particulières. Il est complètement libre en ce sens qu'il a plus de choix que les personnes ordinaires. Et aussi, il s'estime comme celui qui a une valeur la plus importante. Reprenons l'expression de Hobbes : « La valeur d'un homme, ou son MERITE, est comme celle de toutes les autres choses, à savoir son prix, autrement dit autant qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa puissance. Elle n'est donc pas absolue,

14 *Ibid*., p. 225.
15 *Ibid*., p. 337-338.

mais dépend du besoin et du jugement d'autrui.[16] »

La liberté est enfin la compensation rendue de la nature à une seule personne ayant plus de valeur qu'une autre. Hobbes a dit que : « la compétence est une chose qu'il y a lieu de distinguer du prix ou de la valeur d'une personne, et aussi de son mérite ou de ce qui lui revient. Elle consiste en une puissance particulière ou faculté pour ce au sujet de quoi on le dit capable ; […] En effet, le plus compétent pour commander, pour être juge, ou pour exercer n'importe quelle autre charge, est celui qui est le mieux adapté aux qualités requises pour exercer convenablement cette charge. Le plus compétent parmi ceux qui possèdent des richesses est celui qui a les qualités les plus nécessaires pour permettre un bon usage de celles-ci.[17] ». Nous trouvons ici que Hobbes estime la valeur de l'homme au regard de sa supériorité fonctionnelle, non pas dans une dimension éthique. Nous concluons donc que tous les hommes chez Hobbes ne sont pas également libres, mais libres dans le cadre de leurs seules facultés.

En deuxième lieu, Hobbes a lié la liberté à la nécessité, les deux concepts qui étaient définis « incompatibles » dans la tradition rationaliste. Nous faisons attention ici au fait que la position hobbesienne est identique à la position kantienne qui soutient, dans la raison *pratique*, la liberté absolue au sens de la subordination à l'ordre indiqué par la morale. Pour lui, la liberté n'est que la volonté de réaliser ce que l'on veut faire, et par conséquent, elle comprend même tous désirs et inclinations physiques que Kant définit comme une soumission à la nécessité. Ici, aucune valeur morale ne peut s'appliquer pour juger l'action libre de l'homme. Sur cette originalité du concept hobbesien de liberté, citons ses propos :

« *Liberté* et *nécessité* sont compatibles. C'est ainsi que l'eau n'a pas seulement la *liberté*, mais est aussi dans la *nécessité* de suivre le canal. Il en est de même des actions que les humains font, qui, parce qu'elles procèdent de leur volonté, procèdent de leur *liberté*. Et pourtant, puisque tout acte de la volonté, tout désir, toute inclination procèdent d'une cause, et celle-ci d'une autre cause, selon une chaîne continue (dont le premier maillon est entre les mains de Dieu, première cause entre toutes), tout cela procède de la *nécessité*. En sorte que pour celui qui pourrait voir la connexion de ces causes, la nécessité de toutes les actions humaines volontaires apparaîtrait manifeste. Et ainsi, Dieu, qui voit et dispose toutes choses, voit aussi que la liberté de l'homme de faire ce qu'il veut s'accompagne de la nécessité de faire ce que Dieu veut, ni plus ni

16 *Ibid*., p. 173.
17 *Ibid*., p. 184.

moins. »[18]

Hobbes n'abandonne pas la proposition selon laquelle l'action qui se fait par la volonté humaine est l'expression de la liberté. Cependant, il remarque en même temps que la volonté comme désir ou inclination naît d'une cause qui est la conséquence d'une autre cause précédente, selon une chaîne continue, relevant de la « nécessité ». Et remontant cette chaîne de la nécessité, Hobbes découvre que la volonté humaine appartient fondamentalement à la volonté de Dieu perçue comme cause première. En ce sens, il prétend que la liberté humaine est liée, sans contradiction, à la nécessité de faire ce que Dieu veut. Dans sa compréhension de la compatibilité de la liberté et de la nécessité, il importe que nous ne méprisions pas les désirs humains si avides qu'ils soient. Plutôt, les désirs avides sont traités comme l'expression d'une volonté libre, ni bonne, ni mauvaise mais neutre, qui satisfait ce qui est nécessaire à la survie.

En troisième lieu, Hobbes explique psychologiquement la compatibilité entre la peur et la liberté avec l'exemple d'un bateau qui est en train de couler. Cet exemple a été présenté dans *L'éthique à Nicomaque*[19] par Aristote afin de montrer l'origine de l'ordre et de la contrainte procédant de l'égalité. Quelle est la raison pour laquelle les gens qui se sont retrouvés sur le bateau en train de couler jettent leurs précieux bagages à la mer ? Selon Aristote, l'ordre du capitaine ne laisse pas le choix libre d'exécuter ou de désobéir. Mais il est, pour le bien de tous, un ordre absolu et éthique qui fonctionne au sein de toute espèce humaine. Au contraire, chez Hobbes, c'est la liberté basée sur la peur qui est la vraie raison qui pousse à jeter les bagages des passagers. Il renverse l'interprétation d'Aristote : « La peur et la liberté sont compatibles. C'est ainsi que, lorsqu'on jette à la mer ce qui nous appartient parce qu'on a peur que le bateau coule, on le fait pourtant de façon très volontaire, et l'on pourrait refuser de le faire si on le voulait. Il s'agit donc de l'action de celui qui est libre.[20]» Ici, la peur de la mort engendre la volonté de liberté qui pousse à jeter son propre bagage. Hobbes insiste sur le fait que la liberté individuelle est influencée plus par la peur en tant qu'élément psychologique que par le respect de la valeur éthique. Il en résulte que l'homme de Hobbes agit *librement* par la sensation plutôt que par le Désir métaphysique.

Quand on considère l'homme à l'état de nature avant le contrat social, il n'y a point de liberté absolue, de nécessité et de peur. Si on imagine la liberté dans l'absoluité, elle ne devient que fantaisiste, parce que la compatibilité entre la liberté et les passions est la sensation qui montre bien la réalité objective. Dans l'état de nature, la liberté n'est que la cause du conflit entre les hommes.

---

18 *Ibid*., p. 338-339.

19 ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris : J.Vrin, 1990.

20 HOBBES Thomas, *Léviathan*, op. cit., p. 338.

Cependant, il est important pour nous que Hobbes croie à la convention de la paix, par laquelle l'Etat fait sortir l'homme de l'état de concurrence, inégale entre dominant et dominé. Certes, la convention dont Hobbes a parlé est d'établir le contrat social sur l'inégalité. Etant donné la nature de l'individu, il s'agit de la relation dominante et dominée. Nous ne pouvons pas le nier. A cet aspect, Hobbes prétend que la liberté des citoyens est moins petite que celle d'un souverain. Mais, après avoir établi le contrat social, Hobbes remarque que l'homme moderne n'appartenant plus à la liberté primitive fournie par la nature doit avoir la conscience de la liberté de quelqu'un d'autre, et que le contrat social peut restreindre la liberté des sujets qui s'engagent dans l'Etat, et soumettre les sujets au devoir: « Il importe de considérer quels sont les droits que nous avons abandonnés en construisant l'Etat ; ou encore (ce qui est tout un) quelle est la liberté dont nous nous privons en faisant nôtres toutes les actions (sans exception) de cet homme, ou assemblée, que nous avons établi comme notre souverain. Car notre acte de soumission consiste à la fois en notre obligation et en notre liberté ; […] il faut tirer argument soit de mots exprès – j'autorise toutes ses actions -, soit de l'intention de celui qui se soumet lui-même à la puissance du souverain (une intention qui doit s'entendre selon la fin de celui qui se soumet de la sorte) ; obligation et liberté du sujet doivent donc être dérivées soit de ces mots (ou de mots équivalents), soit de la fin de l'institution de la souveraineté, à savoir la paix entre les sujets, et leur défense contre un ennemi commun. [21]»

Le sujet peut être non seulement récompensé en situation de paix en abandonnant une partie de sa propre liberté, mais aussi encore conservé de tous les ennemis du passé, du présent et du futur.

En revanche, les économistes néolibéraux ne pensent pas que les perdants comme les chômeurs, ou les patrons qui ont fait faillite signifient la fin de la concurrence libre. Ils ont dit souvent qu'on peut reparticiper à la concurrence libre. Certes, ils ont cru que l'action libre de l'économie marche bien sans intervention étatique, puisque la main invisible ajuste la vie économique et sociale en auto-régularisant la concurrence à la fois cruelle et violente. Pour ainsi dire, la liberté se transforme plutôt en valeur de premier plan qu'il est plus important de défendre que l'égalité des relations entre les hommes. Les économistes néolibéraux concluent alors que tous les problèmes actuels de la vie humaine procèdent de l'intervention étatique ou des plans économiques. C'est bien là où le néo-libéralisme économique emprunte des idées à la conception hobbesienne de la liberté afin de délivrer la liberté de la dimension éthique ou morale, et qu'en même temps il minimise paradoxalement l'importance de

21 *Ibid*., p. 345.

l'existence de l'Etat. Alors, une question nous reste ; si comme le souhaitent les économistes néolibéraux il faut laisser totalement faire la libre concurrence, est-ce que l'homme est suffisamment raisonnable pour éviter que celle-ci ne l'amène à retomber dans un état de guerre et de violence ? Nous chercherons à répondre à cette question dans notre quatrième chapitre portant sur « la déconstruction du sujet moderne cartésien ».

3. Raison au niveau arithmétique

Il y a un postulat philosophique valable depuis l'antiquité grecque jusqu'à aujourd'hui. C'est que l'homme est un animal raisonnable. Même Hobbes ne rejette pas le mot « raison » dans sa définition de l'« homme », mais ne la reconnaît plus comme la faculté la plus sublime de l'être humain, c'est-à-dire la faculté de la contemplation du Bien supérieur. La raison n'est que la faculté de calcul du cerveau, et aussi elle n'apporte que la preuve que l'homme est en état de concurrence.

En rupture avec la notion traditionnelle de raison, Hobbes nous propose une définition différente de la raison en partant de l'étymologie latine. Selon lui, « les Latins appelaient *rationes* les comptes monétaires, et *ratiocinatio* la comptabilité, et ce que nous appelons dans les états ou dans les livres de comptes, *écritures*, ils l'appelaient *nomina*, c'est-à-dire *noms*. Il suit de là, semble-t-il, qu'ils ont étendu le mot *ratio* à la faculté de calculer dans tous les autres domaines. Les Grecs n'ont qu'un mot, *logos*, pour *parole* et *raison* à la fois.[22] »

Ainsi, la raison est dès l'étymologie latine liée à l'action économique. La raison devient au sens hobbesien la faculté de calcul et joue un rôle dans lequel la décision et le choix d'un homme prévoient un résultat à venir.

C'est ici qu'une question apparaît : pourquoi Hobbes rejette-t-il la notion traditionnelle de la raison ? Après Platon, la philosophie classique pense que l'être humain peut arriver à la vérité par les activités pures de l'esprit, à savoir par la réflexion et l'enchaînement des pensées. Mais du fait que nos sensations précédent la raison, Hobbes s'oppose à cette définition de la raison qu'il considère en tant que somme totale de la réflexion et de l'enchaînement des pensées. Dans la perspective hobbesienne, l'enchaînement des pensées sans les sensations de la vue et du toucher, ne relève que de l'illusion. Ce n'est pas une approche de la vérité. En outre, quand une imagination se réalise par le discours verbal, l'usage de la définition erronée conduit les gens à un résultat faussé. De plus, quand la raison touche au monde abstrait, distinguer le vrai du

22 *Ibid*., p. 105.

faux devient vite délicat. Hobbes se méfie donc de l'imagination et du jugement ambigu suscité par l'usage de la raison métaphysique.

Dans *Léviathan*, il limite certainement l'usage de la raison au niveau arithmétique en disant que « l'usage et la fin de la raison n'est pas de trouver la somme et la vérité d'une ou de plusieurs conséquences éloignées des premières définitions et des significations établies des noms, mais de commencer par celles-ci et d'aller d'une conséquence à une autre.[23] »

Telle est à la fois la réfutation et la destruction du raisonnement déductif, parce que Hobbes considère la méthode déductive comme modification du fait objectif. Il en vient à la conclusion que la raison est en fait réduite à la faculté de calcul. Autrement dit, à partir de la définition de Hobbes selon laquelle la raison consiste à calculer et n'est pas la somme des pensées, nous pouvons comprendre que la raison de la dimension éthique qui exige un jugement de valeur se situe en dessous du domaine scientifique qui n'accepte que le fait objectif. La raison est l'addition et la soustraction procédant de la sensation immédiate. Du fait que cette raison s'effectue de manière régulière, il l'appelle « la raison droite ». Mais elle ne se limite pas strictement aux mathématiques. Si les arithméticiens enseignent l'addition et la soustraction des nombres, les géomètres utilisent lignes, figures, angles, proportions, temps degrés de vitesse, force et puissance. Les logiciens prouvent une affirmation en assemblant des noms par l'addition et la soustraction et font une conclusion d'un syllogisme qui unit des affirmations ou bien ils soustraient une affirmation à cause d'une falsification. Et les politiciens cherchent un contrat qui leur permet d'imposer leurs idées aux gens. Hobbes souligne, en énumérant ces exemples, la raison arithmétique qui s'applique à toutes les sciences.

Il est évident que Hobbes veut expliquer la guerre entre les hommes dans l'intention d'établir l'existence d'une raison arithmétique. La raison traditionnelle lui apparaît à la fois ambiguë et la répétition d'un discours inutile, parce qu'elle fait référence à un monde abstrait. Concernant la pacification du monde, elle est non seulement impuissante, mais est plutôt au contraire la cause de conflits. A ses yeux, seule la raison arithmétique correspond à la faculté de penser qui peut conduire des hommes de l'état de guerre à l'état de paix, puisqu'elle est une solution simple et précise à un problème de trouble.

Avant tout, Hobbes réexamine la définition traditionnelle de la raison dans laquelle le mot grec « logos », signifiant la parole ou le discours, révèle le sens originel du concept. Il critique la liaison entre la raison et la parole. Et il la refuse parce que la parole est mal définie; les gens ne peuvent pas distinguer le vrai du faux. Par exemple,

23 *Ibid*., p. 113.

on ne peut pas juger vraie ou fausse la parole du poète grec qui apporte aux hommes le sens caché des choses. Son langage n'est qu'une allégorie imaginaire qui n'a aucun lien avec les choses en elles-mêmes. De son point de vue empirique, la chose n'a pas besoin du jugement du vrai et du faux. Il considère que le jugement de valeur intervient artificiellement dans le processus de transmission d'une idée abstraite par la parole. Il a alors attiré l'attention sur le fait que la philosophie grecque attribue un nom universel à plusieurs choses à cause de leurs qualités similaires[24]. D'après Hobbes, nulle part il n'y a la même chose ; toutes les choses nommées sont à la fois individuelles et singulières. Et la question du vrai ou du faux est une question de formulation et ne tient pas aux choses en elles-mêmes[25]. Le vrai et le faux n'existent pas dans les choses. C'est seulement l'homme qui les définit dans des attributs de la parole. Car, la vérité n'est pas ontologiquement dans le monde « idéal » tel que la substance éternellement immuable des choses, mais dans la définition et l'arrangement des noms par la raison arithmétique.

Pour établir la définition et l'arrangement des noms, Hobbes enlève à la parole sa fonction métaphysique ou allégorique et en souligne ses quatre usages particuliers[26] ; en premier lieu, la parole transforme le discours mental en discours verbal ou l'enchaînement de nos pensées en suite de mots. C'est par cette fonction que des mots corrigent la mémoire présente ou passée et font des signes des marques de mémoire. En deuxième lieu, la parole est notre outil pour transmettre le savoir les uns aux autres. En troisième lieu, elle fait connaître notre volonté aux autres. En quatrième lieu, elle fait connaître notre joie et satisfaction aux autres. Afin de faire effectuer ces fonctions, il faut la raison arithmétique. En effet, elle est la condition nécessaire pour qu'on puisse anticiper la parole précise dans la science.

Cependant, nous devons souligner que la définition des quatre fonctions linguistiques vise essentiellement au contrat social : « L'invention la plus sublime et la plus nécessaire entre toutes reste celle de la PAROLE qui consiste en *noms*, ou *dénominations*, et en leur connexion, par quoi les humains fixent leurs pensées, s'en souviennent quand elles sont passées, et aussi les exposent aux uns et aux autres pour leur utilité mutuelle et la discussion, sans quoi il n'y aurait pas plus de république, de

24 cf. *Ibid*., p. 99.
25 cf. *Ibid*., p. 102.
26 *Ibid*., p. 97-98. « Les usages spécifiques de la parole sont les suivants : premièrement, fixer ce que la réflexion nous a permis de discerner être la cause d'une chose quelconque, présente ou passée, et ce que nous discernons pouvoir être produit ou effectué par des choses présentes ou passées, en un mot l'acquisition des arts ; deuxièmement, montrer aux autres le savoir que nous avons atteint, ce qui consiste à se prodiguer des conseils et des enseignements les uns aux autres ; troisièmement, faire savoir nos volontés aux autres, nos projets, de façon à pouvoir obtenir que les uns et les autres s'assistent mutuellement ; quatrièmement, procurer de la joie et de la satisfaction, à soi-même et aux autres, en faisant innocemment des jeux de mots pour le plaisir ou pour l'ornement du style. »

société, de contrat, de paix parmi le genre humain que parmi les lions, les ours et les loups. [27]»

La raison arithmétique pouvant s'accorder avec n'importe qui devient la condition nécessaire dans la relation humaine. Hobbes croit que la seule fonction arithmétique de cette raison peut corriger le défaut présent ou passé que la raison traditionnelle introduit dans le champ politique.

Hobbes estime au bout de compte la passion au même niveau que la raison arithmétique. Dans l'explication de la passion, il insiste sur le fait que la passion est le mouvement. Selon lui, « ces mots, appétit et aversion, nous viennent des Latins, et l'un et l'autre signifient le mouvement : l'un pour se rapprocher, l'autre pour se retirer. […] Le MEPRIS n'est rien d'autre que l'immobilité ou la résistance du cœur qui s'oppose à l'action de certaines choses, ce qui vient du fait que le cœur est déjà mis autrement en mouvement, par des objets plus puissants ou par le manque d'expérience qu'il a vis-à-vis de ceux-ci [28] ».

Car, la passion dans le mouvement n'appartient ni au Bien, ni au Mal. Dans cette perspective scientifique, tous les comportements humains satisfaisant leur désir sont libres du jugement éthique. Si un homme agissant sur la base d'une raison arithmétique est satisfait, son désir relève du Bien. Au contraire, si un homme n'est pas satisfait des résultats de son comportement, il est dans le Mal. Ainsi les passions comme le Bien, le Mal, le Mépris de l'Etat et de celui qui l'utilise sont relatives[29]. Pour ainsi dire, le Bien de quelqu'un ne garantit jamais que le même Bien sera Bien pour quelqu'un autre. En conséquence, tout comportement de tout être humain, avant l'établissement des règles, ne doit pas être jugé comme bon ou comme mauvais. Même après l'établissement de règles, l'esprit public ne peut juger universellement et définitivement les comportements humains. Puisque, d'après Hobbes, il n'y a pas de bon, ni de mauvais absolus. Il n'y a que des spécialistes dans la société qui ne sont pas d'accord sur le jugement des comportements humains. Et c'est ceux-là qui appliquent arbitrairement leurs normes à des personnes dépassant l'accord.

Or, la raison arithmétique réinterprète de manière évolutionniste la passion. Le

---

27 *Ibid*., p. 96.

28 *Ibid*., p. 125-126.

29 *Ibid*., p.127. « quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir que l'on éprouve, c'est cet objet qu'on appelle bon ; et l'objet de notre haine et de notre aversion est ce qu'on appelle mauvais ; l'objet de notre mépris, on le dit abject et méprisable. En effet, l'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie ; il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel, pas plus qu'il n'existe des règles du bon et du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes ; ces règles proviennent de la personne (là où l'Etat n'existe pas) ou de celle qui la représente (quand l'Etat existe), ou d'un arbitre, ou juge, que ceux qui sont en désaccord établissent en faisant de sa sentence la norme du bon et du mauvais »

bon est ici un état additionnel du désir, alors que le mauvais n'est qu'un état qui manque de satisfaction. Il n'y a pas de sens supplémentaire. En ce sens, Hobbes considère de manière égale le désir, l'appétit, l'amour et la haine. Cela le fait s'opposer à la position de la philosophie traditionnelle selon laquelle la raison est supérieure à la passion définie comme un instinct animal et immédiat. Il reconnaît plutôt la passion comme motif des comportements raisonnables. Bien que ces comportements soient immédiats et sans réflexion, tous les comportements concurrentiels déstinés à satisfaire le désir humain sont plutôt justes qu'immoraux. Pour résumer, l'état de compétition entre des hommes provient de leur capacité à réaliser leurs passions et désirs par la faculté de la raison arithmétique.

Nous avons jusqu'à présent vu comment Hobbes sépare sa propre définition de la raison de la notion traditionnelle. Nous savons qu'il associe la parole et la passion à la raison, et qu'il arrive à la raison arithmétique. Ce caractère de la raison donne d'un côté la dynamique économique aux individus solitaires et débarrasse du côté social l'obstacle intérieur de la morale. Nous trouvons ce caractère même dans le néo-libéralisme économique. L'un des deux caractères est un point positif dans le seul sens qu'il explique la cause du passage de l'état animal à l'état social. Mais, à propos de la dynamique et du désir des individus solitaires, le passage hypothétique de l'état animal à l'état social ne nous permet pas de savoir combien la concurrence est dangereuse dans l'état social, puisque la concurrence libre est toujours active même après l'établissement des lois civiles. L'autre caractère qui est de se débarrasser de l'obstacle intérieur de la morale, c'est-à-dire soit l'éthique, soit la norme procédant de la pulsion psychologique du désir, est chez les néolibéraux un point remarquable, puisque, dans le champ politique, les néo-libéraux économiques minimisent la norme et l'éthique jusqu'au niveau anarchique et maximisent la concurrence libre. De toute façon, l'affirmation des caractères évolutionnistes de la raison prépare la science économique. Elle prétend théoriquement que l'homme est un homme économique et elle se développe en se transformant en idéologie capitaliste. C'est ce que nous verrons bientôt plus précisément.

Chapitre II :

L'anthropologie, le droit de la propriété et la séparation des deux pouvoirs dans la pensée de Locke.

Avant d'entrer dans la pensée de Locke qui fait le lien entre la propriété et l'être, nous proposons de rappeler brièvement l'anthropologie de Hobbes. Celle-ci révèle relativement bien l'importance de la philosophie lockéenne pour le libéralisme initial.

Du point de vue de l'anthropologie hobbesienne, la concurrence et le désir deviennent le motif initial de toute action humaine. Ces deux caractères propres à la nature humaine seront vivement adoptés par des théoriciens du capitalisme. Cela veut dire que l'homme en état de concurrence devient un modèle de l'homme économique qui ne recherche que le profit et qui satisfait son désir. Il est vrai que, dans une perception limitée de la condition humaine, l'homme de Hobbes illustre bien la raison d'être individuelle de l'action économique qui consiste à accumuler toujours plus de biens. Cela nous semble tout à fait naturel. Mais il n'a pas observé dans un sens scientifique le lien existentiel entre l'être et l'avoir.[30] Autrement dit, il ne pense pas que

30 TULLY James, *Locke droit naturel et propriété*, Paris : PUF. 1992, p. 182 ; 115.

James Tully compare la propriété de Locke avec celle de Hobbes. Hobbes n'a pas de notion de la propriété commune D'après lui, « le " mien " et le " tien " ne sont nullement fondés en nature, ils sont des artéfacts établis par le souverain : " le mien, le tien et le sien, ou, pour le dire en un mot, la propriété : dans toutes les espèces de républiques, cette répartition appartient au pouvoir souverain" (*Léviathan*, 1651, II, XXIV). Par conséquent, le souverain peut, sans injustice, violer la propriété de ses sujets »

Locke suppose la propriété commune. James Tully souligne cela en s'appuyant sur une réflexion de Samuel Pufendorf qui oppose à la fois celle de Locke et celle de Hobbes : « il faut donc reconnaître que ce que l'homme a reçu de Dieu " est une ombre de propriété, une faculté de posséder en propre, plutôt qu'une propriété véritable et actuelle " (PUFENDORF Samuel, *Le droit de la nature et des gens ou système général*, tome 1, Bâle : E & J.R. Thourneisen, Freres, 1732 ; republié par Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, ch IV, IV, n° 3) c'est cette idée de la loi de nature indéfinie qu'introduit Pufendorf au début de la réfutation de Hobbes ».

Il est utile de vérifier le droit de la nature et des gens d'après Samuel Pufendorf qui s'oppose à Hobbes et à Locke pour comprendre la différence à l'égard de la morale entre le libéralisme anglais et celui du continent. Il est comme la suite : « Cependant comme le Bien n'existe point de désir, si l'on ne le connaît du moins confusément ; et que d'ailleurs une connaissance superficielle et bornée, pour ainsi dire, au rapport des sens, qui est la seule que les Hommes ont d'ordinaire, ne nous instruit que fort imparfaitement de la véritable nature des chose, et des suites qu'elles peuvent avoir ; outre que l'Entendement lui-même se laisse quelque fois gagner à l'Erreur, et étourdir par les impressions des sens ou par le tumulte des passions : il arrive de là, que l'on attache quelques fois faussement à certaines choses l'idée du Bien ; et alors ce n'est qu'un Bien apparent ou imaginaire, comme on parle. Du reste, il est bien certain que chaque Homme en particulier n'aime et de ne désire les choses qu'autant qu'il les juge capables de lui procurer quelque utilité, de le conserver, ou de le perfectionner ; comme, au contraire, il ne hait et ne suit les choses qu'autant qu'elles lui paraissent tendre à sa ruine ou à son désavantage. Mais, pour constituer l'essence du Bien et la vertu qu'il a d'exciter nos désirs, il n'est point nécessaire de le considérer précisément comme avantageux à la seule personne en particulier qui le recherche, et en

l'homme ayant naturellement le droit de possession peut assouvir son désir d'appropriation sans guerre. De plus, Hobbes croit que le corps politique peut résoudre les conflits et réguler la concurrence entre les individus. Nous savons évidemment qu'il ne peut s'inspirer de l'expérience politique d'après la Révolution française, puisque celle-ci est bien plus tardive. Mais, malgré tout, l'existence du conflit et de la concurrence étant postérieure à l'établissement du corps politique, sa vision politique est contraire au libéralisme politique actuel, même si sa représentation anthropologique de l'état de nature reconnaît la liberté et l'égalité de chaque individu. Car, son anthropologie ne nous montre qu'un aspect du libéralisme, si nous supposons que le libéralisme se compose de plusieurs aspects qui sont que l'homme est ontologiquement libre et égal, et que l'économie est fondée sur la propriété privée et la démocratie. C'est pourquoi les économistes libéraux abandonnent sa vision politique qui s'inspire d'un régime de monarchie absolue.

De qui le libéralisme alors émerge-t-il ? Pourquoi doit-on parler en même temps de l'économie et de la politique, quand on pense le libéralisme ? Ces questions nous conduisent à Locke, parce que sa notion de la propriété établie par le travail se développe à l'égard de l'économie, en propriété privée, et parce qu'à l'égard de la politique, la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif annonce la démocratie moderne. Mais, en définitive, notre but est de montrer que Locke fait la différence entre le droit de propriété par le travail et la propriété exclusive privée sur laquelle les néo-libéraux économiques insistent. En un mot, c'est le rétablissement de l'« inter-propriété » qui n'exclut pas les gens des biens communs et n'est pas conforme à la divinisation de la propriété exclusivement privée.

Nous allons donc étudier les thèmes du droit de nature, des propriétés à la fois commune et privée, du travail, de l'argent et de la séparation des pouvoirs. En faisant cette recherche, nous allons déterminer si le principe du libéralisme lockéen est compatible avec l'idée que les hommes sont des êtres capables de vivre ensemble et de s'associer les uns aux autres. Les thèmes lockéens auxquels nous nous intéressons nous permettront de savoir ce qui est ajouté par les économistes néo-libéraux au libéralisme initial.

---

faisant abstraction de tout intérêt d'autrui ; d'autant plus que la Société et les liaisons qu'il y a entre les hommes peuvent faire rejaillir sur chacun le Bien des autres. Tous les Hommes d'ailleurs s'accordent assez sur la nature du Bien en général, sur ses parties et ses espèces principales,… » (PUFENDORF Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, p. 57-58)

1. Thèmes de l'anthropologie lockéenne

Dans le rapport entre l'homme et le monde, et entre les hommes, que projette le moi en tant que sujet de la pensée vis-à-vis d'autrui et vis-à-vis d'une chose ? Certains pourraient trouver cette question trop spéculative et métaphysique. De plus, ils pourraient douter de l'existence d'un rapport entre l'anthropologie philosophique de Locke et cette question. Cependant, la question ainsi posée nous permet de nous rapprocher de la pensée lockéenne, parce que le libéralisme de Locke étudiant la substance humaine et l'esquisse de la politique civile commence au moment où l'on observe la relation du sujet et de l'objet. C'est-à-dire qu'il ne voit pas différemment le rapport de la science morale avec la science empirique (la science de nature) : les deux sciences s'intéressent pareillement à la recherche de la relation mutuelle entre le sujet et l'objet.

Ce qui est important pour nous, est que c'est par la rencontre entre sujet et objet que Locke aboutit à la question de l'avoir ; il pense que la rencontre entre les hommes et le contact des hommes avec les choses provoquent la propriété du mien et du tien, et que la subjectivité individuelle s'établit dans ce rapport de propriété.

Si nous tenons compte de l'idée générale de propriété de son époque selon laquelle le fait empirique, par exemple « trouver avant quelqu'un d'autre », conduit au droit d'occupation, la liaison de l'être avec l'avoir par le travail que Locke a découverte bouleverse la pensée courante de son époque et la réoriente en deux directions : d'un côté, vers l'économie, et de l'autre vers la politique civile. Nous pouvons ici estimer que la relation avec le matérialisme est le commencement de leur pensée. En effet, selon l'épistémologie empirique de Locke, une impression empirique ou un phénomène produisant une connaissance scientifique, que ce soit la copie d'une chose ou que ce soit l'habitude, appartient originellement à Moi : il s'agit d'être connu par mes sensations. En un mot, le Moi en tant que propriétaire de la sensation prend la place du sujet épistémologique.

A partir de cette compréhension lockéenne de la relation de l'homme avec l'homme et avec la chose, nous avons l'intention de présenter son libéralisme, qui a inspiré aux économistes et politiciens le droit de propriété. Nous apprendrons à travers cela comment Locke analyse la question de la propriété, de la liberté, de l'égalité, du droit et de la politique. D'ailleurs, la réflexion sur l'origine de la propriété en ralation au travail apparaît véritablement pour la première fois chez Locke. En conséquence, l'anthropologie du libéralisme et du corps politique qui insistent sur les idées et les institutions actuelles, à savoir le droit de propriété, la liberté et la loi et la séparation des

pouvoirs, nous donne la réponse à la question posée tout au début de ce chapitre.

A. L'anthropologie lockéenne : l'homme dans la relation naturelle

L'anthropologie de Locke a un point de départ différent par rapport à l'anthropologie métaphysique ou ontologique, parce que, selon lui, l'homme existe en possédant quelque chose. Mais, ce qui est plus essentiel, c'est la propriété commune dont il suppose l'existence. Cette idée est dérangeante pour son époque où les biens n'appartiennent qu'aux prêtres et au roi. Même de nos jours où la notion des biens publics disparaît de plus en plus, elle reste remarquable. Retenons son idée principale : « Dieu a fait don de la terre aux enfants des hommes, qu'il a donnée en commun à l'humanité. Pourtant cela étant supposé, certains ont beaucoup de mal à expliquer comment qui que ce soit a pu acquérir la propriété de quoi que ce soit [31] ». Locke réfute ici la théorie générale qui justifie la propriété exclusive individuelle sans observation de la propriété commune donnée pour tous.

Pourquoi Locke suppose-t-il le monde donné en commun avant l'apparition de la propriété privée ? Il faut que nous comparions Hobbes avec Locke afin de chercher la réponse à cette question. Hobbes définit l'état de nature de l'homme comme un état de concurrence conflictuelle continue, alors que Locke le considère comme une relation de liberté et d'égalité qui permette de vivre ensemble ou de se respecter les uns les autres. Ainsi est-il possible de vivre ensemble ou de cohabiter en harmonie. Il s'agit de la raison naturelle pour laquelle l'humanité est mutuellement liée par l'intermédiaire de la propriété commune du monde : « Il nous faut examiner, écrit Locke, la condition naturelle des hommes, c'est-à-dire un état où ils sont parfaitement libres d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent, dans les limites du droit naturel, sans demander l'autorisation d'aucun autre homme ni dépendre de sa volonté. Un état, aussi, d'égalité, où la réciprocité marque tout pouvoir et toute compétence, nul n'en ayant plus que les autres ; à l'évidence, des êtres créés de même espèce et de même rang, qui, dès leur naissance, profitent ensemble de tous les avantages communs de la nature et de l'usage des mêmes facultés, doivent encore être égaux entre eux, sans subordination ni sujétion [32]». Comme il l'a dit, la liberté individuelle ne peut être limitée par un quelconque pouvoir ou une quelconque autorité. En même temps, l'individu a le droit de profiter de la richesse de la nature dans la mesure où l'homme capable d'être égal et d'être en relation de réciprocité vit dans une

31 LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, Paris : J.Vrin, 1997, p. 152, n° 25
32 *Ibid*., p. 139. Ch. II, n°4

communauté.

Pour expliquer la relation entre la liberté et l'égalité humaines et celle de la propriété commune avec le droit de nature, Locke ne dispose jamais les hommes en juxtaposition comme s'ils étaient isolés et comme si les individus étaient devenus asociaux[33]. Il distingue trois types de relations humaines. Le premier est celui de nature. Dans ce type, un être et un autre sont déjà en relation dès leur origine : par exemple, le père et les enfants. La deuxième relation est institutionnelle. Le citoyen, le gouvernement, le maître et le serveur, tous font partie de la relation de l'institution. Enfin, la troisième relation est celle de la morale. Elle est jugée selon que la relation est conforme ou incompatible avec la convention commune, c'est-à-dire la loi. Dans cette relation, Locke inclut le crime et le devoir. Les deux dernières relations correspondent à l'état social de l'homme. Nous les traiterons avec l'établissement de l'Etat et la séparation des pouvoirs selon Locke. Ici, nous ne développerons de l'aspect de l'anthropologie lockéenne que la première relation de nature.

Locke souligne que l'homme à l'état de nature est un être relationnel, et qu'il a donc une attitude tournée vers autrui. Observons la relation entre le père et l'enfant. Locke distingue cette relation de la société politique constituée par le contrat. Il l'appelle en société conjugale la relation de la famille. Ce qui est intéressant, c'est que Locke la situe en plein milieu de deux états : l'état de nature et l'état social ou politique. En la comparant après Aristote avec la vie collective des animaux, on peut considérer la famille comme une communauté naturelle qui a pour but de procréer et de subsister. Mais Locke remarque que la famille n'est ni communauté naturelle, ni vraie société politique. C'est-à-dire, que, tout d'abord, il comprend la famille comme une institution inférieure fondée sur la tradition et la coutume, ensuite, il la situe entre la pure communauté naturelle et la société politique et enfin il attribue à la famille un caractère à la fois naturel et social.

Ce double caractère de la famille la place dans l'espace du libéralisme politique. Dans sa fameuse œuvre, intitulée *Deux traités du gouvernement*, Locke analyse le caractère naturel entre père et enfant pour critiquer Filmer Robert, théologien catholique, qui justifie l'autorité absolue du roi en identifiant la relation entre le roi et le sujet avec celle entre le père et l'enfant. Chez Locke, la relation de la famille dépend toujours

33 TULLY James, op. cit., p. 82 : Il montre, en citant le livre de Lamprecht, intitulé *The moral and philosophy of John Locke*, que Locke insiste sur le fait que la nature des hommes est de vivre ensemble. La citation est la suivante : « Locke n'a jamais conçu l'humanité comme la juxtaposition d'individus non socialisé et isolés, mais qu'au contraire la société est une donnée irréductible de l'existence humaine. C'est parce que Locke considère que les normes qui prescrivent le souci du maintien de la communauté et de ses membres sont constitutives de toute société, que son discours présuppose toujours l'organisation des hommes en communauté unifiée… » (Lamprecht, op. cit., p. 119)

plutôt de la loi de nature que de la loi artificielle, puisque cette dernière vient de la relation publique. Certes, dans la relation entre le père et l'enfant, les lois objectives ne se sont pas établies. Il n'y a pas de magistrats et d'institutions juridiques pour juger ces lois : « La première société, écrit Locke, a existé entre mari et femme et elle a servi de point de départ à celle des parents et des enfants, à laquelle, avec le temps, celle du maître et du serviteur est venue s'ajouter. Même si toutes ces sociétés peuvent se réunir, ce qu'elles font d'ordinaire, pour constituer une seule maisonnée, dont le maître ou la maîtresse détient quelque autorité qui convient à une famille, ni prises individuellement, ni toutes ensemble elles n'équivalent à une société politique[34] ».
Supposant ici que la société politique se réunisse avec la famille, Locke sous-entend que le roi gouverne avec une autorité limitée, et que le gouvernant politique n'a pas la même autorité que le père.

Locke résume ainsi les arguments de Filmer : « La grande thèse de Sir R. Filmer, c'est que les hommes ne sont pas naturellement libres. Voilà sur quelle base sa monarchie absolue repose et s'élève si haut que son pouvoir l'emporte sur tout pouvoir […]. *Les hommes naissent sujets de leurs parents* et, par conséquent, ne peuvent pas être libres. Cette autorité des parents, il l'appelle *autorité royale, autorité paternelle, droit de paternité*. On aurait cru qu'en commençant un ouvrage de ce genre, dont devaient dépendre l'autorité des princes et l'obéissance des sujets, il nous aurait indiqué explicitement ce qu'est cette autorité paternelle […] Cela, je m'attendais à le trouver dans le premier chapitre de son *Patriarcha*.[35] »
Puis, il le critique : « Je regrette, dit-il, que l'auteur ne nous dise pas ce qu'il entend par désignation divine, on peut expliquer par une désignation divine tout ce qu'ordonne la Providence, tout ce que prescrit la loi de la nature, ou tout ce que déclare la révélation directe […]. Or, la providence ne pouvait pas l'établir comme le gouvernant de facto du monde, à une époque où il n'existait en réalité ni gouvernement, ni sujets à gouverner, ce que notre auteur reconnaît ici. [36]»

Il refuse alors de chercher l'origine de gouvernement dans la relation entre le père et le fils, laquelle est établie par la providence divine. Il est intéressant de constater que Locke évoque l'autorité de la mère, que la plupart des personnes de son temps ont ignorée, aussi bien que celle du père : « Pourtant, il peut être utile d'en proposer de nouveaux si les anciens risquent d'induire les gens en erreur, ainsi que paraît l'avoir fait ce terme de *puissance paternelle*, qui semble confier au *père* la totalité du pouvoir que

34 LOCKE John, op. cit., p. 179 ; Ch. VII, n° 77
35 *Ibid*., p. 23; Ch. II, n°6
36 *Ibid*., p. 31; Ch. III, n°16

les parents exercent sur leurs enfants, comme si la *mère* n'y avait aucune part, alors que la raison et la révélation nous enseignent qu'elle y a un titre égal. [37]» Cette autorité maternelle lui permet de dire que l'autorité du roi, étant justifiée par celle du père, n'explique que la moitié de son autorité. Ecoutons son regret par rapport à la thèse de Filmer : « J'espère, dit-il, ne pas offenser en qualifiant une demi-citation de demi-raison, car Dieu dit, *Honore ton père et ta mère* ; mais notre auteur se contente de la moitié ; il laisse de côté purement et simplement *ta mère*, comme de peu d'utilité pour son propos ; mais j'y reviendrai ailleurs.[…] Peut-être sir Robert a-t-il craint de voir cette *autorité paternelle*, cette puissance des pères et des rois, car il les identifie, évoquer un personnage étrange et terrifiant, très différent de ce que les enfants imaginent de leurs parents, ou les sujets de leurs rois, s'il nous donnait la dose entière en une fois, sous la forme gigantesque que son imagination lui représentait [38]».

Il importe, à nos yeux, que Locke ne considère pas la relation unilatérale entre père et fils comme celle de la domination et de la sujétion. En revanche, il souligne que le père a la charge de ses enfants, c'est-à-dire qu'il a les devoirs d'éduquer, de nourrir et de protéger ses enfants. Ces devoirs parentaux sont liés aux deux éléments essentiels du droit de nature : le droit de la conservation de la vie et le droit de punir contre l'infraction du droit. Par le droit de la conservation de la vie, les enfants ont le droit d'être nourris par leur père, et ont le droit d'utiliser les biens de leur père : « L'homme, écrit Locke, est né, comme on l'a prouvé, muni d'un titre à la liberté parfaite et en pleine jouissance de tous les droits et privilèges de la loi de la nature, à l'égal de n'importe qui d'autre sur terre, individu ou groupe ; il tient donc de la nature non seulement le pouvoir de préserver ce qui lui appartient, c'est-à-dire sa vie, sa liberté, ses biens des déprédations et des entreprises des autres hommes, mais aussi celui de juger les autres et de les punir quand ils enfreignent la même loi[39] ».

Le droit de conservation et le droit de punir attribués depuis le commencement de l'état de nature survivent à l'entrée dans la société civile. C'est le point important que Locke souligne. C'est-à-dire qu'il établit le droit individuel par lequel le citoyen peut demander à la société politique des éléments nécessaires à sa substitution sur le droit de nature qu'il considère comme inaliénable et acquis. Le service public de la société politique ressemble à cet égard à une prise en charge de l'enfant. Car, comme l'enfant prenant la nourriture quotidienne par son père, les citoyens qui ne sont pas économiquement indépendants ont raison d'utiliser les biens communs.

En conclusion, l'homme en état de nature n'est pas en relation de domination et

37 *Ibid*., p. 166 ; Ch. VI, n° 52
38 *Ibid*., p. 24 ; n° 6, - p. 25 ; n° 7
39 *Ibid*., p. 183; Ch. VII, n° n°87

de sujétion, mais en relation libre et égale. L'anthropologie lockéenne suppose donc les hommes capables de vivre ensemble. Cela critique radicalement le système politique réel de son époque fondé sur une relation de domination et de sujétion. Et, en même temps, Locke offre le modèle étatique du libéralisme dans la mesure où chaque citoyen a le droit d'utiliser des biens communs.

B. La fausse théorie : Adam, roi et possesseur exclusif du monde

Pour comprendre de façon précise les notions de la propriété commune et du gouvernement, nous proposons d'analyser l'origine du gouvernement avancée par Filmer. Dans le livre, intitulé *Deux traités du gouvernement*, Locke dégage et analyse la thèse de Filmer : « Alors, son argument se présente ainsi *en vertu de l'attribution spéciale de Dieu ; dès la création d'Adam il est devenu le propriétaire du monde, parce que la loi de la nature lui donnait le droit de gouverner sa postérité.* [40]» En effet, l'intention filmérienne d'identifier Adam avec le roi a pour but de défendre l'autorité politique royale. Filmer insiste sur le fait que, dès que la providence divine confie à Adam le gouvernement du monde, cette autorité légitime a été léguée de façon exclusive à ses descendants en ligne droite. Ce ne sont alors que les descendants en ligne droite d'Adam qui ont successivement le droit d'avoir la propriété privée du monde. Filmer prouve cela par un raisonnement déductif : par exemple, la providence divine, Adam, leurs descendants, des patriarches, et le roi David. Aux yeux de Filmer, l'héritage du pouvoir dans le domaine pratique sous-entend que celui qui est élu par la providence divine peut disposer le monde selon son libre arbitre. De même, comme si l'homme supérieur à la chose consommait la chose pour soi-même, et la disposait selon sa volonté, il est envisageable que l'homme intellectuellement et physiquement supérieur à un autre homme mette l'homme inférieur sous son libre arbitre. Sur l'enjeu de l'héritage, Filmer justifie que celui qui a le droit de l'héritage, en tant que sujet ou maître, a le pouvoir total de gouverner la personne et la chose. Dans le raisonnement filmérien, des gens ordinaires, à savoir le peuple, ne sont que des objets destinés à être dominés, et les choses ne sont que des objets destinés à être consommés. Il n'y a pas de liberté et d'égalité chez eux. La liberté est un mot qui ne correspond qu'au père et au roi.

Cependant, aux yeux de Locke, ce raisonnement renferme deux erreurs manifestes : « *Premièrement*, écrit Locke, il est faux que Dieu ait effectué cette attribution au profit d'*Adam* aussitôt après l'avoir créé ; en effet, bien que le texte qui s'y rapporte vienne immédiatement à la suite de celui qui relate sa création, il est

40 *Ibid*., p. 31; Ch. III, n°16

évident que Dieu ne pouvait s'adresser à *Adam* en ces termes avant d'avoir fait *Eve* et de l'avoir conduite près de lui : on se demande donc comment il pouvait être *monarque en vertu d'une désignation dès sa création* : d'autant plus que le texte, si je ne me trompe, qualifie d'*attribution originelle du gouvernement* les paroles que Dieu prononce, en s'adressant à *Eve*, dans le passage Gen.III, 16 ; cet événement n'est survenu qu'après la chute [41] ». Il est donc faux de prétendre que, dès la création, Adam a droit de gouverner. Filmer commet l'erreur d'inverser à la fois la chronologie et la logique.

Locke peut critiquer la théorie filmérienne en raisonnant par le biais de l'épistémologie empirique, et en cherchant des phénomènes précis pour parvenir à une conclusion. Selon James Tully, qui étudie le droit de propriété lockéen, « il (Locke) entre dans la définition d'une idée d'être la signification d'un terme en usage qui représente cette idée, "le sens des mots n'étant rien d'autre que les idées mêmes qu'ils représentent dans l'esprit de celui qui en use" » (livre III de l'*Essai sur l'entendement humain*, 4,6)[42]. Seul l'usage fait alors un mot, c'est pourquoi le gouvernement d'Adam est faux. Puisque Adam n'a pas d'occasion de gouverner avant la chute, Locke ne trouve pas au gouvernement d'Adam la preuve d'un usage réel. Sans gouvernement pratiqué en termes d'usage, l'idée de gouverner est fausse.

Deuxièmement, Locke note une erreur de sens dans la thèse filmérienne pour lequel « Adam est le roi dès sa création ». Il analyse précisément deux fragments : l'un est « dès sa création » et l'autre « roi ». Il dit que Filmer utilise de manière imprécise les significations de ces mots dans sa thèse. Bien sûr, ici, Locke ne nie pas qu'il y ait de la polysémie dans un mot. Il souligne pourtant seulement que les mots sont arbitrairement choisis par Filmer, dans l'intention de justifier la monarchie absolue.

Avant tout, en ce qui concerne le syntagme adverbial « dès sa création », Locke doute fort qu'Adam ait eu droit de gouverner le monde dès sa création, même si on peut être d'accord avec la thèse filmérienne : « Pour parler, écrit Locke, en des termes moins savants, mais plus intelligibles, on peut dire qu'Adam avait la possibilité de devenir gouvernant, parce qu'il était possible qu'il eût des enfants et qu'il acquît, de cette manière, le droit naturel de les gouverner, quel qu'il soit, qui résulte de là ; mais quel rapport existe-t-il entre cela et la création d'Adam, qui permette d'affirmer qu'il soit devenu monarque du monde dès sa création ? […] Je confesse, pour ma part, que je ne vois pas en quoi il existe, comme on le prétend, une relation nécessaire entre la

41 Idem.
42 TULLY James, op, cit., p.31.
Cf. LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 2006, p, 70.

création d'Adam et son droit de gouverner[43] ».

De plus, il se méfie radicalement de l'idée qu'Adam a vraiment reçu le même droit de gouverner le monde que le monarque qui l'exerce à son époque. « S'il est vrai, écrit toujours Locke, que ce fût une donation divine spéciale qui eût constitué *la désignation d'Adam* comme *monarque du monde dès sa création*, la raison qu'on avance ici ne suffirait pas à le prouver ; ce serait toujours un raisonnement faux de soutenir […] en effet, que si Dieu avait déjà donné à Adam le droit de gouverner en vertu de la nature, cela ne servait plus à rien de lui faire une donation spéciale, ou, du moins, le premier don ne saurait constituer la preuve du deuxième.[44] »

Chez Locke, la domination du monde est alors donnée non seulement à Adam, mais aussi à l'humanité entière. Cela veut dire que l'argumentation lockéenne interprète, à l'égard de la propriété commune, Adam comme celui qui représente toute humanité, mais non pas comme un individu dans le mythe de création.

En deuxième lieu, concernant le titre de « roi », Locke remarque le malentendu de ce mot dans le sens que Filmer applique à Adam. Il dit que « de plus, comment peut-on juger s'il est vrai qu'Adam soit roi de cette manière, si l'on ne commence pas par rechercher en quel sens on doit prendre le mot roi ? S'agit-il, comme la rédaction du début de ce passage le donne à entendre, des droits de propriété privative d'Adam, que celui-ci tenait d'une attribution divine spéciale en tant que monarque du monde par désignation ? Ou l'idée de roi suppose-t-elle la puissance paternelle qu'Adam exerçait sur sa descendance et qui lui était due en vertu du droit de la nature ? Faut-il donner au mot roi ces deux sens, ou seulement l'un des deux, ou ni l'un, ni l'autre, et comprendre que la création a fait d'Adam un prince d'une manière différente de ces deux là ? Bien qu'en aucun sens il ne soit vrai d'affirmer qu'Adam ait été roi dès sa création, on nous présente ici cela comme une conclusion évidente, qui serait déduite de ce qui la précède[45] ».

Il est évident qu'il y a des significations différentes entre la domination du monde dont la Bible parle et celle du monde où le roi exerce son pouvoir. Observons deux faits : d'une part, Adam a le droit de dominer le monde et d'autre part le roi a le même droit. Du fait qu'Adam et le roi exercent le même droit, si l'on confond les deux dans le même mot socialement conventionné, on aboutit à une analogie irrationnelle.

Quand on utilise en général le mot « roi », la signification du roi présuppose immédiatement, au niveau territorial, un pays et, au niveau du gouvernement, un peuple. Mais Filmer ignore les deux niveaux du mot « roi » qui renvoient à l'utilisation

43 LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, op. cit., p. 33; Ch. III, n°19
44 *Ibid*., p. 32; Ch. VII, n°16
45 *Ibid*., p. 34 ; Ch. III, n°20

habituelle. Il ose donner à Adam, le représentant de l'espèce humaine, le titre de « roi » en faisant l'analogie entre la propriété du monde appartenant à Adam et la propriété absolue, exclusive et privée du roi. La propriété exclusive du roi se justifie donc par le raisonnement par analogie. Par conséquent, Locke estime que la thèse de Filmer est « l'union déréglée d'idées ». Aux yeux de Locke, Filmer aboutit ici à l'ordre moral qui contraint la liberté d'autrui à travers des phrases non scientifiques. James Tully, s'intéressant à la pensée lockéenne relative au droit naturel et à la propriété, résume ainsi la position de Locke concernant la polysémie : « Une idée de commun usage est généralement confuse, vague, mal définie, sujette à variation. Locke n'a jamais pensé qu'il fût possible de réformer le langage ; il pensait, toutefois, qu'il fallait œuvrer à rendre l'usage des mots suffisamment précis pour qu'ils fussent propres à entrer dans le discours philosophique (*Essai sur l'entendement humain*, livre III, 11,2) [46]». Il en résulte, d'après James Tully, que Locke exige le savoir théorique qui a sa source dans l'usage social ordinaire des mots, et que toute connaissance théorique doit partir de l'enquête sur l'usage social ordinaire des mots. En ce sens, Locke critique la thèse de Filmer qui se fonde sur une intention politique ou morale, et qui provoque une erreur de raisonnement[47].

Pour la fausse théorie telle qu' « Adam est le monarque du monde dès sa création », Locke réfute vivement la supposition que la providence divine confie à Adam et à ses descendants le gouvernement du monde dès la création, parce que la théorie filmérienne comporte des erreurs à la fois logiques et sémantiques. Sa réfutation vise donc l'intention de justifier la propriété exclusive du monde et en même temps la compréhension populaire de la propriété exclusive dans son époque. Il n'accepte pas le gouvernement qui restreint la liberté par des idées générales ambiguës. Il ne justifie pas non plus la propriété accaparante qui supprime l'égalité par des mots non prouvés. C'est pourquoi, après la critique de Filmer, il propose que la notion de la propriété commune dont « Dieu a donné le monde aux hommes » devienne une condition objective. La liberté et l'égalité parfaites s'expliquent par la propriété commune.

Quant à l'anthropologie lockéenne au sujet de l'état de nature, tous les êtres humains ont les droits de conservation de leur vie et de punition contre les infractions commises en rapport avec leurs biens. Par rapport à Hobbes, Locke conçoit que la relation entre les hommes ne provoque pas nécessairement la guerre contre tous, bien

46 TULLY James, op. cit., p. 51; John Locke, Essai sur l'entendement humain, p. 227-228.

47 *Ibid*., p. 50 : « Tout savoir théorique a sa source dans l'usage social ordinaire des mots (*Essai sur l'entendement humain*, livre III, 9, 3, 8). Toute connaissance théorique qui se veut connaissance synthétique, « réelle », doit partir de l'enquête sur l'usage social ordinaire des mots (IV, 4, 9). C'est en effet cet usage, qui constitue les modes mixtes et les relations in re (constituées par leurs idées), qu'étudie le théoricien (IV, 4,8).[47] »

que les deux droits entraînent le conflit entre des individus, puisque les hommes auxquels Dieu donne en commun le monde sont des êtres capables de profiter avec d'autres, c'est-à-dire de vivre en harmonie. La pensée de Locke selon laquelle le monde ne peut être accaparé en partie ou entièrement est peu commune pour son temps. Ce qui est contraire à ce droit, c'est la théorie, défendue par Filmer, que l'autorité paternelle s'identifie à l'autorité royale absolue, et c'est l'explication de l'origine du gouvernement d'après laquelle celui qui possède la manière de s'accaparer toutes les choses peut librement disposer de n'importe quoi. Finalement, nous pouvons attester que le libéralisme initial contient les notions de propriété commune et de liberté politique face à la volonté de l'autre.

2. Droit naturel de la propriété et Liberté.

> « Les hommes sont tous, par nature, libres, égaux et indépendants comme on l'a dit et nul ne peut être dépossédé de ses biens, ni soumis au pouvoir politique d'un autre, s'il n'y a lui-même consenti [48]».

Nous avons à présent vu que Locke raisonne sur la notion de biens communs de la liberté et l'égalité politiques en lui attribuant des valeurs similaires aux valeurs modernes. Nous constatons qu'il critique le pouvoir exclusif du monarque absolu dans son temps, et qu'il est, avec des horizons modernes nouveaux, un précurseur qui atteste la légitimité socio-scientifique de l'homme libre et du gouvernement démocratique. C'est le sujet que Locke a développé dans le premier livre des *Deux traités du gouvernement*.

Mais, pour notre recherche qui porte sur le néo-libéralisme économique de façon à la fois critique et éthique, nous devons examiner la liberté économique des individus. Certes, Locke ne distingue pas, dans la proposition anthropologique, la liberté politique de la liberté économique. C'est-à-dire que, dans le monde donné en commun, chacun a le droit économique de conservation de sa vie autant que chacun peut garder son droit politique de l'autorité absolue du roi. Cependant, il semble que la notion lockéenne des biens communs apparaisse contraire à celle de la liberté économique pour les hommes modernes qui entendent le capitalisme comme ne pouvant évidemment pas coexister avec le communisme. En outre, du point de vue du néo-libéralisme économique qui place en priorité la liberté économique et insiste sur la libre circulation des produits, des ressources humaines et des capitaux, les biens communs lockéens se comprennent comme un totalitarisme, au sens où ils impliquent de la restriction et de la

48 LOCKE John, op, cit., p.188 ; n°95

contrainte s'effectuant au nom de la propriété commune. Cette compréhension contradictoire entre les biens communs et les biens privés nous amène à la question de la compatibilité entre les biens publics et la liberté économique des individus. Nous avons alors l'intention de démontrer que la science économique du néo-libéralisme oublie ou ignore volontairement le secteur public de la relation entre les hommes. En bref, trouver et prouver le fait que les biens communs et les biens privés vont de pair, c'est le point que nous voulons aborder.

A. La propriété commune et la propriété privée de survie

Comment Locke explique-t-il le passage de la notion de propriété commune à celle de propriété privée ? Comment est-il possible de maintenir en même temps ces deux propriétés contradictoires ? D'après nous, ces questions sont l'occasion de se demander comment l'homme subsiste à l'état de nature ou comment il survit sans propriété privée. C'est-à-dire que l'homme dans un monde où tout est en commun doit à chaque fois qu'il en a besoin demander à la communauté les biens nécessaires à sa subsistance. Filmer n'a pas besoin de se poser ce genre de question, puisqu'il défend la notion d'une propriété à la fois privée et exclusive. Il légitime cette propriété par le fait que la providence divine confie à Adam la propriété exclusive du monde. L'interprétation filméréenne de la propriété exclusive, qui fait référence à la Bible, ressemble à la propriété fixée par les lois actuelles[49]. Tandis que l'interprétation lockéenne, basée sur le même texte, est obligée d'expliquer le passage de la propriété commune à la propriété privée. Il s'agit de sa fameuse supposition que le monde est donné en commun.

D'après Locke, l'homme n'a pas reçu le droit de posséder le monde, mais seulement le droit de l'utiliser. Celui-ci vient du droit de l'homme à assurer sa subsistance. « La terre et tout ce qu'elle contient, écrit Locke, sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être.[50]» Car, par le droit naturel, comme celui d'assurer sa survie, il admet que l'homme peut en privé accéder aux biens publics. Dans l'hypothèse d'un don du monde, « Dieu, qui a donné le monde aux hommes en commun, leur a donné aussi la raison, pour qu'ils s'en servent au mieux

49 TULLY James, op. cit., p. 92.
D'après James Tully, Locke montre que Filmer essaie d'identifier la propriété privée exclusive avec le gouvernement du roi. Cette identification de Filmer est la suivante : « Adam avait la " propriété naturelle et exclusive " de toute chose, et " aucun de ses descendants ne pourrait faire valoir quelque droit que ce fût sur une chose, sauf à l'avoir reçu de lui en donation, à s'en être saisi par sa permission, ou le tenir de lui par héritage " ».

50 LOCKE John, op. cit., p. 152, n°26

des intérêts de leur vie et de leur commodité.[…] cependant, comme ils sont dispensés pour l'usage des hommes, il doit nécessairement exister quelque moyen de se les approprier, pour que des individus déterminés, quels qu'ils soient, puissent s'en servir ou en tirer profit[51] ». Ainsi, assurer sa survie étant un droit naturel, quiconque empêche quelqu'un d'accéder aux biens publics, commet une atteinte à la liberté individuelle selon Locke. De même, quiconque touche ce qu'une personne est déjà en train d'utiliser, menace la vie de l'utilisateur. En revanche, ce qui aide quelqu'un à vivre, prive du droit d'utilisation quelqu'un d'autre. C'est la raison pour laquelle Locke insiste sur le droit de punition dans le cadre de l'état de nature. Mais, à nos yeux, la cohérence objective entre les biens communs et la nécessité de survie et entre les biens communs et le droit de punition n'apparaît pas clairement.

En quoi Locke légitime-t-il alors le droit exclusif d'utilisation d'un bien à une personne en particulier ? Ce n'est que le travail qui permet à un individu de posséder à titre privé une chose issue des biens publics. D'après Locke, « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il sort un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et, par là, il fait de lui sa propriété. [52]» De même, il affirme ailleurs : « L'homme porte en lui-même la justification principale de la propriété, parce qu'il est son propre maître et le propriétaire de sa personne, de ce qu'elle fait et du travail qu'elle accomplit.[53] » C'est là que Locke souligne que l'homme devient la propriété de sa propre personne par le travail. En effet, le travail devient le destin humain après l'expulsion du jardin d'Eden. En vertu du devoir de travail, l'homme devient un propriétaire pouvant exercer le pouvoir sur les choses. Locke estime que cette relation essentielle entre la possession et le travail est bien la substance ontologique de l'être humain, et qu'elle est antérieure au contrat social ou à l'institution politique.[54] Ecoutons Locke : « A présent que la propriété ne porte plus, au premier chef, sur les fruits de la terre et les bêtes qui y vivent […]. Par son travail, peut-on dire, il (homme) l'enclôt et la sépare des terres communes. Il ne suffira pas, pour prouver la nullité de son droit, de dire que tous les autres hommes peuvent faire valoir un titre égal et, qu'en conséquence, il ne peut rien s'approprier, ni rien enclore, sans le

51 Idem.
52 *Ibid*., p. 153; n°27
53 *Ibid*., p. 162; n°44
54 MANENT Pierre, *L'histoire intellectuelle du libéralisme*, op. cit. Pierre Manent rapporte le droit de la propriété antérieur à l'institution de la société. Selon lui, « le droit de propriété est essentiellement antérieur à l'institution de la société, il ne dépend pas du consentement d'autrui ou de la loi politique ; ou encore, le droit de propriété est droit attaché à l'individu seul, étroitement lié à la nécessité de se nourrir qui le presse, ce n'est d'aucune façon un droit " social " ; ou encore, la propriété est naturelle en son essence, nullement conventionnelle. » (*Ibid*., p. 97.)

consentement de l'ensemble de ses co-indivisaires, c'est-à-dire de l'humanité entière. [55]»

Ainsi, chez Locke, la propriété commune n'est pas l'effet du contrat social, mais la condition humaine naturelle. La privatisation par le travail est la manière de continuer la vie humaine. Il importe ici que Locke ne nie pas l'inégalité économique dépendant du travail entre les individus. Mais, cette inégalité n'est limitée qu'à la capacité du travail, pas à la classe sociale, ni au destin. Elle n'est pas non plus l'inégalité absolue créée par l'exploitation par quelqu'un autre et par le profit acquis sans travail.

Il en résulte que, aux yeux de Locke, l'homme est un être voué à travailler comme Dieu a travaillé au commencement de la création du monde, et à gagner des biens pour sa survie. L'homme prouve son existence en possédant les produits de son travail. La propriété est donc ontologiquement le droit inviolable de l'homme travaillant. Cette explication de la propriété intrinsèque s'inspire de l'idée du droit divin en référence à Rousseau, parce que tous les êtres humains aptes au travail peuvent également prétendre à la propriété des biens qu'ils ont produits. Autrement dit, il n'y a personne qui puisse s'approprier un produit appartenant à autrui. Si nous comparons brièvement le droit de propriété avec les idées développées par Rousseau, nous trouvons la trace des idées de Locke dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* dans lequel Rousseau écrit : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. […]. Gardez-vous d'écouter cet imposeur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne.[56] » Cette trace lockéenne sert à montrer la société malheureuse, à savoir la société corrompue, puisque la société de propriété privée renforce l'inégalité entre les hommes. Ensuite, après avoir écrit son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau a encore une fois l'occasion de développer ses réflexions sur la propriété comme étant l'effet d'un contrat social, c'est-à-dire d'un consentement entre les membres de la société qui justifie une propriété inégale. C'est ce qu'il fait dans le livre politique, intitulé *Du contrat social*. Rousseau définit ici que « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède.[57] » Et il conclut sur le droit de

55 LOCKE John, op. cit., p. 155 ; n°32

56 ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1964. p. 164

57 ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1964. p. 364.

propriété ainsi : « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'Etat et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné. [58]».

Or, Rousseau est d'accord avec Locke à l'égard du monde donné en commun pour tous les hommes. Quand il s'agit de solidité dans le lien social et de force réelle dans l'exercice de la souveraineté, il se distingue de Locke par l'idée que le droit que chaque particulier a sur son propre fond est subordonné au droit que la communauté a sur tous.

A présent, nous avons vu que la propriété commune coexiste avec la propriété privée dans la notion de travail. Nous avons aussi observé que le travail et la propriété en eux-mêmes correspondent à une manière d'être pour les hommes. Finalement, par le fonctionnement du travail, nous pouvons aborder la notion de séparation de ce qui est à soi et de ce qui est à Dieu. Nous savons que ce qui nous appartient au sens économique tient d'un droit universel relatif à la vie humaine. A partir de ce point de vue, il va falloir que nous proposions d'élargir la question sur le thème de la valeur de travail, parce que le système du salaire de nos jours fait perdre le sens ontologique de la valeur de travail. Autrement dit, pourquoi le PDG touche-t-il un salaire astronomique ? S'il mérite un tel salaire en raison du profit, et si le profit est redistribué aux investisseurs, pourquoi les travailleurs ne méritent-ils pas une part de ce profit ? Pourquoi les travailleurs se contentent-ils d'un salaire fixe ? N'est-ce pas le travail qui fait le profit ? Toutes ces questions sont aujourd'hui très actuelles, puisque la propriété intrinsèque justifiée par le travail pose la question de savoir si l'investisseur sans rapport avec la production a le droit de toucher le profit.

B. La relation entre la liberté et la propriété commune

Les économistes néo-libéraux prétendent à la séparation de l'économie et de la politique. Cependant la pensée du libéralisme lockéen ne distingue pas les deux sphères. Afin d'observer cela, il faut que nous dégagions sa notion originelle de liberté et étudiions la relation entre la liberté et la possession.

La liberté dans la conception lockéenne suit une évolution en trois étapes. Tout

58 *Ibid*., p. 367.

d'abord, il suppose au chapitre II du deuxième livre de *Deux traités du gouvernement* la liberté primitive que l'homme possède à l'état de nature. Grâce à cette liberté, l'homme peut décider de sa propre action et disposer de sa fortune. Il agit selon son libre arbitre. Ensuite, au chapitre IV, il montre que la liberté est précaire non seulement à l'état de nature mais aussi à l'état social. Il admet qu'un conflit se produit entre sa propre liberté et celle des autres. Mais, il ne croit pas que la sujétion et l'aliénation de la souveraineté des individus sur lesquelles Hobbes a insisté puissent mettre fin à l'état de guerre. Enfin, en complément à la liberté précaire, il ajoute une représentation intellectuelle de celle-ci. Nous trouvons au chapitre VI l'idée d'une liberté parfaite se mêlant à la raison. Cette liberté rend l'homme, ne dépendant pas d'autrui, et vivant en paix, capable de juger de manière raisonnable. Car, la liberté évolue progressivement vers la liberté parfaite lorsqu'elle s'associe à la raison. La propriété commune ne se comprend qu'à la dernière étape de la liberté parfaite.

Cette liberté raisonnable n'est pas contradictoire avec l'égalité. Locke dit cela contre les gens qui parlent de l'inégalité essentiellement à partir de l'exemple de la sujétion du fils à la volonté du père. Selon lui, « bien que j'aie dit plus haut, au chapitre II, que tous les hommes sont naturellement égaux, on ne peut supposer que j'aie voulu parler de toutes les formes d'égalité.[…] cela n'exclut nullement l'égalité de tous les hommes du point de vue de leurs rapports mutuels de juridiction ou de domination, c'est-à-dire l'égalité que j'ai présentée comme caractéristique de ce dont il s'agit et qui réside, pour chaque homme, dans le droit égal d'exercer sa liberté naturelle, sans dépendre de la volonté d'aucun autre, ni de son autorité.[59] » La sujétion du fils se limite temporellement. Dès que le fils peut décider en fonction d'une liberté raisonnable, la volonté du père ne s'applique plus à son fils. Autrement dit, la relation inégale entre le père et le fils est temporelle. Les deux deviennent égaux et libres. [60]

Par conséquent, la maturité intellectuelle, y compris morale, conduit à travers la liberté primitive l'homme à une personnalité raisonnable. Un individu enfant progresse de l'état dépendant d'autrui, par exemple un père, à un être parfaitement libre en tant que sujet indépendant. On ne peut spontanément acquérir cette personnalité raisonnable. C'est par la charge des parents ou du tuteur juridique que l'enfant y arrive, c'est-à-dire par les obligations d'éduquer, de nourrir et de protéger. Nous concevons que Locke précise la liberté, qui s'obtient dans la relation humaine, comme une liberté qui dépasse

59 LOCKE John, op. cit., p. 167 ; Ch. VI, n°54

60 Nous ajoutons ici le texte qui précise l'égalité entre père et fils : « Je conviens, dit-il, que les *enfants* ne naissent pas dans cet état de pleine *égalité*, même si la naissance donne un titre à y accéder. Quand ils viennent au monde et quelque temps par la suite, leurs parents exercent sur eux une sorte de pouvoir et de juridiction, mais seulement à titre temporaire. Les liens de cette sujétion sont comme les langes qui enveloppent et protègent la faiblesse de leur enfant. » (*Ibid*., p. 167 ; n° 55.)

la liberté existant à la naissance. Dans la réciprocité de la relation humaine, le philosophe perçoit qu'un homme ou un groupe comprend non seulement sa propre liberté, mais aussi celle de quelqu'un d'autre.

A présent, étudions la relation mutuelle entre la liberté raisonnable et la propriété commune. Cependant, nous prêtons attention au fait qu'il y a la distinction entre le travail et l'action dans la pensée lockéenne ; en bref, si le travail consiste à « faire » c'est-à-dire à produire une chose privée pour subsister, l'action est « agir » pour accéder au monde donné en commun. De la même manière qu'on distingue le travail de l'action, si la raison ou l'intelligence technique sont directement liées au travail, la raison immédiate comme faculté d'agir selon le libre arbitre définit l'action.

A partir de cette distinction de la signification entre « faire » et « agir », Locke définit le droit de propriété exclusif des travailleurs aux objets produits par leur travail[61]. Ce droit de propriété (en latin *dominium*) sur une chose consiste à s'accaparer sans intervention de quelqu'un d'autre des biens. Mais Locke le conteste, car il s'agit du monde en tant que source de travail pour tous. On peut seulement posséder le monde dans le sens de la jouissance. La position lockéenne défend l'idée que Dieu ne donne aux hommes que le droit d'usage du monde, pas celui de dominer le monde. Surtout, personne ne peut devenir un objet à gouverner, parce que la personne est libre.

En revanche, ses contemporains, au 17^{e} siècle comprennent la notion de propriété comme le droit de domination sur des objets. Cette notion justifie la propriété

---

61 KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, première partie Doctrine du Droit*, Paris : VRIN, 1979. Il y a deux mots latins qui expriment la propriété : l'un est *dominium* et l'autre *possessio*. L'un signifie en français la possession ou la jouissance de propriété, tandis que l'autre rapporte le droit de propriété au pouvoir. Si nous observons l'adjectif de *dominius*, il a le sens de maître de la maison. Cela veut dire que *dominium* est le pouvoir qui dispose arbitrairement de la personne et de la chose. Cette conception de *dominium* est la base sur lequel le « Je » exclut autrui de mon objet à posséder. Car, *dominium* signifie non seulement le droit des choses, mais aussi le pouvoir exclusif qui prive de son droit de posséder. Le mot latin « *dominium* » est le pouvoir sur la chose et la personne.

A partir de ces différentes significations, nous constatons que la liberté est compatible avec la possession d'un bien. Le concept kantien du droit de possession est considérable, parce que Kant montre que le droit est lié à la faculté de contraindre, à savoir aux devoirs. Si nous suivons la logique kantienne, celui qui possède dans le temps et l'espace une chose peut dire ainsi que « tu ne dois pas faire… ». Tentons alors de vérifier chez Kant la fusion entre mon arbitraire et une chose qui résulte du droit et du devoir : « Or un objet de mon *arbitre* est ce dont j'ai la faculté physique de faire tel ou tel usage, ce dont l'usage est en mon pouvoir (*potentia*) ; mais il faut encore en distinguer le même objet en tant qu'il se trouve en ma puissance (*in potestatem meam redactum*), car cela suppose non plus simplement une *faculté*, mais aussi un acte de l'arbitre. Mais pour ne faire que *penser* quelque chose en tant qu'objet de mon arbitre, il suffit que j'aie conscience qu'il est en mon pouvoir. – c'est donc une présupposition *a priori* de la raison pratique que de considérer et de traiter tout objet de mon arbitre comme étant objectivement un mien et un tien possible. » (*Ibid*, op. cit., p. 120 §2) Par exemple, « je (Kant) veux dire sur une partie de la mer (avec le droit de pêcher sur ma côte, d'extraire de l'ambre, etc.). Ma *possession* va jusqu'où s'étend mon pouvoir mécanique, à partir de mon habitation, de protéger mon sol contre les attaques étrangères (par exemple aussi loin que portent les canons à partir de la rive) et la mer est fermée jusque là » (*Ibid*., p. 146)

exclusive des classes militaires, des nobles et des prêtres. C'est-à-dire que le monarque peut disposer des choses et du peuple selon son libre arbitre Le peuple n'est pas un être libre, mais seulement un être dépendant du monarque. Par conséquent, il n'est pas possible d'agir selon le libre arbitre dans une telle société.

Or, Locke réfute la propriété exclusive du monde et du peuple dans laquelle une personne en particulier s'approprie toutes les choses. En même temps, il réclame qu'un individu puisse se servir du monde donné en commun, parce qu'il a droit de le consommer ou de l'utiliser. S'il consomme et réserve pour son désir plus de biens communs qu'il en a besoin, c'est du gaspillage, et c'est une restriction au droit de la nature d'autrui. C'est là que Locke reprend la notion de propriété commune de Thomas d'Aquin dont « Dieu donne aux hommes le monde ». Par la reprise de cette notion, il critique la possession abusive que fait le pouvoir monarchique. Il admet donc par le travail une propriété inégale, mais il ne l'accepte pas du fait du désir humain. C'est-à-dire qu'il reconnaît partiellement la propriété à la fois privée et exclusive dans la limite des besoins de subsistance.

A travers l'étude de la propriété, nous pouvons savoir qu'il y a un écart entre les notions de liberté économique de Locke et celle ayant court de nos jours. Si nous nous focalisons seulement sur la liberté économique lockéenne, sa notion de liberté économique comporte un double aspect ; d'un côté, elle est le droit d'usage du monde pour la survie, et, de l'autre, le droit de posséder en exclusivité le produit de son travail. Mais la liberté économique, à savoir la propriété privée ou l'intérêt particulier, se rapporte toujours à la liberté économique d'autrui. D'ailleurs, la raison la plus naturelle conduit les gens au respect de la vie et de la liberté économique de quelqu'un d'autre. C'est bien la position de Locke. Cela appelle l'attention de l'être humain sur l'importance de vivre ensemble face à la notion de propriété ayant cours de nos jours et qui exclut originellement toutes les tentatives de partage, de cohabitation et d'association.

3. La politique plus grande que la société civile

Locke suppose que les hommes en état de nature vivent dans une relation pacifique. Mais cette hypothèse anthropologique, par rapport à celle de Hobbes, explique difficilement pourquoi les hommes en état de paix entrent dans l'état social. On pourra se demander « pourquoi l'homme subordonne le soi-même à un autre en abandonnant ses propres droits naturels.» Pour ainsi dire, nous ne trouvons pas chez

Locke de cohérence objective expliquant pourquoi l'homme prend un engagement social. A l'égard de son époque, il semble peut-être plus compréhensible et plus réel que chaque individu accepte l'apparition du pouvoir absolu de l'Etat pour protéger sa vie et pour conserver ses biens dans un état de guerre.

En tout cas, il faut que nous examinions la transformation de l'état naturel en état social afin de montrer que le monopole du pouvoir contraste avec l'esprit moderne. En effet, assurer les biens et protéger la vie des individus sont les principes de cette transformation qui surgissent de l'exigence urbaine des hommes économiquement libres. Les principes de l'état social ne sont pas compatibles avec le gouvernement absolu du monarque. Celui-ci est plutôt nuisible aux citoyens. Locke propose alors en ce sens la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. C'est là qu'il conçoit l'institution politique comme assurant le droit de la majorité et garantissant l'intérêt particulier. Désormais, nous nous proposons d'examiner comment l'Etat sert la liberté économique et la protection de la propriété.[62]

A. L'établissement de la société politique en tant qu'Etat moderne

Nous avons vu plus haut l'identification de l'autorité parentèle à la fois limitée et temporelle avec celle à la fois absolue et éternelle du monarque. Locke a en détail examiné cette identification allégorique soutenue par Filmer. Après l'avoir examinée, il la ridiculise comme un monstre éphémère[63] en prenant l'exemple du Léviathan hobbesien, monstre marin, qui représente le pouvoir absolu du monarque : « si l'on ajoute la diversité des opinions et la contrariété des intérêts, qui se manifestent nécessairement dans tous les groupes humains, l'adhésion à une société, dans des conditions pareilles, ressemblerait à l'entrée de Caton dans le théâtre, quand il arrivait seulement pour repartir. Une constitution de ce genre rendrait le puissant *Léviathan* plus éphémère que les plus faibles créatures et incapable de survivre au jour de sa naissance. [64]»

Etre un citoyen dont Locke parle, c'est entrer dans la relation publique. Cette relation est tout à fait autre chose que la relation entre le père et le fils. Il est vrai qu'il reconnaît la famille en tant que société primitive. Mais, il ne l'admet jamais en tant que société politique ; la famille a un caractère social car elle constitue comme un pacte volontaire,

62 Locke conçoit la séparation de l'exécutif et du législatif. Cette idée influence Montesquieu dans le principe de séparation des trois pouvoirs.

63 Locke classifie Filmer et Hobbes dans le même groupe politique qui partage l'absolutisation du pouvoir monarchique, parce que l'un esquisse philosophiquement ou scientifiquement la monarchie absolue et l'autre la revêtit de l'autorité biblique.

64 LOCKE John, op.cit., p. 190 ; Ch. VIII, n° 98

un droit mutuel, une communion d'intérêts, cependant, elle n'a pas de loi, y compris de loi de punition, ni d'institutions exerçant ces lois, ni de juges. Car, elle n'est pas capable d'assurer la vie et la fortune de ses membres. Il n'y a, au sens républicain, que la société politique qui offre la sécurité et la sûreté de ses membres.

Sur fond de la réfutation de l'analogie de l'autorité paternelle et de l'autorité du monarque, notre problématique consistant à expliquer l'incohérence objective du passage qui transforme l'état naturel en état politique se présente dès l'émergence de la société politique. Pourquoi les hommes qui vivent originellement dans la paix entrent-ils dans une société politique ? D'après Locke, parce qu'à l'homme en état de nature il manque trois éléments, à savoir la loi, le juge et la puissance. L'absence de ces éléments risque de faire sombrer l'état de nature en état de guerre. C'est pourquoi Locke décrit dans son œuvre *Deux traités du gouvernement* les trois statuts humains : l'état de nature, celui de guerre et celui de société ou politique. C'est dans l'état de guerre qu'il conçoit tout comme Hobbes la nécessité de la société politique : « Premièrement, écrit Locke, il manque une loi établie, fixée, connue, qu'un consentement général accepte et reconnaisse comme le critère du bien et du mal et comme la mesure commune pour statuer sur tous les différends.[…] Deuxièmement, dans l'état de nature, il manque un juge connu et impartial […], dans cet état, chacun est à la fois le juge et le bourreau de la loi de la nature et […] la passion et la vengeance risquent de les entraîner à trop d'excès et d'emportement dans les affaires où ils sont eux-mêmes parties. Troisièmement, dans l'état de nature, la puissance manque souvent à l'appui de la décision, pour imposer quand elle est juste et la mettre à exécution comme il se doit.[65] ». C'est-à-dire qu'effacer la guerre naturelle et construire la paix précaire en permanence, est possible dès que la loi est équitable et que le pouvoir est exécutif pour tous. De ce point de vue, la société civile est dans un état inférieur à celui de la société politique. Locke supporte alors l'idée que l'Etat soit fondé sur la séparation des pouvoirs. Car, il suit partiellement le schéma politique de Hobbes dans lequel le but politique est d'assurer la vie et le bien des citoyens et de faire la paix, mais il rejette la position hobbesienne et esquisse sa propre institution politique dans laquelle le pouvoir concentré dans les mains d'un monarque doit être séparé en deux parties, à savoir le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Cette séparation permet aux individus de garantir la propriété du monarque.

Qu'est-ce qui menace la paix dans l'état de nature ? Locke répond que c'est le désir. Il est intéressant, d'un point de vue économique, de constater que le désir découlant du troc et de l'invention de la monnaie menace la paix. En effet, si l'on

65 *Ibid*., p. 205-207, Ch. IX , n° 124, 125, 126.

amasse plus de produits naturels tels que des fruits que ce dont on a besoin, le produit naturel devient périmé. Mais, l'échange des biens et l'invention de la monnaie primitive transforment des biens pouvant se périmer en biens durables. « S'il (l'homme dans l'état de nature) avait envie, écrit Locke, de donner ses noix contre un morceau de métal dont la couleur lui plaisait, d'échanger ses moutons contre des coquillages, ou de la laine contre une pierre brillante ou un diamant et de garder ces objets chez lui toute sa vie, il ne volait pas les droits d'autrui ; il pouvait amasser tant qu'il voulait de ces biens durables.[66] » Les richesses venant du troc stimulent alors plus d'instinct humain de possession. En outre, le désir ou l'instinct humain de posséder qui disparaît avec la technique qui progresse, contribue à accroître la quantité de produit. La monnaie en métal résout de façon totale la question de péremption des surplus : « Au début, écrit Locke, avant que le désir des hommes de posséder plus que le nécessaire n'eût changé la valeur intrinsèque des choses, que seule détermine leur utilité pour la vie humaine, avant qu'on eût convenu de reconnaître à un petit morceau de métal jaune, capable de se conserver.[67] »

De plus, Locke observe que l'invention de la monnaie change la valeur intrinsèque des choses en quantité d'argent : « Comme l'or et l'argent, qui sont de peu d'utilité pour la vie humaine, si on les compare à la nourriture, au vêtement et aux moyens de transport, tirent leur valeur du seul consentement des gens, qui se règle en grande partie sur le critère du travail.[68]» Cela amène la division sociale du travail dans la vie humaine. L'homme dans la division de travail n'a pas besoin de faire tout. Un travail spécialisé est suffisant pour avoir ce qu'il veut. Il s'agit alors d'échanger. Par exemple : « L'œuvre de ceux qui ont dressé les bœufs, extrait et travaillé le fer et les pierres, abattu et façonné les lois utilisées pour la charrue, le moulin, le four ou tous les autres ustensiles.[69] »

Par conséquent, le troc et l'invention de la monnaie accroissent exponentiellement les richesses et les biens au-delà de ce dont l'homme a besoin. A partir de ce statut nouveau, l'homme est fasciné par le désir d'accumuler l'argent. C'est la raison pour laquelle il y a le vol, l'exclusion des gens de la terre commune et les conflits liés à la propriété. Au bout du compte, Locke pense que l'accumulation des richesses est la cause d'une paix précaire, et que l'argent substitue vivement le désir cupide au désir de vivre. La paix primitive en état de nature aboutit à la crise relationnelle entre les hommes.

66 *Ibid*., p. 163, Ch. V, n°46.
67 *Ibid*., p. 157; Ch. V, n°37
68 *Ibid*., p. 164; Ch. V, n°50
69 *Ibid*., p. 161; Ch. V, n°43

Ici, Locke propose au corps politique de maîtriser le désir toujours insatisfait des individus. Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec l'origine du pouvoir proposée par Locke[70], mais avec la nécessité politique d'ajuster les intérêts économiques les uns avec les autres, parce que la notion de l'Etat chez Locke est une institution qui protège la vie des citoyens et assure leur fortune en le détachant de la domination du désir cupide. On peut donc dire que dans la réflexion lockéenne, l'Etat peut intervenir dans la vie humaine par les moyens législatifs et exécutifs.

Son modèle de la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif devient celui de l'Etat moderne basé sur la souveraineté du peuple et la propriété à la fois commune et privée. Dans cette politique lockéenne, l'ordre arbitraire du monarque n'est plus considéré comme une loi divine, ni comme une loi naturelle. Hayek, économiste néo-libéral, partage ce jugement sur l'absurdité de l'ordre arbitraire monarchique, c'est-à-dire le gouvernement par la loi. Il critique sans arrêt n'importe quel régime politique où l'ordre arbitraire monarchique devient loi. Cependant, il nous semble qu'il cache essentiellement la cause de la naissance de l'Etat dont Locke a parlé ; du côté de Locke, la naissance de l'Etat doit ajuster un désaccord et un conflit économiques entre les uns et les autres sur la notion de monde donné en commun. Et d'un autre côté, pour Hayek, le monde donné en commun n'existe pas. La société politique n'est pas scientifique. Donc, il a une position quasiment anarchique à propos de la raison d'être de l'Etat. Aucune loi constituée sur l'idée de la propriété commune ou de l'intérêt général n'est alors représentative, mais arbitraire tout comme l'ordre monarchique, parce que la vraie loi ne doit pas contrôler l'action des acteurs de l'économie, et parce qu'il est quasiment impossible de savoir si l'intérêt commun se reflète pleinement dans les lois des législateurs. Il arrive donc à la conclusion selon laquelle le gouvernement politique nuit à la parfaite liberté économique de l'individu. Il l'appelle interventionnisme. Si l'on ne juge que par l'apparence, la critique de la politique semble favorable à la liberté et à la fortune de l'individu. Mais, selon nous, Hayek défigure, en les apparentant à des contrôles totalitaires ou despotiques, les justes réglementations et ajustements, qui sont élaborés à l'égard de l'égalité pour assurer la liberté économique de tous les citoyens. En un mot, le plan étatique du marché est selon lui une infraction à la liberté individuelle. Bien que le néo-libéralisme économique de Hayek souligne le mérite de Locke d'avoir établi la liberté du peuple par rapport à l'autorité monarchique en faisant

70 POLANYI Karl, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Editions Gallimard, 1983, p. 95-96. Selon Karl POLANI, le troc entre les hommes ne s'opère pas spontanément, il était au contraire organisé par le chef de la communauté primitive, et le commerce intérieur a été crée en Europe occidentale par l'intervention de l'Etat. Même la liste des choses à échanger était fixée par eux. Cela prouve qu'il y a un plan organisationnel dans le modèle primitif de l'économie. Il insiste sur l'intention communautaire qui intervient dans le marché.

la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif, il ne considère pas l'Etat comme constructif. A nos yeux, il utilise l'idée de liberté dans un sens complètement différent de celui de Locke. C'est ce que nous verrons ultérieusement plus en détails.

B. Fin et séparation du pouvoir étatique

Dès lors que l'homme entre dans l'état social, il n'exerce plus ses droits naturels tels que le besoin d'assurer sa subsistance et le pouvoir de punir, même s'il subit une injustice de sa vie ou un dommage contre ses biens. C'est le gouvernement qui est chargé d'exercer la punition et d'assurer le dédommagement. Mais, ce gouvernement ne peut pas exercer le pouvoir de punir de manière arbitraire. Il ne doit gouverner que par la loi établie par le consentement des citoyens. Car, afin d'éviter la dénaturation de la loi qui sert aux gouvernants, il faut originellement empêcher le gouvernant de prend part à la législation. Ceci correspond à la séparation des deux pouvoirs que Locke esquisse. Ecoutons-le à ce sujet : « Si les personnes qui ont le pouvoir de faire des lois tenaient aussi entre leurs mains celui de les exécuter, elles n'auraient qu'à se dispenser elles-mêmes d'obéir aux lois après les avoir faites, elles modèleraient sur leur avantage personnel la création du droit et son exécution et finiraient, de cette manière, par avoir des intérêts distincts de ceux du reste de la communauté, contrairement aux fins de la société et du gouvernement. [71]»

Locke avertit que la tyrannie peut surgir de partout et dans n'importe quel régime politique, quand le pouvoir de gouverner ne distingue pas le pouvoir exécutif du pouvoir législatif. « C'est, écrit Locke, une erreur de croire que ce défaut soit propre aux seules monarchies. D'autres formes de gouvernement peuvent en être atteintes tout aussi bien. Chaque fois que l'autorité qu'une personne quelconque a reçue entre ses mains pour gouverner le peuple et lui garantir sa propriété sert à des fins différentes et se trouve utilisée pour le gruger, le harasser et l'assujettir aux ordres arbitraires et illégaux des gouvernants, cette autorité devient du même coup une tyrannie, que l'abus soit commis par un seul homme, ou par un grand nombre.[72] »

Notamment, Locke pense que les individus peuvent se révolter contre leur gouvernement, quand le rôle de l'Etat qui protège la vie et assure la fortune des citoyens ne fonctionne plus dans le cas de l'accession au pouvoir d'un tyran. Il défend le droit d'agir du peuple pour réaliser la justice et l'équité. Concernant la question du tyran, nous présentons ici l'exemple qui énonce le droit à la résistance : « Le salut de l'armée,

71 LOCKE John, op. cit., p. 219; Ch. XII, n°143
72 *Ibid*., p. 252; Ch. XVIII, n°201

qui doit assurer celui de la république entière, exige l'obéissance absolue aux ordres de tout officier de rang plus élevé et quiconque désobéit ou réplique aux plus dangereux ou aux plus déraisonnables d'entre eux mérite la mort ; pourtant, nous le voyons, le même sergent qui pourrait donner à un soldat l'ordre de progresser jusqu'à la gueule d'un canon, ou de rester posté sur une brèche, où sa mort est certaine, ne peut pas commander à cet homme de lui remettre un seul centime de son argent, […] mais tout ce pouvoir absolu de vie et de mort ne lui permet pas de disposer d'un quart de centime des biens de ce soldat, ni de saisir le plus insignifiant des objets qui lui appartiennent [73]».

Par conséquent, la loi de l'Etat moderne établie selon la position de Locke pour assurer la survie et la protection de la fortune des citoyens ne doit pas servir à l'intérêt et au profit des gouvernants. On peut dire que le constitutionalisme lockéen définit la justice et l'équité dans la protection de la propriété et l'assurance de la subsistance des citoyens. On peut en déduire, que puisque le travail justifie la propriété exclusive, l'Etat doit assurer à la fois le travail des citoyens et leur libre action économique. Autrement dit, le rôle étatique est de reconnaître officiellement la propriété privée par le travail. En même temps, il assure la paix perpétuelle dans la ville par la restriction de la convoitise. Dans ce sens, Locke définit, d'une nouvelle manière, les notions telles que travail, terre, échange, monnaie, loi et gouvernement. Celles-ci contribuent à la réformation de la notion de propriété. Quant à la politique, l'homme de Locke n'est plus un sujet qui obéit à l'ordre arbitraire du gouvernant, mais un citoyen qui réclame ses droits naturels. Locke contribue à réveiller l'esprit de citoyenneté qui participe activement à la législation.

Nous avons jusqu'à présent vu comment la propriété, comme façon d'être de l'homme, s'exprime dans l'anthropologie et la politique de Locke. D'une part, d'un point de vue anthropologique, le monde est donné aux hommes en commun. La liberté humaine se réalise par la possession des choses par le travail. Le monde donné en commun et la possession privée sont des notions plutôt compatibles que contraires. D'autre part, d'un point de vue politique, Locke pense que l'Etat est là pour assurer une paix perpétuelle en reconnaissant la propriété par le travail. A travers ces deux approches, anthropologique et politique, nous savons que le libéralisme idéal par rapport au capitalisme actuel ne sépare pas l'économie de la politique. En revanche, pour établir la liberté économique, l'Etat est chargé de la question de l'économie ; par exemple, l'éducation publique, la santé et la sécurité de la société. Il en résulte qu'il

73 *Ibid*., p. 216; Ch. XI, n°139

n’est pas pertinent de chercher l’origine du néo-libéralisme économique dans le libéralisme lockéen. Son libéralisme contient mêle des éléments qui touchent au socialisme, car il prône la mise en commun des biens, rejette la valeur du travail et de l’argent quand ils sont source d’inégalité et la conservation de la propriété par héritage dans les classes nobles, chez les militaires et pour le monarque. Le capitalisme hautement développé ne reconnaîtra pas la contribution philosophique lockéenne au libéralisme moderne. Il faut donc que nous étudiions Hume afin de préciser l’évolution importante du libéralisme économique.

Chapitre III :

Les discours sur la nature humaine, de l'économie et de la politique, selon la pensée de Hume.

Hobbes a défini positivement le désir humain dans le mouvement initial de l'action humaine. Le désir, qui équivaut à la passion dans la pensée humienne, est une donnée anthropologique du libéralisme. Locke a expliqué la propriété par le travail. Elle est alors une autre donnée du libéralisme. Les notions de désir et de propriété sont donc liées au libéralisme économique. David Hume critique leurs rôles de l'un et de l'autre. On peut parler d'anthropologie car il est question de l'« homme économique » qui est au centre du capitalisme. Hume maîtrise le savoir économique au point qu'il influence Adam Smith (1723-1790) dans l'écriture de *La Richesse des nations*. Ils développent et partagent leurs théories de l'économie classique. C'est la raison pour laquelle notre étude du libéralisme historique qui tente d'enquêter sur l'origine du libéralisme économique parvient à la pensée de Hume après celle de Hobbes et Locke. Désormais, nous allons voir à travers les trois discours suivants comment et pourquoi Hume bouleverse la vision traditionnelle : le discours sur la nature humaine, celui sur l'économie humienne et celui sur la politique humienne. A travers ces trois discours, nous allons observer de façon critique comment le modèle de l'anthropologie humienne étend le libéralisme au libéralisme économique, et comment la question de la solidarité sociale ou de la charité, dans le langage chrétien, est radicalement ignorée depuis le début du libéralisme économique.

1. Le discours sur la nature humaine.

A) La morale relative

L'époque du 18^{e} siècle où vivait Hume (1711 – 1776) était déjà en train de dissocier la structure économique du féodalisme, et en même temps d'installer solidement le capitalisme commercial par le colonialisme et le mercantilisme. Dans ce contexte historique, nous devons d'abord examiner quelle morale de la nature humaine Hume analyse dans son livre intitulé *Enquête sur les principes de la morale* (1751)[74].

74 HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris : Flammarion, 1991.

Porte-t-elle la marque de l'idéologie économique du capitalisme initial ? [75]

Avant tout Hume définit l'homme comme un être libre agissant selon sa passion, cet homme libre ne dépend pas de l'autorité ni de pouvoirs établis par une vertu abstraite. Dans cette conception, Hume affine la notion de désir dont Hobbes a déjà noté le caractère concurrentiel, et il la classe dans le rapport scientifique et objectif de la relation de cause à effet. Le désir est « la passion » d'après la philosophie humienne. Celle-ci représente l'envie de concurrence, le désir de possession, et celui du pouvoir politique. Elle n'est plus considérée comme un concept inférieur à la vertu métaphysique. Car, Hume traite majestueusement la passion comme un mouvement essentiel.

Cette conception humienne diffère de la conception traditionnelle de la passion telle qu'elle est présentée dans *L'éthique à Nicomaque,* où Aristote la définit comme un état de manque du « juste milieu ». Selon Aristote, la vertu se compose de l'*éthos* et du *pathos*. Contrairement au « *logos* », celui-ci correspond à l'instinct naturel et l'action immédiate de l'homme. Car, la passion chez Aristote est un état instable d'où la raison est absente. Elle doit être contrôlée par l'éducation et la contrainte. Cependant, Hume inspiré par la physique newtonienne a mis la passion au rang d'élément primordial. Elle est comme si la première boule en entraînait une seconde, dans un jeu de billard. D'après lui la passion en tant que premier moteur de l'attitude humaine n'est plus une notion inférieure à celle de la raison. Elle n'est donc pas l'objet que la raison contrôle. Elle précède la loi ou l'éducation. Autrement dit, la façon humienne de penser rejette le fait général que la loi et l'éducation basées sur l'autorité divine soient à l'origine de l'action humaine. Hume insiste plutôt sur « l'amour de soi » ou « l'amour du gain », la naissance de la loi et de l'éducation. C'est « l'amour de soi » et « l'amour du gain » qui sont la cause scientifique de l'action humaine. Il efface et neutralise le sens négatif de la passion en cours depuis l'ère de Platon. L'action humaine selon sa représentation de la passion ne sera plus déterminée dans le domaine de la vérité mais acceptée dans un rapport de fait. Par conséquent, Hume établit sa conception de l'homme économique lié au libéralisme économique par le renversement du concept traditionnel de la vertu. Etablissant en objet scientifique la passion, il l'affranchit de la contrainte idéologique qui dérive de la morale et de la métaphysique. Et en articulant directement la réalisation de la passion à celle de la liberté individuelle, la liberté conceptuelle du libéralisme

75 DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris : Aubier Montaigne, 1979, p. 74-79. Didier Deleule résume que Hume a souligné une nouvelle « invention » au lieu de toutes argumentations juridico-morales de la bienveillance et de la justice, c'est-à-dire la politique économique liée à l'institution du gouvernement et à l'art de gouverner. A partir de là, Didier Deleule nous conduit au libéralisme économique que Hume a développé en termes moraux la nécessité économique qui préside à l'organisation du lien social.

s'applique dans le rapport économique de la propriété.

Dans son livre *Enquête sur les principes de la morale,* la passion comme motif initial de l'action humaine est relativisée en fonction de la morale traditionnelle. L'ordre de la morale dérivant à la passion dépend seulement du temps et de l'espace. L'absence de valeur éthique permanente et, en sens contraire, la diversité de la circonstance sont essentielles pour le libéralisme économique. Du fait de la prééminence de la passion dans l'action humaine, l'ordre rigide de la politique est incompatible avec la réelle exigence individuelle qui se refuse au libéralisme économique. Par conséquent, l'étude humienne des principes de la morale offre une justification à l'existence de l'homme économique pour tous les économistes classiques et néo-classiques.

A présent, observons précisément la critique humienne de la philosophie traditionnelle qui insiste sur la morale en tant qu'origine du comportement humain. D'abord, Hume, selon une méthode scientifique, dénonce le fait que l'ordre actuel de la morale ne s'est pas établi par une observation stricte et précise des faits. D'après son observation de la nature humaine, la morale spéculative engendrant le devoir ne peut jamais être une cause primitive pour un comportement humain : « Le but de toutes les spéculations morales, écrit Hume, est de nous enseigner notre devoir, et, par des représentations appropriées de la laideur du vice et de la beauté de la vertu, d'engendrer des habitudes correspondantes et de nous engager à éviter l'un et à rechercher l'autre. Mais est-il possible de s'en remettre, pour cela, aux inférences et aux conclusions de l'entendement, qui, par elles-mêmes, n'ont pas de prise sur les inclinations, et sont incapables de mettre en mouvement les forces actives de l'homme ? »[76]

Aux yeux de Hume, l'homme n'agit pas parce que le bon comportement ou la bonne habitude convient au Bien absolu. L'homme apprend au contraire par la répétition et l'expérience le dégoût du vice et ses mauvais effets. Par cette expérience relative, il agit en jugeant la vertu préférable au vice ou le Bien au Mal. C'est la raison pour laquelle Hume n'étudie pas de manière hiérarchique la vertu et le vice dans la première partie de son livre *Enquête sur les principes de la morale*, mais les analyse en leur attribuant des valeurs égales.[77]

Par cette méthode empirique, Hume problématise la compréhension ancienne des

76 HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., p. 72

77 *Ibid*., p. 9-10. Dans l'introduction, Philippe Saltel nous informe que « cette science, comme pratique des hommes, est à son tour l'un des objets que se sonne philosophique moderne, certes initiée par la démarche expérimentale de Newton, mais jusqu'au point de chercher à établir les limites de sa légitimité, en déterminant le sens et la valeur des hypothèses scientifique. L'intention humienne est donc radicale en ceci d'abord qu'elle se propose de 'foncer directement sur la capitale, sur le centre de ces science, sur la nature humaine elle-même' ».

origines de la bienveillance et de la justice. La problématique est la suivante : affirmer l'existence d'un sens moral, n'est-ce pas doter la nature humaine d'une qualité qu'elle ne manifeste pas ? Est-ce que l'homme fait une bonne action, parce qu'il a pris conscience de la bonté absolue dans son intérieur, ou bien parce qu'il calcule son utilité ? De cette problématique, Hume répond que la nature humaine ne peut se définir que par le Bien ou que par le Mal. La raison pour laquelle on cherche à approuver la bonne volonté, la bienfaisance, l'humanité, l'amitié et la gratitude, c'est aux yeux de Hume que ces comportements n'inspirent à autrui que sympathie. Et en même temps autrui rend la même action à celui qui fait le Bien. Pour ainsi dire, si je fais une bonne action, autrui a une bonne impression de moi, alors la bonne action me revient utile. La bienveillance réciproque est totalement comptée et circonstancielle dans ce raisonnement. Et le principe de cette action est l'utilité. En bref, l'élément décisif de l'attitude humaine dépend de la circonstance et de l'utilité.

De même Hume critique la vertu métaphysique du fait que celle-ci établit l'autorité de la morale, la régulation et la soumission. Il l'appelle « l'autorité superstitieuse ». En premier lieu, il pense que la bienveillance n'est pas toujours bonne, et qu'elle peut apparaître soit bonne soit mauvaise en fonction du temps et de l'espace. C'est la raison pour laquelle il dit que la circonstance de l'utilité publique doit être le principe de la bienveillance. Cela apparaît évident dans trois exemples qu'il énumère ; en premier, Hume dénonce le fait que la prescription enseignée par la religion ne soit justifiée que pour satisfaire l'ordre divin. Pour ainsi dire, il observe que les actes méritoires selon la religion de Zoroastre tels que planter un arbre, cultiver un champ, engendrer des enfants ne sont pas en réalité des effets de l'ordre divin, mais des réponses à des besoins de la société humaine. De même, il doute du caractère divin de la charité du christianisme. Hume écrit ainsi cela :

« Faire l'aumône à de simples mendiants est naturellement un objet de louanges, car cela paraît apporter un soulagement aux malheureux et aux indigents. Mais quand nous constatons que l'on en arrive ainsi à encourager l'oisiveté et la débauche, nous considérons cette sorte de charité plus comme une faiblesse que comme une vertu. »[78]

En deuxième exemple, l'acte tyrannicide est un acte méritoire dans la bienveillance classique. Mais l'histoire témoigne de ce que cet acte provoque, parce qu'il engendre une nouvelle jalousie, et tend à accroître la cruauté. L'acte tyrannicide ne peut donc être un acte méritoire. En troisième exemple, la plupart des gens considèrent le luxe comme un vice. Mais Hume l'accepte et souligne qu'il permet à l'industrie et à la manufacture

78 *Ibid*., p.82

de se développer. Par conséquent, en énumérant des actes tels que le luxe, l'acte tyrannicide et la prescription religieuse, Hume prétend qu'on ne peut mécaniquement appliquer l'ordre moral à chaque situation individuelle. D'actes ayant pour but la bienveillance ne résulte pas toujours un effet universellement bon. La morale établie du Bien et du Mal ne suit pas la réalité en perpétuel changement. Pour Hume, le Bien d'hier n'est pas celui d'aujourd'hui. Il prétend qu'il faut prendre l'utilité comme premier principe et critère de la morale.

En deuxième lieu, Hume relève en étudiant la justice comme un principe de la morale que « la Justice provient de l'utilité sociale, et est d'établir le droit de la propriété ». Cette position humienne s'oppose à la monopolisation de la propriété par une personne particulière, à savoir un monarque absolu, position qui apparaît dans la théorie du contrat social. Elle refuse aussi la propriété commune de Locke et de Rousseau.

Tout d'abord, Hume rejette la présupposition lockéenne qui prétend que « l'homme est en état d'abondance ». Du point de vue humien, sa théorie de la propriété commune selon laquelle « Dieu donne à tous les êtres humains le monde » n'est possible que quand elle suppose l'abondance extrême. Hume pose à partir de là les questions suivantes :

« Dans quel but partager les biens, si chacun a déjà plus qu'à suffisance ? Pourquoi établir la propriété, là où il est impossible qu'elle soit lésée ? Pourquoi déclarer cet objet mien, alors que, si quelqu'un venait à s'en saisir, je n'ai qu'à tendre la main pour m'emparer d'un autre objet d'égale valeur ? [79]»

Par ces questions, il exige d'observer la réalité du point de vue du droit, et dit que « s'il y a suffisamment toutes les choses, ce n'est pas la peine de distinguer le mien de l'autrui, et on n'a pas besoin de clôture qui sépare un voisin d'un autre. [80] » C'est pourquoi définir à qui appartient les choses correspond bien à une conception de la Justice.

Hume souligne que, sans reconnaître que chacun a des capacités différentes, il ne faut pas, à l'égard de la possession, insister sur la notion d'égalité mécanique. Selon lui, s'il est possible d'établir une égalité parfaite des possessions, l'autorité du magistrat doit diminuer, et les degrés différents de l'art, du soin, du travail des hommes rompront immédiatement la notion d'égalité parfaite. Cependant de tels phénomènes n'apparaissent pas dans la réalité. Au contraire, l'autorité du magistrat et la capacité différente de chacun se renforcent considérablement. Hume pense donc que ce qu'on

79 *Ibid*., p. 86

80 Hume s'oppose à la conception de la propriété de J.J. Rousseau qui apparaît dans son œuvre sur *L'origine inégale de la société*.

reconnaît comme propriété privée, c'est ce qui convient à tous, selon le critère de l'utilité. A ses yeux, le souhait d'une justice pour assurer le bonheur et la stabilité, c'est la preuve qu'on ne peut appliquer l'égalité de façon mécanique. Dans sa pensée, il est évident et utile pour tous que l'établissement de la propriété privée fonde le principe moral de la justice.

D'autre part, vis-à-vis de Hobbes, qui accepte la monopolisation de la propriété par un monarque, Hume critique le fait que ce penseur n'a pas une conception correcte de la propriété. Dans la théorie du contrat social, Hobbes a en effet développé l'idée de la propriété monopolistique, y compris du peuple, qui doit appartenir à un monarque[81]. Cependant Hume est en contradiction avec lui-même. C'est-à-dire que sa théorie vaut dans le cas où l'homme est dans le besoin extrême comme en cas de guerre. Il souligne, en donnant l'exemple de la famille, que « l'homme est l'être social dès sa naissance», et rejette le contrat social de Hobbes comme une situation valable en cas de guerre.[82] L'important, c'est que l'homme soit nourri par les parents, et qu'il peut avoir les premiers aliments nécessaires. A partir de là, il n'est pas indispensable d'aliéner son droit de la propriété à un monarque, puisque l'homme n'est pas dans le besoin extrême.

Il en résulte que, du point de vue de Hume, les contrats sociaux, élaborés par Hobbes, Locke et Rousseau, ne peuvent rigoureusement expliquer la nature humaine. Il s'agit d'hypothèses qui se fondent sur des situations où l'homme est dans des conditions extrêmes. Selon l'observation de Hume, il est certain que l'homme n'est pas dans un état d'extrême abondance ou de pénurie. Cela lui fait garder la distance à l'égard des contractants.

« La situation ordinaire de l'humanité est, écrit Hume, un milieu entre tous ces extrêmes. Nous sommes naturellement partiaux envers nous-mêmes et nos amis ; mais nous somme capables d'apprendre les avantages qui résultent d'une conduite plus équitable. Peu de plaisirs nous sont offerts par la main ouverte et libérale de la nature ; mais, par notre art, notre travail, notre zèle, nous pouvons lui en extorquer en abondance. C'est ainsi que les idées de propriété deviennent nécessaires dans toute société civile, c'est de là que la justice tire son utilité pour le public »[83].

Hume pense la nature humaine autrement que comme la prétention des contractants, à savoir que « l'homme est social dès sa naissance ». Ici, le mot « social » n'indique pas le rapport éthique circulant dans la société du bien-être. Le sens de « social » chez lui ne se lie qu'avec l'utilité. De ce point de vue, établir la propriété

81 En parlant de la concentration de l'argent dans le coffre de Roi, Michel Foucault affirme dans son livre, intitulé *les mots et les choses*, que Hobbes a défini le concept de la propriété monopolistique.
82 HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., p. 92-93
83 *Ibid*., p.90.

entre les hommes sociaux devient Justice de logique scientifique qui satisfait l'utilité. Car le maintien de l'ordre social commence à partir de l'établissement de la loi qui distingue le mien du sien et justifie la propriété privée. On ne peut maintenir l'ordre social, ni installer la paix sans loi de la propriété. Certes, aux yeux de Hume, l'énoncé « la propriété est la Justice » est naturel, et il est si évident de préciser des cas d'approbation sur l'acquisition des droits de propriété dans le discours philosophique.

Nous devons remarquer que Hume considère le travail comme un des divers moyens à l'égard de la propriété, parce que la notion de Justice humienne fournit le fondement idéologique au néo-libéralisme économique qui ignore et sous-estime de manière systématique et intentionnelle la corrélation de la propriété et du travail. D'après lui, la propriété peut être, même en dehors du travail, appropriée par d'autres moyens tels que la possession, l'inscription, l'héritage et le contrat. Le travail ne signifie chez lui que ce qui est produit et s'acquiert pour le besoin minimum pour assurer la survie. Afin de relativiser la propriété par le travail, Hume dénonce le fait qu'il est impossible d'obtenir la terre qui appartient déjà à un monarque.

La grande raison provoquant le travail est pour Hume d'ordre psychologique. C'est lié au loisir et à la stabilité. Par conséquent, quand nous comparons la conception humienne du travail à celle de Locke qui explique par le travail la propriété, il n'y a pas d'analogie fondamentale du travail humain dérivé de la création de Dieu telle que Locke l'a mise en valeur. Dans la division du travail, la conception humienne affaiblit alors la valeur du travail, et elle souligne la condition de la division du travail comme assiduité, modestie, discipline, et ponctualité. Chez Hume, le travail n'ayant rien à voir avec la valeur est seulement un moyen ou un instrument de production. Aussi est-il un acte provoqué par le motif psychologique du loisir. Didier Deleule exprime ainsi cela :

« Toute chose au monde s'acquiert par le travail ; et nos passions sont les seules causes du travail. »[84]

Après avoir vu le débat entre Hobbes, Locke et Hume, nous pouvons résumer la position de Hume sur la Justice. Premièrement, en dehors de la conception de la propriété, les vertus telles que l'amour de la vie, l'attachement aux enfants, le soin accordé à l'autre, sont loin d'être du ressort de la Justice. C'est l'utilité qui doit fonder le principe de la morale. Deuxièmement, établir la vertu et le vice de manière absolue, c'est de l'ordre de la superstition frivole, inutile et pesante. Troisièmement, chaque individu a sa propre condition sociale et économique et ses propres capacités. Dans cette condition, l'application mécanique de l'égalité n'équivaut ni à de la Justice, ni à une

84 HUME David, *The philosophical Works*, London : T.H. Green and T.H. Grose, volume 3,1882, p. 293. Cité par Didier Deleule dans son livre intitulé, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, op. cit., p. 39.

répartition équitable. A partir de ces trois points, Hume définit que « si la concurrence est utile à la commodité du commerce, c'est la justice », et que « si la distinction du mien et tien maintient l'ordre et la paix dans la société, c'est la justice ». Chez lui, le sentiment de Justice ou celui de vertu n'est, en dehors de la propriété, plus du ressort de la conception de la Justice, mais tient seulement de la superstition ou de la jalousie. D'après Hume, la Justice universelle, qui représente le sentiment de juste et de vertu face à la diversité de la réalité, est à peine un sentiment psychologique. L'exemple suivant montre qu'on a une Justice subjective pour chaque société à cause du facteur psychologique :

« Un Syrien serait mort de faim plutôt que de manger du pigeon, un Egyptien n'aurait pas supporté la vue du lard : mais si l'on examine ces sortes d'aliments au moyen des sens de la vue, de l'odorat et du goût, si on les analyse à l'aide des sciences de la chimie, de la médecine ou de la physique, on ne découvre jamais de différence avec d'autres genres de nourriture, et on ne peut pas plus préciser quelle circonstance exacte peut donner un juste fondement à cette passion religieuse. Le jeudi, la volaille est un aliment légal, le vendredi, c'est un aliment abominable. Les œufs, dans cette maison et dans ce diocèse, sont autorisés pendant le carême ; à cent pas de là, en manger est un péché mortel. […] Et, lorsqu'elles (telles réflexions) ne s'imposent pas d'elles-mêmes, c'est sûrement qu'elles en sont empêchées par l'éducation, le préjugé, ou la passion, non par l'ignorance ou l'erreur.[85] »

Par conséquent, on ne peut discuter les sentiments de justice et de vertu de façon scientifique. Ils sont du même ordre que le blâme ou la jalousie. Cela relève que la régularisation et la soumission n'ont pas été fondées sur la vertu et la justice, et qu'elles se sont produites par l'autorité abstraite perpétuée de la vertu. On appelle celle-ci les mœurs. Enfin, Hume prétend que seule la justice basée sur les principes de l'utilité et de la propriété peut établir la vraie régulation de la morale sur l'agitation de l'homme : « Ainsi, les règles de l'équité ou de la justice dépendent, écrit-il, entièrement de la situation ou de l'état particulier dans lesquels les hommes sont placés, et elles doivent leur origine et leur existence à cette utilité qui résulte, pour le public, de leur stricte et régulière observance. [86]»

85 HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., p. 102-103.
86 *Ibid*., p. 90.

B). L'intérêt privé comme principe de la morale pour l'intérêt général

Si Hume consacre la première moitié de *l'Enquête sur les principes de la morale* à la relativité de la morale, l'intérêt privé en tant que principe moral est développé, d'un point de vue scientifique, dans la deuxième moitié. A travers cette œuvre, il a l'intention de fonder l'idée d'une société commune qui stimule la poursuite de l'intérêt privé par le principe de la morale. C'est là que nous allons examiner son idée selon laquelle « le souci de l'intérêt privé est bien l'intérêt général », et en même temps observer comment son principe de la morale rejoint l'esprit du capitalisme.

Avant de démarrer notre recherche, il faut d'abord éclairer le fait que Hume limite la fonction de la raison à celle de la perception d'informations prises par les sentiments empiriques. C'est-à-dire que, chez lui, la raison n'a pas la fonction de faire connaître la vérité et de juger de la valeur. Elle ne peut être considérée universelle ou évidente. C'est pourquoi Hume n'accepte pas la raison, qui fait connaître la vérité et le Bien, dont la philosophie classique parle depuis Platon. Il condamne plutôt la raison fixant la vertu et le vice, qui est pour lui de la superstition. C'est le cas des idées de la vertu telles que l'amour, l'amitié, la sympathie, la prodigalité et le courage…etc., la raison fait croire aux gens que ces sentiments moraux sont toujours et absolument le bon et le bien. Cela apparaît comme une tendance de faire croire l'universalité et l'évidence. Pourtant, il n'y a pas de bon et mauvais absolus du point de vue épistémologique de Hume. C'est là qu'il souligne la faculté de percevoir de la raison. Selon lui, l'estimation de l'action humaine, qu'on considère comme vertu et vice, est différente en fonction du temps, de l'espace et des circonstances. La raison est un instrument pour percevoir le comportement humain. En fait, nous avons déjà vu cette conception de la raison chez Hobbes. Dans ce sens, on peut dire que Hume est dans la ligne de l'empirisme anglais.

De cette modification de la raison qui dérive de Platon, observons désormais comment identifier le souci de l'intérêt privé à l'intérêt public dans le processus de son déploiement logique. Premièrement, Hume critique à partir de la distinction dichotomique de la conception traditionnelle entre le Bien et la Mal que le concept de « l'intérêt public » se propage aux gens. Selon lui, on accepte immédiatement sans réflexion que l'action convenant à l'intérêt public manifeste la vérité. Mais, aux yeux de Hume, cette universalité morale de l'intérêt général est une fantaisie produite par la raison traditionnelle. C'est pourquoi il pense que les concepts d'« intérêt général » et d'ordre et la contrainte et le devoir sociaux dérivés de là ne doivent pas guider le principe de la morale.

Hume cherche ce jugement aveuglé du lien entre la raison et la vérité morale dans les récits historiques. C'est-à-dire qu'on peut, en lisant un fait historique, juger par la raison quel comportement sera absolument bon et mauvais. Mais Hume, ayant pour position d'ignorer le lien entre la raison et la vérité, estime que l'histoire ne montre pas ce qu'on doit faire, mais une histoire psychologique reconstituée par le goût et l'esthétique de l'auteur. Par exemple, il caricature la description historique de l'intérêt de Suétone, écrit dans les *Vies des douze Césars*. Il y souligne que la cruelle dépravation de Néron est identique à celle de Tibère ; celle-ci a pour base la politique de paix, celle-là pour base le goût et l'esthétique. Car, même l'histoire, que l'on considère comme apparition de la vérité décrite par la raison, n'est pas universelle. Il s'agit du penchant à l'affection psychologique de l'auteur. En un mot, dire que la vérité morale est inhérente à l'intérêt public, c'est la superstition dérivée de la raison :

« La lecture de l'histoire semble, écrit-Hume, action, mais ne serait pas du tout une distraction, si nos cœurs ne battaient au rythme des mouvements décrits par l'histoire. […] La plume neutre et sans intérêt de Suétone, comme le trait magistral de Tacite, peuvent nous convaincre de la cruelle dépravation de Néron et de Tibère. Mais quelle différence de sentiment ! Tandis que le premier relate froidement les faits, le second place sous nos yeux les vénérables figures d'un Soranus et d'un Thrasée, intrépides dans leur destinée et émus seulement par les chagrins affligeants de leurs amis et de leurs parents. Quelle sympathie affecte alors le cœur de chaque homme ! Quelle indignation contre le tyran, dont la peur sans motif ou la méchanceté gratuite donnèrent lieu à une barbarie à ce point détestable ! »[87]

Paradoxalement, Hume reconnaît l'intérêt privé comme une vraie science de la morale. Il suppose en sujet de science l'homme égocentrique. Les passions de « L'amour de soi » et de « l'amour de gain » sont les principes de la morale. Cette origine égoïste est le principe universel de la morale. Dans ce processus de la logique morale, l'intérêt public s'opposant à l'intérêt privé s'exclut de l'établissement du principe moral : « Déduire ainsi, dit Hume, la morale de l'amour de soi, ou d'un souci de l'intérêt privé, est une idée évidente ; elle n'est pas entièrement due aux extravagantes saillies ou aux assauts gratuits des sceptiques. »[88]

En résumant l'insistance humienne sur le principe moral, l'intérêt public à l'encontre de l'intérêt privé de montrer la règle et l'ordre n'est pas scientifique. On ne peut concevoir un monarque sans son sujet, si l'intérêt public ne représente pas l'intérêt privé, que ce ne soit plus l'intérêt public pour tous. Chez Hume, la somme des intérêts

87 *Ibid*., p. 132.
88 *Ibid*., p. 122.

privés individuels se substitue donc à l'intérêt public. Celui-ci ne peut pas en valeur précéder celui-là dans cette identification. S'il est possible de limiter l'intérêt privé d'un individu en vertu de l'intérêt public, et si cette limite suscite des pertes de l'individu, l'intérêt public, sous les yeux de Hume, n'est qu'une idéologie dominante telle que la raison a fait la superstition. Il pense donc que c'est une erreur de limiter l'intérêt privé par l'intérêt public. Aussi, déclare-t-il que la conception de la seconde ne peut condamner comme mauvaise celle de la première, à savoir l'action précise de l'individu poursuivant le profit. D'après Hume, le devoir, la soumission, l'interdit et la contrainte…etc., ne sont que la régularisation de l'individu qui n'a aucun lien avec l'intérêt public.

Hume a l'intention de fonder un nouveau principe de la morale, qui justifie la poursuite de l'intérêt privé, sur la dissociation de la notion précédente de « public ». C'est dans sa pensée que le principe de la morale doit par l'utilité servir à l'intérêt privé et offrir la commodité à l'individu. Il faut donc redéfinir les notions de frugalité et d'avarice, de vanité et de modestie, toutes ces passions que l'on associe vulgairement sous la dénomination d'amour de soi. Nous l'appelons « la morale de Hume contribuant à l'esprit du capitalisme » :

« La distinction est, écrit Hume, si grande et si évidente entre ces deux genres de sentiments que la langue doit s'y conformer rapidement et qu'il faut inventer un ensemble de termes spécifiques, afin d'exprimer ces sentiments universels de blâme ou d'approbation de l'utilité générale et de son contraire. »[89]

Dans la pensée de Hume, il s'avère qu'établir le nouveau principe de la morale qui justifie la poursuite de l'intérêt des individus est le plus important afin de reconnaître et de maintenir la diversité de l'envie individuelle dans la société. Mais, du point de vue de l'éthique du christianisme, la dissociation de la morale sera l'expression plus exacte de la rupture de tradition, quand Hume tente de renforcer l'intérêt privé dans le sens de l'esprit du capitalisme.

Enfin, Hume pense que l'action de poursuivre l'intérêt privé doit satisfaire la causalité pour que le principe de la morale puisse être vrai et universel. Pour prouver cette action du rapport de cause à effet, il explique l'inutilité des idées vertueuses par l'analogie physique entre le principe de la morale traditionnelle et l'étoile fixe :

« Il n'y a pas, écrit-il, de nécessité qu'une action généreuse, […], suscite des sentiments puissants de louange ou d'admiration. Placée à une telle distance, la vertu est comme une étoile fixe : bien qu'elle puisse apparaître à l'œil de la raison aussi lumineuse que le soleil à son zénith, elle est si infiniment éloignée qu'elle n'affecte les

89 *Ibid*., p. 190.

sens ni de sa lumière, ni de sa chaleur. Rapprochons cette vertu par notre connaissance des personnes ou nos relations avec elles, ou même par une présentation éloquente des faits : nos cœurs sont immédiatement pris, notre sympathie s'anime et notre froide approbation se change en sentiments des plus chaleureux, d'amitié et d'estime. Il semble que ce soient là des conséquences infaillibles et nécessaires des principes généraux de la nature humaine, tels qu'on les découvre dans la vie et dans la pratique ordinaires. [90]»

Etablir l'abstrait principe fixé de la morale à partir de là n'a aucun sens par rapport à la réalité et à l'utilité, c'est ce que Hume ne cesse de souligner. En premier lieu, il définit que l'homme est un être capable de contrôler ses actes par lui-même dans la société[91]. Nous trouvons en effet que Hume explique dans son épistémologie empirique la faculté de l'auto-régularisation de l'homme. Cette auto-régularisation dans l'entendement humain s'opère par un système de « feed-back » [92]. Il s'agit d'appliquer de la même façon cette auto-régularité au domaine pratique. Elle manifeste aussi qu'on n'a pas besoin de la morale universelle qui influence l'action humaine.

En deuxième lieu, Hume met le principe d'utilité à la place de la morale. L'hospitalisation, la sympathie, l'amour, l'amitié, la prodigalité, la jalousie, la haine, la malveillance et la blâme…etc. ce sont des idées de la vertu et du vice qui ne peuvent convenir hors du monde où nous vivons. Sous les yeux humiens, elles dérivent toujours de l'utilité sociale et de la question de la réalité. Pour ainsi dire, comme nous avons déjà vu plus haut, quand les gens adressent leur sympathie à autrui, ce n'est pas à cause de l'enseignement religieux ni de la dignité humaine, mais à cause de la prévision de la bonne impression qui leur revient. Le critère seul de l'action morale est donc l'utilité.

En dernière lieu, Hume pense qu'il n'est pas possible de trouver un accord général avec lequel l'intérêt des membres sociaux converge suffisamment. Il est par

90 *Ibid*., p. 140-141.

91 HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris : CF Flammarion, 1983.
Dans ce livre, Hume insiste sur le fait que la connaissance humaine se développe et s'élargit par un système de "feed-back" : « nous avons, écrit Hume, déjà observé que la nature a établi des connexions entre les idées particulières et qu'une idée, dés qu'elle apparaît à nos pensées, introduit sa corrélative et porte notre attention vers elle par un mouvement doux et insensible. Ces principes de connexion ou d'association, nous avons réduits à trois, la ressemblance, la contiguïté et la causalité ; ce sont les seuls liens qui unissent entre elles nos pensées et qui engendrent, dans nos réflexions ou notre conversation, la régularité de succession qui intervient, à un plus ou moins haut degré, chez tous les hommes » (*Enquête sur l'entendement humain*, p. 113)

92 *Enquête sur l'entendement humain*, A la section IV - le doute sceptique – Hume explique comment percevoir les choses. Sous les yeux de Hume, l'effet de la perspective est celui du mécanisme sentimental. Cela signifie qu'il y a un système de « feed-back » dans l'entendement humain. En un mot, c'est la falsification de la causalité. Nous pouvons voir, en suivant le sens des flèches, la création de la conception et le rejet de cette création : l'origine de l'idée (les sentiments) → l'association des idées par la mémoire, l'imagination et la copie → la définition ← le doute sceptique et la découverte de l'erreur par l'observation et l'expérience ↔ la solution du doute en créant une nouvelle conception

conséquent impossible de concevoir l'intérêt public. Il faut donc à chaque moment inventer une nouvelle forme de conscience dans les conditions du temps et de l'espace. C'est la raison pour laquelle Hume applique le rapport de cause à effet au principe moral.

Nous avons jusqu'à présent étudié en deux parties le principe de la morale dans l'œuvre humienne, *l'Enquête sur les principes de la morale*. D'abord, dans la première partie, Hume relativise dans le temps et l'espace le principe de la morale concernant l'action humaine. Il rétablit l'utilité et le besoin sur lesquels le principe de la morale relative dépend de la passion. A partir de là, il n'y a pas de Bien ni de Justice absolument bon et bonne. Dans la deuxième partie, Hume insiste sur le fait que l'intérêt privé précède l'intérêt public dans le processus d'accoutumer le principe moral du relativisme. C'est-à-dire que « l'amour de soi » et « l'amour de gain » sont tout à fait justes. Par conséquent, il nous semble que par rapport à la position de l'empirisme, Hume prouve considérablement l'absurde de la contrainte dérivant de la vertu traditionnelle. Cependant, ce que nous sentons paradoxalement à travers la réforme humienne des principes de la morale qui s'attache trop à la réalité, c'est plutôt la limitation de la liberté. Parce que, après avoir effacé les entendements traditionnels du Bien et du Mal, la poursuite des idées abstraites hors de l'activité économique ne peut plus entrer dans le discours scientifique de la morale. Est-ce seulement nous qui nous inquiétons de la vie sociale, quand Hume prétend que « chacun a son pain », et quand il considère comme un blâme la demande de la justice sociale, et comme une jalousie celle de la répartition équitable ? Cette lecture scientifique de la morale envisage qu'on ne tienne plus compte socialement de la vie des marginaux face au phénomène économique, selon lequel tout le monde agit non seulement selon son intérêt privé, mais encore aussi selon l'envie d'avoir plus, qui devance le souci de s'occuper d'autrui. C'est là que les principes de la morale deviennent une science inhumaine par la passion de Hume, comme si la politique devenait la technique par la « ruse » de Machiavel. Cela signifie que l'éthique, au sens de l'orientation et de la pédagogie pour tous, se détache des idées idéologiques et utopiques qui font réfléchir sur le vivre ensemble entre les riches et les pauvres, les forts et les faibles, et qu'elle se contente de fonctionner en niveau minimum sans se préoccuper de la passion des individus et de la poursuite de l'intérêt privé, et qu'elle se réduit au bout du compte au domaine des chiffres. Il est certain que son anthropologie basée sur la passion peut être réformable du fait qu'il a mis la liberté individuelle au cœur des principes de la morale. Mais la philosophie qui étudie la nature humaine devient une économie froide, dès que la réforme de la vertu se

concentre sur la question de propriété. Il y est de plus en plus difficile de parler de l'ordre vertueux « aimez vos prochains ».

2. Le discours économique dans *Les quatre discours politiques*

Nous pouvons savoir que la philosophie humienne du libéralisme se constitue de celle hobbesienne de l'anthropologie et celle lockéenne du libéralisme politique, et qu'elle influence le libéralisme économique d'Adam Smith. La passion comme principe de la morale est le point essentiel dans la mesure où le libéralisme économique s'étend à celui de la politique. C'est à partir de là que nous trouvons la contribution philosophique de Hume. Bien entendu, comme nous l'avons constaté plus haut, la nature humaine dans la vertu relative, les principes humiens de la morale offrent le modèle de l'anthropologie la plus fondamentale afin d'expliquer cette étendue du libéralisme au libéralisme économique. D'ailleurs, établir un principe de la morale à la fois réformatrice et convenable pour le libéralisme économique ne s'arrête pas seulement à l'analyse de la cause de l'attitude humaine, mais va aussi jusqu'à l'explication de la structure économique. En effet, les deux discours, le discours des principes moraux de la nature humaine et celui de l'économie ne peuvent se séparer dans le processus s'étendant du libéralisme économique au libéralisme. Pour ainsi dire, les passions telles que l'avarice, le luxe, la frugalité ne demeurent pas seulement au niveau moral, mais aussi au niveau de l'analyse économique. Elles servent directement à analyser la théorie de la masse monétaire. D'ailleurs, Hume prétend sans hésitation que les principes de la morale sont fondés sur l'utilité et la relativité dans le domaine de la science économique.

Cet esprit du capitalisme moderne se développe du moment que Hume intègre l'économie dans la politique. L'attitude raisonnable et scientifique de l'individu à l'époque des Lumières devient en traversant la philosophie politique le critère fondamental dans la science de l'économie. Ici encore, il nous faut souligner que Hume possède un savoir hautement qualifié en économie. On le connaît surtout comme philosophe, mais il a un savoir en économie d'un haut niveau au point qu'il s'engage dans le débat économique de la transition de la monnaie-métal à la monnaie-papier, et aussi au point que Hume informe Adam Smith sur la crise financière provoquant des banqueroutes en Ecosse et à Londres. Si nous envisageons qu'il ressent beaucoup d'intérêt pour la publication de *La richesse des Nations*, il influence plus ou moins la théorie économique d'Adam Smith. De plus, il a une correspondance d'amitié profonde avec Adam Smith. On l'appelle le père de l'économie classique. Nous pouvons savoir par leurs échanges de lettres que Hume confie à Adam Smith la correction et la

publication de sa biographie, *Ma Vie*. [93] En effet, Adam Smith était l'élève et l'ami de Hume. Hume n'est donc pas un simple philosophe, mais le fondateur du libéralisme économique qui assemble la philosophie politique avec la science de l'économie.

Ce qui est important pour nous est que c'est leur théorie économique qui s'oppose à celle du mercantilisme. Hume considère que le mercantilisme a été fondé sur le monopole du commerce avec les colonies, et qu'il a une conception erronée de la richesse dans laquelle beaucoup d'argent signifie bien la richesse d'un pays. Car, le discours entre les mercantilistes et Hume n'est pas simplement un débat économique, mais plutôt l'idéologie fondamentale du capitalisme dans la mesure où il s'agit de savoir comment la politique comme principe de la morale est influencé par l'économie, et inversement comment celle-ci influence une décision politique. A côté de Hume en tant que théoricien de l'économie classique, sa critique du mercantilisme de son époque souligne que la richesse monétaire n'a aucun lien avec la richesse d'un pays. Et en même temps, elle réoriente la conception de la richesse en proposant une conception falsifiable de la richesse qui suscite le cycle selon lequel la richesse monétaire permet d'établir un fonds à investir, puis l'investissement du fonds engendre le profit, et celui-ci crée beaucoup d'argent dans la société, et enfin l'argent provenant du profit établit le fonds à investir. Il présente la vraie richesse dans un nouveau modèle économique du capitalisme industriel, c'est-à-dire que l'argent n'est pas le miroir qui reflète la richesse de la nation, mais il n'est qu'un instrument pour contribuer à l'échange et à la circulation des biens. Elle est comme l'huile dans une machine. L'idée de la séparation de l'argent et de la richesse vise à la prise de conscience de ce qui convient au capitalisme commercial et industriel.

---

93 *The letters of David Hume*, Oxford : Edited by J.Y.P. GREIG, volume 2, 1932.
En concernant la publication de *la Richesse des Nations* écrit par Adam Smith, il y a quatre lettres que Hume adressa à Adam Smith ; dans la première lettre (27.06.1772), Hume informe Adam Smith qu'il y a eu la crise financière provoquant des banqueroutes en Ecosse et Londres. Il demande si ce fait influence certains changements de la théorie d'Adam Smith. Aussi propose-t-il le remède par lequel il faut baisser le taux d'intérêt et engendrer la frugalité entre marchands et manufactures. (*The lettres of David Hume*, p. 263). Dans la deuxième lettre (23.02.1772), Hume a été d'accord avec Adam Smith sur la solution de la crise financière. Il propose à Smith de publier *la richesse des Nations* le plus vite possible et, après la publication de leur livre, de s'installer dans son village. (*Ibid.*, p. 266) Dans la troisième lettre (08.02.1776), Hume a su que le livre a été déjà imprimé, mais il n'a pas vu la publicité du livre d'Adam Smith. Il demande à Adam Smith pourquoi on ne voit pas la publicité de leur livre. Il devine que Adam Smith attend le destin de l'Amérique et conseille à Adam Smith de faire la publication de son livre, parce qu'il croit qu'il faudra beaucoup de temps pour l'indépendance de l'Amérique. (Ibid., p. 308) Dans la quatrième lettre (01.04.1776), Hume félicite Adam Smith en disant que : « Euge ! Belle! Dear Mr Smith: I am much pleas'd with your Performance; and the Perusal of it has taken me from a State of great Anxiety. It was a Work of so much Expectation, by yourself, by your Friends, and by the Pubic, that I trembled for its Appearance; but am now much relieved ». Bien entendu, dès l'apparition de *La Richesse des Nations*, il critique chaleureusement la théorie du prix selon laquelle la quantité des produits et l'offre déterminent le prix. En tout cas, Hume veut voir la publication de *La Richesse des Nations* avant sa mort. (Ibid., p. 311)

Etudier le débat économique existant entre les mercantilistes et Hume revient donc à analyser le pivot central du mouvement idéologique concernant l'étendue du libéralisme au libéralisme économique. Pour saisir cette expansion idéologique, nous allons voir l'arrière-plan historique, l'argent et l'intérêt, et le rapport entre l'éthique protestante et le libéralisme économique. Nous pouvons découvrir que, dans le livre intitulé *Quatre discours politiques*[94], qui donne à Hume la célébrité en France, l'économie sert à l'homme de désir.

A. L'époque du plein emploi

En général, les théoriciens du libéralisme économique - l'économie classique -, y compris théoriciens du néo-libéralisme économique - l'économie néo-classique -, considèrent que le plein emploi est possible. Il s'agit du chômage volontaire de l'ouvrier et non pas de celui dû à la contrainte forcée par la volonté d'autrui. Leurs théories économiques se développent sur l'idéal du plein emploi. Même le discours de Hume, contribuant considérablement à la naissance du libéralisme économique, suppose cet idéal. Quant à nous, nous devons éclairer pourquoi la théorie du libéralisme économique se développe à partir du plein emploi. Pour faire cela, il nous faut remonter à l'époque de Hume, et aussi, à travers le contexte de son époque, il faut que nous expliquions la raison pour laquelle le plein emploi présuppose le libéralisme économique.

En 1752, le livre *Quatre discours politiques*, a été publié. Nous voyons que la théorie humienne de l'économie (1739-1750) s'est formée bien avant la publication de ce livre. A ce moment-là, l'Angleterre était dans une conjoncture économiquement optimale. Elle a eu beaucoup des colonies en Amérique du nord, en Afrique et en Inde. Il n'y a pas eu de concurrence économique. Elle était plutôt dans une situation monopolistique. Cela veut dire que tout ce qui a été produit a pu être vendu aux colonies. En revanche, les questions d'économie concernaient l'afflux de l'or venant des colonies, et en Angleterre l'accroissement de la masse monétaire dérivant de la vente des produits fabriqués dans ses colonies. A cette époque-là, les mercantilistes basés sur le monopole du commerce avec les colonies identifiaient l'accroissement de la quantité d'or à la richesse de la nation. Mais, Hume se distingue des mercantilistes de son temps en prétendant que l'afflux d'or dans un pays ne provoque que l'augmentation des prix d'une marchandise, et il n'a rien à voir avec la richesse d'un pays. Dans la position humienne, l'argent qui a circulé dans le système monétaire en Angleterre ne peut avoir

94 HUME David, *Quatre discours politiques*, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1986.

de valeur intrinsèque mais, il prend de la valeur quand on l'investit afin de produire une nouvelle marchandise : il a pour la première fois une valeur en tant que capital qui accroît les richesses de la nation.

Dans cette situation économique de développement, Hume pense que tout le monde peut participer n'importe quand à la structure de production. C'est la raison pour laquelle il ne traite pas comme un élément important la question du travail dans le libéralisme économique. Il met plutôt l'argent au cœur de l'économie. Autrement dit, comment convertir l'argent en capital comme un investissement pour l'industrie ?, c'est ce à quoi Hume pense dans sa réflexion sur l'économie. Même l'économie classique après lui continue de penser le chômage comme un choix volontaire des travailleurs. Cela est peut-être possible, parce que les théoriciens de l'économie classique tiennent compte de cette croissance économique.

W.W. Rostow, professeur à l'université de Cambridge et d'Oxford qui étude des théories économiques modernes et une corrélation entre les forces économiques et les forces sociales et politiques observables dans les sociétés étudiées globalement, dans son livre *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present, with a Perspective on the Next Century* [95], explique cette situation économique de l'Angleterre par la paix intérieure et l'accroissement des produits agricoles et manufacturiers.

Concernant les périodes de paix, W.W. Rostow indique les données de l'évolution du nombre de soldats. Selon ces données, il y a quatre guerres au 18^{e} siècle, et le nombre des soldats augmente à chaque guerre. Hume peut analyser deux des quatre guerres se déroulant hors de l'Angleterre pendant le moment où il se forme à l'économie de 1739 à 1776 : la guerre de la succession Asturien (1740-1748) et celle de sept années (1756-1763). A travers ces deux guerres étrangères, Hume reconnaît la nécessité de l'existence d'une nation pour maintenir la paix. C'est-à-dire que sans sujet qui transforme des ressources de l'état de paix en ressources d'état de guerre, il n'y a pas de volonté de conjonction économiquement favorable comme le plein emploi.

Nous remarquons à partir de là le fait que la politique du mercantilisme, dès le 18^{e} siècle, a un rapport profond avec l'accroissement du nombre des soldats. C'est parce qu'il faut recruter beaucoup de soldats pour transporter l'or des colonies. Cela signifie qu'il y avait un fort besoin militaire pour la protection des commerçants face aux conflits entre les nations. La conjoncture économique optimale n'a donc pu être sans protection de la nation pour la maintenance de la paix et du commerce. Aussi, pour ce qui est des produits agricoles, W.W. Rostow donne des données d'exportations actuelles

95 ROSTOW W.W, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present, with a Perspective on the Next Century*, New York : Oxford University Press, 1990.

du blé et de la farine. Pendant la période de 1720 à 1750, concernant ces données, il souligne le paradoxe d'un prix des graines de céréales peu élevé, et de quantités à l'exportation de graines de céréales et de farine abondantes. Autrement dit, Hume ne cesse, même à cette période d'abondance, de prétendre qu'il faut investir plus de richesses dans le commerce et l'industrie plutôt que de les répartir. Rostow illustre ce fait en citant Phillips Deane qui affirmait que la quantité d'exportations des graines de céréales et de la farine est une quantité suffisante pour nourrir un quart de la population de l'Angleterre[96].

La formation économique de Hume se conçoit dans la conjoncture économiquement favorable de 1720 à 1750. Durant cette période les richesses de la nation, la population et la force de travailler, l'investissement et la technique augmentent. La conception économique humienne nous montre que l'idée générale de l'économie dépasse une affaire de la famille et entre dans l'économie domestique : par exemple, l'achat des éléments à produire, la production de façon artisanale pour la consommation et la vente. Tout cela est fait par un homme seul. Cette action économique n'est plus le moyen de maintenir la survie d'un homme et de sa famille. Il devient la division de travail. Celle-ci devient pour la première fois le moyen de produire un bien. Chaque travail divisé et expertisé est nécessairement associé avec un autre. Quant à la production agricole telle qu'elle était pratiquée dans le système de la société féodale, la culture d'un paysan suffisait à peine à payer les prix de la survie de sa famille et du loyer d'un terrain. Mais, comme dans les données de l'exportation des graines de céréales et de la farine, l'association de l'agriculture et du savoir agricole et de l'application technique a pour effet que la quantité de produits agricoles augmente. Cet effet influence une autre industrie. De même, il n'est pas possible de souhaiter l'accroissement de l'industrie sans association de la technique et de la manufacture, et non plus d'espérer la répartition efficace des biens sans association entre les produits de l'agriculture et de manufacture[97]. Car, l'économie de la famille se transforme en celle de la nation, parce que l'homme ne travaille pas tout seul : il est toujours associé avec un autre. Cet arrière-plan historique de l'accroissement économique nous explique implicitement que la publication des *Quatre discours politiques* a pour but de rationaliser le nouveau paradigme politico-économique.

Il en résulte que la croissance économique est la condition à la fois fondamentale et nécessaire afin de supposer le plein emploi dans le libéralisme économique. A l'époque de Hume, l'histoire économique dont W.W. Rostow parle nous

96 *Ibid*., p. 20.
97 *Ibid*., p. 24-25.

informe qu'il y a eu une pleine croissance économique avant « le plein emploi ». Il est alors vrai que Hume a une conception du travail qui implique qu'on puisse participer à la structure de la production à n'importe quel moment, et qu'il pense sans doute qu'il y a toujours une demande de travail. C'est la raison pour laquelle il suppose comme une évidence « le plein emploi » pendant la période de 1720 à 1750 où il élabore sa théorie économique.

En apparence, la supposition du « plein emploi » est théoriquement logique dans une période de croissance économique. Cependant, d'un point de vue éthique, nous pouvons voir deux problèmes ; l'un concerne « l'intolérance » vis-à-vis des marginaux, et l'autre concerne « l'usage de l'argent ». Du premier problème, nous pouvons facilement imaginer qu'il n'y a pas de tolérance dans la situation du « plein emploi » pour ceux qui ne travaillent pas. On pense que la cause de la pauvreté provient du manque éducationnel, de la paresse et du gaspillage. Dans ce jugement, la gratuité telle que l'aide, le don et la charité ne peut temporellement que résoudre la faim et la pénurie. Certes, Hume croit que ces comportements engendrent au bout du compte la perte de la volonté de travail de ceux qui en bénéficient. D'après lui, la bienveillance est donc un vice car elle incite certains à abandonner tout effort pour gagner leur vie. Par conséquent, la responsabilité de la pauvreté relève entièrement de l'individu dans la situation de « plein emploi ». Où est la solidarité au sens d'entraide et de charité laïque, si l'association de la division du travail signifie la solidarité humienne ? Deuxièmement, à propos de « l'usage de l'argent », Hume avance la théorie du prix relatif selon laquelle, si la masse monétaire augmente par les produits industriels et agricoles, la valeur de l'argent tombe en bas. A partir de sa théorie, la dépense de l'argent est bonne pour acheter des produits luxueux plutôt que pour accumuler l'argent dans un coffre privé. L'attitude traditionnelle par rapport à l'argent s'effondre rapidement par la réforme humienne de la morale. C'est-à-dire que dans le préjugé traditionnel, le luxe est un comportement insociable, puisque il provoque la jalousie, l'arrogance et le complexe d'infériorité entre des individus. Or, on considère le luxe comme mauvais. Mais Hume lui attribue un point positif : il s'agit de la fonction du luxe qui permet de développer la reproduction. En revanche, à propos de l'avarice qui n'est caricaturé qu'en ridicule, Hume condamne l'avare qui accumule excessivement l'argent dans son propre coffre. Ce bouleversement de la morale concernant le luxe et l'avarice s'éloigne de l'usage traditionnel de l'argent. De la même façon, Hume remet en cause l'idée reçue qu'on a de l'argent : plus d'argent, plus de bonheur. Il conteste l'argent comme miroir de la richesse et établit que l'argent doit servir à investir pour accroître l'économie, puisqu'il est un instrument. Dans cette instrumentalisation de l'argent comparé à de l'huile, Hume

estime que le marchand est dans la société plus utile que l'avocat et le médecin, parce qu'il fait circuler l'argent et offre des biens à la société pour tous. Dans cet esprit de capitalisme, Hume ne parle jamais de la richesse en dimension sociale de la répartition. Au contraire, il conçoit par le réinvestissement la circulation de l'argent pour plus de croissance économique. Il y a donc « la morale du désir » dans la situation de « plein emploi ». Il y a aussi le mécanisme de l'économie dont la croissance ne s'arrête jamais. En un mot, la situation de « plein emploi » basée sur « la morale du désir » diffuse naturellement aux gens « l'amour du gain » en vertu de l'humanisme et des Lumières. Mais, malgré cette bonne intention de donner la liberté pour laisser s épanouir les talents de chacun, le système du capitalisme se développant en situation de « plein emploi » ne supporte pas moralement les marginaux, et ne les encourage pas à développer plus leur activité sociale. Pour que ceux qui ne peuvent pas exercer leurs talents à cause de la perte de l'opportunité puissent continuer d'exercer leurs propres talents dans la société, il faut donc penser la solidarité de l'entraide en la confrontant aux problèmes dont nous avons parlé ci-dessus, puisqu'on n'est pas toujours dans une conjoncture favorable, et puisqu'on ne peut pas toujours réussir. L'histoire économique nous montre qu'il existe des périodes de récession caractérisées par une diminution de l'investissement et une augmentation du chômage. L'illusion de la croissance économique, quand nous la percevons lors de la récession, masque la nécessité de l'éthique de l'économie pour tous les hommes. Or, la science économique doit s'établir dans la dimension de la communauté.

B) Discours de l'argent et du taux d'intérêt dans *Quatre discours politiques*

B-1) L'argent

A l'époque des 17^{e} et 18^{e} siècles, les politiques du mercantilisme en Angleterre ont stimulé l'exportation des denrées dans les colonies et ont activé l'afflux d'or et d'argent. L'effet de cette politique économique a été la cause de l'augmentation de la quantité de monnaie. Sur cet arrière-plan historique, Hume porte un regard critique, dans son approche du libéralisme économique, sur la question de l'augmentation du volume monétaire en circulation. Chez lui, la question de l'argent concernant la masse monétaire est centrale dans le libéralisme économique fondé sur le réinvestissement de fonds. C'est pour une raison d'expansion de la structure à produire, et en même temps pour une raison morale qu'un fond doit être investi. Notre recherche consiste, en dégageant la prise de position critique humienne de l'inflation, à illustrer comment

Hume conçoit un nouveau paradigme économique à l'encontre du précapitalisme que l'on appelle le « mercantilisme ».

Hume compare l'argent à l'huile qui rend le mouvement des roues plus doux et plus facile, et il n'est qu'un instrument pour échanger efficacement des denrées et des travaux. A partir de cette définition de l'argent, il distingue l'argent de la richesse à l'encontre de l'idée générale qu' « avoir beaucoup d'argent » signifie la richesse. Après avoir séparé l'argent de la conception de la richesse, il présente le principe du prix relatif entre la quantité de l'argent et des objets du commerce : « Si nous considérons, écrit-il, un Royaume isolé, il est évident que l'abondance d'argent plus ou moins grande n'est d'aucune conséquence, puisque le prix des denrées est toujours proportionné à la quantité de l'argent. »[98]

A partir de ce principe du prix relatif, s'il y a augmentation de la masse monétaire, le prix d'un objet du commerce augmente pareillement. Hume critique alors le mercantilisme qui recherche l'afflux de l'or avant tout. Il croit que les mercantilistes ne saisissent pas exactement le rapport proportionnel entre la quantité de l'argent et les objets du commerce. Dans un premier temps, aux yeux de Hume, l'argent abondant dans un pays n'est avantageux que pour l'Etat. C'est uniquement bon pour les guerres et les négociations avec les Etats voisins ; par l'exemple, quand Rome a colonisé l'Egypte, il y a eu beaucoup d'argent, Rome a eu autant d'argent qu'il y en a dans les royaumes les plus riches de l'Europe moderne. Hume interprète que, grâce à cet argent abondant, Rome a pu s'engager dans une guerre impériale, et que cette guerre lui a rendu la garantie de l'afflux d'or et d'argent. C'est-à-dire qu'il insiste sur le fait que l'augmentation de la masse monétaire n'est pas celle de la richesse dans un pays, et que « beaucoup d'argent » n'avantage que l'Etat qui fait la guerre. L'augmentation de la masse monétaire n'a rien à voir avec l'intérêt privé. Or, Hume entend l'accroissement de la richesse dans la dimension du profit individuel. La richesse liée à l'abondance d'argent n'est donc pas dans ce contexte au profit de l'individu.

Dans la deuxième critique contre la politique du mercantilisme, Hume souligne que l'afflux d'or est nuisible même pour les domaines du commerce et de la manufacture. D'après lui, l'augmentation de la quantité de monnaie est une cause des hauts frais contre tous les objets du commerce. Certes, les marchands ne peuvent engranger que peu de profit si les frais augmentent. Ils embauchent alors des ouvriers avec de bas salaires d'un Etat voisin en situation de sous-développement pour maintenir leur profit. L'augmentation des frais nuit d'un autre côté à la manufacture, puisque les manufacturiers doivent payer plus par rapport à la fois précédente pour acheter des

98 HUME David, *Quatre discours politiques*, op. cit., p. 94.

premiers matériaux et pour payer les salaires. En outre, ils ne s'intéressent plus à un pays ou une province où il y a déjà une abondance d'argent, parce que ces lieux ne sont plus bon marché pour les manufacturiers. Il est évident qu'ils abandonnent cette région, cherchent un autre bon marché et s'y installent pour obtenir des profits. Par conséquent, « les provisions et le travail deviennent, dit Hume, chers par l'augmentation du Commerce et de l'argent, c'est à beaucoup d'égards un inconvénient ; mais un inconvénient qu'on ne peut éviter et qui est l'effet de la richesse et de la prospérité publiques, qui sont le but de tous nos désirs. »[99] En un mot, Hume comme Adam Smith avertit de la gravité du dommage provenant de la conception mercantiliste de la richesse, parce qu'à cause de la relation économique de cause à effet, l'augmentation de la masse monétaire apporte une forte augmentation des prix et une diminution du profit. Hume et Adam Smith insistent ensemble sur l'importance de la croissance de l'économie domestique avant tout, et s'opposent à la fuite de capitaux à l'étranger[100].

Sans aucun doute Hume n'ignore pas l'augmentation naturelle de la quantité monétaire. Il reconnaît aussi théoriquement la nécessité de l'augmentation des prix. Il donne l'exemple suivant : la maison est une représentation du volume et de la quantité monétaires. Il y a la pierre, le bois, le fer, le plomb, et le travail des maçons et des

---

99 *Ibid*., p. 100.

100 SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Paris : PUF, 1995, tome 2, livre III-IV.

Adam Smith distingue le commerce avec des colonies du commerce avec celui des colonies du monopole. Le dernier excluant la concurrence des autres nations est chez lui négatif. Il s'agit de l'augmentation du prix et de la perte du capital. C'est-à-dire que les anglais doivent consommer les produits du surplus de leurs colonies, par exemple le sucre, le tabac, le saumon…etc., afin de maintenir le monopole du commerce, parce que l'Angleterre doit acheter tant de produits. Cela signifie que l'avantage du monopole devient une circonstance désavantageuse dans laquelle le capital total d'Angleterre doit être investi dans les colonies. Adam Smith le dit ainsi : « le capital, qui auparavant n'avait acheté qu'une partie du produit en surplus des colonies, était maintenant seul à être employé pour acheter la totalité de ce produit. » (Ibid., p. 683.) En revanche, le commerce avec les colonies ouvre un nouveau marché énorme. Cela encourage la production de l'Angleterre, établit de nouveaux fonds, et crée de nouveaux emplois. (Ibid., p. 698-699.). Nous pouvons savoir qu'avec la comparaison entre le monopole du commerce et le commerce avec les colonies, Adam Smith défend l'indépendance de l'Amérique nord, et s'oppose à la politique des colonies. D'après lui : « si donc une province particulière ne contribue pas pour sa part au défraiement de cette dépense, une charge inégale sera rejetée sur quelque autre partie de l'empire….Certes, on a supposé que le monopole, en accroissant le revenu privé du peuple britannique et en le mettant par là en état d'acquitter des impôts plus importants, compense l'insuffisance du revenu public des colonies. Mais, comme j'ai tâché de le montrer, quoique ce monopole constitue un impôt très cruel sur les colonies et qu'l puisse accroître le revenu d'un ordre particulier de gens en Grande-Bretagne, il diminue celui de la très grande masse du peuple au lieu de l'accroître, et par conséquent diminue la capacité de la très grande masse du peuple à payer des impôts au lieu de l'accroître. » (Ibid., p, 709-710.)

En un mot, Adam Smith critique que les frais de service militaire et de maintenance des colonies soient plus coûteux que le profit économique. Aux yeux d'Adam Smith, ce n'est pas le but initial de s'occuper des colonies. Le gouvernement impose cette absurdité au peuple britannique. C'est la raison pour laquelle il souligne que le peuple n'a pas de revenu élevé, et que le bénéfice par le monopole du commerce avec les colonies se reporte sur une classe particulière. Donc, il défend l'indépendance de l'Amérique nord pour le commerce avec les colonies pour éviter le monopole du commerce.

charpentiers. Ceux-ci sont représentés par une plus grande quantité d'or et d'argent. Chaque fois qu'on construit une maison, il faut de nouvelles quantités d'argent pour représenter un nouvel objet qui vient d'apparaître dans une société. Si nous tenons compte de la valeur de l'argent à l'égard de ce fait, l'augmentation de la quantité monétaire est naturelle[101] à moins que l'homme ne continue son activité de produire. Cette augmentation est inéluctable. A propos de l'augmentation naturelle de la masse monétaire, le remède humien est de réfréner l'inflation rapide par une bonne politique économique, et de maintenir le niveau naturel de l'augmentation de la quantité monétaire : « Nous pouvons, écrit Hume, conclure de tout ce raisonnement, qu'à l'égard du bonheur intérieur d'un Etat, il importe peu que l'argent soit en plus grande ou en moindre quantité. La bonne police du gouvernement consiste uniquement à faire, s'il est possible, qu'il aille toujours en augmentant, attendu que par ce moyen il tient en haleine un esprit d'industrie dans la Nation, et qu'il augmente le magasin de travail qui fait le pouvoir réel et les vraies richesses d'un peuple.»[102]

S'il en est ainsi, comment maintenir la quantité monétaire du niveau naturel ? Comme si Hume répondait à notre question, il adopte d'abord une position négative vis-à-vis des banques qui insistent sur la transition de la monnaie-métal en une monnaie-papier. Il prétend qu'il faut maintenir le système de la monnaie-métal opposant le discours des mercantilistes, Locke et Montesquieu, et celui des économistes classiques, Adam Smith et Hume, parce que le crédit de la banque et un papier de crédit d'une entreprise provoquent une inflation brutale au-delà d'une proportion naturelle[103]. En outre, Hume développe la théorie du prix relatif selon laquelle « le prix de chaque chose dépend de la proportion entre les denrées et l'argent ». Sur cette théorie du prix relatif, il pense que la transition de la monnaie-métal en une monnaie-papier est une cause fondamentale de l'augmentation du prix des objets du commerce, et croit que le crédit

101 HUME David, *Quatre discours politiques*, op. cit., p. 141.

102 *Ibid*, p. 115.

103 SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Paris : PUF, 1995, tome 1, livre I-II, p396.

A propos de la transition de la monnaie-métal en monnaie-papier, Adam Smith partage l'avis de Hume. La raison pour laquelle ils se mettent d'accord tient à l'instabilité de la monnaie-papier. Par exemple, si la monnaie-papier dans un pays perd, à cause d'une guerre, la valeur de la chose qu'elle représente, cela provoque la confusion totale de la circulation des choses. Adam Smith compare alors la monnaie-papier à une route qui est construite en l'air : « la monnaie d'or et d'argent qui circule dans un pays peut, écrit il, très proprement se comparer à une grande route, qui, tandis qu'elle sert à la circulation et au transport vers le marché de tout le fourrage et le blé du pays, ne produit elle-même pas le moindre brin de l'un ni le moindre grain de l'autre. Les judicieuse opérations de banque, en fournissant, si je puis me permettre une métaphore aussi violente, une sorte de voie de roulage à travers les aires, mettant le pays en état de convertir, pour ainsi dire, une grande partie de ses grandes routes en bons pâturages et en bons champs de blé, et par là d'accroître énormément le produit annuel de sa terre et de son travail. » Smith n'a ainsi pas confiance en la monnaie-papier. En outre, il défend l'acte du parlement selon lequel la monnaie papier imprimée aux colonies ne doit pas être reconnue. (*Ibid*., p 366-367.)

de papier des banques apporte le même effet d'afflux d'or. Dans la pensée de Hume, un désordre de la circulation des produits s'est alors effectué, puisque, dans la relation de cause à effet, le crédit de papier des banques et la monnaie papier en tant que cause augmentent la masse monétaire, ayant pour effet le prix élevé des denrées :

« D'abord, écrit Hume, on n'aperçoit aucune altération ; ensuite le prix d'une denrée augmente, puis celui d'une autre ; tant qu'à la fin le tout monte à une juste proportion, avec la nouvelle quantité d'espèce qui est dans le Royaume[104] ».

En plus, il prend ses précautions contre l'afflux d'or par la politique du mercantilisme qui influence directement la quantité monétaire. Il évoque un cas précis en disant que « par les calculs les plus exacts qui ont été faits dans toute l'Europe, après avoir évalué le change dans la dénomination ou la valeur numéraire, il se trouve que les prix de toutes choses n'ont que triplé, ou au plus quadruplé, depuis la découverte des Indes Occidentales. [105]»

Mais les mercantilistes ont réagi à propos de l'analyse critique humienne avec l'argument suivant. D'après eux, bien qu'il y ait eu une accumulation d'or pendant 15 siècles, le prix des denrées n'a pas pris des proportions extraordinaires. Pour ce qui est de l'argument des mercantilistes, Hume défend son analyse en disant que, si le prix n'augmente pas comme l'observent les mercantilistes, c'est à cause des habitudes du peuple. Il est vrai qu'il y a beaucoup d'accumulation d'or et d'argent depuis longtemps ainsi que les mercantilistes le disent. Malgré cela, le prix des denrées n'a pas augmenté de façon brutale. Hume explique cela par l'habitude du peuple qui n'investit pas cet or dans les structures de production mais l'épargne dans des coffres privés et nationaux. Ce sur quoi il insiste correspond aux valeurs de son temps comme la frugalité, la prodigalité, l'aumône et le don. C'est-à-dire que l'accumulation d'or est soit, d'un côté, bloquée dans des coffres privés et nationaux, soit, de l'autre côté, dépensée dans des circuits non économiques. Car, l'argent dans les coffres d'un individu et d'un Etat et la dispersion de l'argent par l'action de la charité ne peuvent en vue de l'économie influencer la quantité monétaire, pas plus que l'augmentation du prix des denrées. Bien qu'il y ait beaucoup d'accumulation d'or depuis longtemps, le prix ne dépasse ainsi pas la proportion régulière. C'est l'explication humienne et la défense de sa théorie du prix relatif. Bien entendu, après avoir donné l'explication, Hume critique du point de vue du libéralisme économique cette vertu en disant qu'il faut réformer les vertus anciennes.

Hume ne s'arrête pas là. Il note la représentation erronée des mercantilistes de la richesse. En un mot l'argent est « le miroir des richesses ». Sur la même ligne qu'Adam

104 HUME David, *Quatre discours politiques*, op. cit., p. 109
105 *Ibid*., p. 127.

Smith, il insiste sur le fait que beaucoup d'argent dans un pays n'équivaut pas à de la vraie richesse. D'après lui, l'argent, étant comparé à l'huile, ne doit circuler que pour l'échange des objets du commerce. Le peuple peut avoir de la richesse par l'accroissement du travail, du commerce et de la manufacture : c'est la vraie richesse des Nations. Hume souligne dans cette définition de la richesse le changement des habitudes et des coutumes, dans le contexte de sa théorie de science économique ; par exemple, il accepte à certaines conditions le luxe. Il se dit que « si l'on posait la question, laquelle des deux manières de vivre est la plus avantageuse à l'Etat ou au Public, sans luxe ou avec luxe, je ne me ferais aucun scrupule de préférer la dernière, du moins dans une vue politique, et je m'y croirais fondé par l'encouragement que je donnerais au commerce et aux manufactures. »[106]

Nous sentons, en analysant les discours de Hume et des mercantilistes, qu'il faut ajouter le lien entre le libéralisme économique humien et l'éthique protestante de Max Weber (1864-1920) pour éclairer la relation étroite entre le libéralisme économique, y compris le néo-libéralisme, et le protestantisme moderne. Bien entendu, Max Weber ne répète pas directement la théorie humienne du prix relatif. Mais, il justifie au moins la multiplication infinie des biens au niveau individuel et diffuse la nouvelle conception humienne de la richesse dans l'aspect religieux. Nous considérons alors que le libéralisme économique et les protestantismes influencés par Calvin se développent mutuellement l'un avec l'autre. Selon Max Weber, les protestants ayant une éthique de « progrès de la vie » ont été dispersés par la persécution religieuse dans l'Europe entière. Les protestants tels que ceux qui sont chefs d'une entreprise, détenteurs d'un capital, artisans, commerçants ou techniciens hautement éduqués, impliquent dans leur éthique protestante le réinvestissement de l'argent dans leur activité économique. Dans l'observation de Max Weber, l'éthique protestante encourage les chrétiens à participer à la concurrence et les exhorte à réinvestir pour l'expansion de leur affaire. Comme la parabole « du serviteur fidèle » (Evangile de Mathieu, ch. 25 v.14-30)[107], enterrer des biens n'est pas l'exécution de l'ordre divin, rendre l'argent qu'un maitre confie à son serviteur ne peut pas être excusable. Produire plus de richesses, c'est la vraie réalisation de l'ordre de Dieu. Car, pour Max Weber, l'éthique protestante considérant le travail comme une vocation apporte deux effets socio-économiques ; d'un côté, le travail en lui-même, qui, depuis la chute d'Adam et Eve, était considéré comme une punition corporelle, devient la fin et non un moyen. Par conséquent, ce qu'on gagne en plus du besoin est justifié par l'ordre religieux. Le gain infini ne pose pas de problème. En effet,

106 *Ibid*, p. 129.
107 La Bible, TOB

il y avait des fonds financiers dans les pays économiquement développés tels que les Pays-Bas, l'Angleterre, la Suisse, l'Allemagne, où les protestants s'étaient installés. Max Weber souligne que l'établissement de fonds pour le réinvestissement est possible par le travail, la frugalité et l'éducation.

D'un autre côté, Max Weber montre qu'une transition du mercantilisme vers le libéralisme correspond à l'esprit de son temps. C'est-à-dire qu'il réfute l'idée générale selon laquelle on est riche quand on a beaucoup d'argent. Il remarque à partir de là qu'on utilise l'argent comme un instrument. En un mot, l'argent est un bien comme une maison ou une terre. Il doit se transformer en fonds ou capital qui peut efficacement être réinvesti dans l'industrie et le commerce.

Ainsi qu'on vient de le dire, Alain Peyrefitte rappelle de nos jours l'identification de la naissance du libéralisme économique à l'éthique protestante que Max Weber a défendu. Il confirme rigoureusement que l'éthique protestante joue un rôle décisif dans la transition du mercantilisme vers le libéralisme économique. Alain Peyrefitte nous montre d'abord que les protestants réfugiés ont été étroitement liés à la finance et l'industrie, et qu'ils étaient situés dans le nouvel ordre économique – paradigme du libéralisme économique - : « Outre leur (les huguenots) contribution, dit Alain Peyrefitte, à la création et au développement de la soierie, des toiles de lin, de la tapisserie, du papier, de l'horlogerie en Angleterre et en Irlande, les réfugiés huguenots venus de France ont joué un rôle décisif dans la "révolution financière" anglaise. […] Ils sont étroitement associés à la naissance de la Banque d'Angleterre. Son premier conseil d'administration, élu en 1694, compte 7 huguenots sur ses 26 membres. […] Des réfugiés, arrivés avec les épaves de biens rapidement vendus, peuvent voir leurs petits-fils au sommet de la bourgeoisie londonienne[108] »

Ensuite, concernant le changement conceptuel de la richesse, Alain Peyrefitte montre que la migration des minorités protestantes a diffusé en Europe la technique étant à l'origine du développement industriel. Il ne peut concevoir le développement de l'industrie sans diffusion technique par l'émigration. C'est la position d'Alain Peyrefitte. Il n'est pas possible de séparer l'argent de la richesse sans fondement de l'industrie. C'est la raison pour laquelle il rappelle la position wébérienne.

Nous savons donc à partir de ce fait historique que les protestants ne gardent pas l'argent dans des coffres. Ils le réinvestissent offensivement dans l'activité économique pour réaliser plus de profits. C'est l'accomplissement de leur ordre religieux. Alain Peyrefitte observe avec justesse que le protestantisme offre le fondement moral à la naissance du libéralisme économique. La prétention humienne qui sépare l'argent de la

108 PEYREFITTE Alain, *La société de confiance*, Paris : Editions Odile Jacob, 1995, p. 194.

richesse et l'éthique protestante wébérienne se mêlent dans le développement de l'industrie.

Désormais, nous allons porter l'attention sur le point de vue différent avec lequel Michel Foucault analyse le rapport entre l'argent et l'objet. A partir de son analyse, nous pouvons au moins percevoir le fait que le paradigme humien du libéralisme économique est l'effet de la construction sociale ou de la conséquence du pouvoir. Nous pouvons garder la distance de ce paradigme basé sur l'anthropologie du « désir », parce que Michel Foucault montre que le paradigme humien ne poursuit pas naïvement le profit privé. Au contraire, le paradigme renforce solidement la structure idéologique des capitalistes et des marchands.

Premièrement, Michel Foucault dans le livre intitulé *Les mots et les choses*[109] , comprend la conception de l'argent par la grammaire. Selon lui, un mot, comme tout le monde sait, s'associe à un autre dans la grammaire, la représentation d'un mot contre une chose s'est créée en une conception en réunissant les significations de chaque mot. De même, l'argent, tel qu'un mot qui est une représentation, est à la fois une convention et une représentation d'un objet du commerce entre des membres de la société. Si aucune valeur n'est attachée à la monnaie-métal, ni à la convention sociale, l'argent ne sera pas utilisé en tant que moyen de l'échange. Car, l'argent ne dépend que de la condition politico-économique. Ici, Michel Foucault ne s'intéresse pas simplement à la confirmation de la théorie économique du prix. Son intention est de chercher comment un signe représentant une chose et sa valeur intrinsèque se convertissent et pourquoi on les ajuste. Il relie alors un changement du sens à une structure historiquement découpée qui encadre à chaque moment une chose. Il conclut que la structure permet de définir un sens de l'objet. C'est la raison pour laquelle il examine la grammaire. Elle est chez Michel Foucault la structure. En effet, sans grammaire, la définition d'une chose n'est pas possible, puisque c'est par la grammaire qu'on attribue, articule, désigne et dérive un signe comme on veut. Le lien des mots par la grammaire résulte d'une rupture avec le sens original des mots et en même temps crée un nouveau sens dans une phrase. Le sens d'un mot dépend de la structure taxinomique (classificatoire), c'est-à-dire de comment la forme structurelle compose en taxinomie l'assortiment d'un mot et d'un autre proche.

Michel Foucault applique cette analyse de la grammaire générale à l'échange entre l'argent et l'objet du commerce. Si nous schématisons son application, la structure de production est la grammaire générale, chaque produit est un mot, et l'argent est une signification ou valeur intrinsèque à chaque produit. A propos de cette schématisation,

109 FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris : Edition Gallimard, 1966.

posons maintenant la question suivante : « pourquoi la valeur intrinsèque de l'argent fixé change-t-elle ? ». Nous pouvons facilement trouver la réponse de Michel Foucault à cette question. D'après lui, le mercantilisme comme structure de production provoque le changement de la valeur d'un objet du commerce. Nous avons déjà vu que le mercantilisme cherche à accroître la quantité monétaire. Il est un système qui influence la valeur intrinsèque d'un objet du commerce, et il est aussi un principe comme une grammaire générale qui assortit les éléments économiques. Si la politique du mercantilisme change, la valeur change par une relation de cause à effet. Michel Foucault remarque ce phénomène dans l'observation de l'histoire économique. Selon lui, « la loi 'quantitative' n'a pas été 'inventée' par Locke. Bodin et Davanzati savaient au 16e siècle déjà que l'accroissement des masses métalliques en circulation faisait monter le prix des marchandises ; mais ce mécanisme apparaissait lié à une dévalorisation intrinsèque du métal. A la fin du 17e siècle, ce même mécanisme est défini à partir de la fonction représentative de la monnaie, 'la quantité de la monnaie étant en proportion avec tout le commerce'. »[110] Par conséquent, bien que la représentation de l'argent soit fixée par une convention, la valeur intrinsèque de l'argent n'a pas de permanence, mais dépend totalement de la structure faisant circuler la monnaie.

Concernant un signe incluant la valeur, quand un objet de 'A' a la même valeur qu'un autre de 'B'- un objet différent avec celui de 'A'-, on croit que, dans le troc, on échange l'utilité de 'A' et 'B'. On attribue une valeur absolue à partir de l'utilité. En effet, la vision scolastique de l'économie a disposé de façon verticale des choses en fonction de l'utilité et du besoin ; par exemple, Sain Thomas d'Aquin interprète à propos de l'utilité un ancien sujet selon lequel « le prix des choses qui se vendent ne s'estime pas d'après la hiérarchie des natures, puisqu'il arrive parfois qu'un cheval se vende plus cher qu'un esclave » [111] Mais Michel Foucault analyse rigoureusement la représentation alternative de la monnaie. Il pense que l'utilité est un fruit de la scolastique au Moyen Âge, et qu'on n'échange pas des objets pour leur utilité mais pour leur inégalité[112]. Il n'y a donc pas d'utilité propre des choses qui fait que l'objet de 'A' est égal à l'objet de 'B'. Il est par exemple possible d'échanger du blé contre du bois. En revanche, il n'y a pas d'échange entre ceux qui n'ont que du blé et entre ceux qui n'ont que du bois. Foucault remarque à partir de là que l'argent dispose l'inégalité des choses dans un ordre hiérarchique et vertical. A ses yeux, l'argent fonctionne

110 *Ibid*., p. 196.

111 LAPIDUS André, *Une introduction à la pensée économique médiévale*, in *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Paris : Editions la Découverte, 1992, tome1, p. 33. André Lapidus cite le texte de Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Iia-IIae, q. 77, a2, a3.

112 FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 214.

exactement comme la grammaire qui arrange les mots ou les signes, en leur attribuant un sens.

Les deux remarques, « la quantité de la monnaie modifie la valeur de l'argent » et « l'argent dispose l'inégalité des choses dans l'ordre hiérarchique de la nature », relèvent l'importance de la structure. A partir de telles remarques nous pouvons savoir que Michel Foucault n'accepte pas l'idée d'une valeur fixe, et qu'il est d'accord avec l'anthropologie humienne basée sur « l'homme de désir ». Il admet comme un fait objectif un lien entre la rareté et le désir plutôt que le rôle joué par l'utilité. Cependant, il ne s'arrête pas là où la valeur dépend de la rareté et du désir. Il continue dans la lignée de son constructivisme de s'interroger sur la rareté par rapport à l'espace et au temps. On peut dire que le constructivisme dans le domaine économique propose une structure pyramidale de chaîne alimentaire. En tous cas, Michel Foucault perçoit la rareté comme sommet de la valeur qui se situe au-dessus de la structure de la nature. Ensuite, il dénonce par la grammaire générale qu'il y a derrière la structure le pouvoir, à savoir l'arrangement des mots par la taxinomie. Bien entendu, il pense que le pouvoir disposant des mots par la section taxinomique se dissimule dès qu'on aperçoit en quoi la structure de pouvoir modifie la valeur d'un objet.

Deuxièmement, comme Hume, qui a mis en question éthique la notion de richesse, Michel Foucault trouve pertinente la question humienne selon laquelle beaucoup d'argent n'a rien à voir avec la richesse dans un pays : « Hâtivement, on a, écrit-il, coutume de caractériser par un « monétarisme » absolu, c'est-à-dire par une confusion systématique (ou obstinée) des richesses et des espèces monétaires. En fait, ce n'est pas une identité, plus ou moins confuse, que le « mercantilisme » instaure entre les unes et les autres, mais une articulation réfléchie qui fait de la monnaie l'instrument de représentation et d'analyse des richesses, et fait, en retour, des richesses le contenu représenté par la monnaie. »[113] D'ailleurs Michel Foucault renforce la position humienne selon laquelle il n'y a pas de valeur absolue et que le désir humain doit remplacer cette valeur. Il le montre par la comparaison de l'eau avec le diamant. Certes l'eau est plus utile que le diamant, mais il a moins de valeur que ce dernier. On ne l'estime pas là pour son utilité et sa nécessité pour la vie. Plutôt, on l'estime par sa rareté par rapport à l'eau. Cela veut dire que le raisonnement économique procède par une structure pyramidale ou un ordre hiérarchique. A partir de là, Michel Foucault explique qu'une chose, y compris une personne, qui apparaît au sommet de la structure pyramidale, et est estimée selon cet ordre hiérarchique. En un mot, la structure réédifie le tableau économique de la richesse. Ainsi dit-il : « La

113 *Ibid*, p. 186-187.

structure permet à l'histoire naturelle de se trouver tout de suite dans l'élément d'une combinatoire […]. La valeur combine les richesses les unes avec les autres, la monnaie permet leur échange réel. Là où l'ordre désordonné du langage implique le rapport continu à un art et à ses tâches infinies, l'ordre de la nature et celui des richesses se manifestent dans l'existence pure et simple de la structure et du caractère, de la valeur et de la monnaie »[114]

C'est jusque-là que Michel Foucault partage avec Hume la confusion systématique des richesses et des espèces monétaires. Il souligne, en prêtant attention au débat de la transition de la monnaie-métal en la monnaie-papier, que le changement conceptuel de la richesse est à peine celui de la structure. Comme Hume l'a prétendu, si l'argent devient un métal abondant ou un papier, la rareté doit disparaître d'elle-même. Mais, même après l'émergence de la monnaie papier, il y a toujours de la rareté qui permet d'échanger une chose contre de la monnaie papier. Michel Foucault la voit et garde la distance de Hume. A ses yeux, la monnaie, soit métal banal soit papier, ramène toujours entre les mains de son propriétaire ce qui vient d'être échangé contre elle dans la représentation.

Ce n'est pas important que Michel Foucault prenne une telle position à propos du débat de la transition de la monnaie-métal à la monnaie-papier. L'importance pour Michel Foucault est de savoir comment préserver la représentation et la valeur de l'argent, malgré l'absence de rareté. C'est-à-dire, « comment le gage monétaire peut-il donner cette assurance ? Comment peut-il échapper au dilemme du signe sans valeur ou de la marchandise analogue à toutes les autres ? »[115] Sa réponse réveille notre attention et notre sensibilité. Selon lui, le gage et le crédit sont une nécessité absolue pour l'argent. Pourquoi ? Il répond que, dans la monnaie-papier, il y a toujours une structure de pouvoir qui identifie l'argent à la richesse. Cette structure est le consentement collectif ou la volonté du prince. En fait, sans eux, la valeur intrinsèque de la monnaie papier n'est pas attribuée. Si la volonté d'un prince ou des acteurs économiques ne supporte pas l'échange par la monnaie-papier, cette dernière reste juste un papier. Il ne peut assurer aux marchands de transaction. Pour donner la valeur rare à la monnaie-papier, il faut un gage et un crédit que la monnaie-papier en elle-même n'a pas. On invente alors un gage et un crédit fictifs, contrairement à l'or qui a une valeur d'échange immédiate, dans la monnaie-papier à partir de l'épargne du peuple et des produits de la terre pendant un an. Sur la base de ces produits et de cette épargne d'un an, la richesse qui n'est pas encore produite projette sa valeur sur la monnaie-papier. Or,

114 *Ibid*., p. 218.
115 *Ibid*., p. 194.

il n'y a aucun lien de valeur avec l'argent en lui-même. C'est la structure qui attribue à l'argent la valeur de rareté. Il n'est pas possible de séparer la valeur de la structure.

Du fait de la valeur alternative de la structure telle que l'histoire hiérarchique de la nature, Michel Foucault conclut que l'argent ne peut avoir une représentation fixe. Si la structure modifie le moyen d'échanger, la définition de la valeur intrinsèque se réarrange selon le nouvel ordre de la valeur. Cela se trouve à la transition de la monnaie-métal en la monnaie-papier. Michel Foucault insiste alors sur le fait que la richesse ne dépend que de la rareté dérivée de l'ordre hiérarchique de l'histoire de nature, c'est-à-dire de la structure pyramidale en chaîne alimentaire. A partir d'une telle position, un point de vue nouveau élucide d'abord qu'on n'échange pas les choses pour l'utilité intrinsèque de l'objet du commerce, mais pour l'inégalité existant entre des objets. Ensuite, le travail ne produit pas la valeur. Il engendre, en détruisant un objet inférieur de la nature pour créer un autre supérieur, l'inégalité dans le monde. C'est là que la valeur de la rareté apparaît. D'ailleurs, le système de consommation détermine la valeur d'un produit de travail. Enfin, le prix des produits de la terre dépend entièrement de la rentabilité de la terre, du soleil et de la pluie. Si le climat est favorable pour cultiver les produits agricoles, le prix baisse, il s'agit d'une récolte abondante. En revanche, si le climat est mauvais, le prix des produits agricoles augmente. Que la valeur du travail est dans les produits agricoles est une idée erronée.

Les trois remarques qui nient la valeur de travail dans les produits industriels ou agricoles soulignent que l'identité de l'argent à la richesse, l'utilité et la valeur de travail sont le résultat structurel du précapitalisme, à savoir le mercantilisme. De même, la conception humienne basée sur le principe de rareté est d'après Foucault un produit émergeant de la nouvelle structure, à l'instar de l'économie classique – le libéralisme économique. En vertu de l'analyse de Foucault, nous pouvons savoir que les employés et les employeurs se classent par le principe de rareté. Ce principe fait reconnaître l'écart énorme du salaire entre les gens, parce que celui qui gagne bien est un homme rare et que la plupart des gens qui gagnent moins sont des personnes ordinaires. Il est naturel que le salaire soit déterminé par la rareté. Est-ce qu'il faut laisser, éthiquement, l'économie fonctionner selon le principe de rareté ? Nous croyons qu'il ne faut pas supprimer du domaine économique « l'amour du prochain ». Nous pensons que Foucault analyse le rapport entre l'argent et le prix pour percevoir la structure bloquant la pratique de « l'amour du prochain ».

Revenons encore à Hume, pour qui la conception de la richesse demande non seulement des changements des mœurs et des coutumes anciennes des individus, mais encore une réforme de l'ordre moral dans la société sur la question du lien entre la

richesse et l'industrie. Nous devons donc remarquer que, pour convenir à la structure industrielle, la théorie du prix relatif humien ajuste un entendement erroné du mercantilisme selon lequel l'accumulation de la monnaie est bien la richesse des Nations. En même temps, nous devons souligner que Hume demande sans cesse au peuple un changement de morale pour sortir de ce malentendu qui n'est pas apte à un nouveau système économique. Autrement dit, l'argent épargné n'a aucun sens économique, bien qu'il corresponde à un volume énorme. C'est parce qu'il n'est pas injecté dans le marché, et que par conséquent cet argent est un capital mort. Le capital, dès que l'argent est injecté dans les structures du commerce et de l'industrie, doit servir à la création de la richesse. L'éthique du protestantisme avec des valeurs telles que travail, frugalité et épargne coopère à long terme au libéralisme économique humien qui a pour but la croissance continue.

B-2) L'intérêt

C'est le sujet du deuxième des débats entre les mercantilistes et Hume qui prétend qu'il faut maintenir le taux d'intérêt à un niveau bas, parce que le développement de l'économie de troc est plus important que celui de l'économie financière. Hume croit que tous les problèmes économiques comme l'augmentation du prix dérivent de l'accroissement de la quantité monétaire qui n'a aucun lien direct avec la production et le commerce. Un taux d'intérêt bas est alors un remède aux problèmes économiques provoqués par le mercantilisme. Autrement dit, d'après Hume, si le taux d'intérêt est bas, celui qui attend un bénéfice par l'épargne ne laissera plus son argent à la banque, par manque de bénéfices. Les gens qui mettaient leur argent à la banque investissent alors naturellement leur fortune dans les secteurs de l'industrie et du commerce pour obtenir plus de bénéfice, « naturellement » parce que l'anthropologie de la passion ou du désir dans le libéralisme économique dit que l'homme ne cherche que plus de bénéfice. Investir une fortune où que ce soit pour la retirer plus tard ne pose aucun problème moral aux gens qui sont tentés par plus de profit. Un mécanisme, par exemple, selon lequel plus on investit, plus on a de bénéfice, accroît continuellement les produits et au bout du compte les richesses dans un pays. C'est le remède de Hume à propos de l'accroissement de la masse monétaire. Bien entendu, il insiste sur le fait que la réforme de la morale doit accompagner cela pour que le réinvestissement soit fait. Sans réforme de l'attitude du peuple, le fonds à investir ne peut s'établir, si on ne considère pas la frugalité comme une vertu. La générosité en signe d'honneur, le don et la charité sont du gaspillage au sens où la priorité est de constituer des fonds. Il nous faut donc examiner

si le bénéfice par l'investissement est vraiment avantageux pour tous et comment l'idéologie du libéralisme économique installe l'idée négative que l'assurance sociale est inutile.

Tout d'abord, les mercantilistes[116], Locke, Law et Montesquieu, prétendent que, si la quantité de la monnaie augmente, le taux d'intérêt baisse. Selon eux, après la conquête de l'Égypte par Rome et la découverte des Indes Occidentales, le taux d'intérêt a chuté du fait que l'or était introduit en Europe[117]. Hume indique vis-à-vis de cette position qu'il y a une erreur dans leur analyse du taux d'intérêt. Selon la représentation humienne sur le taux d'intérêt, « les prix ont à peu près quadruplé depuis la découverte des Indes. […] Mais l'intérêt n'est guère tombé que de moitié »[118]. Cela veut dire que, bien que la quantité de l'or et de l'argent ait beaucoup crû, le taux d'intérêt n'est pas tombé autant que le mercantiliste l'a dit. Hume explique la cause de ce phénomène par le fait que l'or issu de pays étrangers n'entre que dans les mains de peu de gens et que ce pour quoi est utilisé cet or est sans effet ; par exemple un homme emprunte de l'or soit pour le donner à sa fille en dot de mariage, soit pour construire une maison, soit pour entretenir les serviteurs et leurs équipages. La nouvelle masse d'or et d'argent se disperse ainsi de façon non productive. Hume déduit qu'elle fait augmenter en passant de main en main la quantité totale de la monnaie dans l'Etat. Du fait de cet accroissement de la masse monétaire, l'argent est plus abondant par rapport à l'ancienne quantité monétaire. C'est la cause de l'augmentation du prix des objets du commerce. Hume pense en conséquence que, s'il n'y a pas de développement de l'industrie et du commerce dans cette situation, le taux d'intérêt reprend un niveau élevé comme il était avant l'afflux d'or. Autrement dit, si l'usage de l'or issu de pays étrangers ne concerne que des dépenses de jouissances, on ne peut parler d'une chute du taux d'intérêt, parce que l'or étant ainsi dispersé, il ne peut plus être concentré dans la main des banquiers qui ne peuvent maintenir le taux d'intérêt à un bas niveau.

A partir de cette analyse, Hume parle des deux attitudes morales, l'épargne et l'investissement, qui définissent le taux d'intérêt.[119] Concernant le premier, il explique

116 SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, op. cit., p, 367 ; livre II, ch. 2. Adam Smith supportant la position humienne mentionne précisément les noms des mercantilistes. II résume leur argument dans son livre : « Locke, Law et Montesquieu, ainsi que beaucoup d'autres auteurs, semblent avoir pensé que l'accroissement de la quantité d'or et d'argent, consécutif à la découverte des Antilles espagnoles était la véritable cause de l'abaissement du taux d'intérêt dans la majeure partie de l'Europe »
Ensuite, il les critique en reprenant la position humienne, c'est-à-dire que la politique du mercantilisme ne baisse pas le taux d'intérêt. (*Ibid*., p. 407)

117 HUME David, *Quatre discours politiques*, op.cit., p. 171.

118 *Ibid.*, p. 140.

119 *Ibid.*, p. 142.

l'origine du prêt en dehors des paramètres de richesse et de pauvreté. Selon lui, dès lors que l'être humain sort d'un état primitif, la population se multiplie, et l'inégalité commence. La société se divise entre ceux qui ont suffisamment d'argent et ceux qui en ont besoin. Car, Hume analyse l'intérêt du prêt par rapport au mécanisme de la demande et de l'offre. Cette approche humienne est moderne au sens économique au moment où les mercantilistes jugent le taux d'intérêt en fonction de la masse monétaire.

De toute façon, Hume souligne que l'attitude des hommes engendre l'inégalité. Il l'explique en comparant les deux groupes ; l'un des groupes possède la terre, et il emmagasine pour l'avenir le produit de sa terre. L'autre dépense pour le plaisir ses biens qui lui permet de vivre plusieurs années. Les gens faisant partie du deuxième groupe sont prodigues. Bien entendu, s'ils veulent continuer de maintenir le niveau de leur consommation, il faut emprunter de l'argent à celui qui met des biens en réserve. Ainsi la dépense, qu'elle se fasse par plaisir et par besoin de survie, engendre-t-elle le prêt avec le taux d'intérêt. Si la plupart des gens vivent comme le deuxième groupe, si la vertu de frugalité n'est pas généralisée dans une société, il est évident que la possibilité d'emprunter sera limitée. Car Hume insiste sur le fait qu'il n'y a que très peu de biens réservés dans une société sans frugalité pour satisfaire la demande d'emprunt. S'il n'y a pas d'épargne, il y aura toujours plus d'emprunteurs que de prêteurs. L'augmentation du taux d'intérêt est donc naturelle. C'est ainsi que Hume explique le déséquilibre entre la demande et l'offre.

Après avoir trouvé la cause du haut taux d'intérêt dans l'absence de l'épargne, Hume examine l'investissement en tant que deuxième élément déterminant le taux d'intérêt.[120] Pour faire cela, il compare deux sociétés ; l'une est la société féodale qui se base simplement sur l'agriculture et qui n'implique pas de technique agricole, et l'autre est la société industrielle ou commerçante. Il dit que la dernière a autant d'emprunteurs que la première. Pourquoi toutes les deux sociétés ont-elles un taux d'intérêt élevé ? Hume parle d'abord de la société féodale qui ne dépend que de la terre. Selon lui, le paysan pauvre ne peut gagner que la récolte de la terre, et le seigneur ne peut recevoir et consommer que ce que les habitants de son territoire produisent. Dans cette circonstance limitée à la terre, le taux d'intérêt est toujours élevé, puisque le désir de gaspillage est plus important que les produits agricoles, c'est-à-dire, plus d'emprunteurs, et moins de prêteurs ou moins de moyen de prêter. Ensuite, Hume considère la société industrielle et commerçante comme un système qui engendre des emprunteurs. Même dans cette société, si la population se multiplie et que l'industrie se développe dans tous les secteurs, la demande de l'argent augmente bien par rapport à l'offre qui répond à cette

120 *Ibid.*, p. 147.

demande. S'il n'y a pas là d'attitude de frugalité et d'épargne, l'augmentation du taux d'intérêt est évidente. En outre, les développements de l'industrie et du commerce ont besoin d'argent pour des raisons d'expansion et d'investissement. Hume prétend donc qu'il y a toujours un taux d'intérêt élevé même dans la société industrielle et commerçante. Il en résulte que toutes les deux sociétés ne peuvent éviter un taux d'intérêt élevé, puisque le seigneur et le paysan dépendant de la rentabilité de la terre n'ont pas de structure qui permet de constituer des fonds à prêter, et puisque les développements industriel et commerçant exigent l'investissement et l'expansion. Si le peuple n'épargne pas en raison de l'absence de frugalité, l'établissement de fonds est impossible. La raison du taux d'intérêt élevé est que les fonds ne sont pas constitués du fait de l'absence de la vertu de frugalité et d'épargne.

C'est la raison pour laquelle Hume souligne l'importance d'un fonds constitué par les commerçants et les travailleurs.[121] Si nous suivons sa proposition visant à la baisse du taux d'intérêt, cela demande de stimuler le commerce. C'est parce qu'il croit que le profit par l'activité du commerce entre dans la banque en attendant le gain du taux d'intérêt élevé. Tant que l'activité du commerce s'étend, les prêteurs sont plus nombreux que les emprunteurs, et le taux d'intérêt chute. En plus, l'expansion du commerce provoque la concurrence entre les commerçants, et le prix contre les objets du commerce baisse par elle.

Hume en déduit que, si le taux d'intérêt baisse ainsi, on ne mettra plus son argent à la banque, puisque l'on sait que l'on ne peut gagner beaucoup par l'épargne. On investit son gain dans le commerce qui assure plus de rentabilité. Hume décrit le mouvement de l'argent comme suit : « L'abondance (venant du commerce) diminue le prix, et fait que les prêteurs se contentent d'un intérêt plus bas. Cette considération en oblige plusieurs à conserver leurs fonds dans le commerce, et à se contenter plutôt d'un petit profit, que de disposer de leur argent à un si modique intérêt.[122] » C'est l'effet positif que Hume attend de l'expansion du commerce.[123] Dans un premier temps, établir un fonds à investir par le commerce est donc le remède humien par rapport à un taux d'intérêt élevé. Dans une seconde étape, il faut développer l'attitude de frugalité pour établir beaucoup plus de fonds. Les deux sont essentiels pour maintenir un taux d'intérêt bas.

La conséquence du débat entre les mercantilistes et Hume fait surgir la théorie du prix relatif et la relation réciproque entre le taux d'intérêt et le commerce. Hume insiste sur l'importance de la frugalité, de l'épargne et de l'investissement en critiquant la

121 *Ibid*., p. 154.
122 *Ibid*., p. 162.
123 *Ibid*., p. 161.

pensée mercantiliste, selon laquelle, s'il y a beaucoup d'argent dans la société, le taux d'intérêt tombe. D'ailleurs, maintenir continuellement la société de commerce en développement est chez Hume le plus important, même si les commerçants gagnent un profit modique par le commerce. Il croit aussi que le taux d'intérêt bas réoriente la direction de l'argent de la banque vers le commerce. Il termine le discours sur le taux d'intérêt comme suit : « Ainsi le luxe, les manufactures, les arts, l'industrie et la frugalité fleurissant également à présent, il est évident que l'intérêt doit aussi être modique ; puisque c'est le résultat nécessaire de toutes ces circonstances, d'autant qu'elles déterminent les prix du commerce dans tout Etat, et la proportion entre les prêteurs et les emprunteurs. »[124]

A présent, nous allons expliquer, en évoquant l'épargne et l'investissement dont Weber a parlé, que le libéralisme économique de Hume s'est répandu plus vite en Europe par l'éthique protestante. A partir de là, nous allons nous demander si l'Eglise de nos jours agit par la logique du capitalisme et si elle oublie la mission évangélique de l'amour de l'être humain.

Tout d'abord, par l'explication wébérienne, observons la compréhension de l'épargne par les protestants. Max Weber considère, par l'observation des phénomènes sociaux, que les protestants calvinistes ont une éthique économique. Elle justifie dans la pratique sociale que le comportement des protestants, selon lequel « le riche prête l'argent au pauvre », correspond bien à la répartition des richesses. Prêter l'argent avec intérêt, que ce soit nommé investissement ou usure, ne pose plus la question de l'éthique chez les protestants calvinistes, parce qu'ils considèrent l'argent comme une maison ou une terre. Par les prêts de maison et de terre on gagne de l'argent. De même, on peut le gagner. Ce qu'on a de gain par le prêt est donc juste. Dans l'observation wébérienne, cette action des protestants va de pair avec le droit de la nature qui autorise le taux d'intérêt jusqu'à un certain point. Les deux accomplissent la logique économique du capitalisme. Max Weber affirme la position calviniste du prêt dans le sermon de Benjamin Franklin. Il le cite dans son livre, intitulé *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : « Souviens-toi que le temps, c'est de l'argent. […] Souviens-toi que le crédit, c'est de l'argent. […] Souviens-toi que l'argent est, par nature, générateur et prolifique. L'argent engendre l'argent, ses rejetons peuvent en engendrer davantage, et ainsi de suite. […] Souviens-toi du dicton : le bon payeur est le maitre de la bourse d'autrui. Celui qui est connu pour payer ponctuellement et exactement à la date promise, peut à tout moment et en toutes circonstances se procurer l'argent que ses

124 *Ibid*., p. 176.

amis ont épargné. […] Il faut prendre garde que les actions les plus insignifiantes peuvent influer sur le crédit d'une personne. Le bruit de ton marteau de 5 heures du matin à 8 heures du soir, s'il parvient à ses oreilles, rendra ton créancier accommodant six mois de plus ; mais s'il te voit jouer au billard, ou bien s'il entend ta voix dans une taverne alors que tu devrais être au travail, cela l'incitera à te réclamer son argent dès le lendemain »[125]. A partir de là, le sermon de Benjamin Franklin montre qu'il n'y a pas de tabou concernant le prêt de l'argent dans l'éthique protestante. C'est-à-dire qu'il n'est pas étrange que le prêteur presse l'emprunteur de rembourser sa dette.

Au contraire, la position contrastée de l'Eglise catholique revient à mépriser le fait qu'on fasse du profit par le prêt d'argent. Max Weber la résume en disant que « la doctrine dominante rejetait l'"esprit" de l'acquisition capitaliste comme *turpidudo* ou, à tout le moins, se refusait à lui accorder une valeur éthique positive. Une conception "morale" comme celle de Benjamin Franklin eût été purement inconcevable pour l'Eglise catholique. Elle n'était que la conception des cercles capitalistes eux-mêmes. Aussi longtemps que cette position négative du prêt d'argent reste attachée à la tradition de l'Eglise, on croit que le prêt d'argent n'était pas moins dangereux pour le salut de l'âme. C'est la raison pour laquelle l'Eglise catholique interdit l'usure ; par exemple, à la mort de riches personnes, des sommes considérables revenaient à des institutions religieuses en tant qu' "argent de la conscience" ; parfois même des sommes d'argent étaient restituées à d'anciens débiteurs, dans la pensée qu'elles leur avaient été prises injustement par usure. »[126]

A cause de cette attitude contrastée concernant le prêt d'argent entre les protestants et les catholiques, Max Weber observe que le développement industriel se réalise plutôt dans les régions protestantes que dans les régions catholiques. Il croit que l'accumulation de capital est engendrée par les prescriptions dérivées du protestantisme telles que la ponctualité pour le progrès de la vie, l'application au travail, la frugalité et le refus de la prodigalité improductive. En particulier, le sermon de Benjamin Frainklin extrait par Max Weber nous relève le devoir de l'emprunteur. C'est-à-dire que le prêteur ne comprend pas du tout que l'emprunteur passe le temps au bistro pour jouer au billard et pour dépenser son argent. Le sermon vise donc à reproduire les nouvelles richesses par la frugalité et le travail des emprunteurs comme parabole de trois serviteurs.[127] Dans un sens économique, cette éthique protestante est une éthique dynamique vers le progrès de la vie.

---

125 WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon / Poche, 1994, p. 44-45.

126 *Ibid*., p. 76.

127 La Bible, op. cit. « du serviteur fidèle » (Evangile de Mathieu, ch. 25 v. 14-30)

Ensuite, Max Weber s'intéresse à la notion différente du travail entre les protestants et les hommes à l'état de nature. Selon lui, l'homme à l'état de nature travaille seulement autant qu'il en a besoin plutôt que pour gagner plus d'argent, parce qu'il considère le travail comme pénible. En revanche, l'éthique protestante réoriente la notion du travail pénible en une vocation divine. Elle voit le travail comme un objectif divin à atteindre pour tous. Max Weber l'introduit en tant que vocation qui convient à la structure économique du capitalisme : « Le travail, au contraire, doit, écrit-il, s'accomplir comme s'il était un but de soi – une "vocation". Or un tel état d'esprit n'est pas un produit de la nature. Il ne peut être suscité uniquement par de hauts ou de bas salaires. C'est le résultat d'un long, d'un persévérant processus d'éducation »[128]. Par conséquent, les protestants admettent que par le travail qui les fait fructifier, les biens à l'infini dépassent le seuil de ce qui est nécessaire à la survie. Même aujourd'hui, dans la vie quotidienne, les slogans provocateurs tels que « celui qui ne travaille pas, ne mange pas » (2 Thessaloniciens 3, 10) et « travailler plus pour gagner plus » représentent l'esprit du capitalisme uni à l'éthique protestante.

Dans cette éthique protestante condamnant le gaspillage des biens, le profit des produits par le travail, soit vendus soit stockés, se transforme naturellement en capital. Comment peut-on dire que le capital s'établit par l'éthique protestante ? Premièrement, comme nous en avons déjà parlé plus haut, il y a un devoir du « progrès de la vie » dans l'éthique protestante. Car, le profit de la production ne peut s'accumuler dans un coffre privé. Si on le grade, c'est une violation de la Parole, et on le compare au serviteur enterrant l'argent de son maître. Il faut créer de nouveaux profits. Deuxièmement, les protestants pratiquent, sans complexe, le prêt d'argent avec taux d'intérêt. Cela ne pose pas de problème. Au contraire, ils croient que l'action de prêter de l'argent réalise la répartition sociale des richesses. Troisièmement, le travail en tant que vocation n'a pas de limite, puisque la vocation change la valeur du travail de moyen en but. Cette notion de travail fait entrer les protestants dans la concurrence, c'est-à-dire travailler plus, plus que plus et encore plus. Donc, le processus d'établir des fonds (capital) observé par Max Weber s'identifie exactement à l'épargne et à l'investissement, éléments que Hume analyse comme décisifs par rapport au taux d'intérêt.

Alain Peyrefitte, qui introduit de nos jours le lien entre le protestantisme et le capitalisme, confirme cette identité. Il souligne que la morale et le libéralisme économique, qu'on appelle « l'économie du désir », sur laquelle insiste Hume, se mêlent à l'éthique protestante de Max Weber. Si nous observons la recherche d'Alain Peyrefitte sur le taux d'intérêt, le lien entre eux est certain. Selon Alain Peyrefitte, le

128 WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op, cit., p. 63.

prêt d'argent avec taux d'intérêt a été compris négativement même dans la pensée laïque. Il prend en exemple celle d'Aristote ; Aristote pense que « le commerce de l'argent, a fortiori, ne doit pas créer de richesses : il est contre nature, stérile et monstrueux. Il ne peut trouver place qu'en dehors de la communauté politique[129]. » Ensuite, Alain Peyrefitte, comme Max Weber l'a explicité, prend le cas de l'Eglise catholique qui interdit dogmatiquement le prêt d'argent avec taux d'intérêt. C'est-à-dire « l'argent doit rester en état stérile ». Il le résume ainsi : « On ne saurait mieux résumer l'opprobre, qu'en rappelant, à la suite de Jacques le Goff, la formule lapidaire du pape Léon le Grand : "L'intérêt de l'argent, c'est la mort de l'âme." (Jacques le Goff, *La bourse et la vie*, p. 34)[130] On pourrait citer avec lui les Pères de l'Eglise qui l'avaient précédé – Tertullien, Cyprien, Augustin, Ambroise et Lactance : " Celui qui a prêté de l'argent ne recevra pas d'intérêt, afin que reste entier le bienfait qui porte secours à la nécessité." (*Dictionnaire de Droit canonique*, vol. col. 1476-1477) Ou encore : "Il est injuste de recevoir plus qu'on n'a donné." "Il n'est pas juste, écrit ailleurs Lactance, que le patrimoine des riches s'accroisse par le dommage des malheureux." (*Dictionnaire de Droit canonique*, col. 1477) ».[131]

On peut donc dire que, avant Calvin, l'intérêt est interdit en principe. Il a été au moins perçu négativement. Mais, le préjugé négatif du prêt d'argent rebondit au point de vue protestant. Alain Peyrefitte le souligne en disant que, avec Calvin, l'intérêt devient licite de plein droit. Il trouve la justification de l'intérêt par les arguments juridiques et économiques de Calvin ; juridique, parce que le droit de nature à Rome admet le taux d'intérêt. Economique, parce que le prêt d'argent s'applique à la loi comme le droit de nature à Rome. Précisons alors l'argumentation de Calvin qu'Alain Peyrefitte explique par le contexte historique : « il (Calvin) a, écrit-il, commencé par être l'élève du jurisconsulte Pierre de L'Estoile, à Orléans. A Bourges, avec Alciat, il apprend ce qu'est un contrat, une hypothèque. Il est descendu à Paris chez un riche négociant, Etienne de La Forge. Il est loin d'un Luther et de ses préjugés paysans et monacaux à la fois. Il a sous les yeux, à Strasbourg et à Genève, le spectacle d'économies en plein élan. Il en distingue le précieux, l'indispensable ressort : le crédit. »[132] A partir de cet arrière-plan, malgré toutes ses restrictions morales, on devine que Calvin et les calvinistes considèrent l'argent comme une marchandise, et qu'il est donc productif au même titre que n'importe quelle autre marchandise. Sans doute Calvin accepte-t-il l'idée de prêter

129 PEYREFITTE Alain, *La société de confiance*, op, cité., p. 75.
130 LE GOFF Jacques, *La bourse et la vie*, *Economie et religion au Moyen Age*, Paris : Hachette, 1986, p. 34.
131 PEYREFITTE Alain, *La société de confiance*, op. cit., p. 76.
132 *Ibid*., p. 88.

aux entreprises pour produire et de prêter aux individus pour survivre. En tout cas, l'action de prêter de l'argent ne pose au moins pas de problème moral chez les protestants calvinistes. Elle n'est ni taboue ni détestable. Les protestants pratiquent, en s'opposant à l'interdit dogmatique de l'Eglise catholique, le prêt de l'argent. La reproduction des richesses est la morale dominante dans leur comportement.

Max Weber prétend que le capitalisme se fonde sur l'éthique protestante. Si Peyrefitte rappelle de nos jours que cet argument est correct, l'esprit du capitalisme est estimé valable dans l'idée qu'il renforce à la fois la liberté individuelle et le dynamisme de la vie. L'éthique protestante peut être méritoire par ces deux aspects. Mais elle doit faire attention à la critique par laquelle l'esprit du capitalisme basé sur l'anthropologie du « désir humain » est sans effet sur la répartition sociale, parce que la critique vise non seulement le capitalisme, mais aussi le protestantisme. Il est vrai que les protestants ne peuvent éviter cette critique. Il s'agit de la confusion entre l'homme économique et l'éthique religieuse. Par exemple, même à l'intérieur du protestantisme, Jacques Ellul critique sévèrement l'Eglise protestante qui ne donne pas la priorité à l'Evangile. Sa critique nous fait nous demander si on n'oublie pas la charité et la solidarité dans l'éthique protestante.

En conclusion, les vocations de progrès de la vie et de la reproduction des richesses sont les fondements religieux de la société de libéralisme économique. Elle ne prend pas en compte la faiblesse des salaires du fait du surplus de population. Elle ne considère pas non plus comme utile l'aide institutionnelle pour résoudre les questions liées aux pauvres et aux marginaux, parce qu'elle perçoit la charité, le don, l'entraide et la solidarité comme du gaspillage contre l'activité économique qui doit conserver le dynamisme de l'investissement. En plus, du fait que le remède humien concernant le taux d'intérêt élevé ne vise qu'à constituer des fonds d'investissement, cette société est seulement bonne pour son aspect productif, et alors elle ne tient pas compte de la consommation. Cependant, les gens aujourd'hui savent que s'occuper du pouvoir d'achat des marginaux économiquement inférieurs peut contribuer à la fois à améliorer les moyens et les forces de production autant que l'investissement. Il est évident que la production dépend totalement de la consommation. Il n'est donc pas faux de prétendre au « renforcement du pouvoir d'achat ». Autrement dit, si le développement de la production s'arrête, c'est un choc fatal aux capitalistes. De même, cela est aussi un choc pour les consommateurs et ouvriers en tant que perte du pouvoir d'achat. La plupart des économistes ne négligent pas cette liaison réciproque. Si nous empruntons leur idée, l'épargne et l'investissement ont un pouvoir double sur l'accroissement et la récession ;

d'un côté, si le pouvoir d'achat des habitants dans un pays baisse en raison d'un salaire bas ou d'un abus d'épargne, il faut investir plus dans le secteur de la production. Cependant les habitants du point de vue de la consommation ont du mal à vivre dans la pauvreté, et le marché est en conséquence diminué, puisque les gens n'ont pas d'argent pour acheter quelque chose, l'argent étant dans les banques ou les entreprises. C'est le paradoxe de la pauvreté dans l'abondance. Mais on pense que l'accroissement économique est garanti. D'un autre côté, en cas de récession, si les fonds ne sont pas investis pour l'accroissement de l'économie, si l'on considère que la dépense étatique pour le bien-être, y compris dans le secteur privé, comme une dépense inutile de gouvernement, les politiciens diminuent les budgets du bien-être et de la santé, et les gens ne font individuellement que de l'épargne au lieu de dépenser leur argent. En un mot, la quantité monétaire est de moins en moins petite. Le marché domestique devient alors de plus en plus gelé. Dans cette situation, le profit ne peut donc être garanti aux producteurs, parce que la concentration des capitaux dans l'industrie et le commerce provoque un déséquilibre entre la production et la consommation. L'économie glisse en état de récession. C'est la dualité d'un système paradoxal qui balance entre l'épargne et l'investissement.

Par conséquent, l'épargne et l'investissement ne sont pas toujours bons ainsi que Hume le prétend. Ici, nous pouvons nous demander : « N'est-ce pas que des économistes doivent tenir compte de la solidarité dans le sens du vouloir vivre ensemble ? ». A partir de là, nous concluons que ce n'est pas une dépense inutile que l'Etat et l'individu utilisent leur argent pour les marginaux et pour le bien-être et la santé du peuple. C'est plutôt très utile, parce que le riche et le pauvre sont mutuellement liés, et chacun est pour l'autre un être réciproquement complémentaire. C'est là que nous trouvons l'altérité permanente vis-à-vis d'autrui et du monde où nous vivons.

3. Le discours de la politique

La liberté et l'égalité de l'homme chez les philosophes des Lumières n'en étaient pas restées au savoir théorique. Elles débouchaient sur une volonté de s'engager dans la politique réelle. Tout le pouvoir ou toute la souveraineté était expliqué à partir de la liberté et de l'égalité des individus. Celles-ci étaient le fondement de la philosophie politique. Cependant, l'un des deux pôles de la philosophie des Lumières, à savoir l'égalité, a disparu dans le discours politique de Hume, plutôt absorbé par la liberté. En effet, Hume prétend que, si la liberté s'étend, l'égalité se réalise automatiquement. Afin de prouver cette affirmation, il refuse l'origine du pouvoir que

les philosophes des Lumières expliquent à partir des deux principes de liberté et d'égalité. Il dissout l'idée générale de l'Etat personnifié. Et, en même temps, il la remplace par la notion d'« organisation », comme les économistes néo-libéraux le perçoivent. Hume développe sa propre représentation de la politique dans son livre, intitulé *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires*. [133] Nous allons tenter d'étudier cette absence ou cette dissolution de l'égalité en suivant la thématique de l'intégration du libéralisme politique au libéralisme économique. Et nous allons aussi nous rapprocher de leur idée de la forme politique avec la question suivante : n'y a-t-il pas de caractère anarchique dans la pensée humienne ? Clairement, Hume n'est pas anarchiste. Pour éviter ce genre de malentendu, nous mentionnons qu'il admet la nécessité de l'Etat dans les conditions d'un accord et d'une guerre entre les Etats. Nous avons seulement l'intention de développer la discussion d'une certaine tendance anarchique qui provient de l'absence d'égalité.

A. Les critiques de la monarchie absolue et de la république

Hume commence et termine le livre, *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires,* en parlant du goût. Celui-ci est un moyen médiatique de faire prendre conscience aux lecteurs de l'importance de la liberté individuelle. Chez lui, la politique est là pour conserver cette liberté. C'est la raison pour laquelle il ne cesse de souligner « l'amour du gain » et toutes les libertés telles que la liberté corporelle, la liberté d'expression et la liberté de la presse. Le renforcement de la liberté et la légitimité de toute action pour la possession nous font nous poser la question : « N'est-il pas anarchiste ? ». Certainement, Hume répondrait que non. Malgré cela, nous ne pouvons entièrement effacer des caractères anarchiques présents dans son argumentation sur les formes politiques.

Concernant les caractères anarchiques de Hume, nous pouvons savoir qu'il garde avec attention la distance avec d'anciens régimes politiques : la monarchie absolue et la république. Il prend une position neutre qui lui fait rapprocher scientifiquement des systèmes politiques. Il croit que cela permet d'observer objectivement la politique. C'est-à-dire que, chez lui, les corps politiques sont les objets de la science. Hume s'estime comme un scientifique dans la mesure où « il est certes un ami de la mesure ». Il croit qu'il peut analyser la politique de manière scientifique. Bien entendu, cette position objective vise à arrêter la discussion vaine (du point de vue humien) du choix

133 HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires*, Paris : J.Vrin, 1999, tome 1.

portant sur la « forme politique optimale en Angleterre ». Il croit que cette discussion inutile se termine, dès que la politique devient une science rigoureuse.

A l'égard des partisans de la monarchie absolue, Hume dit alors que le bon ou le mauvais gouvernement ne dépend pas du caractère d'un monarque. Il insiste sur le fait que le bon âge n'est pas fait par la vertu personnelle d'un monarque, mais par une bonne loi établie et l'ordre juste. Il sépare la politique de la vertu d'une personnalité. Observant cette séparation d'un point de vue anarchique, il y propose deux sens ; d'une part, Hume tente de relativiser l'autorité absolue d'un monarque, en l'abaissant à une autorité comme une autre. Des organisations politiques partagent implicitement ou directement cette dissolution de l'autorité absolue. Hume préfère un gouvernement tempéré à un gouvernement permanent, et préconise la division du pouvoir, parce que c'est logique dans la pensée humienne que l'organisation politique répète la construction et la dissociation. La pensée selon laquelle « une constitution n'est bonne qu'autant qu'elle remédie à la mauvaise administration[134] » illustre qu'on peut changer le gouvernement qui n'est pas bien organisé. C'est une pensée révolutionnaire du point de vue monarchique.

Le deuxième argument en faveur de la séparation de la vertu de la personnalité et de la politique vient du fait que Hume n'admet pas la force qui engendre le pouvoir. En effet, Hume rejette la théorie de Hobbes selon laquelle l'homme aliène sa souveraineté à un monarque pour sauvegarder sa vie, parce que la théorie selon laquelle « la force est l'origine du pouvoir » ne peut justifier la monarchie absolue, et parce qu'il n'y a personne qui accepte de devenir un esclave. Aux yeux de Hume, le pouvoir ou l'autorité qu'on appelle « le gouvernement par la minorité de la majorité » doit être établi à partir de « l'opinion » et non par « la force ». Bien entendu, la peur et la conservation de la vie font aliéner la souveraineté à celui qui a la puissance. Il semble pour Hume que cette causalité ne fait qu'expliquer la vraie cause de l'origine du pouvoir, mais elle n'est elle-même que secondaire. Hume cherche l'origine du pouvoir dans les intérêts commerciaux auxquels tous les hommes libres consentent en commun. Il insiste sur le fait que les trois éléments que sont l'intérêt public, le droit de puissance et le droit de propriété forment la première explication de l'origine du pouvoir.

Ensuite, envers les partisans de la république qui voient en l'intérêt général un principe de la politique, Hume adopte une position sceptique. L'homme, qu'il observe comme un objet, est attiré par la recherche du profit privé. En outre, du fait que la nature humaine est mauvaise et fragile, il croit qu'il est impossible de maintenir un état de justice permanent. Les vices tels que la fraude, le vol et les blessures par la violence

134 *Ibid*., p. 91.

sont des exemples qui prouvent que l'homme ne poursuit pas l'intérêt général de la société. C'est plutôt pour protéger ces vices qu'il trouve un intérêt à former une association sociale et un gouvernement pour les hommes. Il est naturel que le gouvernement acquière l'autorité dans ces circonstances pour contrôler le vice.

D'après le processus de la politisation tel que Hume l'explique, l'être humain établit d'abord des magistrats pour qu'ils appliquent l'équité et la punition à tous, parce que l'homme est un être égocentrique attiré par le vice. Ensuite, les magistrats font la loi, qui se compose en articles et prescriptions à appliquer, en règles et ordres que tout le monde doit respecter. Enfin, la politisation de l'être humain débouche sur la formation de l'homme libre. Elle transforme l'homme libre en citoyen qui obéit à la loi du devoir et de la soumission. Hume dit que « les hommes, une fois accoutumés à l'obéissance, ne songent jamais à s'écarter de ce chemin qu'eux-mêmes et leurs ancêtres n'ont cessé de fouler et auquel ils sont astreints par tant de motifs urgents et visibles »[135].

Cette explication humienne de l'origine gouvernementale est basée sur une supposition étrangère à l'idée de république, à savoir que l'homme est égocentrique ou est un être de désir. Si nous explicitons cette supposition, Hume constate premièrement que l'intérêt général est une illusion, parce que personne ne veut être d'accord avec le contrat qui limite ou restreint le profit privé. Aux yeux de Hume, l'individu ne fait que donner son approbation à un corps politique pour conserver son bien. A partir du moment où « l'origine du gouvernement de la république n'est pas l'effet d'un contrat, mais celui d'une approbation », il prétend que le but du gouvernement doit servir aux individus, à la protection des profits privés et à la conservation de la propriété privée. Concernant l'intérêt général, il le considère comme une menace pour la vie et la propriété privée. C'est la raison pour laquelle il souligne la nécessité de protester contre l'autorité et le pouvoir qui provient de l'intérêt général : « Tous les gouvernements, au grand jour comme à couvert, sont, écrit-il, le théâtre perpétuel d'une lutte intestine entre l'Autorité et la Liberté ; […] Le sultan est le maître de la vie et de la fortune des personnes, mais on ne lui permettra pas d'imposer de nouveaux impôts à ses sujets »[136]

Deuxièmement, la critique humienne de la république présuppose que personne ne peut prétendre servir les intérêts publics. Que ces derniers parviennent à satisfaire le désir et la passion des individus est impossible pour Hume, parce que chacun agit selon son intérêt personnel. Hume prouve cela par le principe des partis en général. Selon son étude de l'histoire, depuis la République de Rome, le principe général du parti apparaît

135 *Ibid*., p. 98.
136 *Ibid*., p. 99.

dans la relation entre le gouvernement et les législateurs voulant conserver leur honneur. Ceux-ci représentent l'intérêt général du peuple, celui-là doit l'accepter ou du moins tenir compte de la volonté générale du peuple quand il l'administre. Mais comme si Hume comparait deux hommes qui raisonnent sur des principes opposés de religion à deux voyageurs qui se croisent en venant de directions opposées, ceux-ci ont plus de difficultés à trouver un accord politique que ceux-là[137]. De même, s'accorder sur un intérêt général dans le système politique des partis n'est pas possible pour les législateurs qui s'affrontent. Quand deux voyageurs se croisent, l'un peut céder le chemin à l'autre. Cependant quand deux personnes qui ont des opinions religieuses différentes s'affrontent, elles ne font pas de concession sur leur principe religieux. Le système politique des partis fait partie du deuxième cas. C'est la conclusion de Hume sur la politique des partis.

Il est évident chez lui que la raison de l'incompatibilité des désaccords vient d'une particularité affective de chacun des partis. En premier lieu la différence provient de l' « affection personnelle ». Il remarque à partir de l'histoire romaine le fait que l'autorité et le pouvoir se concentrent par affection personnelle à une famille, soit aux tribus de Pollienne soit aux tribus Papirienne. Hume dit qu'il existe un différend que les uns et les autres ignorent et ancien de 300 ans sans qu'il y ait eu depuis ni d'action sympathique ni de respect ni d'hostilité entre les deux familles politiques. Selon lui, ce qui s'est passé pendant 300 ans n'est que de l'indifférence totale basée sur les suffrages au moment où il fallait élire les magistrats. Du point de vue humien « le plus remarquable est, écrit-il, que cette faction ait pu durer pendant si longtemps, sans s'élargir ni entraîner d'autres tribus dans la querelle. » [138] Un deuxième cas d'affection personnelle dont il parle dans *Essais et traités sur plusieurs sujets*, concerne une guerre civile au Maroc s'étant déroulée quelques années avant l'écriture du livre[139]. Cette guerre civile a été provoquée par une cause d'ordre racial. C'est-à-dire que la guerre a fait s'affronter les Blancs et les Noirs. La différence de la couleur de leur peau a été identifiée comme une affection raciale. On peut dire que l'affection personnelle qui divise les uns et les autres suscite la guerre civile. A travers cette guerre, l'affection personnelle empêche d'atteindre l'intérêt public. Elle est la vraie cause du désaccord. Car, Hume insiste sur le fait qu'on ne connaît pas l'intérêt général dans la république. Des familles, des régions, des races et des religions différentes, ce sont les exemples concrets qui éclairent l'illusion de l'intérêt général.

Ces exemples montrent le rapport d'incompatibilité entre l'affection personnelle et

137 *Ibid*., p. 118.
138 *Ibid*., p. 115.
139 *Ibid*., p. 116.

la république. Hume examine ensuite le rapport entre les magistrats civils et l'affection collective. Il trouve un conflit dans ce rapport. Il constate alors la séparation de « l'affection collective de la religion » et de « l'affection collective du pouvoir civil ». Il est vigilant sur l'union entre le magistrat et le christianisme, parce que la décision du magistrat - en tant que représentant du pouvoir civil - n'est pas compatible avec l'affection collective de la religion. Malgré cette incompatibilité entre l'affection collective et le pouvoir civil, si le magistrat accepte aisément l'autorité que la religion lui donne, Hume croit qu'il sera mis en difficulté car il doit forcément demander l'intérêt des citoyens aux prêtres qui lui donnent l'autorité. C'est-à-dire qu'avec les deux intérêts collectifs, celui des prêtres et celui des citoyens, qui se heurtent, le magistrat doit faire coexister les uns avec les autres. Hume voit un cas de cette difficulté dans la persécution des protestants par les catholiques. Il explique qu'elle a été possible à cause des magistrats qui acceptent sans critique l'autorité de la religion.

Par conséquent, à travers les critiques de la monarchie et de la république, la pensée politique de Hume aboutit à ne supporter ni l'une, ni l'autre. Il dénonce plutôt la structure restrictive de la liberté individuelle, et, dans le doute de l'intérêt général, définit que l'autorité et le pouvoir politiques sont de l'ordre du superstitieux. En un mot, dans la pensée humienne, le pouvoir et l'autorité ne dérivent que de l'affection personnelle ou collective, et ne servent qu'aux individus ou groupes privés, et ainsi ne sont pas pour tous. Des critiques humiennes s'opposant au pouvoir politique superstitieux résultent une suspicion sur la valeur d'un gouvernement. Quelle forme politique est idéale pour Hume ? La réponse est la société du commerce. Sa science de la politique y conçoit un gouvernement pouvant être adaptable selon le désir économique comme propriété et intérêt privé.

B. La dissolution de l'autorité et du pouvoir superstitieux.

Nous avons plus haut développé l'idée que Hume critique tous les deux régimes politiques : la monarchie absolue et la république. Selon sa double critique, le pouvoir et l'autorité dérivent d'une affection partiale soit personnelle soit collective, et le suffrage représentant cette affection justifie le pouvoir superstitieux et l'autorité hiérarchique. Dans le discours intitulé : « Le gouvernement Britannique penche-t-il davantage vers la monarchie absolue ou vers la république ? », il prétend alors dissocier le pouvoir superstitieux et l'autorité hiérarchique. Il ne propose cependant pas de forme mixte de gouvernement sans dissociation. Observons d'un point de vue anarchique comment il les dissocie.

Premièrement, afin de dissocier le pouvoir superstitieux et l'autorité hiérarchique, il propose de comprendre la politique comme une « organisation », et, à partir de cette compréhension, il définit que « la politique est la science ». Il comprend donc les statuts d'un monarque, d'un noble et d'un peuple comme des éléments qui influencent et déterminent la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Si nous évoquons que, dans la conception aristotélicienne de la politique, le but politique est de poursuivre le bonheur, la science de la politique humienne est très loin de cette conception. Elle est plutôt apparue comme une loi de physique. Si nous ajoutons la relation de la dynamique dans la science de la politique, le profit privé et l'affection partiale dont Hume parle fonctionnent comme des ressources de la dynamique, à savoir comme des motivations de l'action politique. Hume croit que le profit privé et l'affection partiale établissent, par enchaînement, la loi, l'habitude, les mœurs sur le principe de l'utilité. Il arrive au résultat que le désir de la possession en tant qu'énergie initiale du mouvement politique organise à la fois la forme et l'action politiques. A ses yeux, l'origine du gouvernement provient de la causalité entre la demande du désir de la possession et la réponse d'une organisation politique.

Cette approche scientifique humienne de la politique transforme la politique de la vérité en celle du rapport de fait comme vrai ou faux au moment où le gouvernement britannique doit choisir quel gouvernement penche davantage vers la monarchie absolue ou vers la république. C'est pourquoi Hume cherche la vie idéale de l'être humain dans la loi physique de la causalité. En un mot, le sens existentiel de la vie s'exclut du domaine politique. A partir de l'encadrement scientifique de la conception de politique, Hume pense que la méthode scientifique basée sur la précision de la causalité peut mettre fin au discours vain sur le choix du corps politique. Il souligne aussi, par cette méthode physique, l'organisation et le réarrangement des objets politiques. Il arrive à la conclusion que la forme mixte de la monarchie et de la république est la forme optimale pour le gouvernement britannique. En fait, le pouvoir et l'autorité de la monarchie absolue et de la république sont menacés depuis le moment où Hume traite la politique comme une science. C'est parce qu'il les dissocie au nom de la rationalité, et parce qu'il les qualifie de superstition. Il ne croit pas qu'un monarque puisse réaliser le bonheur et que la république garantisse l'intérêt général qui n'existe même pas. Il n'y a aucune raison de respecter un pouvoir superstitieux et une autorité hiérarchique. Donc, l'analyse scientifique du pouvoir et de l'autorité signifie, en illustrant l'irrationalité, de dissocier le pouvoir et l'autorité qui ne sont réservés qu'à une personne ou un groupe. Ainsi, Hume considère la politique comme science, et il dénonce le fait que, dans la monarchie et la république, l'ordre arbitraire sous le pouvoir superstitieux ait toujours

été prioritaire par rapport à la loi établie.

Désormais, observons son analyse scientifique de la structure politique en Angleterre à son époque. D'après Hume, il y avait par deux partis qui représentaient la société d'Angleterre : le parti de la Cour (Roi) et le parti de la Nation (Parlement). Celui-ci était composé des classes de bourgeois, de presbytériens et de calvinistes. Les partisans de la forme parlementaire avaient des activités économiques centrées sur Londres et résistaient politiquement à l'autorité traditionnelle. Ils s'étaient alarmés à la moindre apparition de tyrannie et de despotisme, puisqu'ils aimaient la liberté. On les appelait les Whigs : ils avaient succédé aux Tètes Rondes - le parti précédent. Celui-là, qui était religieusement fondé sur l'épiscopat, est le parti de la Cour. Il était politiquement supporté par la noblesse et ceux qui aiment l'ordre et la paix et détestent la guerre civile. Ils se faisaient appeler les Tories, le parti précédent du côté du roi. A partir de cette explication humienne, chaque parti, Whigs et Tories, est maintenu par un pouvoir fondé sur une différence des croyances religieuses. C'est pourquoi le contexte historique est adapté dans la mesure où l'Eglise épiscopale a persécuté les presbytériens et les calvinistes quand le parti des Tories a pris le pouvoir gouvernemental. En revanche, quand le parti des Whigs a pris le contrôle du gouvernement, la situation s'est entièrement transformée. Hume constate cette irrationalité du pouvoir politique dans le principe des partis généraux. Il s'en plaint de la façon suivante : « Mais quand la différence des principes ne s'accompagne pas d'une contrariété d'action et que chacun peut suivre son chemin sans incommoder son voisin, quelle folie, quelle fureur peuvent bien susciter de si malheureuses et funestes divisions ? »[140]. Par conséquent, dans la situation où l'autorité religieuse se mêle au pouvoir civil, l'ordre partial d'un parti ne peut être universel, puisque qu'il peut être favorable ou menaçant envers un autre groupe religieux. Et, en même temps, il accompagne toujours l'ignorance et le sacrifice d'un parti d'opposition. A partir de ce fait, le choix de la monarchie et de la république n'a pas de sens politique chez Hume.

Après avoir passé l'étape de la négation de la forme existante des gouvernements, Hume tente d'expliquer la supériorité de la forme mixte du gouvernement et de prétendre que l'expansion de la liberté et l'opposition à l'autorité ne sont possibles que dans une forme mixte de gouvernement. En premier lieu, il croit que la monarchie et la république n'assurent pas la liberté de l'expression et celle de la pensée, parce que ce genre de corps politique ne fonctionne pas par l'alternance du pouvoir. Elles monopolisent par contre le pouvoir. En outre, quand elles s'unissent avec

140 HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires*, op.cit., p. 118.

l'autorité religieuse, ces libertés ne se sont pas acceptées dans les deux régimes. Autrement dit, la liberté de l'expression dépasse souvent l'autorité religieuse. Des prêtres autoritaires n'acceptent pas l'expression libérale qui ridiculise et détruit leur autorité divine. Car, aux yeux de Hume, le gouvernement mixte seul basé sur la séparation de la religion et de la politique peut assurer l'indépendance du parlement et les libertés de la pensée, de l'expression et de la presse. Surtout, Hume se concentre passionnément sur la liberté de la presse pour que s'exprime une opinion qui influence le pouvoir. Il pense que cette opinion articulée à la liberté de la presse permet de résister aux pouvoirs du roi et du parti au pouvoir, et que cette résistance provenant de l'opinion permet de préserver la propriété privée et la vie des individus. La liberté de la presse se dissocie alors de l'ordre autoritaire. La liberté se situe dans la relation de lutte contre l'autorité : par exemple, la tension entre le roi et le Parlement, le conflit entre des partis, l'atmosphère tendue entre le dogme religieux et la volonté libre des individus, etc. Tout cela peut être résolu à partir d'un moment où l'ordre hiérarchique se dissocie. Après la dissociation de cet ordre, il faut réorganiser un gouvernement par la science : c'est la forme mixte du gouvernement chez Hume.

Comme deuxième argument de la supériorité de la forme mixte du gouvernement, Hume met en avant le caractère des Anglais qui aiment leur liberté, leur indépendance et leur intelligence. Aux yeux de Hume, si le peuple d'Angleterre choisit entre la monarchie absolue ou la république, ce sera un choix erroné. C'est parce que chaque peuple a un caractère spécifique. Ce caractère exige un corps politique propre. C'est pourquoi Hume dit que « le caractère et l'autorité du gouvernement vont communément de pair, jusqu'à une certaine frontière précise »[141]. Bref, le peuple d'Angleterre préfère la monarchie moderne ou limitée à la république qui nécessite plus de dépendance du pouvoir central. Et aussi, par rapport à d'autres peuples, il est sage tant qu'il maintient et ménage naturellement la forme mixte du gouvernement. Hume explicite par la comparaison ce caractère spécifique : « Quand le gouvernement d'une nation est entièrement république, il ne laisse pas de favoriser certains usages ; quand il est entièrement monarchique, il a le même effet […]. Dans un Etat, comme la Hollande, où la partie gouvernante est entièrement composée de marchands, le mode de vie uniforme des habitants déterminera leur caractère. Quand la partie gouvernante est composée principalement de nobles et de gentilshommes terriens, comme en Allemagne, en France et en Espagne, il en va de même. Le génie d'une secte ou d'une religion particulière est aussi capable de modeler les mœurs d'un peuple. Mais le gouvernement anglais est un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie.

141 *Ibid*., p. 247.

La partie qui détient l'autorité est composée de gentilshommes et de marchands. On peut y trouver touts les sectes religieuses. Et la grande liberté, la grande indépendance, dont chacun jouit, lui permet de suivre les mœurs qui lui sont particulières »[142]

Donc, Hume souligne l'idée, en insistant sur le caractère des Anglais qui aiment la liberté et l'indépendance, que la centralisation du pouvoir et de l'autorité n'est pas adaptée au peuple d'Angleterre. Il insiste sur le fait que cette nature du peuple anglais doit être prise en compte au moment où le peuple choisit son organisation politique.

Nous avons à présent montré les critiques humiennes selon lesquelles il est inutile de prendre position pour la monarchie absolue ou pour la république. L'autorité de l'une et de l'autre ne peut, d'après Hume, assurer la liberté des individus, et en même temps elle est un corps politique superstitieux. Autrement dit, Hume remarque qu'à l'égard de la monarchie absolue, personne ne veut établir un contrat qui contraint l'intérêt privé. Dans cette condition, l'aliénation de la souveraineté, à savoir le droit de nature, est une absurdité totale. A l'égard de la république, il développe sa critique pour dénoncer l'illusion de l'intérêt général. Selon la critique humienne, il n'y a pas d'intérêt général qui représente l'intérêt privé. Hume considère en fait le pouvoir comme l'effet d'affections personnelles et collectives. Là, il croit qu'il n'y a pas de rationalité ni d'action raisonnable. Il critique donc tous les deux régimes politiques, et propose une forme mixte de gouvernement pour le peuple d'Angleterre.

A partir de là, la forme mixte du gouvernement, proposée par Hume, est un gouvernement qui se compose de la monarchie et de la république. On peut dire qu'il n'est pas anarchique. Mais nous découvrons dans cette forme mixte deux tendances anarchiques. La première apparaît dans le fait que la forme mixte du gouvernement considère l'intérêt général comme « somme » simple ou arithmétique de l'intérêt privé. La somme ne se multiplie pas jusqu'à atteindre l'intérêt général. Dans l'encadrement de l'intérêt privé, cette addition simple du désir individuel est une base de l'administration de la forme mixte du gouvernement. L'administration ne vise qu'à la satisfaction individuelle. Le caractère de cette forme gouvernementale ne peut pas expliquer l'espace public où peuvent se rencontrer sans intérêt particulier les unes et les autres. C'est-à-dire que la forme mixte du gouvernement dans la pensée de Hume n'accepte pas comme authentique un ordre gouvernemental qui ne réponde pas à la somme des intérêts particuliers. Si nous imaginons que Hume voit la politique actuelle du bien-être, il critiquera les gouvernements qui dépensent pour des domaines non productifs tels que la santé et l'éducation publiques ou les allocations familiales, puisqu'il n'y a pas d'intérêt général dans sa pensée. Il nous semble que la forme mixte du gouvernement

142 *Ibid*., p. 248-249.

ressemble au régime des Quatre Cents (AC, 411) où les Athéniens furent forcés d'établir un conseil oligarchique après un coup d'Etat. Là, il n'y a que des organisations politiques juxtaposées. Une personne des Quatre Cents n'agit qu'en fonction de son propre intérêt dans l'assemblée des dix tribus. On ne peut pas dire que les Quatre Cents représentent le gouvernement d'Athènes, puisqu'il fut renversé au bout de quatre mois, et remplacé par l'assemblée des Cinq-Mille. Par conséquent, nous ne trouvons pas le rôle du gouvernement devant le désir personnel ou collectif. En effet, la forme mixte du gouvernement n'accepte pas au fond de pouvoir et d'autorité qui soient au-dessus de la somme des intérêts privés. C'est-à-dire qu'elle est un gouvernement sur le plan formel, mais elle est anarchique sur le plan du contenu.

Comme deuxième élément de la tendance anarchique, nous avons déjà vu l'affirmation humienne selon laquelle le gouvernement d'Angleterre doit constituer une forme mixte du gouvernement. Nous avons d'ailleurs remarqué que Hume souligne la raison de dissocier l'autorité par l'objectivité et la rationalité scientifiques. En fait, il pense que l'intérêt privé ne doit pas être sacrifié à cause de la priorité donnée à une autorité superstitieuse. Par contre, l'intérêt privé a la priorité de l'ordre sur l'autorité superstitieuse. En un mot, la raison d'être de l'Etat est de servir l'individu. C'est là que nous pouvons interroger la forme mixte du gouvernement sur la question de l'autorité et sur celle de l'ordre : « Quelle autorité et quel ordre politique pour maintenir l'ordre social ? » et « si l'ordre politique n'a pas d'autorité, comment administrer un pays ? ». Ainsi, nos questions surgissent de l'autorégulation entre les individus ou entre les sociétés privées. Si chacun agit selon sa propre volonté, n'est-ce pas de l'anarchie ? Si l'Etat n'existe que dans les situations de guerre et d'une convention entre les Etats comme Hume le reconnaît, où trouver l'Etat, s'il n'y a pas de guerre ni de convention entre les Etats ?

Malgré nos questions multiples, Hume ne parle pas de l'Etat abstrait, mais examine le gouvernement au lieu de l'Etat. Même dans l'examen du gouvernement, il souligne seulement l'importance de l'ajustement par l'autorégulation. Celle-ci continue jusqu'au néo-libéralisme de Hayek. On l'appelle « l'ordre spontané ». Cette manière d'administrer un Etat devient à la fois le principe et la régulation d'autonomie du libéralisme afin de conserver la liberté économique de l'individu. En apparence, la dissociation de l'autorité traditionnelle apparaît peut-être comme positive au point d'étendre la liberté des individus. Cependant, nous trouvons là le désir égocentrique de l'homme économique se perpétuant dans une société du désir. Dans ce sens, nous pouvons dire que la forme mixte du gouvernement fondée sur l'autorégulation affaiblit pour le désir économique la justification de la régulation nécessaire dans l'Etat. En

même temps, elle fait disparaître la raison d'être de la politique globale, parce que celle-ci n'a rien à faire dans le système de l'autorégulation. Les principes de l'autorégulation par l'intérêt privé, de la convention et de l'auto-engendrement des règles artificielles pour le désir de chaque homme renforcent et justifient au nom de la liberté toute action économique dans la forme mixte du gouvernement. On ne voit pas là la présence de l'Etat abstrait, pas plus que celle d'un gouvernement représentant tout le peuple.

Il en résulte que la forme mixte du gouvernement se dissocie de l'autorité traditionnelle dans le domaine politique, et qu'elle établit l'idéologie du libéralisme économique. Ainsi, partir d'un nouveau paradigme tel que le désir de l'homme économique est, en vertu de la liberté, objectif et rationnel dans toute l'activité économique. C'est la tendance anarchique de la forme mixte du gouvernement qui se produit spontanément. Ici, l'association politique des individus soit par l'affection personnelle soit par l'affection collective ne dévie pas de l'idée d'une somme simple. A partir de là, est-ce que nous avons tort de définir comme anarchique la forme mixte du gouvernement que Hume a conçue ? En fait, ce gouvernement d'après notre jugement ne s'intéresse pas à l'intérêt général pour le peuple et par le peuple, mais à l'intérêt privé pour les individus. Nous y trouvons un petit gouvernement dont le rôle est de servir. Il n'est à nos yeux qu'une organisation comme une société. Il nous faut donc observer pourquoi Hume insiste sur le fait que le gouvernement doit se limiter à la fonction de service. Cette idée nous amène à la société du commerce.

C. La société du commerce en tant que modèle de l'organisation politique

Dans la pensée humienne, la forme mixte du gouvernement est basée sur le modèle de la société du commerce. Cette idée commence, comme nous l'avons vu plus haut, par la remise en cause de la vertu d'un monarque et de l'intérêt général. Selon Hume, ce n'est pas la vertu d'un monarque qui fait politiquement le bonheur du peuple, mais une loi et une institution justes. A l'égard de l'intérêt général comme étant l'origine de la république, il dit aussi qu'il n'est pas possible de satisfaire tout le monde de la même manière. Car, il essaie de convaincre les partisans de la monarchie et de la république que la politique relève de la science. Il insiste sur le fait que l'intérêt privé, parce qu'il est objectif et rationnel, doit se refléter au maximum dans un corps politique. Le but de la politique est pour lui la réalisation de l'intérêt privé. Cette dernière est alors la cause de l'apparition de la politique, par exemple avec l'établissement d'une loi qui rend authentique la propriété, et la forme mixte du gouvernement en est l'effet. Hume commence donc à concevoir la politique comme une organisation des individus et des

sociétés qui tentent de servir leurs propres intérêts. Ce modèle précis correspond à la société du commerce. C'est pourquoi nous pouvons dire que son paradigme économico-politique est basé sur la société du commerce. En général, la politique englobe toute activité du peuple. On ne peut restreindre la politique au domaine des échanges. Pour nous, il n'est pas possible d'orienter le peuple en fonction des agissements des commerçants. Nous voyons là que l'économie aboutit à une idéologie. Il nous faut donc examiner comment la société du commerce s'intègre idéologiquement dans la politique générale. Cet examen nous permettra peut-être de qualifier « la forme mixte du gouvernement d'anarchique ». Nous avons maintenant besoin d'observer la relation entre la science et la technique par rapport au corps politique pour que nous sachions pourquoi Hume place la société du commerce en exemple de la forme mixte du gouvernement.

D'un côté, Hume pense que la science se développe dans la république, et que la précision scientifique révèle l'absurdité de la monarchie. De plus, il observe que l'esprit scientifique qui est libre de préjugés ne peut être engendré par une société hiérarchique comme la monarchie. La science montre l'incompatibilité entre la monarchie et la république. C'est-à-dire que la monarchie n'a pas de raison de développer la science. D'un autre côté, Hume observe que la monarchie développe la technique au lieu de la science. Selon lui, elle est plus favorable à la technique que la république. Hume explique cela par le fait que peu de gens possédant les richesses dans la monarchie favorisent la croissance des beaux-arts. Une des différences entre la monarchie et la république est donc qu'il est difficile de s'attendre au développement à la fois de la science et de la technique dans la monarchie. Pourtant c'est aussi le cas dans la république. Car, Hume conçoit précisément la société du commerce comme une société qui tire avantage de chaque corps politique. Ce rôle est similaire à celui d'un marchand qui résout par l'échange le problème de l'abondance et de la pénurie entre différentes régions. La société du commerce s'identifie comme à un modèle idéal à la forme mixte du gouvernement qui développe en même temps la science et la technique. En dehors de la société du commerce, il est difficile de lier le bonheur et la prospérité des individus avec la science et la technique.

Désormais explicitons le lien de la prospérité et du bonheur avec la technique dont Hume parle. Tout d'abord, nous rappelons que les deux régimes, la monarchie et la république, condamnent comme un mauvais comportement le luxe et l'avarice. Celle-ci est ridiculisée, mais elle n'est pas considérée comme nuisible. C'est-à-dire qu'elle n'a rien à voir avec la technique. Cependant, Hume bouleverse ce jugement traditionnel au sein du développement industriel. Il critique sévèrement l'avarice qui empêche le

développement industriel ; « mettre l'argent dans le coffre personnel » est un péché capital pour lui, puisque toute l'économie par nature suscite le besoin d'accumuler de l'argent. Quand l'industrie et le commerce ont besoin d'argent et qu'on ne peut le trouver, c'est qu'il a été trop épargné. Le luxe est perçu négativement dans le jugement traditionnel. Mais Hume va à l'encontre de cette pensée. Il estime que le luxe est utile pour développer la technique.

A partir de là, la société du commerce relativise la valeur éthique quand le développement de la technique est requis. Le bien et le mal absolus n'existent pas dans la société du commerce.

Ensuite, concernant le développement de la science, Hume pense que la société du commerce assure la rationalité scientifique. Bien entendu, il compare la société du commerce avec les deux régimes. A ses yeux, si les deux régimes, monarchie et république, contraignent le peuple à une soumission aveugle au nom de la vertu, la société du commerce se gouverne par la soumission à la loi. Dans cette société, l'ordre d'un roi se caractérise par un pouvoir superstitieux et la loi qui est fondée sur une perception erronée de l'intérêt général s'implique de façon non scientifique dans la liberté individuelle. C'est pourquoi Hume substitue par la forme de la société du commerce les deux régimes. Il trouve l'esprit critique de l'autorité hiérarchique dans la société du commerce. Cela signifie que l'indépendance de l'activité scientifique ne dépend pas du pouvoir superstitieux que les deux régimes ont produit. Hume pense donc que la rationalité sociale s'accroît d'autant plus que la science est développée. Par conséquent, la société du commerce endommage la valeur éthique des régimes classiques. En même temps elle la réoriente vers les développements de la science et de la technique pour le bonheur et la prospérité des individus. De plus, Hume souligne que le marchand est la personne capable de pacifier la relation entre le dominant et le dominé, et qu'il est aussi le médiateur qui fait le lien entre la science et la technique[143]. Chez lui, il est naturel que la société du commerce soit juste pour et par les marchands. Dans la forme mixte du gouvernement, les prises de position différentes de la monarchie et de la république s'accommodent par le biais de la société du commerce. Autrement dit, le développement de la science dans la république et celui de la technique dans la monarchie s'unifient par les enjeux du commerce tels que réaliser le bonheur et la prospérité des individus. L'échange est la nouvelle logique de la politique, parce qu'il se

143 La classe du marchand apparaît comme un héros qui résout un problème spécifique aux régions ; par exemple, il faut des échanges entre un pays qui cultive du blé et un autre pays qui élève des vaches. Sans échange, on ne peut manger de la viande, du lait et du beurre dans un pays ne cultivant que du blé. De même, on ne peut pas avoir de pain et de la farine dans un pays n'élevant que des vaches. Hume applique ce rôle du marchand à la société entière.

substitue à la relation politique de maitre-esclave, et parce qu'il révèle le rapport absurde entre l'ordre hiérarchique et le peuple qui se soumet lui-même à cet ordre.

Nous avons à présent développé les trois caractéristiques anarchiques présentes dans la forme mixte du gouvernement. Nous savons que les caractères anarchiques dans cette forme mixte naissent du pouvoir superstitieux qui restreint la liberté des individus. Mais étant donné que, d'après Hume, la monarchie et la république sont maintenues par le pouvoir superstitieux et l'ordre arbitraire, on ne peut dire que notre compréhension anarchique de la forme mixte du gouvernement n'a pas de fondement. Car même Hume reconnaît l'Etat, le discours entre les partisans de la monarchie et de la république et Hume nous dit qu'il met au-dessus de tout la liberté individuelle qui représente l'homme de désir ou de passion. A partir de là, le fait que son approche de la politique ne vise pas au bien-être pour tout le monde, nous fait garder une certaine distance avec lui. C'est parce que la solidarité sociale pour nous n'est pas qu'une question d'arithmétique, mais la nécessité d'une abondance. Certainement, l'analyse qu'il fait de la politique par rapport à la question de l'organisation et à la physique newtonienne est à la fois moderne et considérable. Il souligne la liberté de l'expression qui révèle un désaccord avec les décisions issues de pouvoirs superstitieux : c'est un de ses mérites que la pluralité démocratique se fonde sur les libertés de la presse et de l'expression. [144]

Cependant, quand la politique passe du domaine de l'éthique à celui de la science, les deux problèmes soulevés par l'éthique protestante traditionnelle surgissent de la science de la politique ; l'un est la disparition d'un des rôles de la politique qui est d'orienter les membres de la société dans la direction la plus appropriée, et l'autre est la question de laisser les gens marginalisés dans une situation grave. C'est-à-dire qu'on ne voit pas l'émergence du rôle politique visant à encourager les gens à la fois pauvres et en état d'échec professionnel. Si la position politique de Hume ne donne pas de remède à ces deux problèmes, son libéralisme économique en tant que logique intérieure dans la forme mixte du gouvernement ne sera pas libre de la critique selon laquelle la politique ne fait que renforcer la liberté des possédants. Nous pouvons en fait trouver ce

144 HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires*, op.cit., p. 74-75.

Trouver la règle du goût, c'est inutile, parce que le goût a tant de diversité. Le goût est justement un jugement personnel et une appropriation de la correspondance entre l'esprit et l'objet. Hume dérive l'importance de la liberté de tant de goûts. Il insiste sur le fait que la politique doit tenir compte de la liberté et de la diversité et assurer celles-ci. C'est la position de Hume. Nous pouvons la conforter par l'épistémologie ; « pour bien juger d'une composition de génie, écrit-il, il y a tant de vues à embrasser, tant de circonstances à comparer, et il est demandé une telle connaissance de la nature humaine, qu'à moins de posséder le jugement le plus sain, on ne fera jamais un critique acceptable dans ce genre d'excellence. Et c'est une nouvelle raison de cultiver un goût pour les arts libéraux. Notre jugement sera fortifié par cet exercice. » (*Ibid.*, p. 74-75)

renforcement de la liberté dans deux modèles de l'homme donnés par Hume. La première personne appartenant à un modèle a le sentiment de la vertu et de l'honneur. Ce genre d'homme agit selon une juste conduite qui convient toujours à la morale. La personne qui appartient à un autre modèle est hors de l'analyse fondamentale humienne, parce qu'un homme de cette catégorie a une forme d'esprit si pervertie, une disposition si insensible et si endurcie qu'il n'a pas de goût pour la vertu et les sentiments d'humanité, ni de sympathie pour ses semblables, ni aucun désir d'être estimé et applaudi. D'après l'expérience de Hume, aucune philosophie ne peut servir de remède à un tel homme. Hume propose seulement l'éducation et l'habitude à un tel homme. D'abord l'éducation, parce qu'elle le fait évoluer du vice vers la vertu. Ensuite l'habitude, parce qu'on peut prendre de bonnes habitudes[145]. Les deux remèdes que Hume propose pour la deuxième catégorie de personnes nous font douter de la qualité de la solution. La raison fondamentale de notre doute provient du fait qu'il n'y avait pas d'institution d'éducation publique à cette époque. En effet, Hume lui-même a été professeur privé. Sans système institutionnel public, son remède à l'éducation est inutile car les frais sont trop élevés. La plupart des gens ne peuvent pas accéder à l'éducation privée. Qui peut y accéder dans ces conditions ? Si l'éducation publique n'est pas donnée, on ne peut pas attendre de changement d'une attitude si pervertie. Dans la pensée humienne de la politique, nous trouvons en fin de compte l'idée d'un « laisser-faire actif » sur la question des personnes marginalisées. Donc, l'absence de l'esprit de vivre ensemble est très marquée dans la science politique telle que Hume l'a conçue.

A nos yeux, la société du commerce est au niveau du contenu une forme mixte de gouvernement qui poursuit seulement la croissance économique sans orientation éthique de la vie de la communauté. L'esprit du vivre ensemble dans la communauté chrétienne - cet esprit n'indique pas l'éthique protestante de Max Weber mais l'éthique générale de la religion - se heurte à la société du commerce. Si « la politique de désir » exclut de son administration l'esprit humain du vivre ensemble, l'organisation politique approfondit naturellement l'écart social entre des membres et aboutit enfin aux divers intérêts de différents groupes. En un mot, il y a la liberté de la presse et de l'expression, mais cette liberté ne parle pas de communication réciproque. La société du commerce néglige une partie du monde. Elle se définit alors comme un groupe sectaire à caractère politique qui attribue plus d'importance à la notion de « entre-nous » qu'à celle du « vivre ensemble ». Si l'homme ne peut en permanence être bon tel que le dit Hume, il faut que, dès l'établissement de la loi, il conçoive institutionnellement la solidarité, comme une version laïque de la charité du christianisme. C'est-à-dire que la loi doit être

145 Ibid., p. 218.

claire pour distinguer le mien du sien et aussi pour éduquer les citoyens dans la notion de vivre ensemble en communauté. Malheureusement, vu que Hume insiste sur le fait que la société du commerce se situe au cœur de la politique, il ne peut pas avoir cette conception de la vie communautaire, parce que, dans son système politique, il n'est pas possible de faire des dons, de l'entraide, du bénévolat, etc. En outre, des organisations du commerce dans la science de la politique de Hume reflètent bien dans la politique réelle l'« amour du gain » comme motif fondamental de l'organisation politique. A partir de là nous regrettons la disparition de la politique en vérité. Est-ce qu'on peut trouver une répartition équitable des ressources données en commun dans la société de « désir » ? En fait, à l'époque de Hume, il y a déjà suffisamment de richesses, et il y a au moins un système qui reproduit des biens en Angleterre. Ce pays a par exemple des marchés avec les colonies qui consomment tous les produits de l'Angleterre. Par conséquent, il jouissait d'une grande richesse à cette époque. Mais, le fait que le discours de la reproduction des biens prend la priorité sur le discours sur la répartition sociale des richesses nous montre la naissance des limites du libéralisme économique, à savoir que la solution de la répartition sociale des richesses se trouve au niveau de l'attitude des individus et non pas au niveau politique et aussi que la liberté individuelle apparaît d'un point de vue anarchique dans un sens négatif. Nous concluons enfin que, chez Hume, il y a une analyse précise et politique de l'accroissement économique, mais il n'y a pas d'analyse scientifique de la pauvreté structurelle, ce qui est regrettable.

Si nous résumons la contribution philosophique de Hume dans la transition du libéralisme vers le libéralisme économique, nous pouvons dire en un mot qu'il nous met face à un nouveau paradigme anthropologique. Nous l'avons vérifié dans les trois discours : sur la morale, l'argent et l'intérêt et la forme mixte du gouvernement.

Le premier discours est celui de la morale de la nature humaine. Son modèle anthropologique permet de réformer la vertu abstraite, et de relativiser des critères du bien et du mal dans le temps et l'espace. Donc, la valeur absolue n'existe plus dans son anthropologie, et l'éthique devient une éthique de la circonstance.

Le deuxième discours entre les mercantilistes et Hume propose une nouvelle conception de l'argent. D'après Hume, avoir beaucoup d'argent ne signifie pas être riche. Les mercantilistes qui lient l'argent à la richesse se fondent sur une idée fausse. Cette pensée humienne révèle son intention d'ajuster la morale et le pré-jugement du peuple en système capitaliste. Aussi, pour sortir de la fausse idée mercantiliste, Hume demande-t-il un changement des mœurs et d'habitudes, c'est-à-dire qu'il souligne l'importance de la frugalité. Il s'agit du gaspillage des biens. Si on dépense tous les biens, il est impossible d'établir un fonds pour l'investissement. En faisant la séparation

conceptuelle de l'argent et de la richesse, Hume élabore une structure économique selon l'ordre suivant : « production, investissement du profit et encore production ».

Le dernier discours concernant le choix du régime politique aboutit à la définition que la politique est une organisation de groupes qui poursuivent leurs propres intérêts. Hume traite donc l'origine du pouvoir, les caractères de la monarchie et de la république, l'opinion publique et les partis par une analyse scientifique de l'affection humaine. Il explique pourquoi le peuple d'Angleterre doit établir une forme mixte du gouvernement à partir de la science de la politique, et il essaye de convaincre le peuple d'étendre la liberté de la presse. Il explique que l'expansion de la liberté peut se produire en unissant la société du commerce au régime politique. Particulièrement, le rôle du marchand à ses yeux est considérable. Son rôle est plus utile et efficace que celui des politiciens professionnels qui représentent le peuple, parce que les marchands résolvent aisément des problèmes d'équilibre entre les régions, et parce qu'ils redistribuent les ressources naturelles et sociales dans le développement de l'industrie de façon à établir et à réinvestir les fonds. Ils sont des médiateurs qui font le lien entre le public et le privé. Donc, après avoir défini comme superstitieux les pouvoirs hiérarchiques de la monarchie et de la république, Hume présente la forme mixte du gouvernement comme ayant pour rôle d'installer la société du commerce en tant que contenu principal du corps politique.

A travers les trois discours, il faut voir une réforme de la morale, des mœurs et des habitudes comme un nouveau paradigme idéologique qui convient exactement au capitalisme. L'éthique protestante que Max Weber a observée est l'exemple précis de ce que le paradigme de Hume s'implique dans la réalité. La nature humaine, l'entendement humain, les origines de la société et de la politique, tout cela se focalise sur les changements de l'éthique traditionnelle, de la morale et de la philosophie idéologique. Hume tente dans toutes les directions la rupture avec la tradition afin d'établir le nouveau paradigme du libéralisme économique. Comme on dit, la Liberté existe quand on est de toute contrainte telle que la religion, l'éthique, la morale, l'économie et la politique. Cet essai humien de la réforme intègre l'évolution de l'industrialisation. L'éthique protestante, présentée par Max Weber, reprend le même mouvement après Hume. De toute façon, toutes les formes de la liberté développées par Hume, aboutissent au libéralisme économique. En effet, les idées de libéralisme telles que la propriété privée, le contrat social, la représentation, la loi et la sécurité s'unissent et évoluent l'une après l'autre vers le libéralisme économique. Enfin, notre recherche qui tente de saisir le tableau généalogique du libéralisme économique découvre que le progrès du libéralisme à travers l'époque des Lumières réussit à établir les notions

d’homme de désir, d’économie de passion et de politique économique. Mais, nous prenons également conscience du fait que l’égalité comme autre pôle du libéralisme est absente de ce libéralisme. Cela signifie et ne fait que confirmer que l’indifférence par rapport aux autres et au monde a en même temps sérieusement pris de l’importance.

Chapitre IV:

Le néo-libéralisme selon les idées de Friedrich August von Hayek

Nous avons vu dans les trois chapitres que les principes de la morale définissant comme bon ou mauvais le comportement de l'homme ne peuvent être séparés des idées économiques établies par l'empirisme anglais. Nous avons aussi souligné le fait que la séparation des pouvoirs était incontournable pour établir le libéralisme par les principes de la morale et dans la liberté économique. C'est là que le libéralisme anglais a retenu comme principe la conception selon laquelle « l'homme est un animal économique », comme nous l'avons étudié. D'ailleurs, on peut dire que les éléments qui constituent l'économie, par exemple la terre, le travail, l'argent…, ne dépendent plus du domaine éthique, et que des éléments exigeant une observation objective et une analyse explicite se développent de plus en plus pour former une science autonome de l'économie. Avec cette autonomie, la notion de solidarité entre les individus se réduit simplement à un accord destiné à satisfaire la condition économique de la division du travail. L'entraide, la sollicitude et le partage des biens avec autrui sont des actions affectives et sentimentales dans la mesure où la notion de solidarité est à peine considérée comme liée à la division du travail.

Cependant, même dans cet empirisme anglais, l'influence de l'ontologie épistémologique telle que la réflexion philosophique de Descartes n'a pas entièrement disparu. La rationalité et l'objectivité sont toujours acceptées en tant que principes scientifiques pour comprendre la vie humaine. C'est-à-dire que l'intervention par la volonté de soumettre la réalité sociale à un plan préconçu comme ceux du *Commonwealth* joue un rôle important même dans le libéralisme anglais. Hayek est un économiste autrichien, né en 1899 à Vienne et mort en 1992 à Fribourg-en-Brisgau, qui a eu le prix d'Alfred Nobel en 1974 en science économique, et qui a été l'inspirateur des réformes économiques entreprises par Margaret Thatcher et Ronald Reagan. Pour lui, ceci n'est pas satisfaisant. Car, il tente de reconstruire le libéralisme en introduisant dans celui-ci un élément nouveau. C'est ce que l'on appellera le néolibéralisme et le néomarginalisme.

En effet, du fait que Hayek est connu pour sa théorie du cycle des affaires qui tente d'expliquer les crises économiques par l'insuffisance de l'épargne et pour le Prix Nobel en science économique, on sait simplement qu'il est un économiste libéral. Mais, la réflexion de Hayek traverse l'économie, la psychologie et la philosophie. Cette interdisciplinarité est présente dans son appellation de néolibéral. Tout d'abord, à propos

de l'économie, il succède et développe la théorie de l'économie du libéralisme classique que Hume et Adam Smith ont établie. Autrement dit, Hume et Adam Smith ont affirmé l'importance de l'épargne ; Hayek explique dans la même lignée des Lumières écossaises que l'insuffisance de l'épargne a engendré la crise économique de 1929. Ensuite, concernant la psychologie, il s'oppose à l'idée que la morale trouve son origine, comme le prétend Sigmund Freud dans la répulsion de l'impulsion sexuelle. Dans son livre, intitulé *L'ordre sensoriel*, il estime que l'empirisme de l'esprit humain relève de la superstition plus que du scientifique[146]. Il explique le processus de la perception à travers la fibre neurale. Enfin, concernant la philosophie, son livre souligne, d'un point de vue épistémologique, certaines des conceptions fondamentales qui ont guidé sa réflexion. Cette épistémologie, inspirée à la fois des idées de son ami Karl Popper et du rapport de cause à effet de Hume, est la source de l'anthropologie et des convictions politiques de Hayek. Autrement dit, en adoptant l'épistémologie de la falsification de Popper basée sur l'observation et l'épistémologie de Hume dont il rapproche les logiques, il détruit l'ontologie et l'idéalisme occidentaux classiques. Ainsi, ses travaux académiques sont fondés solidement sur la civilisation occidentale en tant que civilisation d'origine de la morale. Ils présentent une cohérence interdisciplinaire dans le sens où ils constituent une résistance au collectivisme et à l'étatisme. Mais, pour nous qui soulignons l'importance de l'éthique, son étude touchant à la fois à l'économie, à la psychologie et à la philosophie pose plusieurs problèmes au sujet de la vie humaine. Plus précisément, il affirme que l'éthique est à l'origine de l'intervention injuste qui empêche la liberté humaine et maintient le totalitarisme et l'étatisme. Hayek impute l'abus du pouvoir à l'éthique basée sur les sens ontologique et pratique de la vie humaine. Il nous faut examiner si cette construction du système à penser est valable ou non, pour toute l'humanité. Pour cela, nous allons analyser ses idées néolibérales telles que l'anthropologie sans sujet, la théorie du prix et la démocratie anarchique sans intervention étatique. Nous allons également faire une lecture de l'éthique protestante en regard de ces théories afin de voir clairement s'il y a une compatibilité entre le néolibéralisme et l'éthique protestante.

146 HAYEK F.A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris : Les Belles Lettres, 2008.

Le traducteur, Christophe Piton, introduit dans l'avant-propos que l'anthropologie hayékienne entre autres thèmes repose sur la perception psychologique des objets et le langage scientifique. Ainsi dit-il, « l'esprit humain ne progresse pas par sélection de buts, mais par sélection de règles en recourant à un mécanisme extrêmement abstrait que les développements de la psychologie et des sciences du langage nous permettent d'entrevoir. »(*Ibid*, p. 17) Cet aperçu général des conceptions est l'un des trois éléments d'interdisciplinarité qui sont étroitement liés dans la pensée de Hayek.

1. L'anthropologie hayékienne sans sujet moderne, basée sur la psychologie, la vraie science sociale des phénomènes sociaux et l'ordre spontané comme principe de la juste conduite

A. La critique du *Cogito* cartésien et celle du libéralisme classique

L'anthropologie d'Hayek commence à partir de la critique du *Cogito*. Il en relève les erreurs du constructivisme selon lequel « l'image de l'homme comme un être capable de, grâce à sa raison, s'élever au-dessus des valeurs de sa civilisation afin de la juger de l'extérieur ou d'un point de vue plus élevé est une illusion »[147]. Sa critique du *Cogito* ne s'oppose pas simplement d'un point de vue épistémologique à Descartes. Elle est élargie jusqu'à la critique du libéralisme classique. En un mot, c'est la critique de la contrainte et de la répression autoritaire destinées à soumettre les individus à un ordre politique imposé à toute la société. Pour Hayek, c'est par cette critique du *Cogito* qu'on peut sortir de toute sorte du collectivisme comme la social-démocratie, le socialisme, le communisme et le nazisme. Pour prouver cela, il tente d'établir un libéralisme nouveau. Son livre, intitulé *Droit, législation et liberté*[148], nous montre son intention. Celle-ci est que l'idéologie de la droite devienne le paradigme du néolibéralisme économique dans lequel nous vivons. Bien entendu, nous allons examiner quelle est la conception anthropologique de Hayek en la comparant avec l'éthique de Paul Ricœur.

En tout cas, le livre, *Droit, législation et liberté*, publié en anglais en trois volumes entre 1973 et 1979, a été traduit et publié à partir de l'année 1980 en France. Les trois volumes apparurent sur plusieurs années ; en 1980, le premier livre, que Hayek a publié en 1973 en Angleterre, avec le sous-titre, *Les règles et l'ordre spontané*, est publié en France. Le deuxième livre, ayant le sous-titre *Mirage de la Justice sociale*, apparaissait en 1974 en Angleterre et en 1981 en France. Le dernier avec le sous-titre *L'ordre politique d'un peuple libre* a été publié l'année suivante, c'est-à-dire en 1975 en Angleterre et en 1982 en France. Lorsque les trois livres ont été traduits et publiés, l'émergence du néo-conservatisme et du néolibéralisme des années quatre vingt était en train de vivement s'essayer à la mondialisation économico-politique. La traduction des livres de Hayek n'est alors pas sans rapport avec le contexte historique de la mondialisation.

Avant l'étude véritable sur l'anthropologie hayékiennene, nous proposons de survoler les trois volumes de *Droit, législation et liberté*.

---

147 *Ibid*., p. 48.

148 HAYEK F. A., *Droit, législation et liberté*, les règles et l'ordre spontané, Paris : PUF, 1980, vol 1.

La critique de Hayek du *Cogito* apparaît dans le premier volume de *Droit, législation et liberté*. Il y définit les notions d'« ordre spontané » et des « règles » qui décrivent la nature humaine et l'apparition de l'ordre social. Ce qui est évident pour lui, c'est qu'il y avait déjà un ordre spontané entre les hommes avant l'émergence de la notion de société. L'ordre spontané comme conception originelle de Hayek est omniprésent dans les principes de la morale, le système économique, même la structure de la politique. En un mot, il est la source idéologique du néo-libéralisme économique. C'est dans ce livre-là que Hayek explique clairement l'origine de la morale de l'individualisme en rapport avec la civilisation. Comme les sous-titres du deuxième livre et du troisième livre le laissent entendre, Hayek dénonce le fait que la justice dans la société soit établie par un plan social[149], et il propose la « société ouverte » ou la « Grande Société » [150]qui ne fonctionne que par l'économie de marché. Dans le troisième livre, il pose la question du régime démocratique. En même temps, il propose un nouveau paradigme politique. C'est la politique maintenue par l'ordre de marché. D'après le résumé de Christophe Piton, traducteur de *Droit, législation et liberté* volume 1, « il (Hayek) définit la démocratie comme le système politique dans lequel le peuple est libre de choisir les règles de juste conduite individuelle qu'il convient de respecter, sans pouvoir jamais assigner de buts précis aux individus ni décider de soumettre les individus à un ordre politique imposé à toute la société. »[151] A cause de ce fait, on considère Hayek comme un anarchiste. En définitive, *Droit, législation et liberté* réussit à montrer au milieu de la crise économique des années soixante-dix l'achèvement idéologique du néo-libéralisme politico-économique.

Si nous suivons la logique de Hayek sur la question : « Qu'est-ce que le néo-libéralisme ? », nous pouvons comprendre clairement que le point de départ du néo-libéralisme hayékien ne commence pas avec l'anthropologie de la philosophie politique à l'époque des Lumières. En revanche, il culpabilise le fait que l'homme a le droit d'établir la loi dès sa naissance. A ses yeux, cet entendement humain formulé par la pensée des Lumières renforce et justifie le pouvoir illimité par l'idée de la souveraineté.

---

149 Dans son livre, intitulé *La route de la servitude* (1946), traduit par G. BLUMBERG, PUF, Paris, 1985, nous trouvons que Hayek lutte radicalement contre tous les collectivismes. Par exemple, il dit que le national-socialisme en Allemangne et en Italie a été le fait de socialistes.

150 La société ouverte ou la « Grande Société », conçue par Hayek, est similaire à la société de commerce que Hume a déjà conçue. Cela veut dire que Hayek voit comme un idéal l'ordre du marché ayant la capacité de l'auto-régulation. L'auto-régulation, il l'appelle l'ordre spontané. La société ouverte ou la société grande est maintenue par cet ordre spontané. Cette société est bien identique à la société du commerce que Hume a conçue.

151 HAYEK F.A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, op. cit., p, 15. Dans l'avant-propos, Christophe Piton nous résume le régime politique que Hayek a conçu. Nous trouvons une conception similaire dans la pensée de Michael Novak, sociologue et théologien catholique, qui prétend que le Capitalisme est démocratique.

Car l'anthropologie de Hayek commence là où il refuse la théorie du contrat social. Autrement dit, ce qu'il nous montre au point de départ du néo-libéralisme, c'est que l'homme est libre des volontés de contraindre d'une certaine personne ou d'un groupe. Dans la position hayékienne dont l'étude a pour but « l'homme libre », l'homme contractuel à l'état primitif constitue l'anthropologie du totalitarisme, produite par le faux libéralisme. Hayek rejette la notion d'homme à état de nature ne pouvant aboutir qu'au contrat social, parce que la tradition contractuelliste justifie finalement toutes sortes d'interventions étatiques par la voie juridique. En outre, il pense que la violence légitimée dans un gouvernement est trop menaçante pour la liberté des individus. Intéressons-nous à sa problématique du corps politique : « Dans la forme (la conception d'une constitution limitative dérivant de Montesquieu) où nous la connaissons, cette division du pouvoir, entre la législature, le judiciaire et l'administration n'a pas atteint le but auquel elle était censée parvenir. Partout les gouvernements ont obtenu, par des moyens constitutionnels, des pouvoirs que ces hommes entendaient leur dénier. La première tentative en vue d'assurer la liberté individuelle par des constitutions a manifestement échoué. […] Mais l'interprétation donnée aux formules traditionnelles du constitutionnalisme a rendu possible de les concilier avec une conception de la démocratie selon laquelle celle-ci est une forme de gouvernement où, en quelque matière que ce soit, la volonté de la majorité n'est limitée par rien. En conséquence, il a été déjà suggéré sérieusement que les constitutions sont une survivance désuète, qui n'a point de place dans la conception moderne du gouvernement »[152].

Ici, la première remise en question, c'est que la façon de constitutionnaliser dont le contrat social a parlé non seulement ne garantit pas la liberté individuelle, mais de plus elle n'est pas une loi établie d'après l'observation objective des phénomènes sociaux. Cela est très différent de la démocratie actuelle. Car, Hayek dit qu'il faut quelque nouvelle invention institutionnelle qui convient au contexte de nos jours. La deuxième problématique, c'est que la formule spécifique du corps politique représentatif a une tendance inhérente à faire négligemment sa mission de service et à poursuivre la domination du peuple. Il est évident que Hayek réduit la fonction du gouvernement au service limité pour la communication effective entre les individus. C'est parce qu'en dehors de la mesure du service, il dénonce comme faussement démocratique le gouvernement qui procède par un plan arbitraire. Pour lui, un gouvernement concevant et exécutant un plan est une fausse démocratie, même s'il a obtenu l'assentiment de la majorité. Quand on voit la politique représentative de son point de vue, on la perçoit donc comme une fausse démocratie. « Si je suis dans le vrai,

[152] DLL I, p. 1.

écrit Hayek, il semble bien que la forme particulière de gouvernement représentatif qui actuellement prévaut dans le monde occidental, […], a une tendance inhérente à s'écarter des idéaux qu'elle avait pour mission de servir. L'on pourrait difficilement nier que, depuis que ce type de démocratie s'est trouvé accepté, nous nous soyons sans cesse éloignés de cet idéal de liberté individuelle dont on l'avait cru le plus sûr rempart, et que nous dérivions maintenant vers un système que personne ne souhaitait. »[153] Pour lui, la fonction des corps représentatifs est donc devenue de « mobiliser le consentement », c'est-à-dire non d'exprimer, mais de manipuler l'opinion de ceux qu'ils représentent. Or, c'est la conviction hayékienne de la connaissance qu'il décrit ainsi ; « Mais il n'est probablement pas trop tôt pour commencer à réfléchir sur les moyens d'en sortir. Et c'est la conviction que cela exigera quelque révision radicale des croyances généralement acceptées, qui me fait risquer ici à quelque invention institutionnelle. »[154]

Comme cela, après avoir examiné la problématique de l'influence de la philosophie des Lumières sur la politique moderne, Hayek prétend qu'une nouvelle invention institutionnelle, qui est nécessaire, doit correspondre à la « société ouverte » ou la « société grande » en tant que remède à l'erreur de la tradition contractuelliste. Il n'y a qu'elles qui garantissent la liberté individuelle. Dans ce remède, le rationalisme et le constructivisme dont Descartes a parlé ne peuvent plus expliquer l'origine du pouvoir, parce que Hayek pense que l'homme ne disposait pas de raison avant la civilisation. D'ailleurs, le constructivisme est une idée fausse. Il redit l'erreur du constructivisme dans un autre livre, intitulé *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, qui a été publié deux ans après la publication du troisième volume de *Droit, législation et liberté*. Ainsi, écrit-il ; « la conception fondamentale du constructivisme peut trouver son expression la plus simple dans l'affirmation à première vue anodine que, puisque l'homme a créé par ses propres moyens les institutions de la société et de la civilisation, il doit également être en mesure de les modifier à volonté afin de satisfaire ses désirs ou ses souhaits.[…] L'expression courante disant que l'homme a " créé " sa civilisation et ses institutions peut de prime abord sembler n'être qu'un lieu commun sans importance. Mais dès qu'elle commence à signifier – comme c'est souvent le cas – que l'homme en a été capable car il est doué de raison, ses implications deviennent discutables. »[155] A partir de cette méprise du constructivisme basé sur la rationalité cartésienne, il insiste en

153 DLL I, p, 3.
154 DLL I, p, 4.
155 HAYEK F.A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, op. cit., p. 25-26.

revanche sur le fait que la théorie du contrat n'offre que la justification juridique à limiter la liberté individuelle. Dans ce sens, il n'accepte pas l'homme primitif à l'état de nature que Hobbes, Locke et Rousseau ont supposé. L'homme primitif à l'état de nature, c'est l'homme de Descartes du point de vue de Hayek, c'est-à-dire l'être virtuel pensant en solitaire. Descartes réfléchit l'être de soi dans le « j'existe pensant » qui est en état de solitaire. Car, le « je » isolé, dès qu'il rencontre autrui, découvre d'autrui une preuve ontologique de l'existence de soi-même, et tient comme preuve le fait que même autrui est un « je » pensant aussi bien que soi-même. De l'action à la réflexion, toutes les choses peuvent alors être re-disposées dans l'ordre logique de la pensée. C'est là où des phénomènes et des événements se mêlent logiquement dans le « je » et « autrui pensant comme soi ». Cette intégration logique sans rapport avec des phénomènes naturel et physique falsifie la particularité de la nature sous le nom de la rationalité. C'est le constructivisme rationnel que Hayek définit en négatif. C'est pourquoi il fait toujours attention à la pensée, par laquelle on peut parfaitement à partir du « je pensant » re-disposer des phénomènes et des événements. Par conséquent, on peut dire que le « je pensant » est l'homme primitif, isolé d'autrui, à l'état de nature supposé par la tradition contractuelliste. Hayek estime donc que Hobbes est l'aîné de Descartes.

Pourquoi la notion cartésienne, que l'homme existe en pensant, pose-t-elle problème à Hayek ? Pour chercher la réponse à cette question, relisons plus en détail le texte du Discours sur les maisons et les villes, remarqué grosso modo par Hayek lui-même[156] : « Je (Descartes) m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités, qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues, par succession de temps, de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant et plus d'art qu'en ceux des autres ; toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c'est plutôt la fortune, que la volonté de quelques hommes suant de raison, qui les a ainsi disposés. Et si l'on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers, qui ont eu charge

156 DESCARTES René, Discours de la méthode, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris: Editions Garnier, 1988, tome I, p, 579-580.

de prendre garde aux bâtiments des particuliers pour les faire servir à l'ornement du public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies. »[157]

Comme nous voyons dans le texte ci-dessus, Descartes écrit qu'il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé.[158] Ici, Hayek considère le constructivisme cartésien comme la morale, le droit, les techniques et les institutions sociales qui ne peuvent être justifiés que dans la mesure où ils répondent à un plan conçu d'avance. Ce qui crée un malaise pour Hayek, c'est que les ouvrages composés de plusieurs pièces sont imparfaits, et qu'il y a quelqu'un qui connaît l'ensemble. Il n'est pas d'accord avec l'idée cartésienne d'un engineering. D'après lui, comme nous l'avons indiqué avant la citation de Descartes, il faut nier un être qui dispose et commande, parce qu'un individu n'est pas capable de tout savoir : « la première conception soutient, écrit-Hayek, que les institutions humaines ne serviront des desseins humains que si elles ont été délibérément élaborées en fonction de ces desseins ; souvent même, que la simple existence d'une institution prouve qu'elle a été créée dans un certain but ; et, toujours, que nous devrions remodeler notre société et ses institutions de telle sorte que toutes nos actions soient entièrement guidées par des objections connues. A la plupart des gens, ces propositions semblent aller de soi et constituer la seule attitude digne d'un être pensant. Pourtant, la croyance sous-jacente à ces propositions, c'est-à-dire que nous devons toutes les institutions bénéfiques à des plans préconçus, et que seul un tel dessein les a rendues, ou peut les rendre, utiles à nos fins, est largement fausse. Cette idée est enracinée originairement dans une propension extrêmement tenace de la pensée primitive, qui interprète de façon anthropomorphique toute régularité perçue dans des phénomènes, comme provenant du dessein d'un esprit pensant. »[159]

Le constructivisme rationnel est du point de vue de Hayek faux. Il s'agit de contrôler l'environnement humain par une dérivation logique. Des successeurs de la pensée cartésienne sont aussi dans l'erreur de façon évidente. Hayek définit comme superstition la raison pour laquelle on ne juge pas en s'appuyant sur des phénomènes et

---

157 NEMO Philippe, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Paris : PUF, 1988, p. 24.
Philippe Nemo n'hésite pas à revenir au texte de Descartes, *Discours de la méthode*, en seconde partie, pour détailler la remarque hayékienne du constructivisme. Il nous montre clairement que Hayek s'oppose au constructivisme cartésien dans la mesure où ce dernier est identique avec le planisme économique.

158 Dans le livre, intitulé *Individualism and Economic Order* et publié en 1949, Hayek lui-même a déjà soutenu le même argument. (Voir p. 9) Aussi, après avoir confirmé le texte de Descartes, Philippe Nemo nous introduit le fait que Hayek considère Descartes comme celui qui inspire le monarchisme absolu. (NEMO Philippe, *La société de droit selon F.A. Hayek*, op. cit., p. 10-11)

159 DLL I, p. 10.

des faits, mais par une dérivation logique. Il s'oppose à la corporation du langage qui procède par dérivation logique, parce qu'elle n'a aucun lien avec le comportement humain. Autrement dit, si le résultat des dessins déterminés se convertit en institution sociale, c'est à cause de la dérivation logique. Il corrige l'erreur du constructivisme en disant que « Nombre d'institutions de la société qui sont des conditions indispensables à la poursuite efficace de nos buts conscients sont en fait le résultat de coutumes, d'habitudes, de pratiques qui n'ont ni été inventées ni ne sont observées afin d'obtenir des buts de cette nature. [160]» Il prétend qu'avant la pensée humaine et le contrat, il y a déjà un ordre et des règles entre les hommes.

Hayek ne voit pas dans la raison la faculté de percevoir des phénomènes et des événements sociaux, parce que la connaissance obtenue par la raison est très limitée. Même si l'on connaît un phénomène par la raison, ce n'est qu'une connaissance partielle. La méprise radicale de la raison met en doute l'action de réflexion qui peut faire connaître à l'homme un fait objectif. Chaque événement est du point de vue hayékien simplement un fait spécifique individuel dans une société multipliée et diverse. Un homme ne peut ni savoir ni prévoir ni prédire tous les événements particuliers. Si un homme peut être capable de savoir, de prévoir et de prédire, « cette inéluctable ignorance de la plupart des données qui entrent dans l'ordre de la Grande Société est la racine du problème central de tout ordre social »[161], dit-il.

La division du travail est un bon exemple qui illustre la connaissance humaine fragmentaire. En tenant compte de la division du travail qui veut dire l'impossibilité de savoir la société tout entière, Hayek souligne que le plan cartésien, dérivé d'une personne qui connaît tout, est une dérivation logique erronée. La connaissance scientifique par la raison est pour lui seulement une fragmentation de la connaissance.

Le point important pour nous, c'est que sa critique de Descartes vise finalement au socialisme effectuant la planification économique. Hayek ne cache pas cet enjeu : « Quoi qu'il en soit, écrit-il, tous ceux que fascinent les beautés des plans issus de cette façon de voir, parce qu'ils sont ' si ordonnés, si lisibles, si faciles à comprendre ', sont les victimes de l'illusion synoptique et oublient que ces plans doivent leur apparente clarté au mépris délibéré du planificateur pour tous les faits qu'il ne connaît pas. »[162]

D'après le jugement hayékien, le « j'existe pensant » cartésien dispose des phénomènes et des événements à l'aide de la raison et du langage afin de les utiliser

---

160 DLL I, p.12. Nous pouvons trouver sa distinction rigoureuse de la science de la nature de la science humaine dans son livre intitulé *Scientisme et science*. Nous pouvons y voir que Hayek s'oppose à l'application de la méthode de la science de la nature en science humaine.

161 DLL I, p. 14.

162 DLL I, p. 17.

selon sa propre intention. A l'égard de Hobbes, de Spinoza et des autres philosophes ayant ce modèle de « l'homme existe en pensant », Hayek pense alors qu'ils ont commis l'erreur de traiter en identique les matières socio-politiques et les matières mathématiques et physiques. C'est pourquoi il tente de distinguer la raison de l'évolution dans le premier chapitre de *Droit, législation et liberté*. Cette distinction s'appuie sur le fait que des phénomènes et des événements évoluent par eux-mêmes sans rapport avec le raisonnement humain. Par conséquent, il est là important d'observer un fait apparaissant par lui-même et de percevoir la réalité de l'environnement. Il est clair que Hayek diagnostique l'erreur du libéralisme classique dans l'anthropologie basée sur le *Cogito*. Il dénonce le fait que l'épistémologie et l'ontologie dérivant du *Cogito* étaient en train de ruiner le libéralisme anglais.[163] Le devoir de corriger cette erreur est pour lui inéluctable.

Pour rectifier la pénétration idéologique de l'anthropologie cartésienne dans l'entendement humain de l'empirisme scientifique, Hayek déploie aux aspects de la psychologie et de la biologie l'entendement humain. A ses yeux, la raison, l'esprit et l'âme qui seraient quelque part dans notre corps, tout cela relève d'idées superstitieuses. Il considère que le monde étant perçu par la transmission entre des cellules nerveuses et le cerveau est plus essentiel que le monde idéal dont la philosophie traditionnelle et la religion ont parlé. En ce sens, des idées abstraites ne sont que des schèmes de la catégorie classés par l'expérience et la perception sensorielle. Par conséquent, Hayek demande aux gens l'observation objective des phénomènes et des événements dans leur évolution.

Il nous faut vérifier que son épistémologie est basée sur la psychologie. Pour faire cela, nous allons un instant déplacer notre intérêt anthropologique de *Droit, législation et liberté* vers une autre œuvre, intitulée *L'ordre sensoriel*[164]. Ce détour est très utile, parce que Hayek définit indirectement le vide de la raison cartésienne à partir du mécanisme perceptible des processus nerveux centraux. D'ailleurs, nous pouvons en plus clair saisir le phénomène d'esprit subjectif, à savoir le monde de l'incertitude, qu'il

---

163 HAYEK F.A., *Individualism and Economic Order*, London : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949, p. 8-9.
« The antirationnalistic approach, which regards man not as a highly rational and intelligent but as a very irrational and fallible being, whose individual errors are corrected only in the course of a social process, and which aims at making the best of a very imperfect material, is probably the most characteristic feature of Englich individualism. Its predominance in English thought seems to me due largely to the profound influence exercised by Bernard Mandeville, by whom the central idea was for the first time clearly formulated. I cannot better illustrate the contrast in which Cartesian or rationalistic "individualism" stands to this view then by quoting a famous passage from Part II of the *Discourse on Method*. »

164 HAYEK F.A., *L'ordre sensoriel, une enquête sur les fondements de la psychologie théorique*, Paris : Edition CNRS, 2001.

a déjà brièvement traité dans *Droit, législation et liberté*. La méthode du détour a alors un sens important pour nous. Bien entendu, la tâche hayékienne de la psychologie apporte dans le domaine anthropologique l'effet sur lequel il y a des limites à prévoir par la raison. Ces limites de la prévision par la raison sont directement liées à la limite du contrôle. Dans le sens que la raison ne peut prévoir ni contrôler tous les phénomènes, nous pouvons savoir que son *ordre sensoriel* complète la critique du « j'existe pensant » et la tradition contractuelliste.

Nous proposons désormais d'observer la faculté de la perception basée sur la transmission des fibres nerveuses. Nous n'allons encadrer la recherche hayékienne que dans les deux facultés de la perception : la perception psychologique et le béhaviorisme provoqué par la perception psychologique.

D'abord, la thèse de Hayek sur la perception psychologique s'oppose à la conception freudienne de l'impulsion sexuelle, par laquelle Freud a introduit la notion de « morale ». Autrement dit, du fait que la stimulation extérieure provoque une pulsion uniquement par « la transmission des fibres nerveuses », la conception de Freud de l'impulsion sexuelle est l'effet sans cause, et, donc, il ne pourra pas être possible de dériver de la pulsion sexuelle (*Libido*) l'interdiction de la morale telle que « tu ne dois pas… ». Pour Hayek, la sensation produite dépend uniquement de la fibre neurale qui transportait l'impulsion et non de ce qui avait causé cette impulsion[165]. En un mot, la perception est un produit de la relation entre l'esprit et l'organisme corporel. Il tente alors d'associer les événements psychiques tels que les images, les émotions et les concepts abstraits à la stimulation psychologique par l'étude sur la faculté de perception. C'est l'introduction de la théorie de l'énergie spécifique des nerfs. Dans cette introduction de la théorie psychologique, il élucide l'ordre des phénomènes psychologiques tels que la stimulation extérieure, la transmission des stimuli par les fibres nerveuses, la production de la pulsion. C'est dans celle-là, la fibre nerveuse transportant la stimulation extérieure, que Hayek voit le centre de tout phénomène psychologique : « selon cette interprétation (la théorie de l'énergie spécifique des nerfs), elle était comprise comme signifiant que, si ce n'était pas les propriétés physiques des stimuli qui déterminaient la qualité des sensations résultantes, ce devrait être quelque propriété de l'impulsion individuelle passant dans les différentes fibres qui, en un sens, "correspondait" aux différences des qualités sensorielles »[166]. Si des fibres se sont rompues ou reliées, la pulsion ne sera pas suscitée, ou bien sera produite une autre tout à fait différente. Hayek remarque un tel fait. Il dit qu'il n'y a pas de

165 HAYEK F.A., *L'ordre sensoriel*, op. cit., p. 30.
166 *Ibid*., p. 31.

qualités sensorielles pures ou élémentaires, ni de stockage de ces sensations dans la mémoire. Il lui est évident que la pulsion dépend en totalité de la position de la fibre, et elle ne peut être précédée de la transmission de la stimulation extérieure procédée par la fibre. Ainsi, écrit-il, à l'égard de cette évidence, « le caractère spécifique de l'effet d'une impulsion particulière n'a besoin d'être dû ni aux attributs du stimulus qui l'a causée, ni aux attributs de l'impulsion, mais peut être déterminé par la position, dans la structure du système nerveux, de la fibre qui transporte l'impulsion. […] Les données que nous possédons suggèrent, en fait, que les impulsions transportées par les différentes fibres, au moins à l'intérieur de l'une ou l'autre des modalités sensorielles, sont qualitativement identiques, de telle sorte que, si nous coupions deux fibres sensorielles et re-connections la partie inférieure de chacune à la partie supérieure de l'autre, elles fonctionneraient encore mais échangeraient les résultats qu'une impulsion causerait dans l'une ou l'autre. »[167]

Sans transmission des nerfs sensoriels, une odeur de cuisine ne peut provoquer le goût, la couleur ne peut produire l'affection du chaud. A propos de la relation générale entre les sensations et les émotions, celles-ci ne peuvent donc précéder celles-là. Autrement dit, il est faux d'examiner les émotions en tant que première cause des phénomènes psychologiques avant les sensations données de l'extérieur. C'est la raison pour laquelle Hayek dit définitivement qu'il n'est pas possible qu'il y ait une pulsion et un phénomène psychologique chez un aveugle et un sourd. Certainement, leurs idées pulsionnelles de la couleur et du son, par rapport aux gens normaux, ne sont que des idées dérivées d'une explication analogique, s'il n'y a pas de fibre qui transporte les informations de la couleur provenant de la lumière et de l'onde acoustique. Puisqu'ils font la conceptualisation à partir des descriptions de la couleur et du son. D'après Hayek, « l'aveugle ou le sourd congénital ne peut jamais apprendre tout ce que la personne qui entend ou voit doit à son expérience directe des qualités sensorielles en question, parce qu'aucune description ne peut épuiser toutes les distinctions qui font l'objet d'expériences. »[168] En conséquence, percevoir signifie justement ce que la fibre des nerfs transporte dans la condition réellement donnée au cerveau. La perception est donc une expérience subjective dépendant de l'environnement.

Ensuite, observons l'association de la perception et du comportement que Hayek fait correspondre au béhaviorisme.

En apparence, le comportement n'est pas le résultat de la décision par le savoir-faire ou après délibération, mais le jugement qui associe les conditions de la réalité à la

167 *Ibid*., p. 32.
168 *Ibid*., p. 55.

perception des circonstances. Pour expliquer cette association de la perception et du comportement, on l'appelle le béhaviorisme, Hayek relève les deux aspects comme cause du comportement humain ; l'un est psychologique et l'autre, phénoménologique de l'esprit. Premièrement, concernant l'aspect psychologique, si la stimulation extérieure est donnée à l'homme, la fibre des nerfs la transforme en pulsion. Du fait que cet ordre sensoriel est toujours lié à l'environnement, une pulsion peut être l'interprétation de la condition donnée de l'environnement. L'homme agit immédiatement selon cette pulsion interprétée. Deuxièmement, pour ce qui est de l'aspect phénoménologique de l'esprit, tel que les images, les illusions et les concepts, Hayek prétend qu'après avoir conceptualisé à partir du transfert des images et des illusions, l'homme décide de son comportement par des éléments d'une interprétation basée sur l'apprentissage.

En fait, le problème pour nous, c'est que les phénomènes mentaux en tant que cause du comportement humain doivent résoudre la question du savoir pré-sensoriel avant que Hayek explique les fonctions de trier, de différencier et de classer. C'est-à-dire qu'il faut répondre à la question traditionnelle, de savoir comment distinguer la couleur rose de la couleur bleue si le savoir pré-sensoriel ou pré-empirique n'existe pas à l'égard de ces couleurs. Le savoir pré-sensoriel ou pré-empirique n'est-il pas plus que de la simple question de la perception comme distinction de la couleur, de celle de l'éthique comme « que doit-on faire ? »? Aussi, du fait que la fibre des nerfs ne correspond pas à la faculté de distinguer la couleur dans l'ordre sensoriel, et qu'elle ne procède que d'un transfert du code de la couleur, ne pourra-t-on pas dire qu'elle devient l'ordre mental qui influence directement le comportement tel qu'une préférence ou une détestation ? Il est donc important de voir sa réponse vis-à-vis de notre interrogation.

Hayek développe le processus de la schématisation comme s'il nous donnait la réponse. Dans ce processus de la schématisation, il peut être possible de trier, de distinguer, de différencier des phénomènes mentaux par l'opération neurale de la fibre. Mais, il nous semble toujours du moins certain que la décision volontaire des individus est totalement absente dans la décision du comportement à adopter. Nous pouvons donc réinterroger Hayek ; bien que la fibre neurale soit nécessaire pour percevoir des choses, ne peut-on pas dire que c'est la fibre neurale qui commande le comportement humain ?

A propos de notre problématique, Hayek souligne, comme s'il nous répondait, que le savoir-faire donné *a priori* n'existe point. D'après lui, « Les phénomènes par lesquels nous sommes ici concerné sont communément discutés en psychologie sous la rubrique de la " discrimination". Ce terme est quelque peu trompeur parce qu'il suggère une sorte de " reconnaissance " des différences physiques entre les

événements qu'il discrimine, alors que nous sommes concerné par un processus qui crée les distinctions en question. »[169]

Afin d'expliquer l'absence du savoir-faire *a priori* dans la mémoire humaine, il suppose par un exemple une machine qui trie des balles de diverses tailles qu'elle contient et qu'elle distribue entre différents réceptacles. Cette machine est liée au courant électrique, et un signal électrique fait qu'elle distingue des balles de diverses tailles. De même, la fibre neurale comme courant électrique est un instrument qui procède à la fonction de distinction. Hayek dit à partir de là que trier, distinguer et différer ne sont pas données *a priori* au savoir-faire, mais que ces opérations consistant à trier, différer et classer sont déjà données dans la fibre neurale en elle-même. Par conséquent, si la position de la fibre neurale change ou se rompt, on aura un effet différent vis-à-vis d'un même phénomène. Hayek le dit ainsi : « la transmission d'impulsions de neurone à neurone à l'intérieur du système nerveux central, qui est donc conçu comme constituant l'appareil de classification, pourrait soit se produire entre différents neurones transportant des impulsions premières, soit entre de tels neurones et d'autre neurones qui ne sont pas directement connectés avec des organes récepteurs. »[170] Pour lui, un tel fait est trop clair, l'expérience pré-sensorielle ne peut alors pas exister dans la sensation absolue ou permanente. Il s'agit de l'effet de la pulsion, transmis de l'environnement et interprété. Ici, pour nier l'existence du savoir pré-empirique avant la perception, Hayek conçoit encore une fois de plus l'ordre sensoriel de la perception comme mécanisme psychologique : la stimulation extérieure, la transmission de ces stimuli par la fibre neurale, la provocation de la pulsion, l'action. Le schème de perception de cette étape psychologique fait rester Hayek sur sa position consistant à refuser le savoir-faire *a priori*. Par la suite, il explique la distinction suivante : « les éléments de la structure (anatomique) seront les différentes fibres ; les éléments du processus (physiologique) seront les impulsions conduites par ces fibres. Ce seront les impulsions qui (individuellement ou en groupes) seront l'objet du processus de classification »[171]. Il en résulte que distinguer ou classer ne nécessite pas de connaissance *a priori*, mais la perception des faits « différents », parce que percevoir en fonction de l'environnement, c'est bien la distinction. C'est la vraie distinction dont il parle. En un mot, il n'y a pas deux fois la même chose. « Les représentations des différentes parties de l'environnement que les impulsions produisent, écrit-il, dériveront leur "signification" exclusivement du fait qu'elles tendent à susciter

169 *Ibid*., p. 68.
170 *Ibid*., p. 73.
171 *Ibid*., p. 72.

certaines autres impulsions. Chaque impulsion représentant un événement dans l'environnement sera le point de départ de nombreuses chaînes de processus associatifs. »[172]

Pour Hayek, le behaviorisme, expliqué plus haut, ne peut être compris que dans l'ordre sensoriel. C'est-à-dire que, quand l'homme commet un acte, on ne décide pas l'acte de soi-même par la réflexion, comme l'a dit Descartes, mais on agit par les pulsions associées à l'environnement. Sans doute, Hayek conçoit-il là l'association dans laquelle une pulsion représentant un événement suscite une autre pulsion. Par la manière de susciter une autre pulsion et encore une autre, une impulsion s'associe à une autre, et elle crée un nouvel environnement. C'est l'association de l'impulsion. Il explique ainsi tous les comportements humains, soit mécaniques, soit dirigés : « Puisque la structure des connexions dans le système nerveux est modifiée par chaque nouvelle action exercée sur lui par le monde externe, et puisque les stimuli agissant sur lui ne font pas effet en eux-mêmes mais toujours en conjonction avec les processus provoqués par l'état excitatif préexistant, il est évident que la réponse à une combinaison donnée de stimuli à deux différentes occasions a peu de chances d'être exactement la même. Puisque c'est l'histoire entière de l'organisme qui déterminera son action, de nouveaux facteurs contribueront à cette détermination à la seconde occasion, qui n'étaient pas présents à la première. »[173]

C'est là que nous pouvons observer que les schèmes de la perception mécanique s'associent aux schèmes du comportement. Du fait que ceux-ci font un nouvel environnement, ils influencent ceux-là. En un mot, les schèmes de perception s'associent réciproquement à ceux d'action. Or, à propos de la connaissance *a priori*, la perception passive n'étant pas accompagnée avec l'expérience n'existe pas dans la pensée hayékienne. La relation entre l'objet aperçu et le sujet apercevant est toujours mutuelle. La perception influence le comportement, et le comportement, la perception. En ce sens, Hayek croit que la critique de la raison qui fait connaître le Bien et le Mal est juste et nécessaire.

Nous avons à présent vu l'étude hayékienne au sujet de la faculté de perception psychologique et de l'association du comportement et de la perception. Malgré son étude de la psychologie pour élucider le processus de la perception, il nous semble qu'il y a une partie non expliquée. C'est que la mémoire joue un rôle important dans la perception. Pour Hayek, ce qu'on perçoit ne signifie que le présent et l'instant dans le temps et l'espace. Ici, la connaissance obtenue du passé ne peut orienter le fait présent,

172 *Ibid*., p. 137.
173 *Ibid*., p. 141.

il n’est donc pas possible de prévoir un fait de l’avenir. En tout cas, la fibre neurale se met au centre de la faculté de perception. A propos du comportement, la transmission des phénomènes par la fibre neurale est la première cause de l’action humaine, et la seconde, l’impulsion suscitée et le fait aperçu des informations transmises par la fibre neurale. Or, Hayek n’accepte pas l’homme existant en pensant. Il affirme, qu’au lieu de cet entendement de l’homme, l’homme psychologique, qui se perçoit immédiatement la stimulation extérieure, agit selon l’impulsion associée à la condition réelle, et dépend de l’environnement présent. Cet entendement hayékien de l’homme provient du fait que le changement de la position et la coupure de la fibre neurale jouent un rôle décisif pour la perception humaine. Donc, revenant à *Droit, législation et liberté*, son homme psychologique vise en fin de compte à dissoudre l’ontologie et la téléologie cartésienne que le libéralisme classique a conservées. C’est pourquoi la critique du *Cogito* et l’établissement de l’entendement de l’homme psychologique sont le point de départ pour renouveler le vrai libéralisme.

B. La vraie science sociale des phénomènes sociaux

Hayek n'est pas d’accord avec la figure de homme primitif isolé comme élément sur lequel peut s'ériger une science sociale. Il pense, comme Hume, que l’homme fait partie de la société dès sa naissance. Il rejette en ce sens la théorie du contrat. Il s’oppose à l’intention juridique d’imposer un plan ou un constructivisme rationnel à l’individu pour préserver la société. Précisément, il dénonce l’intervention juridique dans l’action de l’individu. Il perçoit tout cela comme injuste, et il conclut qu’une telle intervention a été justifiée par la philosophie politique de l’époque des Lumières. Autrement dit, le pouvoir et le commandement, limitant la liberté de l’individu, sont devenus légitimes. A ses yeux, la théorie du contrat équivaut au plan que Descartes a élaboré à partir du « j’existe pensant ».

En revanche, l’ordre spontané qu’il défend est tout à fait différent de la loi établie par laquelle la philosophie des Lumières a tenté d’expliquer l’origine de l’ordre social. L’ordre spontané correspond aux schèmes de la morale et des mœurs basés sur l’observation objective du comportement humain. Certes, il y a une approche différente de l’origine de l’ordre social entre la pensée hayékienne et la philosophie des Lumières. Par rapport à la position de la tradition contractuelliste, Hayek tente de rétablir l’ordre spontané et une nouvelle science sociale, parce que la tradition contractuelliste n’engendre qu’un ordre hiérarchique social. C’est sa dénonciation de l’erreur du constructivisme cartésien. Nous proposons ici d’observer comment Hayek développe

l'ordre spontané et les règles en tant qu'objets de la science sociale.

Afin de fonder la vraie science sociale, sa première tâche consiste d'abord à marquer sa différence par rapport à l'esprit de Descartes. Celui-ci existe quelque part et est au-delà du monde. Le plan du créateur suppose qu'il a le pouvoir de construire. L'invention de l'ordre hiérarchique et des règles sont possibles en vertu de ce plan. Il n'est cependant qu'un phénomène mental de l'adaptation à l'environnement naturel et social. En un mot, l'esprit, comme nous l'avons déjà vu plus haut, est un produit de la société ou une nature d'une affaire provoquée par l'ordre particulier. Hayek l'écrit ainsi : « L'esprit… C'est le résultat de ce que l'homme s'est développé en société et a acquis les habitudes, et appris les pratiques, dont l'effet augmentait les chances de survie du groupe dans lequel il vivait. […] L'héritage culturel dans lequel l'homme est né consiste en un complexe de pratiques et de règles de conduite qui ont prévalu parce qu'elles réussissaient à un groupe d'hommes ; on ne les a pas adoptées parce qu'on savait qu'elles produiraient les effets désirés. L'homme a agi avant qu'il ne pensât, et n'a pas compris avant d'agir. Ce que nous appelons comprendre est, en dernier ressort, la capacité de répondre à l'environnement avec un schéma d'actions qui aident à subsister. Tel est le petit noyau de vérité dans le behaviorisme et le pragmatisme. »[174]

La notion d'esprit dans la pensée de Hayek est alors un schéma qui répond à certain type. C'est la morale ou l'opinion publique. Cette notion hayékienne d'esprit est conçue par l'ordre sensoriel. Par conséquent, Hayek pense que le comportement des gens engendre par lui-même les principes de l'ordre et les règles. En effet, les gens prévoient le comportement d'autrui par un schéma. C'est pareil à la perception d'un phénomène naturel par la fibre neurale. Quand on est dans la cohérence des phénomènes - Hayek appelle cela le schéma - on peut prévoir un événement. De même, le phénomène et le fait social sont du point de vue hayékien les stimulations extérieures et en même temps les résultats de l'action humaine vis-à-vis de ces stimuli. C'est pourquoi apprendre par expérience est le processus de la découverte des événements et des faits. Le processus est le suivant : l'observation, puis la diffusion du fait observé et enfin la transmission et le développement de pratiques. La stimulation extérieure reste sans aucun doute un processus de la transformation et de l'évolution, et les règles doivent se transformer afin d'être adaptées à l'environnement modifié.

En un mot, Hayek souligne que l'ordre et les règles auxquelles nous faisons confiance surgissent du phénomène et du fait social. Il les appelle l'ordre spontané, il les considère comme issus d'un ordre mûri, auto-généré et endogène. L'ordre spontané, correspond à des schémas d'actions. En outre, le behaviorisme vient confirmer cette

[174] DLL I, p, 20

notion : « Le point important, écrit-il, est que tout homme qui grandit dans une culture donnée trouvera en lui-même des règles – ou peut découvrir qu'il agit en accord avec des règles – et reconnaîtra semblablement que les actions des autres sont conformes ou non conformes à diverses règles. Ceci, bien entendu, ne prouve ni qu'elles soient permanentes ou fassent inaltérablement partie de la 'nature humaine', ni qu'elles soient innées, mais seulement qu'elles font partie d'un héritage culturel qui a des chances d'être assez constant, en particulier aussi longtemps qu'elles ne sont pas formulées en mots et, par conséquent, ne sont pas discutées ou examinées consciemment. »[175]

Pour nous, il est évident qu'il ne tient plus compte de l'entendement humain ontologique et téléologique pour expliquer l'origine de la société et de l'ordre. En fait, nous pouvons déjà resentir sa révolte contre l'intervention étatique[176], parce que l'ordre et les règles, pour atteindre leur but, utilisent comme moyen la contrainte et la régulation, et aussi n'évoluent pas en fonction de l'environnement, mais au contraire le falsifient. En raison de cette manipulation de l'ordre et des règles, Hayek perçoit l'Etat comme une organisation artificielle. D'après lui, tous les lieux supportant l'ontologie téléologique, y compris la providence de l'Etat, ne sont pas les vrais objets de la science sociale.

Désormais, il nous faut définir pour quelle raison Hayek disqualifie le « je existant en pensant » à l'origine de l'ordre social. Pour cela, nous allons souligner les trois distorsions du phénomène social que Hayek analyse à partir de faits historiques.

Premièrement, Hayek remarque le point de départ de la distorsion dans le dualisme grec. D'après lui, le dualisme grec a établi la fausse théorie que le plan par la raison précède l'apparition des événements. Dans sa pensée, l'ordre naturel entre le plan et le phénomène physique est exactement contraire à ce que le dualisme grec a prévu. Autrement dit, parce que le phénomène était le produit de l'action humaine, le plan par la raison n'a rien à voir avec le phénomène. Hayek n'accepte donc pas que la théorie qui prétend que la raison est une médiatrice entre le monde humain et le monde divin. Il la disqualifie, parce qu'elle fait partie de la tradition erronée qui justifie les règles artificielles et positives, la faculté de la raison pouvant distinguer le Bien du Mal : « la raison qui avait inclus la capacité de l'esprit humain à distinguer entre le bien et le mal,

---

175 DLL I, p, 22

176 DLL I, p. 43.

Hayek sépare les deux ordres ; l'un des deux est en grec *kosmos*, et l'autre, *taxis*. Le premier, qu'il appelle l'ordre spontané, et qui est auto-généré ou endogène est similaire à la main invisible d'Adam Smith. Hayek ne reconnaît que *Kosmos* comme vrai ordre pour le libéralisme. L'autre, il le considère comme un ordre confectionné, arrangé, exogène et constructif ou artificiel comme une organisation. Le *taxis* apparaît avec un sens négatif dans la pensée hayékienne.

c'est-à-dire entre ce qui était et n'était pas en accord avec les règles établies, en vint à signifier la capacité de construire de telles règles par déduction en partant de prémisses explicites. », dit-il. Ainsi, il dénonce le fait que cette faculté de la raison est une croyance erronée due à l'héritage du dualisme grec.

Il cherche la cause de cette croyance erronée dans une distinction s'étant profondément enracinée dans les concepts métaphysiques et le langage. Il souligne tout de suite les deux mots qui constituent la croyance erronée : le naturel et l'artificiel. Le mot « *physei*, Φύσει » signifie « de nature ou par nature ». En contraste, le mot « thései, θέσει» signifie « par décision délibérée » et le mot « nomo, νομό» signifie « par convention ». Lorsque les mots sont traduits en latin, le naturel devient *naturalis*, et l'artificiel devient *positivus*. A partir de la langue grecque, l'artificiel signifie, y compris le comportement humain, toutes les choses qui ne sont pas naturelles. C'est là qu'on commence à penser que l'homme peut artificiellement créer ou concevoir le comportement humain, parce qu'il est un produit de la délibération du plan. Du côté de la traduction latine, la notion de plan revêt une image plus positive avec le mot « *positivus* ». Car, les phénomènes artificiels se mêlant à la raison apparaissent comme bons, et, par contraste, les phénomènes naturels sont traités comme un état sauvage ou imparfait. Selon l'analyse d'Hayek, ce dualisme grec, c'est-à-dire la distinction entre ce qui est fabriqué par l'intervention humaine et ce qui est à l'état de nature, continue de prévaloir jusqu'au 18e siècle. Au 18e siècle, les philosophes anglais, Hume, Mandeville et Adam Ferguson ont traité pour la première fois le comportement humain en tant que troisième classe distincte de phénomènes. Hayek estime que leurs œuvres constituent la science sociale théorique dans laquelle ils ont observé comme un phénomène le comportement humain en lui-même. Il pense que leurs œuvres ont surmonté pour la première fois le problème du dualisme grec ancien. Ainsi, écrit-il ; « Ce fut seulement au 18e siècle que des penseurs comme Bernard Mandeville et David Hume mirent en lumière le fait qu'il existe une catégorie de phénomènes qui, selon celle des deux définitions qu'on adoptait, pouvaient tomber tantôt dans l'un et tantôt dans l'autre des catégories anciennes ; et que par conséquent il fallait créer une troisième classe distincte de phénomènes, qui furent plus tard décrits par Adam Ferguson comme "résultat de l'action de l'homme mais non de son dessein" »[177].

Qu'est-ce que cette troisième classe distincte de phénomènes indépendante du plan humain par la raison et différente du naturel ? C'est chez Hayek la civilisation. Elle correspond aux phénomènes de l'esprit tels que la langue, les mœurs, la coutume, la morale, la loi. Celles-ci peuvent être l'objet de la science sociale. Il nous faut un

[177] DLL I, p. 23.

exemple pour comprendre la troisième classe distincte de phénomènes par rapport à la société. Hayek, en tant qu'économiste, présente le prix naturel comme un des phénomènes sociaux qui n'étaient pas délibérément modelés par la volonté humaine.[178] Le prix ne dépend en effet pas de lois et décrets, il n'est pas non plus le prix mathématique que Dieu seul connaît. Justement, la détermination du « juste prix » doit être laissée au marché. De plus, si nous évoquons Carl Menger, fondateur de l'Ecole économique autrichienne, nous pouvons de mieux en mieux définir la troisième classe distincte de phénomènes. C'est Carl Menger qui reformula la position centrale du problème de la formation spontanée des institutions et de son caractère génétique, et il influence directement la notion de la troisième classe distincte de phénomènes, c'est-à-dire l'ordre spontané que Hayek définit sous le nom de la civilisation. Or, quant on parle de l'artificiel, on doit tenir compte de la civilisation et du développement du langage scientifique, afin d'éviter de retomber dans le dualisme grec ancien.

Comme deuxième distorsion, Hayek dénonce les deux graves malentendus de la théorie de la sélection naturelle[179] ; il y a d'abord la croyance erronée qu'il s'agit d'une conception empruntée par les sciences sociales à la biologie. En bref, Hayek n'est pas d'accord avec la théorie de l'évolution qui s'applique à n'importe quel domaine, comme elle a été appliquée sans critique à l'anthropologie, l'éthique, au droit…. A ses yeux, ce qui est la grave erreur, c'est qu'on applique la méthode de la science de la nature à la science sociale. Les graves distorsions qui suivent sont qu'une même conception est appliquée dans les deux domaines de la biologie et de la sociologie,

---

178 DLL I, p. 24.

179 GILLES Dostaler, *Le libéralisme de Hayek*, Paris : Edition La Découverte, , 2001. p. 83-87.

Le livre introduit les pensées de Hayek. Ce qui retient notre attention, c'est que, par la théorie de l'évolution, Dostaler Gilles différencie l'ordre spontané de l'organisation. D'après Dostaler Gilles, Hayek reprend d'abord l'explication de Mandeville de l'ordre social. C'est-à-dire que Hayek développe l'affirmation de Mandeville selon laquelle un ordre social peut naître de l'interaction de pulsions égoïstes, non coordonnées. Cette affirmation est pertinente du point de vue hayékien, parce que l'ordre spontané n'a aucun lien avec la volonté et la raison humaines. Il est plutôt dépendant de l'environnement. C'est pourquoi l'interaction des heurts égocentriques devient l'ordre spontané dans l'aspect de la science sociale qui traite le comportement humain. Une telle pensée a été appliquée à la théorie de l'évolution sociale. Si nous observons en résumé la théorie de l'évolution sociale dont Hayek a parlé, elle est suivante :

Le postulat : comme toute espèce animal, toute société est confronté au problème de la survie dans un environnement le plus souvent hostile.

Le processus du développement : un voleur peut être tué par celui qui a volé son gibier. A partir de là, la règle telle que 'tu ne tueras point' est établie.

Le résultat : les règles ne sont pas le résultat d'une élaboration consciente.

Or, Dostaler Gilles dit que Hayek comprend la théorie de la sélection naturelle par la coutume et la civilisation. Ainsi écrit-il ; « on a utilisé le terme de darwinisme social pour caractériser la vision en vertu de laquelle la concurrence économique et le laisser-faire sont des moyens par lesquels les plus aptes s'enrichissent dans la guerre économique. La théorie hayékienne de l'évolution des ordres spontanés a aussi été décrite de cette manière. » (*Ibid*, p. 86)

Hayek le dit directement ; « l'erreur du " darwinisme social " fut de se concentrer sur la sélection des individus plutôt que sur celle des institutions et des pratiques, et sur la sélection des aptitudes innées des individus plutôt que sur celle des aptitudes transmises culturellement. »[180] Ensuite, d'autre part, il y a la croyance erronée que la théorie de l'évolution consiste en des « lois de l'évolution » aussi grave que la première. Hayek dénonce le fait que l'école de l'historicisme de Auguste Comte, Hegel, Marx ait institué cette croyance erronée en lois de l'évolution historique. « L'autre grave malentendu, qui a occasionné le discrédit de la théorie de l'évolution sociale, écrit-il, est la croyance que la théorie de l'évolution consiste en " lois de l'évolution "».[181] Du point de vue de Hayek, la théorie se situant au niveau des lois doit être issue de l'opinion publique ou bien du consentement entre les gens. Il exige en conséquence un entendement correct de la théorie de l'évolution de Darwin en disant que : « Il est nécessaire de le lire ici, parce que certains biologistes de premier plan qui certainement comprennent ce qu'est l'authentique théorie de l'évolution, ont été tentés d'admettre de telles assertions. Notre souci est simplement, ici, de montrer que de tels abus du concept d'évolution dans des matières telles que l'anthropologie, l'éthique, et aussi le droit, abus qui l'ont discrédité pour un temps, étaient basés sur une fausse interprétation de la nature de la théorie de l'évolution ; et que, si on prend cette dernière dans son sens véritable, elle affirme à bon droit que les structures complexes spontanément formées, dont s'occupe la théorie sociale, ne peuvent être

---

180 DLL I, p. 27.

181 Idem. Nous trouvons également que Hayek a déjà distingué la science de nature de la science sociale dans un autre livre, intitulé *Scientisme et sciences sociales* (1953). Il a aussi expliqué là la méthodologie différente entre les deux sciences. Cette tâche nous conduit à remonter à ses critiques de l'objectivisme, du totalitarisme et de l'historicisme. Le dualisme grec ancien dont nous avons parlé et le darwinisme social, autrement dit l'historicisme, sont en fait la critique à la fois de l'utilitarisme de Bentham et du matérialisme historique de Hegel et de Marx. Enfin, la conception de l'anthropomorphisme que nous allons voir est la critique du totalitarisme qui ignore la spécificité du langage scientifique.

Si nous résumons la critique du totalitarisme qu'il a tenté dans *Le scientisme et la science sociale*, la première question concernant le totalitarisme est l'identification de la société avec la personne. Autrement dit, quand on explique le phénomène de la science de la nature, on utilise le langage et les concepts anthropomorphiques. Ceux-ci entraînent toujours une erreur conceptuelle, c'est pourquoi il faut chercher la conception exacte. S'il n'y en a pas, il faut développer le langage scientifique. Par exemple, le mot « marché » qui est différemment utilisé entre les publics et les économistes relève l'opposition à la conception anthropomorphique. La deuxième question relative au totalitarisme est que l'être existant de façon collective perçu par les statistiques ne peut expliquer la structure globale de la société. C'est-à-dire que les êtres collectifs sélectionnés par hasard par les statistiques sont que les parties d'un tout. Malgré ce fait, les statistiques sont malheureusement utilisées comme si elles représentaient tout le monde. Par conséquent, les statistiques de phénomènes sociaux peuvent induire de fausses réalités.

Dans *Droit, législation et liberté*, Hayek ne parle pas de l'erreur des statistiques. Nous complétons ici ce qu'il a déjà écrit mais n'a pas repris.

En tout cas, nous pouvons, à partir des trois critiques, prévoir la société autonome que l'ordre spontané et les règles sont en tain de préparer.

comprises que comme le résultat d'un processus d'évolution. »[182]Comme troisième distorsion, Hayek évoque les concepts anthropomorphiques. D'après lui, bien qu'on choisisse le même mot, il y a des désaccords sémantiques entre les mots utilisés dans le monde scientifique et les mots dans le monde de la vie. Malgré ce désaccord sémantique, on continue d'utiliser et d'emprunter les mêmes mots anthropomorphiques, qui sont polysémiques, non explicites et rigoureux, pour décrire les phénomènes naturels et sociaux. Par exemple, des ondes sonores qui ne peuvent être détectées par la sensation humaine émettent leur mouvement sans rapport avec le système du langage humain. Elles seront expliquées dans leurs propres rapports de cause à effet. Le problème, c'est qu'on essaie de décrire un tel monde physique avec le langage anthropomorphique. Dès cette tentative, la corporation de la langue peut conduire le phénomène physique à un résultat faux. C'est là que Hayek pense que la plupart des langues sont en elles-mêmes une morale. Dans cette idée, séparée de celle de Wittgenstein, logicien et philosophe, l'utilisation du langage anthropomorphique lié avec l'anthropomorphisme, l'animisme, l'intentionnalisme, l'artificialisme, le constructivisme…, falsifie, bien qu'elle tente d'expliquer scientifiquement des phénomènes, les deux sciences que sont la science de la nature et la science sociale. Hayek nous en avertit ainsi : « Le langage, dont nous ne pouvons faire autrement que de nous servir, s'est formé dans le cours des millénaires où l'homme ne pouvait concevoir un ordre que comme le produit d'un dessein, et où il considérait comme preuve de l'action d'un acteur intentionnel toute espèce d'ordre qu'il découvrait dans les phénomènes naturels. Par suite, pratiquement tous les termes dont nous disposons pour décrire de telles structures ordonnées ou leur fonctionnement sont chargés de la connotation qu'elles ont été créée par un agent à caractère de personne. En raison de quoi ces termes orientent régulièrement vers des conclusions fausses. »[183]

Il en résulte que Hayek pense que les gens ne peuvent apprendre par langage les faits objectifs ou nouveaux, mais tombent dans l'ambiguïté ou la polysémie donnée du langage. Il prétend donc développer le langage spécialisé en sciences pour décrire les faits objectifs ou nouveaux. C'est parce que, sans langage spécialisé, un concept fait par un homme ou un groupe de l'école peut devenir une loi arbitraire, et, qu'en même temps, il empêche de voir correctement un nouveau fait. Hayek impute la falsification langagière au « j'existe pensant » de Descartes. Il dit que « dire que la société " agit ", ou qu'elle " traite " des personnes, les " récompense " ou les " rémunère "; qu'elle " évalue ", qu'elle " possède ", ou qu'elle " contrôle " des objets ou des services ; qu'elle

182 DLL I, p. 28.
183 DLL I, p. 30.

est “ responsable ” ou “ coupable ” de quelque chose ; ou qu’elle a la “ volonté ”, qu’elle “ projette ”, qu’elle peut être “ juste ou injuste ” ; tout cela a pour effet de suggérer une interprétation faussement intentionnaliste ou constructiviste, bien que les mots puissent n’avoir pas été employés avec une telle connotation ; celui même qui s’en sert est presque inévitablement aiguillé vers des conclusions fautives. Nous verrons que ce genre de confusions est à la racine des conceptions fondamentales de très influentes écoles de pensée, qui ont été entièrement dominées par la croyance que toutes les règles ou lois doivent avoir été inventées ou explicitement convenues par quelqu’un. Or, à partir du moment où l’on commet l’erreur de croire que toutes les règles de juste conduite ont été faites par quelqu’un de façon délibérée, […] : tout pouvoir de faire des lois est nécessairement arbitraire, ou : il faut toujours qu’existe une ultime source 'souveraine' du pouvoir d’où découlent toutes les lois. »[184]

Nous avons à présent vu que le « je existant en pensant » produit les trois distorsions de phénomènes sociaux. Nous avons aussi vu que Hayek explique la classification par laquelle l’opération de la fibre neurale donne un sens spécifique. A partir de la fibre neurale, nous pouvons savoir que Hayek tente de corriger ces malentendus de phénomènes sociaux et de phénomènes mentaux. En effet, si l’artificiel comme sens contraire au naturel ne peut être l’objet de la science, qu’est-ce qu’examine ou analyse la science sociale ? La réponse hayékienne à notre question est simple, mais rigoureuse. Autrement dit, la civilisation entre les hommes, l’héritage culturel et le résultat de leurs actions sont chez Hayek objet de science sociale. En bref, la science sociale est une science qui étudie des phénomènes produits par les relations humaines. A partir de cette définition de la science sociale, il faut en exclure la raison et la volonté basées sur le dualisme grec. Si nous raisonnons en considérant l’ordre sensoriel comme un aspect psychologique tel que Hayek l’a développé, les comportements d’autrui, les héritages culturels et les règles de la civilisation sont la stimulation extérieure, puis les impulsions sont provoquées par ces stimuli, enfin, l’esprit et le cerveau humain construisent des schémas qui distinguent l’un de l’autre. L’entendement humain selon Hayek, ainsi, construit l’ordre spontané en tant que condition la plus apte à réaliser l’envie de l’individu.

C. L’ordre spontané en tant que principe de la juste conduite

La préoccupation majeure de notre recherche consiste à nous demander comment le néo-libéralisme économique explique l’entendement humain. Cette

[184] DLL I, p. 32.

préoccupation nous conduit à remonter à l'empirisme anglais de l'époque des Lumières dont la méthode reposait sur la perception sensorielle. Ce tâtonnement du libéralisme largement et profondément construit nous a permet de découvrir les sources de l'anthropologie néolibérale. Autrement dit, les philosophes libéraux anglais, Hobbes encadré dans la matrice de l'anthropologie pour le libéralisme, Locke et Hume, ont élucidé les origines du pouvoir et de l'établissement de la loi à partir de la notion de désir des biens. La loi a eu pour eux un sens à partir du moment où le « mien » se distingue du « tien », parce qu'elle avait pour but d'assurer la paix, la prospérité et la sûreté dans la société en créant la légitimité du droit de la propriété. L'autorité politique, qui domine le peuple et est considéré comme une tentative d'installer la paix et la prospérité et la sûreté, a été justifiée par ces nécessités.

Tout d'abord, Hobbes est un philosophe qui attache de la valeur à la notion d'homme de désir. Sa conception de « l'homme primitif en état de guerre » surgissait au moment de procéder à la privatisation des biens qui n'appartiennent à personne. Il a cru que le désir perçu comme une sensation humaine est la vraie cause de l'action humaine. Ensuite, Locke a prétendu que, parce que le monde est donné gratuitement aux hommes et pour tous les hommes, l'homme peut approprier par son travail toutes les choses que la nature lui offre. Enfin, Hume a développé la conception de la possession. Il a évoqué sur la base de la jurisprudence romaine la notion de privatisation à travers l'héritage, le travail et le contrat. La raison pour laquelle les trois philosophes se sont concentrés sur la question de la possession pour expliquer l'entendement humain est qu'ils ont cru que la loi peut contrôler le désir des individus, menaçant la vie ensemble de l'homme, en légitimant le droit de propriété privée. En apparence, le contrôle du peuple avec la loi de la propriété a l'air objectif. De plus, la loi apporte la paix et la sûreté entre les hommes. C'est la raison pour laquelle la loi de la propriété et le droit de la propriété pour les individus deviennent en tant qu'enjeu à la fois le départ et le but du contrat social. En fait, même l'énoncé selon lequel « les hommes sont libres et égaux dès leur naissance » est la condition de qualification comme sujet du contrat. Comme dans les cas de l'esclave et du mineur, le contrat joue le rôle entre ceux qui ne sont pas libres ni égaux de pouvoir de décision, ce qui traditionnellement n'aurait pas été admis comme valable. Cela veut dire que les créateurs du contrat social ont insisté en premier lieu sur la notion d'hommes libres et égaux, dès leur naissance, pour valider le droit de la propriété privée. C'est le point de départ du libéralisme politique.

Cependant, la critique du *Cogito* par Hayek, que nous avons vue précédemment, n'admet pas la condition humaine et l'invention de la loi établie par la philosophie politique des Lumières. En revanche, Hayek dénonce qu'à cause d'elle la

contrainte, la coercition et la restriction, justifiées par la loi inventée, sont imposées à la vie de l'individu. Il cherche l'erreur de l'intervention juridique dans les malentendus de la condition humaine et l'invention de la loi. Car, il propose de se rapprocher de l'origine de l'ordre juridique et de réaliser le modèle idéal de la société. Nous allons voir ce nouveau paradigme.

Premièrement, Hayek crée le concept de « l'ordre spontané ». Celui-ci n'est pas une loi tenant compte traditionnellement en principe de la restriction et la coercition, mais un système qui ajuste de façon autonome toutes les actions entre les individus. En un mot, ce sont les ordres spontanés de la coutume et de la civilisation que toute l'humanité avait accumulée jusqu'à présent. La raison et la volonté humaines immédiates sont exclues de ces ordres. De toute façon, à l'égard de l'invention conceptuelle de la loi traditionnelle ayant un caractère restrictif, Hayek remarque que les libéraux classiques ont commis l'erreur de considérer le désir comme mouvement initial. Il souligne que l'invention de la loi provient de cette observation erronée. Hayek a dit après cette remarque qu'il n'y a pas que le désir qui suscite le droit de la propriété privée, mais il y a aussi des impératifs normatifs tels que la coutume, les mœurs et la morale qui constituent le droit de la propriété. Si la distinction du « mien » et du « tien » suffit à créer l'ordre social, la coutume et la norme distinguant « ce qu'on doit… » de « ce qu'on ne doit pas… » établissent aussi l'ordre social. En fait, Hayek se met d'accord sur la position kantienne ; dans le livre, intitulé *La métaphysique de la morale*[185], Kant a considéré les juges comme des techniciens qui appliquent la jurisprudence au comportement humain, et il a expliqué le droit de la propriété privée sur les bases de la capacité et de la volonté libre de l'homme qui englobent la jurisprudence de Rome. En outre, la loi attache de la valeur plus au fait qu'un comportement soit conforme au devoir qu'au fait qu'un comportement soit provoqué par le devoir. Si la loi attache de l'importance à cela, l'intervention de la loi est juste. Par contraste, si la loi ne penche que sur le devoir qui commande le comportement

185 KANT Emmanuel, *Métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 17.
Michel Villey, professeur de Droit, nous introduit, dans la préface, à la critique de la notoriété de Kant qui qualifie les juges de techniciens. Selon lui, Kant traite le droit en moraliste, puis il devient l'instrument et la condition de la libre activité morale. Sa manière d'envisager le droit est strictement individualiste pour les intérêts de la vertu. Kant ne voit le droit qu'en fonction et qu'à partir de l'individu. En fait, Kant commence par traiter des droits naturels de l'individu, puis, supposant l'intervention de contrats entre individus, il passe au droit de l'Etat moderne, puis au droit international, et pour finir au droit futur de l'Humanité. Après avoir introduit cet ouvrage, Michel Villey éclaire sa position contre Kant : « Elle (*Rechtslehre*), écrit-il, a pu servir au début du XIXe siècle une politique particulière, la cause de l'étatisme, l'individualisme, le libéralisme bourgeois. Mais l'office du juge ni du droit ne fut jamais de se mettre au service d'une partie, fût-ce l'individu ivre de liberté morale. Le juge est toujours un arbitre entre les parties du groupe social. Jamais les vrais artisans de l'art judiciaire n'ont accepté de plier le droit à l'optique de l'individu. » (*Ibid.*, p. 25)

humain, elle est injuste. A l'égard de cette intervention, Hayek souligne l'intervention juridique inutile, en disant que l'individu en société moderne sait déjà très bien que, quand il obéit aux règles conventionnelles, son gain maximal est assuré. C'est-à-dire que chaque individu sait qu'il n'est pas possible de conserver sa fortune en violant le devoir universel, et il agit de façon autonome dans le devoir que les mœurs et la morale établissaient depuis le commencement de toute humanité. L'intervention est donc absurde. D'après Hayek, « Pour que l'ordre résultant soit bienfaisant, les gens devront en outre se plier, écrit-il, à certaines règles conventionnelles, c'est-à-dire à des règles qui ne découlent pas seulement de leurs désirs et de leur compréhension des relations de cause à effet, mais qui soient normatives et leur disent ce qu'ils doivent ou ne doivent pas faire. […] que la plupart des règles de la morale et de la coutume seront de naissance et de croissance spontanées. »[186] Par exemple, la famille, la ferme, l'atelier, la firme, la société et les diverses associations, et toutes les institutions publiques, y compris le gouvernement, ne sont pas les résultats du désir, mais des organisations qui à leur tour sont intégrées dans un ordre spontané plus vaste. Car, Hayek met un comportement fait dans le devoir sur la question d'un comportement que s'il est conforme au devoir. C'est parce qu'il ne croit pas fondamentalement que la loi garantit le droit de la propriété privée. Il étouffe donc dès le départ une intervention forcée de la loi en mettant le devoir universel de la morale, que l'individu possède, sur le désir humain. Par conséquent, il estime plus élevé l'ordre spontané qui provient de l'héritage culturel, de la coutume et de la morale que la loi inventée par la volonté d'un homme ou d'un groupe spécifiques.

Ce qui attire notre attention quant à sa position sur la loi, c'est la disparition du rôle étatique en tant qu'institution qui gère les affaires publiques. De façon fondamentale, on peut dire que son ordre spontané est le système moral qui est capable d'exister sans l'intervention juridique d'un gouvernement. Aux yeux de Hayek, même l'Etat est une organisation artificielle comme une autre. Il est donc une structure perturbante qui maintient sa propre existence par rapport à la société qui suit l'ordre spontané. Or, c'est faux de dire que les contractuallistes insistent sur le désir, le contrat social, l'établissement de la loi et la nécessité de l'État. Dans un premier temps, le problème, c'est que le libéralisme classique déduit la cause actuelle de l'ordre social du désir humain. Cependant, en ajoutant la coutume et la norme au motif de provoquer l'ordre, Hayek met le désir dans la relation compétitive de la morale normative. En deuxième lieu, dans la pensée du libéralisme classique, le désir infini a fait entrer l'homme dans le conflit à cause de biens limités. L'établissement de la loi pour résoudre

[186] DLL I, p, 53-54.

le conflit a été justifié par cette condition humaine. Mais, pour Hayek, il n'y a pas lieu d'établir la loi, parce que chaque individu sait bien que sa fortune peut être assurée au maximum dès qu'on obéit de façon autonome à la coutume et la norme. Il conclut que l'homme peut trouver sans restriction de la loi l'ordre par la coutume et la norme sociales. La disparition de l'autorité juridique, parce que la loi est considérée comme inutile, en est l'effet logique.

Afin de forger l'ordre spontané, après avoir rejeté la conception de « l'homme, animal économique » qui s'appuie sur la théorie du contrat et le désir comme cause du comportement humain, il tente de prouver à partir de l'histoire le fait que l'établissement de la loi n'était pas fait par une personne.

Pour cela, il reçoit les aides des enseignements de l'ethnologie et de l'anthropologie culturelle. Il introduit l'évolution des règles expliquées de l'étude comparée des comportements. Il nous en montre les quatre stades qui notent l'évolution des règles : le premier stade est le début pré-humain de la vie sociale, en second le début primitif de la vie sociale, en troisième les empires grec et romain et le Moyen Age, et en dernier la fin du 17^{e} siècle et le début du 18^{e} siècle en Angleterre.

Au premier stade de l'évolution des règles, le début primitif de la vie sociale, ce que Hayek remarque par l'étude comparée des comportements est que les individus avaient appris à observer et à faire respecter des règles de conduite, bien avant que de telles règles puissent être formulées en mots.[187] D'après lui, « ces règles, écrit-il, s'étaient développées parce qu'elles menaient à la formation d'un ordre des activités du groupe. »[188] Au second stade de l'évolution des règles, le début primitif de la vie sociale, l'homme avait développé le langage et la raison à ce stade, et il avait transmis, éduqué et respecté les règles par le langage et la raison. Dès lors, enseigner et respecter ces règles qui unissent des groupes devient habituel et normatif pour tous. On peut dire que les règles avaient été transmises génétiquement ou culturellement. Du fait que l'homme agit par règles apprises, l'apprentissage a pris une place très importante dans l'évolution du droit. Hayek explique là l'illusion de la loi qu'il semble exister indépendamment de la vie humaine. Ainsi, écrit-il à l'égard d'une telle illusion : « A ce stade, il suffit de voir que ces règles existaient réellement, qu'elles remplissaient un rôle essentiel pour la préservation du groupe, et qu'elles étaient effectivement transmises et sanctionnées, bien qu'elles n'aient jamais été " inventées ", exprimées par des mots, ni affectées d'un " objectif " connu de quiconque. Règle, dans ce contexte, signifie simplement la propension ou disposition à agir, ou ne pas agir, d'une certaine

187 DLL I, p. 89.
188 DLL I, p. 90.

façon, qui se manifeste dans ce que nous appelons une pratique ou coutume. Comme telle, la règle sera l'un des déterminants de l'action. »[189]

Nous pouvons savoir que l'évolution des règles a totalement dépendu du changement de l'environnement. C'est ce que Hayek a reçu des enseignements de l'ethnologie et de l'anthropologie culturelle, et ce qu'il a affirmé sans cesse. Mais, même après avoir vu son explication de l'évolution des règles, nous ne pouvons pas laisser passer son enjeu de l'explication sans poser une question telle que « quel est le rôle du chef de la tribu ? ». Hayek donne la réponse comme s'il s'adressait à ses adversaires. Il dit en distinguant la loi des règles que, dès que les règles procèdent de façon verbale, il faut les justifier. Et puis, la justification des règles apparaît comme si la volonté du chef de la tribu ou son commandement fait une nouvelle règle au moment où les règles se transmettent de façon verbale. Mais, il y a toujours eu sous forme de norme des règles de conduite dans une communauté. Car, ce n'est pas la volonté du chef de la tribu ni son commandement qui font la norme. Comme cela, Hayek pense que la volonté et le commandement du chef de la tribu n'ont rien à voir avec les règles. Il renforce cette idée dans laquelle l'homme au début primitif de la vie sociale ne pensa pas qu'il pouvait créer une nouvelle règle de conduite. De toute façon, il nous semble qu'il est difficile de dire clairement qui du chef ou du changement d'un contexte a créé de nouvelles règles de conduite. Ce qui est important pour nous est que Hayek défend sa conception d'« ordre spontané » avec les emprunts de l'ethnologie et de l'anthropologie culturelle.

Du point de vue hayékien, l'idée générale que le chef de la tribu a fait une nouvelle loi dans le but particulier ne comprend pas la loi en tant qu'instrument du service, mais en tant que moyen de contraindre. En allant plus avant, Hayek estime que cette idée générale est dangereuse pour les individus. Il constate que le plan d'un chef de la tribu ne peut être le fondement des règles de la juste conduite, et ce dernier doit se trouver dans le phénomène des relations humaines. C'est pourquoi il écrit : « Peut-être pourrait-on dire que la formation de règles universelles de conduite n'a pas commencé dans la communauté organisée de la tribu, mais plutôt avec le premier cas de troc muet, lorsqu'un sauvage plaça quelque offrande à la frontière du territoire tribal, dans l'espoir qu'un don correspondant lui serait fait en retour par le même procédé ; ce qui inaugurait une nouvelle coutume. De toute façon, ce ne fut pas à l'initiative et par le pouvoir de gouvernants, mais par le développement d'usages sur lesquels pouvaient compter les individus, que des règles de conduite générales se firent accepter. »[190]

---

189 DLL I, p. 91.

190 DLL I, p. 99.

A propos du troisième stade de l'évolution des règles, d'empires grec et romain au Moyen Age, personne n'a pu créer la loi. Hayek affirme ainsi que « personne ne s'interrogeait sur leur origine. L'idée que la loi puisse être créée par les hommes est étrangère à la pensée des peuples anciens. »[191] Pourquoi ? La réponse est très simple : du fait que le peuple grec, romain et du Moyen Age ont cru que dieu seul fait la loi, qu'elle existe indépendamment de la vie humain et qu'elle est considérée comme une vérité éternelle. En fait, *La métaphysique des mœurs* de Kant a expliqué « qu'est ce que le droit » dans le rapport entre la liberté de l'individu et le devoir dont la forme « tu ne dois pas faire…, ou tu dois faire… ». A partir du droit romain, Kant a défini la conception du droit de propriété. Hayek est d'accord sur l'explication kantienne de l'origine du droit. En même temps, il met, comme Kant a fait, vivement l'accent sur l'idée selon laquelle les juristes sont des techniciens qui ne font qu'appliquer la jurisprudence à la vie humaine.[192] En tous cas, les juristes ne font pas de loi, ils ne font qu'interpréter et juger. Hayek définit en conséquence que le droit coutumier provenant du changement de l'environnement peut vraiment correspondre aux règles de la juste conduite. Il conclut cette attitude en citant les principales conclusions de Fritz Kerner. Si nous les conformons, elles sont suivantes : « Ils (les juges) ne créent donc point le droit : ils le découvrent. N'importe quel jugement de tribunal, que nous considérons comme déduit d'une règle juridique générale existante, pour s'appliquer à un cas déterminé, n'était pour la pensée médiévale en aucune façon discernable d'avec l'activité législative de la communauté ; dans un cas comme dans l'autre une loi cachée mais préexistante est découverte, non pas créée. Il n'existe pas, au Moyen Age, de 'première application d'une règle de droit'. La loi est ancienne, une loi nouvelle est une contradiction dans les termes ; car ou bien une nouvelle loi est dérivée explicitement ou implicitement de l'ancienne, ou bien elle contredit l'ancienne et n'est pas légitime. […], selon la pensée médiévale, donc, promulguer une nouvelle loi est chose impossible, toute législation, et toute réforme juridique, est conçue comme une restauration de la bonne loi originaire qui a été violée. »[193]

Le dernier stade correspond à la période de la fin du 17e siècle au début de 18e siècle en Angleterre. Hayek croit qu'au cours de cette période pour la première fois on a pu établir une nouvelle loi sur l'opinion. Nous avons abordé avec les pensées de Locke et de Hume la division du pouvoir. Hayek considère ces pensées comme le corps politique idéal, parce qu'il croit que le droit basé sur l'opinion est garanti dans le système politique de l'Angleterre. Afin d'éviter le malentendu, nous affirmons

191 DLL I, p. 100.
192 KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 95-107.
193 DLL I, p. 101.

clairement qu'il ne refuse pas l'établissement de la loi en elle-même. Il accepte la nécessité de la nouvelle règle dans la mesure où un nouvel environnement apparaît. C'est pourquoi, pour lui, l'opinion est un environnement important de la société, et une nouvelle règle doit être établie à partir de cette opinion. Il cherche cet établissement de la loi basée sur l'opinion au droit coutumier anglais de la fin du 17e siècle et du début du 18e siècle[194].

En suivant les quatre stades du processus d'évolution du droit, Hayek conclut que l'ordre spontané, à savoir la coutume et la norme, a été déjà donné à toute l'humanité en tant que règles de la juste conduite. Personne n'avait établi de destinée à l'individu pour son intention personnelle. Or, sous l'observation hayékienne, l'impératif de la morale normative existe avant l'établissement de la loi avec le contrat social. Il écrit : « La loi sera faite de règles non finalisées gouvernant la conduite des individus à l'égard les uns des autres, de règles destinées à s'appliquer à un nombre indéterminé de cas à venir et qui, en définissant pour chacun un domaine protégé, rendent possible la formation d'un ordre des activités au sein duquel les individus pourront faire des plans réalisables.»[195] Ainsi, la loi que Hayek définit est celle de ne pas intervenir et celle de servir à la réalisation des activités de l'individu. Il en résulte que l'ordre spontané est le phénomène le plus objectif de la société apparaissant jusqu'à présent. Hayek répète sans arrêt que, si l'ordre spontané est soumis à la loi par un individu, qu'il soit le législateur ou qu'il soit le gouvernant, et si la loi dépasse le rôle de servir à la réalisation d'objectifs concrets des individus, l'effet d'une telle loi inventée est le totalitarisme.

Deuxièmement, Hayek tente, après avoir émis sa conception de l'ordre spontané basée sur la coutume et la norme, de développer la pensée du droit dans la conception du nomos qui veut dire le droit de la liberté. Comme nous l'avons vu plus haut, le droit n'est pas le produit de la législation, mais des règles coutumières. Car, Hayek dit que, s'il faut créer une loi à la cause d'un environnement nouveau, elle doit être établie après l'assentiment de membres de la société, c'est-à-dire en tenant compte

---

194 HAYEK F.A., *La route de la servitude*, Paris : PUF, 1985.

Dans ce livre, nous trouvons que Hayek idéalise le système politique de l'Angleterre. Selon lui, en Angleterre, il y a très peu d'éléments du totalitarisme. En revanche, il méprise les pays européens occidentaux tels que la France, l'Allemagne et l'Italie qui établissent d'après son point de vue la loi par le constructivisme rationnel, parce que ces pays ont pour même racine le socialisme. Il n'hésite pas à distinguer l'Angleterre des autres pays occidentaux en disant que « tout aussi significative est l'histoire intellectuelle de bon nombre de dirigeants nazis et fascistes. Quiconque a observé la croissance de ces mouvements en Italie ou en Allemagne a été frappé du nombre de personnages, à commencer par Mussolini (et sans excepter Laval ni Quisiling), qui ont commencé par être socialistes et ont fini nazis ou fascistes. » (*Ibid*., p. 27-28)

195 DLL I, p. 103.

de l'opinion publique. Le droit en tant que règles de la juste conduite est certainement l'effet objectif vis-à-vis de l'assentiment de l'opinion publique. Qu'est-ce alors que le droit comme règles de la juste conduite ? Hayek voit la raison d'être de la fonction judiciaire dans la fonction de maintenir un ordre permanent entre des actions. En fait, quand un groupe de commerçants et les individus agissent en accord avec les règles, il suffit qu'ils sachent comment se conformer aux règles en agissant sans qu'ils sachent en quoi consistent ces règles. Dans cette anticipation des règles, toute la loi que Hayek soutient doit servir à faciliter aux individus leur rencontre et leur accord, et, en contraste, toute la loi qu'il veut abolir correspond aux règles abstraites qui ne peuvent pratiquement pas garantir leur action. C'est ici, à savoir aux anticipations légitimes des règles que la nature de la loi sert à offrir la prévisibilité aux membres de la société pour qu'ils puissent prévoir les règles légitimes. C'est la raison pour laquelle il dit que : « La principale raison de la difficulté qu'il y a à faire que les règles de conduite servent à augmenter la prévisibilité des situations est que ces règles n'y parviennent pas en déterminant un état de choses particulier et concret, mais en déterminant seulement un ordre abstrait permettant à ses membres de déduire, des détails connus d'eux directement, des anticipations qui ont de bonnes chances de se trouver vérifiées. »[196]

Hayek s'oppose, sur la ligne de la prévisibilité de la loi, à l'intervention juridique dans les actions individuelles du commerce et de l'économie. Ainsi, écrit-il : « Le dommage à autrui que la loi cherche à empêcher n'est pas n'importe lequel, mais seulement le fait de décevoir une attente que la loi a déclaré être légitime. C'est la seule manière dont on puisse faire de la règle 'ne pas nuire à autrui' quelque chose qui ait un sens pour un groupe d'hommes qui ont le droit de poursuivre chacun ses propres objectifs sur la base de ses propres informations. Ce qui peut être garanti à tous, ce n'est pas que personne ne gênera quelqu'un d'autre dans la poursuite de ses objectifs ; c'est que personne ne sera empêché de recourir à certains moyens »[197]. Il nous faut bien réfléchir à sa position à l'égard de la prévisibilité de loi. En général, on croit que le but de l'établissement de la loi est de se défendre du dommage causé à autrui. L'intervention juridique dans la vie individuelle est justifiée selon cette idée. Mais Hayek réoriente l'enjeu général de l'établissement de la loi vers le renforcement de la liberté de l'individu. C'est-à-dire qu'il souligne que personne ne peut empêcher l'approche d'un moyen de réaliser le but d'un individu. Par exemple, il dénonce qu'à cause de l'intervention juridique, le principe de concurrence conduisant la réalisation de la liberté individuelle ne peut correctement fonctionner. Il cherche le cas considérable

196 DLL I, p, 128.
197 DLL I, p. 123.

comme phénomène de la monopolisation dans l'organisation des travaux de la société en vue d'un but social déterminé. C'est parce que les politiciens pouvant mener les travaux de la société choisissent celui qui applique leur décision non pas par le principe de la concurrence, mais par le principe de l'exclusion. Sous les yeux de Hayek, du fait que ce principe de l'exclusion constitue une chance inégale, il est la vraie cause de l'injustice sociale. Il lui apparaît que le planisme implique nécessairement une discrimination entre les besoins des individus, en permettant aux uns de faire ce qu'on interdit aux autres.

Pour Hayek, c'est alors une illusion fatale de croire par l'intervention juridique à la réalisation de la justice, et que la loi se combine avec la justice depuis son invention par une personne ou un groupe. Nous trouvons évidente la rupture entre la loi et la justice dans la défense du droit de la propriété privée ; les lois de la possession comme droit primitif de l'homme se brisent pour l'esprit constructif du socialisme erroné. Tout cela vient d'une conception erronée des socialistes pour laquelle la répartition des biens est considérée comme la réalisation de la justice. Sa remarque de la conception erronée relève en même temps le fait anthropologique que le système de la propriété privée existait et était reconnu avant l'émergence de la civilisation.

Par conséquent, Hayek rectifie la conception erronée de la loi vers le sens qu'on doit renforcer l'auto-ajustement de l'individu et limiter le pouvoir des politiciens au droit d'exclusion pour l'égalité de la chance. Cet effort hayékien en vue du rétablissement de la propriété n'est pas nouveau. Il reprend justement les trois critères d'universalité définis par Kant et les néo-kantiens comme John Rawls : l'uniformité, l'impartialité et la neutralité morale. La différence entre eux, c'est que Hayek essaie d'intégrer suffisamment les principes du libéralisme tels que le marché libre et la concurrence parfaite dans la conception de la loi. En un mot, il poursuit l'expansion de l'ordre du marché dans l'ordre de la loi.

A l'égard de cette expansion de l'ordre économique, il écrit « Mais la tâche d'expliquer cette relation causale a été laissée, à l'époque contemporaine, à une discipline qui est devenue entièrement distincte de l'étude du droit et aussi peu comprises des légistes que le droit l'est des étudiants de science économique. La démonstration par les économistes du fait que le marché engendre un ordre spontané a été regardée, par la plupart des juristes, avec méfiance et presque comme un mythe. Alors que son existence est aujourd'hui reconnue par les économistes socialistes aussi bien que par tous les autres, la résistance habituelle des rationalistes constructivistes à admettre la réalité d'un tel ordre aveugle encore la majorité des personnes qui ne sont pas des économistes de profession, les empêchant de comprendre la notion

fondamentale qui seule éclaire la relation entre le droit et l'ordre des activités humaines. Si l'on n'a pas compris – peu de juristes en sont capables – ce qu'est la " main invisible " dont se gaussent encore les railleurs, la fonction des règles de juste conduite est en réalité incompréhensible. Heureusement, cette lumière n'est pas nécessaire pour les tâches quotidiennes de chacun. Ce n'est que pour la philosophie du droit, dans la mesure où elle guide la fonction judiciaire et la législation, que le manque d'une telle compréhension de la fonction de la loi revêt de l'importance. »[198]

Hayek définit d'ailleurs que le rôle du juge sert à l'ordre déjà existant, et que le juge n'est pas créateur même au moment de créer des règles nouvelles. Pour lui, les décisions du juge sont aussi des produits de l'action humaine mais non de leur dessin. Le juge ne dépend que de ces produits, parce que c'est lui-même qui est un organe de cet ordre. Dans ce sens, Hayek exprime sa critique envers le juge : « Un juge peut, naturellement, être socialiste en tant qu'homme privé, et garder ses idées socialistes à l'écart des considérations formant ses décisions. Mais il ne pourrait pas agir en juge sur des principes socialistes. »[199] Il considère là que la justice sociale attaque quelques personnes ou quelques groupes particuliers, et qu'elle n'a rien à voir avec l'ordre spontané.

En réalité, la tension[200] entre le domaine de l'économie et celui du droit dans

198 DLL I, p. 136-137. Nous pouvons également observer un passage où Hayek dénonce le juriste dépassant le rôle du service juridique : « il n'y a vraiment pas de meilleur exemple, ni de formulation plus explicite, de la manière dont des conceptions philosophiques concernant la nature de l'ordre social influent sur l'évolution du droit, que les théories de Carl Schmitt qui, longtemps avant que Hitler n'arrive au pouvoir, dirigea toutes ses redoutables énergies intellectuelles dans un assaut contre le libéralisme sous toutes ses formes. Il devint ensuite l'un des principaux juristes faisant l'apologie de Hitler, et il jouit encore d'une grande influence auprès des Allemands versés dans la philosophie du droit et auprès des juristes de droit public. » (*Ibid.* p. 84)

199 DLL I, p. 145

200 BRUNELLE Dorval, « Hayek et le débat sur le droit de propriété », *Hayek, philosophie, économie et politique*, ed. par Gilles DOSTALER et Diane ETHIER, Paris : Economica, 1989.
En évoquant la position critique de Michel Villey vis-à-vis de Kant qui apparaît dans *Métaphysique des mœurs*, Brunelle résume ainsi la position différente entre Hayek et Michel Villey et l'influence hayékienne sur les Etats-Unis : « Les juristes ont donc, pour leur part, accordé beaucoup moins de crédit à l'apport de Hayek au domaine du droit que les philosophes qui se sont attardées à évaluer cette dimension. Cependant, ce constat n'est pas un indicateur suffisant pour évaluer l'apport théorique d'un auteur dans un champ quelconque, car sociales, de sorte que la théorie du droit ou la philosophie du droit peuvent tenir pour importants ou significatifs des auteurs que les juristes ont, à toutes fins utiles, ignorés. L'exemple le plus célèbre de cela nous est fourni par Kant dont nul ne contesterait la contribution à la philosophie du droit, mais qui n'aurait exercé qu'une influence nulle ou à peu près tant sur les professeurs que sur les praticiens de droit en France (Michel Villey, 1979). Ajoutons immédiatement que ce cas apparaît exceptionnel et l'analyse quelque peu contestable puisque le philosophe Kant a exercé, et continue toujours d'exercer, une influence absolument déterminante non seulement sur les philosophes du droit et de la justice, sur les moralistes ou les éthiciens, mais également sur les juristes, aux Etats-Unis en tout cas. Ainsi, compte tenu de l'ascendant exercé par le kantisme et le néo-kantisme (comme John Rawls) sur les écoles et les facultés de droit aux USA, et compte tenu également de l'importante filiation entre Kant et Hayek que nous avons relevée précédemment, c'est bien le relatif silence qui a entouré la

laquelle Hayek n'hésite pas à s'engager provoque le changement des politiciens professionnels pendant les trente ans de la domination par le néo-libéralisme économique sous le nom de la mondialisation. Devenir un juge dans la pensée traditionnelle est pour ainsi dire la première condition pour devenir un politicien. Cependant, des représentants du milieu économique en tant que rivaux du combat pour le pouvoir influencent plus la politique avant l'année 1980 qu'aujourd'hui. En basculant l'autorité du groupe de juges dans la sphère des élites politiques, ceux-ci apparaissent comme de nouvelles élites politiques dans l'histoire. En outre, ils ont modifié en utilisant la crise économique la notion de politique au sens de toutes les actions servent à l'économie. Yves Dezalay, sociologue, nous montre la description du phénomène mondial sur la lutte de pouvoir entre les juges et les économistes néo-classiques qui a eu lieu en Amérique latine. Son livre, intitulé *La mondialisation des guerres de palais*[201], est essentiel pour comprendre la relation existant entre eux.

Selon la thèse d'Yves Dezalay, un pays dominant exporte ainsi non seulement sa hiérarchisation sociale mais aussi ses conflits internes. Pour développer sa thèse, il observe deux groupes d'étudiants chiliens : un des deux groupes fait à Paris des études de droit, et un autre, à Chicago des études d'économie néo-libérale. Il explique à partir de cette observation que la participation politique des étudiants qui ont suivi la formation économique est en 1974 la cause du conflit interne pour le bouleversement de l'ordre socialement hiérarchique. Tout d'abord, il caractérise les étudiants chiliens qui ont fait leurs études de droit à Paris. Il écrit ainsi : « les pays très divers que nous avons étudiés ont en commun cette longue histoire de la reproduction d'une élite nationale de juristes d'État à travers des emprunts à la culture européenne. Pendant des décennies, les héritiers de ces familles de notables ont fait des séjours – aussi prolongés que coûteux – à Paris ou à Coimbra pour y obtenir le titre de docteur en droit qui, en s'ajoutant au capital social des relations familiales, leur garantissait une critère rapide vers le sommet des institutions d'État. »[202] Ensuite, pour la même raison, des étudiants chiliens qui ont fait leur étude de l'économie néo-classique à Chicago ont le même but que les étudiants à Paris. Ici, Yves Dezalay souligne la stratégie d'exportation du savoir-faire américain. C'est-à-dire qu'il y avait l'aide américaine, à l'époque de la guerre froide, aux pays en voie de développement : c'est leurs stratégies d'exportation du savoir-faire américain. Sans aucun doute cette aide financière construit-elle un réseau international entre les États-Unis et les pays en voie de développement de l'Amérique latine. Elle a mis à distance le savoir académique de

publication de Droit, législation et liberté qui mérite explication. » (*Ibid*., p. 231-232)

[201] DEZALAY Yves, *La mondialisation des guerres de palais*, Paris : Seuil, 2002.

[202] *Ibid*., p. 28

l'Europe du marché du savoir-faire. Par exemple, en 1964, les étudiants brésiliens ont fait leurs études de droit avec l'aide gouvernementale de Kennedy aux États-Unis. Ils ont occupé, dès leur retour au Brésil, des hautes fonctions d'État où ils ont contribué à redéfinir la régulation juridique de l'activité économique, et ils ont réalisé la réforme juridique dans le choix intellectuel déterminé par la stratégie américaine.

De toute façon, dès que les deux groupes d'étudiants chiliens rentrent dans leur pays, ils s'engagent dans la lutte de pouvoir. Yves Dezalay l'écrit ainsi : « Les opérateurs nationaux cherchent à tirer profit d'un capital étranger pour accroître leur influence dans leur champ national. Par exemple, les stratégies, ' ce sont d'abord les Chicago Boys ' qui ont mis au service de Pinochet et de ses alliés le savoir et la légitimité qu'ils avaient acquis à l'Ecole de Chicago, auprès des théories de l'économie pure, afin de discréditer les politiques internationalistes du gouvernement Allende. En retour, les victimes et les opposants chiliens de cette dictature ont mobilisé la construction internationale des droits de l'homme pour discréditer ce régime aux yeux de l'opinion internationale. Le savoir étranger est ainsi instrumentalisé, tant pour lutter contre les adversaires politiques que pour s'emparer du pouvoir d'État et le contrôler en faisant valoir une légitimité internationale. »[203] Comme Yves Dezalay l'explique dans sa thèse, dès lors que les Chicago Boys, ceux qui ont la formation de l'économie néo-classique, se sont mis au service du gouvernement dictatorial de Pinochet (en 1973, il prit le pouvoir par le coup d'État contre l'expérience socialiste du président S. Allende, et devint président de la République en 1974), les étudiants qui ont fait leurs études de droit à Paris deviennent victimes du conflit de pouvoir. Car, le choix du savoir-faire apporte naturellement ce résultat : « Le profil social et la trajectoire professionnelle des gentlemen-politiciens du droit, écrit-il, s'oppose à bien des égards aux parcours de la nouvelle génération d'économistes, convertis aux valeurs de la démocratie. »[204] Yves Dezalay ajoute d'ailleurs à propos de l'exemple du Chili le phénomène social que les facultés nationales de droit et celles d'économie reproduisent leurs propres structures du pouvoir à partir du choix des savoir-faire internationaux. En effet, le réseau international du savoir-faire a sous-estimé les facultés nationales de droit et les facultés nationales d'économie: c'est la cause de conflit interne. En un mot, il a raison de dire qu'« un pays dominant, soit la France, soit les États-Unis, exporte non seulement sa hiérarchisation sociale mais aussi ses conflits internes ». Pour nous, son observation est discutable, parce que Hayek sous-estime les juges qu'il considère comme des techniciens qui ne font que maintenir l'ordre déjà existant. L'intention hayékienne est de limiter le rôle du

203 *Ibid.*, p. 30-31.
204 *Ibid*., p. 65.

juge. C'est-à-dire qu'il abolit du champ de la politique la conception de « justice » que le juge monopolise, et il prétend que ce sont bien les économistes qui réalisent efficacement la justice distributive. Nous trouvons ici que les économistes apparaissent davantage comme de vrais politiciens que les juges.

Par conséquent, le *nomos*, le droit de la liberté, est comme le montre Hayek affaibli, parce qu'il fonctionne par l'auto-ajustement, les autorités à la fois du politicien et du juge. En même temps, il crée un nouveau paradigme de la conception de la politique qui est que la politique et le droit doivent servir à toutes les activités économiques de l'homme. Le but ultime du droit de la liberté est d'établir l'autonomie de l'ordre du marché et de protéger l'individu contre l'intervention juridique ou politique. L'ordre de marché en tant que phénomène universel, trouvé dans toute l'humanité précède l'intervention juridique: c'est la conviction haykienne de l'évolution culturelle. De ce point de vue, le principe de la concurrence libre est donc vraiment un ordre de marché qui permet aux gens de résister à tous les éléments du totalitarisme. Pour souligner l'importance de cela, il parle à la fois de la prévisibilité de la loi et de l'illusion que la loi est capable de réaliser la justice dans la société. Sans doute s'écartent-elles de la fonction de protection sociale des pauvres. Elles éclairent plutôt la supériorité du système des ordres normatif et autonome. Hayek tente certainement de dissoudre l'autorité juridique et d'asseoir l'activité économique sur l'intervention juridique. Or, ses affirmations dépassant la critique du constructivisme rationnel (planisme économique) exigent la réforme de la société civile basée sur le libéralisme classique en Europe occidentale.

2. La critique de l'anthropologie hayékienne par le « Soi » ontologiquement stable de Paul Ricœur

L'entendement humain de Hayek, qui dépasse la critique de l'erreur anthropologique de la planification économico-sociale, rejette même une formalisation telle qu'une conception procédurale de la justice établie à partir du libéralisme classique. Pour cela, il emprunte d'abord partiellement la déontologie de Kant selon laquelle l'homme est suffisamment capable d'agir de façon autonome dans la norme, et il déconstruit avec elle le sujet moderne vu par Descartes, c'est-à-dire celui qui conçoit et invente la loi. Ensuite, il explique à partir des aides de l'ethnologie et de l'anthropologie cultuelle que la civilisation en tant qu'ensemble des actions coutumière et morale existait avant l'invention de la loi. Selon lui, le sentiment que tout le monde doit obéir se développe naturellement de façon universelle. Autrement dit, le contrôle et la

restriction comme commandement légitimé par le plan et pour tous sont non scientifique et totalitaire, et ont pour but de ne pas passer par l'ordre spontané. Il insiste sur le fait que la loi doit rester au service des activités des hommes. Aussi, l'entendement humain est-il pour lui psychologique, phénoménologique et empirique dans la mesure où l'homme ne peut pas changer son environnement, mais ne peut qu'assister par observation au changement de son environnement. L'homme est l'être qui doit s'adapter à son environnement, il n'est pas l'être qui le domine. C'est la raison pour laquelle nous pouvons dire que, dans l'entendement humain de Hayek, il n'y a pas le sujet moderne que Descartes a construit, et, à partir de là, que l'homme de Hayek a pour destin de chercher sans fin son identité. Tenant compte justement du phénomène de l'extérieur comme élément fondamental qui décide de l'action et du jugement, chaque individu devient au bout du compte un être alternatif pour ce qui est du changement de l'environnement sans connaissance du « qui suis je ? ». En outre, du fait que l'individu ne connaît pas le « qui je suis », il n'a pas besoin de se sentir aucune responsabilité vis-à-vis des autres qui ne s'adaptent pas à la rapidité de changement de l'environnement. Qu'autrui accepte ou n'accepte pas le changement, c'est une question de choix. Il est aussi impossible d'imposer la responsabilité de « tu dois faire… » à celui qui ne connaît pas son identité et son autonomie.

A partir de l'absence du sujet auquel on attribue la responsabilité de soi-même, nous voyons que l'éthique de Paul Ricœur fondée sur la conception du « Soi » peut être une critique de l'ordre spontané hayékien. C'est parce qu'il y a toujours la question de sujet qu'on ne peut jamais oublier la relation entre les hommes et entre l'homme et le monde. Par exemple, en voyant autrui qui est plus heureux que Moi, à quoi servent la jalousie et le mécontentement quand par exemple on se dit intérieurement « c'est injuste ! » « quelle injustice ! », s'il n'y a pas de réflexion à ce sujet ? Pourquoi à l'inverse peut-on éprouver de la compassion envers celui qui est malheureux ? Si l'on ne considère le mariage que comme une union à fonction sexuelle provoquée par une stimulation extérieure, et si l'on accepte comme naturel que celui qui a perdu sa maison à cause d'une faillite vive dans la rue, comme conforme à une logique de marché, la jalousie, la plainte et la compassion n'ont pas de raison d'être. C'est parce que ces émotions présupposent toujours le sujet moral d'imputation. Ceci consiste d'abord à dire qui est le sujet moral d'imputation, et ensuite qu'il y devient un critère de comparaison comme la conception primitive du Moi, ou bien du « je » stable. Par conséquent, nous ne voyons pas au niveau phénoménologique chaque événement relatif à une action se produisant entre les hommes. D'ailleurs, nous pensons que l'entendement de l'homme qui n'accompagne pas le « je » en tant que sujet de la

réflexion n'ouvre que le monde monadiste. C'est là que nous découvrons l'importance de deux réappropriations ; l'une est tirée de la critique du *Cogito* et, l'autre, de l'ontologie traditionnelle. Nous allons introduire dans un sens éthique la critique de Paul Ricœur du *Cogito* en tant que critique contre la critique hayékienne du *Cogito*. Pour cela, nous allons nous intéresser à deux points essentiels ; l'établissement du concept de « soi », correspondant au « je » dans la conception de Descartes, en tant qu'être ayant la responsabilité, et la nécessité d'une institution juste.

A. Comment l'entendement humain peut-il correspondre à un être responsable ?

Dans le livre, intitulé *Soi-même comme un autre*[205], Ricœur définit le « j'existe pensant » du *Cogito* en « je » ne pouvant pas connaître le « qui suis-je ? ». Ce « je » en état de suspicion ne peut devenir le vrai sujet déontologique dans la pensée de Ricœur, parce que le « je » est la fiction créée afin de souder le premier rang consistant à percevoir une chose au second rang phénoménologique qui consiste à se demander : « qu'est-ce que la chose perçue ? » En un mot, pour Ricœur, le « je » dans le *Cogito* n'est personne, et ce statut du sujet cartésien ne peut être un sujet tel qu'un interlocuteur, un acteur, un personnage du récit, un objet ayant une responsabilité morale. Car, en gardant la distance du « je » du *Cogito*, Paul Ricœur écrit : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et sent. Cette énumération pose la question de l'identité du sujet, mais en un tout autre sens que l'identité narrative d'une personne concrète. Il ne peut s'agir que de l'identité en quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du " je " dans la diversité de ses opérations ; cette identité est celle d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané.[206] » A partir de cette problématique, le « j'existe pensant » artificiellement créé est le sujet instable qui n'a pas du tout de fondement réel. Paul Ricœur compare le « je » du *Cogito* à Sisyphe, en disant que : « […], le moi du *Cogito* est le Sisyphe condamné à remonter, d'instant en instant, le rocher de sa certitude à contre-pente du doute.[207]» Le *Soi* qui indique une personne en elle-même est la propre conception ricoeurienne produite de cet arrière-plan. Bien entendu, Paul Ricœur, tentant de constituer l'identité du soi-même, s'oppose au totalitarisme autant que Hayek nous a montré son effort de détruire le sujet moderne. Cependant, Paul Ricœur cherche la

205 RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
206 *Ibid.*, p. 18.
207 *Ibid*., p. 20.

solution de la question du totalitarisme plutôt dans le rétablissement du sujet ayant une fin ouverte que dans la déconstruction du sujet moderne cartésien. Il résiste, pour ainsi dire, à cette dernière par la question « qui parle ? » et la question « qui agit ? », et avec la conception de l'identité-*ipse* qu'autrui peut entrer dans le « je ». Le caractère de l'identité de « l'*ipseité* » est alors le refus de l'épistémologisation du « je » cartésien, parce que le « je » épistémologique dispose d'une chose avec la formulation de la perception subjective. Il est aussi le refus de la phénoménologisation du « je », parce qu'elle permet à l'individu d'exister en autonomie et en monade. Ricœur glisse l'ipséité en tant qu'identité dialectique entre le « j'existe pensant » et la déconstruction du sujet moderne.

Afin d'articuler la conception du Soi satisfaisant la *mêmeté* et l'*ipséité* entre le « je » du *Cogito* et la déconstruction du sujet moderne, Paul Ricœur emprunte le concept de « personne » à la philosophie analytique de langue anglaise. Il y découvre le concept primitif de la personne. Pour lui, il y a lieu de dire que la personne est primitive, parce qu'il n'est pas possible de remonter au-delà de ce concept sans présupposer la personne comme individu fondamental. Autrement dit, sans sujet au sens grammatical, sans non plus de description par le prédicat. Ici la personne est celle qui est indiquée, et celle qui parle. Le problème, c'est que, comme Ricœur lui-même s'en aperçoit, le « je » du pronom personnel change pour chaque personne différente selon la personne parlant par rapport à l'individu qui indique physiquement un homme.[208] Car on se demander si la personne n'est pas un autre fictivement créé du « j'existe pensant » comme dans le cas du « je » du *Cogito*. A propos de ce problème, bien que la personne soit l'élément de la structure de la phrase, celui qui se situe à la place du locuteur ne peut choisir à tous les moments que le « je » du pronom personnel. Paul Ricœur le souligne ainsi : « Entre les deux (le type et l'échantillon), toute contradiction disparaît, si l'on veut bien considérer que le type implique dans sa notion même un choix obligatoire entre les candidats au poste de sujet parlant. En vertu de ce choix obligatoire, le schifter exerce une fonction de distribution, prenant appui sur le 'à chaque fois' qui règle l'assignation exclusive du terme 'je' à un seul locuteur actuel. On peut alors dire, sans plus de paradoxe, que l'ancrage actuel de l'échantillon 'je' est corrélatif au caractère substituable du type 'je', au sens distributif et non générique de la constitution de

[208] *Ibid*., p. 65. Paul Ricœur réfléchit à propos de la remarque de Husserl sur l'articulation de la personne grammaticale à la question ontologique. La remarque de Husserl est la suivante : « le 'je', en tant que pronom personnel appartenant au système de la langue, est un membre du paradigme des pronoms personnels. A ce titre, c'est un terme vacant qui, à la différence des expressions génériques qui gardent le même sens dans des emplois différents, désigne chaque fois une personne différente à chaque emploi nouveau »

l'index [209]». Autrement dit qu'il y a la permanence du « je ».

Le « je » en tant que personne trouve le fondement ontologique du soi-même à la transformation et la reconstruction. D'après Paul Ricœur, « en rapport avec l'acte d'énonciation, le " je " devient, écrit-il, le premier des indicateurs ; il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation concernant le mot " je ", entraînant à sa suite le "tu" de l'interlocuteur. Les autre indicateurs – les déictiques : " ceci ", " ici ", "maintenant"- se regroupent autour du sujet de l'énonciateur : "ceci" indique tout objet situé dans le voisinage de l'énonciateur ; " ici " est le lieu même où celui-ci se tient ; " maintenant " désigne tout événement contemporain de celui où l'énonciateur prononce l'énonciation. »[210] On peut donc considérer que le « je » devient le centre du système des indicateurs. Si l'on peut dire que le « je » grammatical n'est pas l'être fictif mais pratique, c'est parce que la personne sert à l'action du sujet plus que la conception de l'individu qui existe en réalité. C'est ainsi que Paul Ricœur réapproprie par la personne le « je » sans déconstruction de l'ontologie ancienne. C'est là que nous découvrons que la personne langagière est sublimée dans le concept de « personne » physique pouvant avoir la responsabilité éthique.

Pour que la conception ricoeurienne du soi s'oppose à la position hayékienne de la déconstruction du sujet moderne, il nous faut nous demander pourquoi Paul Ricœur essaie de se réapproprier l'ontologie traditionnelle par le biais de l'analyse. Il écrit ainsi dans la dixième étude, sous-titrée « Vers quelle ontologie ? » : « à savoir qu'une ontologie reste possible de nos jours, dans la mesure où les philosophies du passé restent ouvertes à des réinterprétations et des réappropriations, à la faveur d'un potentiel de sens laissé inemployé, voire réprimé, par le processus même de systématisation et de scolarisation auquel nous devons les grands corps doctrinaux que nous identifions d'ordinaire par leurs maîtres d'œuvre : Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A vrai dire, si l'on ne pouvait réveiller, libérer ces ressources que les grands systèmes du passé tendent à étouffer et à masquer, nulle innovation ne serait possible, et la pensée au présent n'aurait le choix qu'entre la répétition et l'errance. »[211] D'ailleurs, la déconstruction du sujet moderne n'est pas pour lui pertinente, parce que la langue, comme il l'a défendu, parle du fond de l'être. L'innovation de la pensée et l'apparition de l'être dans la mesure où l'on parle sont donc la première raison pour laquelle il ne lâche pas la mêmeté, à savoir la continuité de l'être. Puis, la seconde, c'est que Paul Ricœur croit que l'attestation de l'enjeu

---

209 *Ibid.*, p. 66.

210 *Ibid.*, p. 61. Paul Ricœur confirme dans la dixième étude, sous-titrée « Vers quelle ontologie ? », que les personnes sont aussi des corps pour une contrainte du langage. (*Ibid*., p. 369)

211 *Ibid.*, p. 346-347.

ontologique est l'assurance d'exister dans le mode de l'ipséité. L'acte d'attester est, au sens ontologique, la réappropriation des sillages du soi. Il croit que ce processus de la réappropriation permet d'espérer l'innovation de la pensée.

En ce sens, Paul Ricœur reprend l'ontologie aristotélicienne telle que l'être est la relation extensionnelle entre les idées de l'acte (dunamis) et de la puissance (énergéia). Mais il fait la réappropriation de l'ontologie aristotélicienne en synthétisant dialectiquement les idées dunamis-énergéia dans la praxis humaine. C'est-à-dire qu'il voit un véritable mode d'être dans l'acte et la pratique. Il ne le cherche pas dans la théorie de la substance. Or, dès que l'existence en vient à la question d'agir et non pas d'exister, la dimension ontologique s'articule à la découverte phénoménologique.

Nous pouvons maintenant argumenter avec les questions empruntées de Paul Ricœur pour discuter si la solution de la question du totalitarisme que Hayek trouve dans la déconstruction du sujet moderne établi depuis Descartes résout tous les problèmes de l'activité de l'homme. Les questions paradoxales qui se posent à l'identité personnelle, sur laquelle Hayek insiste dans les aspects psychologique et économique, sont les suivantes : « Mais un moment de dépossession de soi n'est-il pas essentiel à l'authentique ipséité ? Et ne faut-il pas, pour se rendre disponible, s'appartenir en quelque façon ? […] Ajoutons maintenant : si mon identité perdait toute importance à tous égards, celle d'autrui ne deviendrait-elle pas, elle aussi, sans importance ?» [212] D'abord, l'importance de ces questions paradoxales est pour nous secondaire parce que ce n'est pas encore le moment de déconstruire le sujet moderne. Il faut au contraire le sujet de l'imputable. Ensuite, parce que l'ontologie ne consiste pas à connaître l'existence substantielle mais à remettre l'éthique de l'acte concernant le vouloir vivre ensemble sur la morale autonome.

B. La nécessité d'une institution juste

Hayek considère le pouvoir comme origine de l'inégalité qui apporte l'exclusion dans la conception de l'ordre spontané. Dans le même ordre d'idée, penser que la loi constitutive réalise la justice sociale est une illusion, car il prétend que la loi doit servir à toute l'activité humaine. Cependant, du point de vue de Paul Ricœur, le pouvoir, bien qu'il soit vain et sans autorité dans la structure fondamentale, et bien qu'il soit articulé sur une fondation plus ancienne, est la condition nécessaire à la justice qui vise à réussir à vivre ensemble. Cela va à l'encontre de la pensée hayékienne. C'est-à-dire que Paul Ricœur faisant la réappropriation de la théorie aristotélicienne de la justice

[212] *Ibid.*, p. 166.

tente de surmonter la justice fermée et arrêtée après l'établissement de la loi telle que le droit de la propriété. Ici, il ne cesse d'attribuer les notions éthiques telles que la vie bonne ou le bien vivre à la politique qui devient une technique et une expertisation à travers le lien entre le pouvoir et la justice. En effet, la justice est composée pour lui d'un côté du bon et d'un autre côté du légal. Cette distinction montre que Paul Ricœur ne doute pas du côté légal de la justice qui distingue le mien du tien. Mais, il demande d'aller plus loin que la médiation de la justice juridique.

Comme il a pris conscience de la réfutation de son affirmation, il l'élucide immédiatement au lieu de justifier ses idées. D'après lui, premièrement, la justice n'est pas close après avoir l'établissement de la constitution judiciaire. Deuxièmement, la justice s'exprime bien plus du côté du bon, parce que le concept de « répartition » ne se définit pas dans un sens économique limité. Ces deux justifications sont issues de son observation de la justice distributive qui recroise mutuellement l'intersection entre l'aspect privé et l'aspect public. A l'égard de l'empirisme anglais selon lequel c'est l'activité de l'individu elle-même qui réalise la justice distributive, Paul Ricœur prétend qu'il faut mettre l'éthique téléologique du vouloir vivre ensemble au centre de la politique.

Nous proposons à présent d'analyser comment Paul Ricœur développe dans une dimension éthique, celle de la vie bonne, l'institution juste. Tout d'abord, il articule le plan, soit social soit économique, à la praxis en appliquant la perspective éthique telle que la vie bonne à l'institution juste. C'est parce que la primauté de l'éthique sur la morale, la nécessité pour la perspective éthique de passer par le crible de la norme et la légitimité d'un recours de la norme à la perspective, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques[213], sont tout à fait pertinentes. Il s'agit de l'application fragmentaire de la norme aux comportements humains. Car il faut une perspective éthique qui englobe la limite de la norme. Selon Ricœur, « les " êtres " …, écrit-il, ce sont des parlants et des agissants ; or il appartient à l'idée d'action qu'elle soit accessible à des préceptes qui, sous la forme du conseil, de la recommandation, de l'instruction, enseignent à réussir, donc à bien faire, ce qu'on a entrepris. Les préceptes ne sont certes pas tous d'ordre moral – loin de là : ce peuvent être des préceptes techniques, stratégiques, esthétiques, etc. ; du moins les règles morales s'inscrivent-elles dans le cercle plus vaste des préceptes, lesquels sont intimement liés aux pratiques qu'ils

[213] Pour préciser la notion d'impasses pratiques, nous pouvons retrouver l'exemple donné d'Aristote dans *Ethique à Nicomaque* ; quand un tyran commande un acte déshonorable à quelqu'un, en prenant en otage son père et son fils, est-ce qu'il doit obéir, ou désobéir, à cet ordre ? Nous pouvons souligner qu'on est toujours en état de choisir dans la limite du budget. L'éducation, la nourriture, la santé, les ressources matérielles comme le pétrole..…etc., qu'est-ce qui est la priorité ? S'il faut choisir le pétrole contre le pain, il y aura peut-être quelqu'un qui ne pourra pas manger. C'est l'impasse pratique.

concourent à délimiter.[214] » Ici, nous devons souligner que Paul Ricœur met la téléologie dérivant du prédicat « bon » au centre des préceptes du comportement humain. En outre, il tire deux enseignements de la réappropriation de la téléologie aristotélicienne ; l'un est de lier un but idéal tel que la vie bonne à la praxis, et l'autre, de structurer en principes la téléologie intimement liée aux pratiques, à savoir la perspective éthique de la vie bonne. Tenant compte de ces points, la morale qui dérive du prédicat « obligatoire » n'aboutit qu'aux impasses pratiques, parce qu'elle ne décrit que d'un point de vue technique le comportement déontologique de l'homme. Paul Ricœur inscrit en premier principe du comportement humain la perspective éthique de la bonne vie. Ainsi, dit-il à propos de l'horizon de la vie éthiquement bonne qu'il faut poursuivre la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques dans un travail sans cesse de l'interprétation de l'action et de soi-même.

Paul Ricœur déploie cette position déontologique de soi à partir du mot aristotélicien « délibération »; par exemple, « le médecin ne se demande pas, écrit-il, s'il doit guérir, ni l'orateur s'il doit persuader, ni le politique s'il doit établir de bonnes lois. Une fois que chacun a posé une fin, il examine comment et par quel moyen il la réalisera, la délibération portant sur le choix du moyen le plus approprié. »[215] Ce qui est sûr est le fait qu'on délibère à la fois sur une fin en elle-même et les moyens portant la fin. Le choix par la délibération de l'homme politique ou du médecin est, autrement dit, un choix sur la conformité plus ou moins étroite ou lointaine à un idéal de vie. L'idéal de vie en tant que fondement à délibérer ne s'exclut pas du choix réel. C'est plutôt l'idéal de vie qui est étroitement lié à tout l'événement, lequel on ne peut créer. Si l'on doit délibérer, c'est à cause des choses hors de notre pouvoir. Ainsi, sa pensée restaure le mot « vie » dans son sens polysémique. Cela veut dire que, dans le mot « vie », il y a un sens purement biologique et aussi un sens éthico-culturel. Car le sens polysémique de la vie doit être appliqué à l'entendement humain qui est observé uniquement par l'aspect scientifique et qui n'est mesuré et analysé que dans la croyance de la science. Il est la proposition de sortir de là, c'est-à-dire de la déconstruction du sujet moderne.

La réappropriation ricoeurienne de la délibération d'Aristote est pour nous considérable pour la raison qu'elle fait maintenir soi en tant que sujet ayant la responsabilité de l'équilibre entre l'idéal et la praxis. Par exemple, chaque praxis du médecin, de l'orateur et du politicien a en elle-même une fin. Leur acte particulier

---

214 RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 200.

215 *Ibid.*, p. 204.

s'oriente vers leur fin ultime à partir de la délibération où l'idéal et la praxis s'unissent de façon dialectique. Du point de vue ricoeurien, la délibération est alors l'interprétation de soi. Elle est le moyen de rendre possible la compatibilité de l'idéal et de la praxis, et elle relève comme extérieure l'estimation de soi en tant que responsable d'un choix et d'un acte.

Ensuite, pour la perspective éthique de la vie bonne concernant autrui, nous proposons d'analyser la conception de l'amitié dans la pensée de Paul Ricœur. Après avoir conçu la perspective éthique de la vie bonne, il ne suit pas la réflexion de Descartes qui s'en va d'emblée à l'établissement de l'institution. Il choisit une méthode qui contourne cette réflexion. Cette méthode lui permet d'énoncer, en mettant autrui entre le soi et l'institution, l'éthique juste telle que la perspective éthique de la vraie vie pour et avec autrui. Elle traite d'une part de la réflexion de l'amitié dont Aristote a parlé au sens qu'il faut un ami par nécessité, et, d'autre part, s'étend du concept d'amitié limitée dans la relation entre moi et l'ami jusqu'à un concept de la relation mutuelle qui n'a aucun rapport entre moi et quelqu'un autre. Dès que l'amitié grandit entre l'ami et un autre par le biais de la sollicitude, il croit qu'on peut pour la première fois trouver la volonté de vivre ensemble.

Premièrement, l'amitié ne correspond pas d'après Paul Ricœur à la psychologie qui exprime des sentiments d'affection et d'attachement pour les autres, mais à une éthique, parce qu'elle est une vertu réalisée par des délibérations choisies et capable de s'élever au rang d'habitus. Il garde à partir de cette conception de l'amitié une distance par rapport à l'explication classique de l'amitié ; d'un point de vue traditionnel, chacun a sa limite de cette faculté et met un individu en état de manque. On entre enfin dans la relation égocentrique entre autrui et moi par la médiatisation du manque, et on a besoin d'amis pour compléter son manque. C'est l'argument classique selon lequel l'amour de soi est le fondement de l'amitié. L'ami est celui qui offre ce qu'on ne peut faire par soi-même. Le concept d'ami n'est donc possible qu'en s'appuyant les notions de désir et de manque.

En sortant de la compréhension traditionnelle de l'amitié, Paul Ricœur considère trois sortes d'amitié, selon le bon, selon l'utile et selon l'agréable, ce qui distingue sa conception de l'amitié de celle d'Aristote, comme conception plus évoluée. Il la développe dans l'idée d'un désir réorienté par la référence au bon. C'est l'amitié dans le cadre du vivre ensemble, c'est-à-dire que dans la condition de l'amitié il faut de la bonté intrinsèque et de l'agrément. Car l'amitié doit être comprise comme un acte de don désintéressé. Il distingue cependant sa position de celle d'Aristote en disant que « D'Aristote, je ne veux retenir que l'éthique de la mutualité, du partage, du vivre-

ensemble »[216]. C'est pour cette raison qu'il y a pas de place pour l'autre dans le concept franc d'altérité chez Aristote.

Deuxièmement, le concept aristotélicien d'amitié a été étendu en dépassant le cadre de l'ami par celui d'autrui par Paul Ricœur. Pour cela, il dispose au milieu de l'extension conceptuelle de l'amitié la sollicitude en tant que médiation. Sa conception de la sollicitude, il importe beaucoup de donner à la sollicitude un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir, est la spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estimation de soi dans le cadre de la perspective éthique de la vie bonne[217]. Il pense la sollicitude au sens général, un autre étant en état de souffrance provoque la sollicitude, puis perçoit cette sollicitude comme un impératif moral contraignant le soi à agir pour la sympathie. Ce sens général est loin de la sollicitude ricoeurienne. C'est parce que Paul Ricœur renvoie l'autre qui me commande l'aide pour le devoir moral ou la sympathie vers mon statut qui doit obéir à son commandement. Autrement dit, la sollicitude dont il parle ne signifie certainement pas que l'autre est celui qui reçoit, et que le soi est uniquement donneur. En allant plus loin, il inclut la responsabilité mutuelle telle que « tu, celui qui reçoit, doit aussi faire le donner » dans un esprit de sollicitude. La raison fondamentale pour laquelle il définit la sollicitude en tant que dimension réciproque est qu'il n'est pas possible d'avoir une relation égale entre un soi, le donneur, et un autre, le receveur. Il s'agit de la sollicitude, au sens général et moral, qui n'impose unilatéralement les actes de commande et de contrainte qu'à soi. Il inclut donc dans la conception éthique la bonne spontanéité en investissant l'égalité, la réciprocité et le sens commun dans la sollicitude. Une sorte d'identification entre les deux, donateur et receveur, apparaît à partir de là, puis un autre souffrant, dans le sens où sa situation pousse à donner, ne devient plus celui qui contraint le devoir déontologique au soi. Car, le soi sur la bonne spontanéité prend une place importante autant que l'autre.

Si nous résumons l'amitié et la sollicitude dans la perspective éthique du vivre-bien, l'autre n'est pas au sein de l'amitié classique utile pour compléter son propre manque ni comme dominateur par sa vie souffrante dans la mesure de la sollicitude ricoeurienne. C'est lui-même qui doit rendre à quelqu'un d'autre la sympathie spontanée telle que par le don désintéressé. Il y a toujours le soi fondamental au centre de la relation mutuelle allant-venant. Le soi à travers l'autre « fais toi aussi … » ou « fais de la spontanéité bonne comme soi-même … » transforme la relation psychologique de la domination en relation égale. C'est l'éthique fondamentale par laquelle Paul Ricœur traite l'amitié et la sollicitude dans la perspective éthique du vivre-

[216] *Ibid.,* p. 219.
[217] *Ibid.,* p. 222.

bien. Cependant, il ne croit pas que la question de la justice entre soi et autrui soit résolue, parce que l'amitié et la sollicitude ont des limites déontologiques par leur caractère particulier, étroit et fragmentaire de la vie humaine. Bien que la conviction que l'homme est capable d'agir en s'auto-ajustant après l'établissement du droit de propriété soit partagé par beaucoup, surtout héritiers de la déontologie kantienne, il faut une éthique qui englobe le plan de la vie, y compris du droit de la propriété. C'est pourquoi Paul Ricœur étend le vouloir vivre ensemble limité dans sa dimension individuelle à la vie des institutions, à la dimension sociale. Comme nous avons rappelé que Hayek qualifie de totalitarisme toutes les tentatives de réaliser la justice qui dépasse l'ordre spontané tel que le droit de la propriété privée, nous avons besoin d'observer la vie des institutions dont Paul Ricœur parle.

Enfin, la vie des institutions est le dernier élément de la perspective éthique de Paul Ricœur composée de soi, de l'autre et de l'institution. Paul Ricœur souligne la nécessité de l'institution juste basée sur l'endettement mutuel et le désintéressement pour qu'il synthétise la perspective éthique. Certainement, l'idée que la justice est du côté du bon avec l'institution ne peut être abandonnée chez lui. L'institution signifie d'après lui la structure du vivre ensemble chez une communauté historique telle que peuple, nation et région, etc. Ce n'est pas la norme morale qui caractérise l'institution, mais la coutume commune. Car il remonte à l'*éthos* d'où l'éthique tire son nom. La vertu de la justice y est d'ailleurs expliquée mieux par son côté bon que par son côté juridique. Cela veut dire que la signification de la justice ne se distingue pas de celle de l'institution. Si nous rappelons le point de vue hayékien, la justice ne doit être reconnue que pour le droit de la propriété privée que toute l'humanité possède depuis l'apparition de l'espèce humaine. La liberté individuelle est opprimée dans le domaine juridique à cause de la tradition contractueliste qui implique une conception procédurale de la justice. Car la tentative ricoeurienne d'articuler la justice à l'institution, c'est exactement l'idée opposée à celle que Hayek a voulu déconstruire. Autrement dit, Paul Ricœur estime positivement la tradition contractueliste ; par exemple, l'institution du système monétaire, celle de la famille, celle de l'éducation, celle du droit de propriété et celle du régime politique, tout cela a été inventé par la tradition contractueliste. Ainsi dit-il en faisant la réappropriation de la tradition contractualiste : « L'approche déontologique n'a pu prendre pied dans le champ institutionnel où s'applique l'idée de justice qu'à la faveur d'une conjonction avec la tradition contractualiste, plus précisément avec la fiction d'un contrat social grâce auquel une certaine collection d'individus réussissent à surmonter un état supposé primitif de nature pour accéder à l'état de droit. Cette rencontre entre une perspective délibérément déontologique en

matière morale et le courant contractualiste n'a rien de contingent. La fiction du contrat a pour but et pour fonction de séparer le juste du bon, en substituant la procédure d'une délibération imaginaire à tout engagement préalable concernant un prétendu bien commun. Selon cette hypothèse, c'est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice. »[218] A partir de cette estimation de l'établissement de l'institution par la théorie du contrat, nous pouvons savoir que la conviction ricoeurienne du Commenwealth concernant l'intérêt commun est très différente de celle de Hayek qui accepte la déontologie kantienne en tant que principe d'ordre spontané. Cette position différente de la relation entre la justice et l'institution nous fait comprendre pourquoi Paul Ricœur parle de l'institution juste après les questions économico-juridiques comme le droit de la propriété privée. En un mot, la justice juridique s'arrête là où le mien est défini par rapport au tien : elle est donc une conception fermée et accomplie. Cette justice juridiquement fermée pose problème chez lui, parce qu'elle n'est pas suffisante pour réaliser la vie bonne. En effet, il n'y a pas que la répartition économique dans la conception de la justice, mais il y a aussi à l'encontre de l'injuste la réalisation de la valeur du côté du bon. En vue de Paul Ricœur, il ne faut pas abandonner la justice du côté du bon. Pour cela, il retient l'aspect positif de la théorie du contrat : nous l'appelons la réappropriation de la théorie du contrat. Ce qu'il nous montre à travers la réappropriation est, bien que la théorie du contrat s'appuie sur la fiction, qu'elle est capable de garantir l'autonomie non seulement dans la dimension morale mais aussi dans la dimension institutionnelle. Il trouve qu'il y a encore l'idée du vivre ensemble et bien dans la théorie du contrat. Si l'on en oublie l'intention fondamentale, il faut la rappeler encore une fois. C'est l'institution juste selon laquelle le but est de vivre ensemble avec et pour l'autre. Paul Ricœur le souligne comme une nécessité. De même, la déontologie qui s'arrête à l'établissement du droit de la propriété privée vise à assurer le vivre ensemble entre les individus. Aux yeux ricoeuriens, si cet objectif moral était oublié dans la position déontologique, on ne pourrait pas dire que le principe d'autonomie de Kant en tant que manière de réaliser la justice ne soit pas une fiction. Car, il pose à l'égard du principe d'autonomie la question suivante : « Si maintenant, par un mouvement à rebours, on reporte ce doute affectant la fiction du contrat sur le principe d'autonomie, ce dernier ne risque-t-il pas lui aussi de se découvrir comme une fiction destinée à combler l'oubli de la fondation de la déontologie dans le désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes ? »[219] Nous pouvons savoir que cette question paradoxale demande déjà une

[218] *Ibid.*, p. 265-266.
[219] *Ibid.*, p. 278.

réponse anticipée. Elle correspond à ce à quoi on doit réfléchir concernant la relation entre le soi et l'autre et la relation entre le soi et l'institution dans l'éthique du vivre ensemble avec et pour l'autre. Pour terminer sur la nécessité de l'institution juste, nous voulons de la même façon poser à Hayek la question « n'y a-t-il pas vraiment de risque de l'oubli de la vie ensemble dans l'ordre spontané ? ».

Nous avons à présent vu l'entendement de soi chez l'être responsable et la nécessité de l'institution juste pour le vivre ensemble entre soi et autrui. Pour résumer nos études, le sujet de Paul Ricœur n'est pas d'abord un sujet moderne qui se réduit au *Cogito*. Il est le soi ouvert que Paul Ricœur a obtenu en posant l'interrogation ontologique du « qui ? » au « je » en dialogue. A travers l'établissement du soi en tant qu'ipséité, nous arrivons à la conclusion selon laquelle, au lieu de déconstruire le sujet moderne de Descartes, on doit rétablir de façon nouvelle le sujet moderne selon la perspective éthique du vivre ensemble. Ensuite, pour ce qui est de la nécessité de l'institution juste pour le vivre ensemble, Paul Ricœur tente d'articuler la justice à l'institution en posant l'éthique aristotélicienne sur la déontologie kantienne. Bien entendu, Hayek s'appuyant sur l'impératif normatif de Kant applique le principe d'autonomie basé sur l'universalité à la conception de l'ordre spontané. Cela veut dire que c'est d'abord le moi qui est important, et après l'autre en tant qu'alter ego. Cette idée ouvre le chemin qui conduit un individu à l'atomisation. En même temps, elle montre comment surmonter le totalitarisme. En ce sens, Hayek a suffisamment profité de la notoriété de Kant. Cependant, ce mérite du modernisme devient problématique à cause de l'atomisation de l'individu de nos jours. L'effort de Paul Ricœur qui explique la justice du côté du bon plus que dans sa dimension juridique dérive de la réflexion profonde selon laquelle le mérite de la déconstruction du sujet a suscité une question éthique telle que le sujet imputable. Son effort nous inspire le message de l'évangile que les chrétiens ne doivent pas oublier. C'est parce que l'établissement de soi ayant la responsabilité, la sollicitude s'étendant de la catégorie de l'amitié à la bonne spontanéité vers l'autre et la nécessité de l'institution juste avec et pour l'autre sont sur la même ligne que « ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pareillement pour eux » (Luc, 6, 31) et « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mat, 21, 39 et Lv, 19, 18). Car, pour nous qui délibérons de quoi est construit l'éthique protestante, la perspective éthique proposée par Paul Ricœur est importante non seulement pour la critique de l'entendement humain néo-libéral, mais aussi pour une éthique protestante qui oriente la pratique dans la foi.

Chapitre V :

La justice dans la Grande Société et le libéralisme économique

Hayek conçoit l'individu contemporain en déconstruisant le sujet moderne cartésien. Son sujet moderne libre qu'il élabore à partir d'une épistémologie empirique est un individu psychologique qui agit seulement en fonction des stimuli des fibres nerveuses et de la transmission des processus nerveux centraux. De ce point de vue, sa conception de l'individu reconnaît complètement le rôle de l'intérêt privé, tel que les passions de « l'amour de soi » et de « l'amour du gain » comme facteur décisif de l'étude sur le comportement humain, parce que ces passions appartiennent à la nature humaine. En effet, comme nous l'avons examiné au chapitre précédent sur le libéralisme classique en Angleterre, il hérite de cette tradition de l'empirisme. Il voit le désir de la possession comme premier mouvement de l'action humaine, et il le relativise à partir du jugement éthique ou moral. D'ailleurs, il prétend que, dans la dimension de l'entendement de l'homme, « l'amour du gain » est un phénomène objectif qui est indépendant du jugement éthique ou moral et un fait qui correspond à des activités de l'économie libre entre les hommes.

Ainsi, dès lors que « l'amour du gain » est accepté comme un fait objectif, il est évident qu'épargner et investir les fonds est plus juste et raisonnable que de les verser aux pauvres. En effet, les accroissements de la consommation et de la production garantissent stablement et continuellement les richesses au plus grand nombre. Dans la pensée hayékienne, parler de « donner aux pauvres une part des richesses totales » pour la réalisation de la justice sociale, relève d'un mirage inventé par les socialistes. Nous nous trouvons à partir de là en désaccord avec Hayek, dans le cadre de notre réflexion sur les rapports entre une éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Nous pensons que la justice à l'égard du Bien avec et pour autrui explique mieux l'éthique du christianisme que la conception de la justice d'un point de vue judiciaire telle que le droit sacré de propriété distinguant le mien du tien. C'est la raison pour laquelle nous avons présenté au chapitre précédent l'éthique de Paul Ricœur en tant que critique de l'anthropologie hayékienne déconstruisant le sujet moderne cartésien.

Cependant, l'empirisme de l'Angleterre, comme nous l'avons vu, a développé d'un point de vue scientifique l'action humaine par le désir du gain. Le jugement de valeur est exclu de cette action. De même, il semble en apparence pertinent que Max

Weber ait prétendu qu'un lien existe entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. D'après leur point de vue, il n'est pas facile de déterminer si une institution est adaptée pour favoriser une vie saine. D'ailleurs, dans la rencontre entre la tradition empirique de l'Angleterre et l'éthique protestante, la réalisation du désir de chaque individu est justifiée par les idées de la vocation et de la liberté individuelle. Pour Hayek qui tente de renforcer cette pensée, parce que l'idée de la justice distributive basée sur l'égalité est largement répandue autant qu'elle peut détruire la valeur de la liberté individuelle, le droit sacré de la propriété est limité et contrôlé par l'autorité politique et le pouvoir législatif, ce qui lui apparaît comme une catastrophe épouvantable conduisant au totalitarisme. En effet, il pense que l'autorité et la loi ont été établies pour l'intérêt particulier d'un individu ou d'un groupe. Car, il ne sort jamais de la position du libéralisme économique de l'Angleterre où la question de justice distributive se résout dès que l'activité productive de l'individu s'accroît. Il croit qu'un conflit provoqué par le processus de la privatisation se résout par l'ordre normatif que tout le monde possède universellement – il l'appelle « l'ordre spontané » -. C'est sa conviction institutionnelle.

Certes, il y a une différence considérable du point de vue éthique entre Hayek et nous. Son livre, intitulé *Le droit, la législation et la liberté*, volume 2 avec le sous-titre « le mirage de la justice sociale », attire notre attention sur cette position contradictoire. Pour nous, le livre peut être considéré comme une prolongation du débat qui réfute l'éthique de Paul Ricœur. La conception de la justice dont le néo-libéralisme économique hayékien parle est donc incontournable au centre d'un débat ouvert. Si nous étudions son analyse de la justice sociale, nous pouvons proposer une réponse à la question consistant à savoir si l'on peut accepter fondamentalement l'affirmation de Max Weber sur le lien entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme d'où émane une éthique pour tous, ou bien s'il faut chercher une autre éthique. Pour cela, nous allons établir notre étude à partir de deux livres hayékiens : *Le droit, la législation et la liberté*, volume 2 : le mirage de la justice sociale et *Le prix et la production*.

1. La justice sociale est-elle un mirage ?

On peut dire que le volume 2 du « *Droit, Législation et Liberté* », publié avec le sous-titre « le mirage de la justice sociale », présente l'essentiel des idées hayékiennes. Dans l'avant-propos du livre, Hayek définit sa conception de la justice, résume l'histoire de l'intérêt public et remet en question la justice fondée sur l'intérêt public. Sa conception de la justice ne peut plus se confondre avec l'histoire de l'intérêt public.

D'après sa première remarque sur cette problématique, les stoïciens et Cicéron ont pensé que l'utilité commune et la justice étaient la même chose. Au Moyen Age, l'utilité commune était simplement de maintenir la paix et la justice. Même au 17^{e} siècle, l'intérêt public était la justice et le droit commun qui excluent toutes les particularités et l'intérêt privé. Après avoir souligné ces faits historiques, Hayek dit clairement qu'il est faux de croire que l'on peut projeter l'intérêt public sur la justice. Il propose par la suite « la Grande Société » en tant qu'espace procédant à la vraie justice. « La Grande Société » est la conception de la société de laquelle les individus doivent être libres d'utiliser leurs propres connaissances pour leurs propres objectifs.

En deuxième lieu, Hayek dénonce le fait que l'utilitarisme de Jeremy Bentham et de John Stuart Mille correspondent à un libéralisme erroné. Il y a au centre de cette dénonciation son épistémologie anti-cartésienne[220]. C'est-à-dire que personne ne peut connaître le bonheur maximum pour le plus grand nombre. Un ingénieur tout puissant et tout savant n'existe point. C'est l'impossibilité pour qui que ce soit de connaître tous les faits particuliers sur lesquels est fondé l'ordre global des activités dans une société. Si nous retenons sa critique de l'utilitarisme, nous pouvons savoir que Hayek tente de prouver par les deux conceptions différentes de l'utilité que l'utilitarisme est un libéralisme erroné ; l'une des deux conceptions de l'utilité est l'utilité de quelque chose qui peut servir à des objectifs déterminés et connus, et l'autre, l'utilité de ce qui peut servir pour parer à diverses catégories de besoins qu'on s'attend à éprouver dans un certain environnement, ou dans un certain genre de situations probables. Dans le premier cas de l'utilité, cette importance est reconnue, mais le deuxième cas est le fait de douter : sera-t-il vraiment une aide efficiente dans tous les cas, puisqu'on n'a pas de savoir éclairé? Autrement dit, bien que, aux yeux de Hayek, l'objectif commun ne puisse précisément être lié à l'utilité, Jeremy Bentham a conçu des lois et des règles limitant l'activité individuelle à partir de l'intérêt public, à savoir du bonheur maximum pour le plus grand nombre. Ce postulat de Jeremy Bentham d'un calcul du plaisir et de la peine implique comme hypothèse que tous les effets particuliers sur les diverses occurrences d'un acte quelconque peuvent être connus de celui qui agit.[221] Ici, Hayek réfute les sources morales, conçues de l'utilitarisme, de la loi et de la règle. Son

---

[220] POPPER Karl, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris : Payot Rivage, 1998.
Karl Popper impute l'épistémologie erronée à l'idéalisme commençant à partir de Platon. Il doute et critique Platon et le dualisme, qu'il définit comme une fausse croyance. Hayek qui reconnaît comme une perception juste l'épistémologie humienne dans le rapport de cause à effet accepte entièrement la critique poppérienne de l'idéalisme. Car, nous pouvons savoir que Hayek traite, en dépassant la critique simple de Descartes, le libéralisme continental comme une croyance qui ne peut devenir une science. Aux yeux de Hayek, l'utilitarisme est aussi un libéralisme non scientifique et erroné qui demeure sous l'influence de l'individualisme continental.

[221] DLL, II, p. 22

argument s'appuie sur l'ignorance telle que la société ne sait concrètement rien des désirs des gens. Ainsi écrit-il : « Le gênant, dans la démarche globale de l'utilitarisme, c'est que comme théorie prétendant expliquer un phénomène qui consiste en un corps de règles, il élimine complètement le facteur qui rend les règles nécessaires, à savoir : notre ignorance. J'ai toujours été profondément étonné que des hommes sérieux et intelligents, comme l'étaient indubitablement les utilitaristes, puissent avoir omis de considérer attentivement ce fait crucial qu'est notre inéluctable ignorance de la plupart des faits concrets, et proposé une théorie postulant une connaissance des effets réels de nos actions individuelles. Tout ce en quoi consiste le phénomène qu'ils entreprenaient d'expliquer – c'est-à-dire l'existence d'un système de règles de conduite – avait pour source l'impossibilité d'une telle connaissance. »[222] Dès lors, Hayek insiste sur le fait qu'on ne doit pas justifier l'intérêt public et les biens collectifs comme s'ils étaient toujours bons pour tous les individus. Ce n'est pas parce qu'un individu ou un groupe sont attirés par cet intérêt public et ces biens collectifs qu'on est capable de connaître les besoins de tous les individus.

Qu'est-ce alors que la justice telle que Hayek la conçoit dans « la Grande Société » et la société libre ? La réponse à cette question est déjà donnée par le fait qu'il observe le désir comme un phénomène ou un fait. Pour lui, la Nature, y compris la vie sociale des êtres humains, ne peut être ni juste ni injuste. De même, bien que la nature humaine appartenant à la Nature, le désir et « l'amour du gain » n'aient aucun rapport avec la répartition des richesses, on les juge comme injustes. Il le dit ainsi : « il est inepte de décrire une situation comme juste ou injuste à moins que nous ne pensions que quelqu'un aurait pu et dû arranger les choses différemment. »[223] Ce qu'on dit juste ou injuste, ce n'est que ce que la conduite humaine peut appeler juste ou injuste. Car, Hayek pense qu'appliquer la conduite juste devient le sens de la justice vraie. Selon son propre vocabulaire, il faut chercher et appliquer des règles coutumières basées sur le nomos, droit de la liberté ; cela devient la justice correspondant au libéralisme et à l'individualisme. Afin d'élucider sa conception de la justice, il propose le filtrage par test négatif. Cette méthode consiste à chercher les règles les plus justes en éliminant des règles inaptes. Il croit qu'il n'y a que cette méthode qui offre à la juste conduite un critère distinguant le juste de l'injuste. Il a beaucoup confiance en elle. D'après lui, « le filtrage que les règles de juste conduite ont dû subir dans le processus de leur évolution, pour devenir générales (et habituellement négatives), est celui d'un test lui-même négatif : il a été nécessaire de reformuler graduellement ces règles de façon à

222 DLL, II, p. 23.
223 DLL, II, p. 38.

éliminer toute référence aux faits ou aux effets particuliers qui ne peuvent être connus de ceux qui doivent obéir aux règles. Seules peuvent satisfaire à ce critère les règles qui ne dépendent d'aucune intention concrète et se référent uniquement à des faits que connaissent ou peuvent aisément vérifier ceux qui doivent les respecter »[224].

Qu'est-ce au contraire que l'injustice pour Hayek qui cherche la justice dans l'établissement des règles de la juste conduite ? D'après lui, bien qu'un résultat imprévisible soit intrinsèque dans un résultat futur, on ignore cela et on établit une règle arbitraire pour et à cause d'un but particulier. C'est bien l'injustice. Dans ce sens, la loi créée qui contraint la nature humaine pour un but particulier ne peut pas faire partie des règles de la juste conduite. En conséquence, de sa façon de traiter la question de la justice et de l'injustice dans celle de la conduite, il libère l'activité économique de poursuivre le profit des contraintes morale et juridique. De plus, il dénonce comme injustes des règles qui visent à la répartition des richesses. Si Hayek est appelé conservateur, c'est parce qu'il reste fidèle aux trois lois fondamentales conçues par Hume, et, en même temps, il refuse une loi nouvelle qui sort du cadre de ces lois. Les trois lois sont les suivantes : « les lois de la stabilité de possession, de son transfert par consentement, et d'exécution de promesses ou la liberté de contrat, l'inviolabilité de la propriété et le devoir de dédommager autrui pour les torts qu'on lui inflige »[225].

Nous voyons jusqu'à présent que Hayek relève les deux questions de la justice. Si nous les résumons, la liberté individuelle est limitée au moment où l'intérêt public s'identifie à la justice. C'est sa problématique fondamentale. L'utilitarisme de Jeremy Bentham nuisant à une valeur importante comme la liberté individuelle est un exemple représentatif de ce phénomène d'identification entre l'intérêt public et la justice. Il établit à partir de cette problématique sa thèse telle que la question de la justice doit se limiter dans l'action humaine de la conduite. C'est-à-dire qu'on peut interroger la question de la justice sur les lois établies après avoir fixé le but spécifique et ne pas la poser sur la nature humaine. Pour consolider cet argument, il propose le filtre du test négatif. Désormais, observons plus concrètement la justice sociale, justice distributive, qu'il analyse: étudions pourquoi il dit que la justice sociale est un mirage, et qu'elle est le cheval de Troie qui sert au totalitarisme, et définissons en quoi il conçoit la société ouverte.

[224] DLL, II, p. 47.
[225] DLL, II, p. 48.

A. Le mirage de la justice sociale en tant que résultat de l'analyse de la justice sociale

En retraçant l'histoire de la pensée, Hayek entend dans le mot « justice » que la justice sociale ne doit pas se mêler aux biens publics. Il rejette cette tradition de la justice distributive dans laquelle on a tenté de trouver la justice sociale. Pour cela, il en critique deux aspects.

D'un premier aspect, Hayek dénonce l'incertitude de la notion de « société ». D'après lui, la demande de la justice s'adresse à une société, non pas à un individu. Le problème, c'est qu'une société n'est pas un gouvernement. Car, quand on demande à la société une justice, on ne sait à qui cette demande s'adresse, que ce soit à un individu ou que ce soit à un groupe. C'est bien l'incertitude de la société. Afin de procéder à la justice distributive par une telle société incertaine, on ne peut pas éviter le fait qu'elle impose le devoir moral aux individus et aux groupes. Hayek souligne alors cette ignorance de la notion de société en disant que distribuer par la société des biens par contrainte morale est une pleine injustice pour tous les individus et tous les groupes. Il décrit ainsi la demande de la justice sociale : « La part de chacun est le résultat d'un processus dont les conséquences pour des individus n'ont été ni prévues ni voulues par qui que ce soit au moment où les institutions on pris corps – institutions dont on a alors convenu qu'elles devaient durer parce qu'on constatait qu'elles amélioraient pour tous les perspectives de voir leurs besoins satisfaits. Il est évidemment absurde de réclamer d'un tel processus qu'il satisfasse la justice ; et de choisir dans une telle société telle ou telle personne comme en droit de recevoir une part spéciale est une chose évidemment injuste. »[226]

Pour dénoncer cette incertitude de la justice sociale, Hayek fait la remarque du fait que la société en tant que sujet réalisant la justice devient la personnification et se métamorphose en société corporelle. La société n'est à ses yeux qu'une organisation qui est fondamentalement engendrée par l'ordre spontané, à savoir par la nation, la tribu, le groupement de gens… . Mais, l'essence conceptuelle d'une organisation spontanée est oubliée dans l'histoire occidentale. Une notion telle que la société anthropomorphique qui a plus d'autorité par rapport aux individus et aux groupes a été accueillie mieux qu'une organisation entre les hommes. Il s'agit de la supériorité de la société corporelle par rapport aux individus et aux groupes. On a habituellement accepté qu'elle ait pu répartir des biens, et on a cru que c'était la justice sociale. C'est la transformation de la société que Hayek critique. Le problème qu'il soulève, est que, dès lors qu'elle devient

[226] DLL, II, p. 78.

personnifiée, elle est au-dessus des valeurs des individus. Par la suite, le problème s'aggrave par l'exclusion de la liberté individuelle et apparaît de plus en plus largement dans l'histoire humaine, mais personne ne perçoit ce phénomène comme catastrophique. La société ne doit jamais exister au-dessus des individus. C'est l'affirmation hayékienne.

Il explique le motif de la société personnifiée en la liant avec la religion, catholicisme et protestantisme. D'abord, concernant le protestantisme, il prête attention aux conceptions calvinistes du travail comme vocation et réussite par l'éducation. Selon Calvin, si l'on a travaillé, on aura une compensation juste, et on pourra mériter le gain à partir de son travail. Cependant, le protestantisme a lié du point de vue hayékien la récompense de l'effort individuel à une personne supérieure telle que la société. La récompense et le gain du mérite par la société ne sont qu'une croyance erronée. Parce que toute la récompense et tout le gain du mérite ne peuvent pas être effectués par la société, mais uniquement par le marché qui détermine le profit et le déficit. Dans la logique du marché, il n'y a aucun rapport entre le travail et la récompense et entre le gain et le mérite. Autrement dit, il y a bon nombre de cas qui montrent un effet différent, où beaucoup d'effort et un travail laborieux n'entraînent pas l'augmentation du revenu.

Ensuite, dans le catholicisme du Moyen-Âge, il y a eu un système vertical de prix où la valeur des choses et des hommes n'était connue que de Dieu seul, et il y a aussi eu une tentative d'expliquer ce système. Nous avons déjà dans la première partie parlé d'un argument concernant le système vertical du prix. C'était le cas d'un cheval plus cher qu'un homme. Dans ce débat du système vertical de la valeur, il semble que Saint Thomas d'Aquin reconnaisse l'erreur de valeur verticale existant dans le catholicisme. Cependant, il a classifié et défendu toujours par la hiérarchie cette valeur verticale sur les bases de l'utilité et du besoin, mais il l'a fait autrement. Si nous rappelons l'explication théologique du prix dû à la valeur verticale, nous savons que, si une certaine personne connaissant tous les prix des choses n'était pas supposée, la tentative de chercher le prix juste au Moyen-Âge sera un effort vain. Du point de vue hayékien, malgré l'impossibilité de connaître la valeur des choses pour les disposer hiérarchiquement, Saint Thomas d'Aquin a essayé de rétablir la valeur verticale par le facteur décisif du prix telle que l'utilité et le besoin. Le prix juste est donc pour lui une sorte de camouflage, parce que c'est économiquement faux que l'utilité et le besoin sont les facteurs décisifs qui déterminent le prix. Il voit que le prix n'est décidé que par le marché, non pas par une décision de quelqu'un selon l'utilité et le besoin. Les deux derniers ne sont qu'un facteur qui influence le prix. Avec les deux idées religieuses étudiées ci-dessus, il considère que les tentatives du protestantisme et du catholicisme de chercher le prix juste en dehors du principe de demande et d'offre du marché

relèvent finalement de la croyance erronée en la personnification de la société.

Du point de vue hayékien, il n'y a pas besoin d'ajouter même un exemple qui critique la personnification sociale. Il dit alors que ce n'est pas la société qui mesure les valeurs d'une sonate de Beethoven, d'un tableau de Léonard de Vinci ou d'une pièce de Shakespeare. Du point de vue de l'utilité, leurs œuvres ne peuvent pas servir à tous, parce que leurs œuvres ne sont pas utilisables. C'est uniquement par ceux qui connaissent les valeurs de ces œuvres que ces dernières s'apprécient. C'est bien le marché qui mesure leur valeur. Dans la pensée hayékienne, la répartition des biens par le prix déterminé d'après le principe de la demande et de l'offre du marché ne peut pas être considérée comme juste ou injuste. C'est parce que la décision de la valeur, à savoir le prix, dû au mécanisme du marché est un fait neutre. Cela veut dire que le prix n'étant pas décidé par une intervention d'une personne spécifique procède à une répartition équitable des biens pour tous.

Il en résulte dans la pensée hayékienne que demander la justice distributive à une société incertaine signifie l'intervention juridique ou politique. Il l'écrit ainsi : « Il est assez surprenant, après cela, de trouver un arbitre aussi expérimenté que Lady Wootton qui admet d'abord que les magistrats sont " engagés dans l'impossible tâche d'essayer de rendre la justice dans un vide éthique " parce que " personne dans ce contexte ne sait en quoi consiste la justice ", pour conclure ensuite que des critères devraient être posés par la législation, et explicitement réclamer une fixation politique de tous les salaires et revenus. L'on ne saurait pousser plus loin l'illusion d'après laquelle le Parlement est capable de définir ce qui est juste, et je n'imagine pas que la personne qui a écrit cela souhaite réellement défendre le monstrueux principe impliqué dans sa proposition, à savoir que toutes les rétributions devraient être fixées par le pouvoir politique. »[227] En revanche, ce qui est certain et fait en contraste avec l'incertitude de la société, c'est la fonction du marché. C'est bien par elle, que des biens sont distribués équitablement et objectivement à chaque individu. A partir du moment où le marché fonctionne, Hayek souligne qu'on ne peut plus trouver de l'injustice due à la conduite humaine. C'est-à-dire qu'il qualifie comme conduite juste le mécanisme du marché qui distribue correctement la part de chaque individu. La distribution des biens entre le producteur créant des biens et le consommateur les achetant se réalise efficacement par le prix sans rapport avec le Bien ou le Mal.

Comme deuxième aspect du mirage de la justice sociale, Hayek estime que celle-ci se lie étroitement à la question des représentants qui exécutent la répartition des richesses. Hayek y dénonce que la conception de la justice devient l'instrumentalisation

[227] DLL, II, p. 90-91.

du champ politique et des politiciens. Il fait en outre remarquer que l'intervention gouvernementale à propos des demandes de la justice sociale ne donne que davantage aux individus et groupes particuliers, et, en même temps, elle contraint la plupart des gens à la soumission et au sacrifice. De ce point de vue, si cette discrimination persiste et diminue l'efficacité de la distribution des biens, on peut se demander si la plainte sociale se réduit vraiment. Il dit cyniquement par rapport à ce soupçon que : « Plus égale pour tous il reste fort douteux que la demande de justice dans la distribution ait, si peu que ce soit, rendu la société plus juste ou apaisé les mécontentements. »[228] Par la suite, il avertit que toutes les institutions qui parlent de la justice sociale, par exemple le corps politique, l'église, le dictateur… , sont celles qui détruisent la liberté individuelle. La citation suivante montre bien son inquiétude concernant la menace pesant sur la liberté individuelle : « Cependant, le fait qu'une croyance soit l'objet d'une adhésion quasi universelle ne prouve pas qu'elle soit fondée ni même qu'elle ait un sens, pas plus que jadis la croyance générale aux sorcières et aux fantômes ne prouvait la validité de ces idées. Dans le cas de la " justice sociale ", nous sommes simplement en présence d'une superstition quasi religieuse et, à ce titre, nous la laisserions respectueusement en paix si elle ne faisait que rendre plus heureux ceux qui la professent ; mais nous devons la combattre lorsqu'elle devient le prétexte à user de contrainte envers les autres hommes. Or, le prestige actuel de la croyance en la 'justice sociale' est probablement ce qui menace le plus gravement la plupart des autres valeurs d'une civilisation de liberté. »[229]

D'après l'analyse ci-dessus, la justice sociale nuit tout d'abord bon gré mal gré à la valeur d'autrui, entraîne ensuite la plupart des gens à abandonner leur liberté, et accroît enfin leur dépendance du pouvoir politique. C'est la raison pour laquelle il insiste sur le fait que l'idée de justice sociale ne conduit qu'au totalitarisme. Il l'appelle « schéma préconçu ». Cela veut dire que la justice distributive est le chemin lui-même qui conduit les gens au totalitarisme. La société soulignant l'égalité pour réaliser la justice sociale est la société du totalitarisme. Dans ce sens, il croit que les résultats tels que la limitation de la liberté, la contrainte de la soumission, l'autorité hiérarchique sont provoqués par l'égalité. Il l'écrit ainsi : « La pleine égalité pour le plus grand nombre signifie inévitablement la soumission égale des multitudes aux ordres d'une quelconque élite qui gère leurs intérêts. »[230]

Ici, Hayek souligne que le problème le plus grave, c'est que des rémunérations des gens sont décidées par un dirigeant, et non par le marché. Ce problème commence à

228 DLL, II, p. 78.
229 DLL, II, p. 80.
230 DLL, II, p. 100.

partir de l'idée d'égalité, parce qu'on croit qu'une autorité a connaissance de toutes les rémunérations des métiers, et qu'elle est alors en pleine légitimité capable d'en décider. Hayek le confirme ainsi : « L'idée que les hommes devraient être rémunérés selon l'estimation de leurs mérites ou de la valeur de leurs services " pour la société " implique au départ qu'une autorité ait charge non seulement de distribuer les rémunérations, mais encore d'assigner aux individus les tâches pour l'exécution desquelles ils seront rémunérés. »[231] Dans cas où la distribution s'effectue en fonction du principe de l'égalité et des dirigeants, il dit que: « ce n'est pas un système où l'individu est libre parce qu'il est tenu seulement par des règles générales de juste conduite, c'est un système dans lequel tous sont assujettis aux directives spécifiques de l'autorité. »[232] Par conséquent, dans le discours politique, les représentants chargés de la justice distributive instrumentalisent la justice sociale pour leur intérêt particulier: ils subordonnent des individus à l'autorité politique. Pour eux, la valeur sociale est plus importante que la liberté individuelle. En un mot, ce n'est pas la « Grande Société », mais la société du totalitarisme des socialistes[233].

Afin de réaliser l'égalité économique entre des membres de la société de façon artificielle sous prétexte de justice, on ferme les yeux sur l'apparition de l'ordre totalitaire ou autoritaire: c'est plutôt injuste pour les libéraux. Hayek doute dans ce point de vue des politiciens en tant que représentants qui planifient la distribution

---

231 DLL, II, p. 102.

232 DLL, II, p. 103.

233 NEMO Philippe, *La société de droit selon F.A Hayek*, op. cit.

Philippe Nemo introduit les critiques hayékiennes de la justice sociale. Avec son introduction, nous pouvons comprendre qu'il affirme exactement la même chose que ce que nous avons dit à propos de la justice distributive. A partir des critiques hayékiennes de la justice distributive que Philippe Nemo relève, nous avons l'impression que Philippe Nemo prend de la distance avec la justice hayékienne ayant le caractère de la société d'échange ;

La première critique de la justice distributive est que le « juste ou injuste » peut s'appliquer uniquement au comportement humain, mais ne doit pas s'appliquer à des choses. Que le « juste ou injuste » ne s'applique pas à une personne mais à une chose, c'est l'erreur logique. (DLL, II, 94) ; par exemple, une malformation physique, une maladie, la mort d'un être cher, etc., sont des maux, mais ce ne sont pas des injustices.

La deuxième critique hayékienne est qu'on on ne peut distinguer le juste de l'injuste dans l'ordre social; il s'agit de sa complexité. Malgré cette évidence, aux yeux de Hayek, on croit pour l'ordre social que la justice distributive peut se réaliser avec l'intérêt général. Dans sa pensée, il n'y a aucun lien entre les trois ; l'établissement de l'ordre social, l'intérêt général et la justice distributive. On use en outre de coercition en fonction d'une 'hiérarchie unitaire de fins' qui ne peut être l'objet d'un consensus véritable dans une société complexe. Cela veut dire que la justice devient injuste dans la façon de réaliser sa fin.

La troisième critique hayékienne concerne l'analyse de la justice collective et distributive. De cette analyse, Hayek souligne l'imprégnation de l'intérêt général par « l'idée aristotélico-scolastique de 'justice distributive' ». D'après lui, c'est à partir de 19e siècle que l'expression « justice distributive » a été remplacée par l'expression quasiment équivalente de « justice sociale », « Distribution » ou « allocation » des revenus témoignent de l'anthropomorphisme persistant du langage ; Hayek suggère de parler, au sujet des revenus, de « dispersion » plutôt que de « distribution ».

égalitaire. Il insiste sur le fait que seul le marché de la structure autogérée peut efficacement et raisonnablement procéder à la justice distributive. En bref, la justice dans la « Grande Société » ayant une structure autogérée s'appuie sur la division de travail. Un produit et un service de chaque individu s'offrent à des inconnus, et, de même, on peut les avoir d'inconnus par le système des prix. C'est la juste conduite dans la société libre. Hayek s'attache au mécanisme du marché pour expliquer la juste conduite. D'après lui, « Mais dans un ordre de marché, il peut certes être une malchance que de naître et grandir dans un village où le gagne-pain de presque tous les hommes soit la pêche (ou pour les femmes le nettoyage des poissons), mais c'est un non-sens de décrire cette situation comme étant injuste. »[234] C'est-à-dire que le revenu bas n'a quels que soit en les métiers aucun rapport avec la justice. A partir de cette raison, il dit : « Tout protection d'une situation acquise est ainsi nécessairement un privilège qui ne peut être consenti à tous et qui, s'il avait toujours été reconnu, aurait empêché ceux qui maintenant le réclament de jamais parvenir à la position dont ils demandent la protection. […] Une grande partie de ce que l'on fait actuellement au nom de la " justice sociale " est ainsi non seulement injuste mais hautement antisocial au sens véritable du mot : cela se ramène simplement à la protection des intérêts installés dans des positions de force. »[235] Ici, l'intérêt général n'a aucun sens par rapport à la sécurité sociale. Tout le résultat que Hayek obtient par le test du filtre négatif aboutit, à l'instar de l'analyse de Hume, à la société capitale maintenue par le principe du marché libre. La société des commerçants et des producteurs, c'est celle par laquelle l'individu peut réaliser son propre but en appliquant sa propre connaissance.

Dès lors, par rapport à la conception hayékienne de la justice, nous savons qu'il n'analyse la justice que par une compréhension économique. S'il la voit à l'égard du don, la demande de la justice et la réponse des politiciens sur cette demande s'entendront dans la relation de la vie entre les hommes, c'est-à-dire dans le vouloir de vivre ensemble. En tout cas, en tenant compte de sa justice excluant l'économie du don, nous proposons d'observer quelle société il veut présenter pour tous.

B. La « Grande Société » dans l'ordre de marché

Dès lors qu'il esquisse le concept de cette société, Hayek juge que la confusion engendrée par le mot « économie » est très grave. Pour sortir de cette confusion, il préfère alors au mot « économie » celui de « *catallaxie* » signifiant l'échange. Il

234 DLL, II, p. 112.
235 DLL, II, p. 114-115.

réoriente à partir de là la société idéale. Il dit que « De là, nous (Hayek) pouvons former un mot moderne, *catallaxie*, que nous emploierons pour désigner l'ordre engendré par l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles sur un marché. Une *catallaxie* est ainsi l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les actes de gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété, les dommages et les contrats. »[236]

Nous sommes en fait familiers de cette conception, qui repose sur l'étymologie du mot « économie » : *oikos* (maison) et *nomos* (norme). Il est en ce sens étrange que Hayek utilise le nouveau terme de « *catallaxie* ». Celui-ci met l'accent plus sur la production et la consommation individuelles que sur la conception classique de l'économie utilisée depuis Aristote. Il ne reste pas seulement dans le phénomène économique, mais il étend le terme comme une idéologie au principe de l'intégration sociale[237]. Ce que nous devons désormais observer est d'abord comment Hayek articule l'ordre du marché de type *catallaxie* à la « Grande Société », et, par suite, en quoi l'éthique hayékienne de la société condamne la justice sociale comme un cheval de Troie qui sert à ouvrir la voie au totalitarisme.

Premièrement, la « Grande Société » est celle d'un échange libre dans la pensée de Hayek. Il croit que la coopération pacifique entre les hommes est possible par le troc et l'échange sans but commun. Cette coopération est possible grâce à la division du travail. De ce fait, il souligne que l'échange, la division de travail et la « Grande Société » se lient en un tenant. C'est-à-dire que la « Grande Société » est l'organisation de l'économie pure, maintenue avec le moyen d'échange *catallaxie*. Mais le point que nous, étudiant l'éthique protestante de l'économie, devons faire remarquer, c'est que Hayek définit comme croyance erronée les traditions philosophique et théologique qui pensent à la fois l'économie et le vouloir de vivre ensemble dans le but du Bien supérieur, et qu'il élimine alors ce but éthico-moral du fonctionnement de la société.

Pourquoi l'objectif éthico-moral n'est-il pas nécessaire dans la « Grande Société » ? Aux yeux de Hayek, la justice distributive s'établit suffisamment même avec les trois facteurs fondamentaux : l'échange, la division de travail et le système des prix.

Autrement dit, l'échange et la transaction sont le moyen fondamental de

---

236 DLL, II, p. 130 – 131.

237 Dostler introduit l'ordre du marché comme principe moral de la société. Cela nous fait confirmer que l'échange des biens et des services s'agrandit en tant qu'ordre social. D'après Dostler, le verbe grec *catallattein*, à partir duquel Hayek a forgé son expression, signifie dans la communauté non seulement « échanger » des biens et des services, mais aussi « admettre» et « faire » d'un ennemi un ami. La conception hayékienne de la fonction du marché évolue ainsi du champ proprement économique à celui de la société. Dostler résume à partir de là la prétention de Hayek qui compare le marché à un jeu. C'est-à-dire que les pouvoirs publics ne doivent pas intervenir dans ce jeu en indemnisant les perdants. (*Le libéralisme de Hayek*, op. cit. p. 52)

distribuer équitablement des biens, parce que chaque individu peut avoir le nécessaire par le simple échange. Hayek le dit : « une même chose peut servir à des usages différents pour des personnes différentes » et « chacun des deux individus obtiendrait un avantage s'il recevait ce que l'autre possédait, moyennant qu'il donne à l'autre ce dont cet autre avait besoin ».[238] Dans un sens plus large, même la transaction entre des communautés différentes qui n'ont pas de but identique sert aux buts différents et indépendants. Ensuite, en ce qui concerne la division du travail, il prétend qu'elle procède de la justice distributive aussi bien que de l'échange et de la transaction. D'après lui, « le point important à voir dans la *catallaxie*, c'est qu'elle rend compatibles et complémentaires des savoirs et des buts qui seront grandement différents d'une personne à une autre, qu'elles soient ou non égoïstes. C'est parce qu'en *catallaxie* les hommes, tout en poursuivant leurs intérêts propres – totalement égocentriques ou hautement altruistes – vont promouvoir les entreprises de beaucoup d'autres hommes, […] Dans la Grande Société, les divers membres profitent des efforts des autres membres, non seulement en dépit mais souvent même à cause de la multiplicité et de la variété de leurs objectifs respectifs. »[239] Ici, l'échange servant d'une personne à une autre suppose la division du travail. Les libéraux économiques, Hume et Adam Smith, ont entendu la division du travail dans le sens de solidarité sociale. Pour Hayek qui hérite de cette tradition, la continuité de l'échange à la division du travail est tout à fait normale et naturelle. Il dit alors sans hésitation que la division du travail produit et partage des biens sans tenir compte de l'individu qu'il soit égocentrique ou qu'il soit altruiste. C'est la justice distributive réalisée sans enjeux du but commun. Enfin, Hayek montre par le système des prix qu'il n'y a pas lieu de déterminer de but éthico-moral dans la « Grande Société ». En effet, le système des prix est aussi un moyen essentiel de distribuer équitablement des biens. Nous comprenons bien pourquoi il est un moyen de la justice distributive, quand nous voyons un exemple donné par lui ; un producteur de chaussure ne peut connaître si Monsieur Dupont a besoin de sa marchandise, et il ne produit non plus à la cause de la nécessité de Dupont. Il produit des chaussures, parce qu'il sait qu'il y a des marchands qui peuvent les acheter aux prix proposés par lui-même. Les marchands les vendent à des prix raisonnables aux gens. Bien entendu, monsieur Dupont est une des personnes qui profitent de ce prix. Ici, Hayek souligne que le prix est autogéré entre le producteur, le vendeur et le consommateur. Les trois personnes font librement leurs actions de la distribution autour du prix. Car, il ne faut pas mettre le prix juste dans la société libre.

238 DLL, II, p. 131.
239 DLL, II, p. 132.

En résumé, la « Grande Société » dont Hayek parle est celle de l'économie se maintenant par l'ordre du marché. De son point de vue, la justice sociale se résout naturellement dès qu'elle confie son rôle à l'ordre du marché, il n'y a donc aucun lieu d'établir des institutions de sécurité sociale. La justice de la main invisible ou du prix cybernétique fonctionne aussi chez lui, et une société libre devient une société pluraliste, sans hiérarchie commune de fins particulières. Il le dit : « La Grande Société a pris forme grâce à la découverte du fait que les hommes peuvent vivre ensemble pacifiquement et pour le plus grand avantage de chacun, sans qu'il leur faille se mettre d'accord sur les objectifs qu'ils poursuivent indépendamment les uns des autres. […] l'on découvrit que cela rendait possible l'extension d'un ordre pacifique au-delà des petits groupes poursuivant les mêmes objectifs, parce que cela permettait à chaque individu de profiter des talents et des connaissances des autres, sans même les connaître et quelle que soit la diversité de leurs buts, indépendants du sien. »[240]

Deuxièmement, Hayek dénonce le fait que la conception de la justice sociale comparée au cheval de Troie servait à la pénétration du totalitarisme dans la société libre. C'est-à-dire que, en se cachant comme cheval fabriqué à attaquer la ville de Troie dans l'ordre du marché, elle détruit la société toute entière. D'après lui, l'homme vit et obtient par le travail sa maison et sa nourriture. Hayek voit à partir de là que la pauvreté est ce qui est provoqué par le refus volontaire du travail dû à la paresse et à l'ignorance. Il en impute totalement la responsabilité à l'individu. Car, si une autorité distribue des biens aux gens ne travaillant plus en créant des taxes et au nom de la justice, cela devient injuste pour les gens qui travaillent et épargnent leurs revenus. Cela aggrave le conflit social entre ceux qui profitent de l'impôt et ceux qui en sont imposés par une autorité, et détruit la paix de la société. C'est l'avertissement que donne Hayek. D'après lui, malgré une telle injustice, le plan socialiste masqué de la justice sociale ne traite pas le perdant en tant que perdant, mais lui donne une compensation avec de l'argent public. Hayek considère en outre les politiciens comme des soldats professionnels, parce qu'ils instrumentalisent la minorité des gens pauvres dans le champ de la majorité. Il dit alors que la question de pauvreté est seulement un phénomène par lequel un travailleur s'est éloigné du marché du travail, et que, dès lors qu'il revient au marché, cette question se résout. Hayek prétend donc qu'il n'y a aucun lien entre les pauvres et la justice sociale. Il souligne, en changeant désormais l'objet de l'observation, le problème du socialisme qui est dirigé par le principe de la distribution égalitaire. Selon son observation, la pauvreté existe toujours même dans la société socialiste. Ce problème y apparaît plutôt plus grave que dans la société capitaliste. Un phénomène tel que le plan global sans

[240] DLL, II, p. 131.

tenir compte des différences élargit l'écart social qui se produit à cause du principe de la justice sociale, et engendre une injustice nouvelle. En un mot, l'injustice, ce sont des politiques économiques qui créent des privilèges pour des intérêts à la fois particuliers et ciblés. Hayek comprend cela dans la question due à la monopolisation étatique. Une autorité socialiste ne prend le prétexte de la justice sociale que pour justifier son pouvoir. Il avertit donc que tout ce qui est fait au nom de la justice sociale conduit la société libre suivant l'ordre du marché vers celle du totalitarisme et détruit celle-là à l'image d'un cheval de Troie.

Cependant, concernant la question que nous ne pouvons pas abandonner de la justice à l'égard du Bien, il nous semble que Hayek ne voit pas que l'appel à la justice est sortie à la fois de la structure de l'ordre du marché et d'un appel au secours. Autrement dit, il n'est pas suffisamment tenu compte de l'économie du don dans sa société de marché. En effet, il y a beaucoup de gens qui ne peuvent pas participer au processus de la distribution des biens avec son système de prix. Même dans le cas des pays européens économiquement développés qui ont créé des institutions de sécurité sociale ; par exemple, un tel pays offre aux habitants le revenu minimum d'insertion, l'allocation familiale, la sécurité sociale de la santé…. Il est facile de trouver non seulement dans la couche inférieure mais encore aussi dans la classe moyenne des personnes ayant des difficultés pour payer les frais de l'habitation, de l'éducation, de la télécommunication, du traitement médical, du loisir…. Si nous imaginions qu'un tel système de sécurité sociale était suspendu, nous constaterions que cela ferait baisser leur qualité de la vie à cause des charges éducatives, médicales, alimentaires…. Face à cette question de la vie précaire, nous ne croyons pas que le fait qu'un individu entre dans le marché du travail permette d'éviter que la structure du capitalisme suscite régulièrement autour de lui de telles questions existentielles. Ces questions sont dues au fait que le marché du travail ne s'intéresse pas à la dignité des travailleurs n'ayant pas de compétence et à leurs familles. Le travail n'est qu'une marchandise dans la logique du marché. De nos jours, nous trouvons beaucoup de gens qui travaillent mais qui sont pauvres, en tous lieux du monde. On les appelle « Working Poor ». Ici, le problème, c'est que les travailleurs doivent décider s'ils acceptent le salaire qui est déterminé par le marché sans relations de leur capacité intellectuelle et de leur effort, ou bien s'ils restent en état de chômage volontaire. Comment pourra-t-on dire que dans cette structure de l'ordre du marché, il n'y a pas de lien entre la justice sociale et un salaire bas ?

A nos yeux, les institutions réalisant la justice distributive ne détruisent pas l'ordre du marché libre. En revanche, elles le développent en le consolidant et le rendent

sain en donnant l'allocation et la pension aux perdants de l'ordre du marché. C'est parce que les perdants re-participent en tant que travailleurs et consommateurs. En faisant cela, ils ne s'en éloignent pas. Nous devons rappeler que, même dans la conception initiale du capital d'après Adam Smith, le capital sert à tous. Certes, le capital est différent de l'argent stérile mis dans un coffre. Il doit être investi dans la production des biens, et rendre les richesses aux membres de la société. Selon nous, c'est la richesse et la force d'une nation hautement développée.

Par rapport au modèle de la « Grande Société » – *catallaxie* -, Hayek souligne l'existence d'une éthique sociale. Elle est la suivante : « un tel ordre (ordre du marché), reposant sur l'activité d'individus qui travaillent pour satisfaire les besoins d'autres individus qu'ils ne connaissent pas, implique et requiert des vues morales assez différentes de celles d'une société où les gens voient à qui leur travail est utile. L'orientation indirecte par des revenus monétaires probables, qui servent d'indicateur des demandes d'autrui, appelait des conceptions morales nouvelles qui ne prescrivent pas des buts particuliers mais plutôt des règles générales bornant le champ des actions licites. »[241]

Cette éthique se mêlant avec l'ordre social, apparaît de l'analyse des phénomènes économiques, et, par suite, devient celle de la Société Ouverte. Dans cette éthique socio-économique, il est préférable d'investir la fortune dans des instruments rendant possible de produire davantage à moindre coût que de la distribuer aux pauvres ; préférable aussi de pourvoir aux besoins de milliers d'inconnus plutôt que de répondre aux demandes d'un petit nombre de voisins connus. De ce fait, Hayek tente à la fois de dévoiler le mirage de la justice sociale et de justifier la « Grande Société ».

2. Les fluctuations des prix et de la production selon la variation du taux d'intérêt

Nous parlions plus haut du problème éthique de la justice dans la conception de « Grande Société » établie par Hayek. Cependant, il nous faut étudier précisément sa théorie de l'économie afin que notre critique ne tombe pas sous l'emprise de la naïveté ou du préjugé. Pour cela, nous allons examiner les deux concepts essentiels de l'économie monétaire que sont les prix et la production. Bien entendu, à propos de notre étude, quelqu'un peut peut-être demander s'il est vraiment nécessaire d'étudier les termes purement économiques tels les prix et la production pour parler de la justice sociale à l'égard du Bien. Nous voulons évoquer vis-à-vis de ce genre du soupçon le

[241] DLL, II, p. 175.

fait que l'étude hayékienne sur les prix et la production n'a pas seulement pour but une étude du phénomène économique. Il recherche la cause de la crise économique au 20e siècle qui a fait tomber un très grand nombre de personnes dans les souffrances de la pauvreté et de la faillite. Il en résulte que la crise économique est en commun provoquée à cause de l'intervention étatique. Autrement dit, le principe autonome du marché n'est pas respecté au début du 20e siècle, les politiques visant la justice distributive s'étendent à cette époque. Nous pouvons donc dire que l'étude hayékienne des prix et de la production vise non seulement à expliquer la cause de la crise économique liée à l'activité humaine mais aussi à critiquer l'administration gouvernementale de la distribution juste.

D'après son analyse, la grande dépression en 1929 aux États-Unis a été provoquée à cause de la politique de la Banque centrale qui augmente au nom de la justice sociale la masse monétaire. Bien que la quantité de la monnaie ait été accrue déjà depuis la première guerre mondiale, les autorités financières des États-Unis et des pays européens ont continué à augmenter les émissions monétaires, et laissé tomber l'accroissement du crédit des banques pour les affaires de restauration d'après guerre qui stabilisèrent la vie quotidienne des citoyens. Le problème, c'est que l'épargne a été considérablement diminuée à cette époque pour investir dans l'expansion de l'industrie. A cause de cela, la valeur monétaire a été dépréciée rapidement, et l'économie de ces pays a plongé dans la dépression. En un mot, le manque de l'épargne a été la cause décisive de la grande dépression. En effet, le marché n'a pas été activé avec l'investissement s'appuyant sur le capital épargné, mais avec les crédits des banques aux producteurs et aux consommateurs. De plus, la politique qui vise à distribuer des biens a contribué à l'accroissement de la masse monétaire.

Par conséquent, Hayek voit que la cause de la crise économique vient de la politique gouvernementale qui modifie fortement la quantité de monnaie en circulation. Ici, le point important pour nous est qu'il souligne le manque d'épargne des individus et l'erreur de la politique monétaire qui met en faillite tout le monde. C'est-à-dire que sa théorie économique critique le comportement humain qui fait la spéculation et ne se fonde pas sur la frugalité et l'épargne. Bien que nous nous n'en contenions pas à l'égard du vouloir de vivre bien avec autrui, elle a une vue éthique qui guide raisonnablement les uns et les autres. De ce point de vue, la « Grande Société » n'est pas différente de la société de commerce de Hume basée sur l'ordre du marché autonome. Le troc, l'échange, la division de travail et les prix ne peuvent que réaliser de façon objective la justice distributive ou la vraie justice sociale. Une quelconque intervention publique ne peut pas se substituer à l'ordre spontané pour la justice distributive.

Dans ce sens, nous trouvons la même affirmation dans *Droit, Législation et Liberté* avec comme sous-titre « Le mirage de la justice sociale » et dans *Prix et Production,*[242] publié en 1931. Bien entendu, le premier étant écrit en 1973, époque où la guerre froide s'est aggravée ; il critique sévèrement la justice sociale par rapport au second. De toute façon, Hayek insiste déjà dans *Prix et Production* sur le fait qu'observer d'un point de vue objectif le rapport entre les prix et la production est bien la méthode juste pour distribuer efficacement des ressources. Aussi, prétend-il que seul le système de prix en tant qu'ordre spontané est la méthode acceptable pour la distribution juste des biens. On peut dire que le mirage de la justice sociale, sous-titre de *Droit, Législation et Liberté* volume 2, explique dans une dimension éthique sa conviction économique défendue dans *Prix et Production*.

Désormais, nous allons étudier les facteurs centraux de la fluctuation de la quantité de monnaie en circulation pour la « Grande Société ». Pour cela, nous allons dégager et résumer la première et la seconde conférences du livre *prix et production,* qui se compose de quatre conférences.

A. Première conférence : L'histoire de la théorie de la monnaie et des prix

On appelle Hayek le fondateur du néo-libéralisme économique. C'est parce qu'il développe sa théorie paradoxale de la monnaie en circulation sans monnaie dans son livre, *prix et production*. Nous avons déjà vu que Hume et Adam Smith ont développé la théorie du prix relatif selon laquelle le prix a été augmenté à cause de l'afflux d'or par la politique du mercantilisme. Nous avons aussi expliqué l'épargne comme solution et en même temps critique de l'erreur du mercantilisme. Hayek hérite de leur théorie du prix relatif, et la complète par la critique ; par exemple, leur théorie a présupposé aux yeux hayékiens les prix à la fois précédant et fixés devenant le critère de la comparaison, mais il n'est pas possible de mettre en place un tel prix précédant le critère. Personne ne peut définir le prix initial. La définition du prix ne peut dépendre que tout à fait de l'autonomie du marché. Bien qu'il faille tenir compte de l'afflux d'or par le mercantilisme, cela n'explique qu'une partie de la quantité de monnaie en circulation. C'est l'analyse hayékienne pour compléter le prix relatif dans le rapport de cause à effet. Pour lui, la variation du taux d'intérêt est le plus fondamental facteur décisif qui détermine la fluctuation des prix. L'accroissement et la baisse des quantités de monnaie en circulation se suivent après la variation du taux d'intérêt. Si le taux de l'intérêt est bas, les individus ou les firmes empruntent les fonds à la banque et les

[242] HAYEK F.A., *Prix et Production*, Paris : Calmann-Levi, 1975.

utilisent pour leurs propres buts. La quantité de monnaie en circulation s'accroît en conséquence. En revanche, si le taux de l'intérêt est haut, on réfrène l'utilisation de la monnaie. La quantité de monnaie en circulation diminue spontanément. Ainsi, Hayek est à la fois critique et héritier de la théorie du prix relatif dans un processus tel que la variation du taux de l'intérêt, celle de la quantité de monnaie en circulation et celle des prix.

Afin de prouver la thèse que la variation du taux de l'intérêt est la cause principale de la fluctuation des prix, Hayek tente de retracer tout d'abord l'histoire de l'économie financière. Il remonte alors à l'« *essai sur le commerce* », que Richard Cantillon a écrit en 1755[243], pour relever l'erreur de l'économie classique, et il rejette la théorie de l'économie classique selon laquelle la production s'accroît, si les prix augmentent. D'après lui, Richard Cantillon a adopté la même position que Hume telle que l'afflux d'or a fait augmenter le niveau général des prix, mais cette analyse a tort de ne pas examiner l'influence du taux d'intérêt sur le prix. Il explique la faute de Richard Cantillon : « il est bon de noter cependant que, dans la mesure où elles (les théories subjectives de la valeur de Richard Cantillon et Hume) se bornent à expliquer la manière dont les effets de l'accroissement du montant de monnaie se répartissent entre les divers canaux de l'échange, ces théories présent encore un défaut non négligeab le. Alors qu'elles fournissent un schéma général valable de déduction des effets successifs d'une augmentation ou d'une diminution de la masse monétaire, à condition que l'on sache par où la monnaie additionnelle entre en circulation, elles ne nous permettent pas d'établir des propositions générales sur les effets que doit avoir une variation de la masse monétaire. Car je le montrerai plus tard, tout dépend du lieu d'entrée (ou de sortie) de la monnaie additionnelle dans le circuit, et les effets peuvent être tout à fait opposés selon que la monnaie additionnelle parvient d'abord aux mains des commerçants et industriels ou arrive directement aux mains des salariés agents de l'Etat. »[244]

Ensuite, Hayek rejette aussi la théorie de Knut Wicksell[245], (1851-1926)

---

243 CANTILLON Richard, banquier, économiste et démographe français d'origine irlandaise (1680- assassiné à Londres en 1733 ou 1734), a écrit *L'essai sur la nature du commerce en général*, publié en 1755. Il y soutient que la terre et le travail sont la source des richesses. Comme les mercantilistes, il fait dépendre la valeur de la monnaie et le niveau des prix de la quantité de métal précieux possédée par une nation, mais, contrairement à ceux-ci, il se montre pessimiste sur les possibilités d'un enrichissement indéfini d'un pays par le commerce extérieur. Il étudie enfin les relations entre faits économiques et démographiques, formulant les notions de population maximale et optimale.

244 HAYEK F.A., *Prix et Production*, op. cit., p, 68-69.

245 TEULON Frédéric, *Dictionnaire des grands économistes*, Paris : PUF, 2009, p. 352-353.

En 1898, Wicksell a écrit le livre *Geldzins und Güterpreise* (traduit en anglais en 1934 sous le titre *Interest and Prices*). Hayek critique ce livre. Si nous voyons la présentation de Teulon concernant Wicksell, nous savons clairement pourquoi Hayek s'oppose à la théorie de Wicksell. Elle est la suivante :

économiste néoclassique suédois, professeur à l'Université de Lund, selon laquelle le taux d'intérêt se trouve au point d'équilibre entre les gens empruntant l'argent et la banque le prêtant. Aux yeux hayékiens, c'est la banque elle-même qui décide arbitrairement de prêter à quel pourcentage du taux d'intérêt, ce n'est pas un certain point où la demande et l'offre de capital se croisent. A propos de ce point d'équilibre conçu de Wicksell, Hayek en doute avec la question suivante : qui peut connaître ce point d'équilibre du taux d'intérêt entre la demande et l'offre de capital ? Pour lui, il est impossible de trouver un tel point de l'équilibre d'intérêt, de fait que cela n'existe point, et ce qu'on peut observer est seulement le taux d'intérêt fixé par la banque. Il souligne donc là l'influence du taux d'intérêt sur le prix. Selon son explication de ce fait : « Dans une économie monétaire, le taux courant ou nominal peut être différent du taux d'équilibre ou taux naturel, parce que la demande et l'offre de capital ne s'expriment pas sous leur forme naturelle mais sous forme de monnaie et que la quantité de monnaie disponible pour les besoins en capital peut être arbitrairement modifiée par les banques. Tant que le taux monétaire de l'intérêt coïncide avec le taux d'équilibre, il reste neutre dans ses effets sur les prix des biens et ne tend ni à les augmenter ni à les diminuer. Mais lorsque les banques abaissent le taux monétaire de l'intérêt en dessous du taux d'équilibre – […] - elles tendent à faire augmenter les prix. »[246]

Enfin, Hayek introduit en soulignant leurs thèses contrastées les deux économistes, Henry Thornton, (1760-1815) économiste anglais, banquier et membre du Parlement, et Thomas Joplin, (1790-1847) banquier et écrivant ; celui-ci a traité le taux d'intérêt comme un facteur décisif du phénomène de la fluctuation des prix, et celui-là a estimé l'augmentation de la quantité de monnaie en circulation comme une sorte de prospérité économique.

D'après Thomas Joplin[247], la banque a eu non seulement le rôle de distribuer le

---

« Wicksell s'intéresse à une économie monétaire de production qui s'oppose à l'économie d'échange réel dont rendent compte les classiques. L'objet de *Interest and prices* est d'étudier les fluctuations séculaires du niveau général des prix, et notamment le mouvement déflationniste de la grande dépression ayant affecté l'Europe au cours des années 1873-1896. […] Ses analyses s'opposent à l'idée d'une neutralité de la monnaie. Ses analyses se situent délibérément dans une perspective d'équilibre et les variations cycliques du niveau d'activité autour de l'équilibre dépendent de facteurs monétaires (le taux d'intérêt). Wicksell montre également le rôle des facteurs monétaires dans la détermination du taux de l'intérêt, et dans *Interest and prices* il note que "le taux de l'intérêt dépend avant tout de l'excès ou de la rareté de monnaie ". […] L'analyse wicksellienne conduit naturellement à des recommandations de politique monétaire. La modification du taux d'intérêt monétaire par la Banque centrale est un moyen d'atténuer les fluctuations cycliques, de favoriser le retour à l'équilibre entre l'épargne et l'investissement et l'obtention d'une stabilité des prix. Mais du fait du caractère non observable du taux naturel de l'intérêt, une telle politique bute sur des difficultés pratiques. […] Wicksell peut être considéré comme un précurseur de Keynes. »

246 HAYEK F.A., *Prix et Production*, op. cit., p, 80-81.

247 Nous informons sur la base de *Prix et Production* que Thomas Joplin a écrit le livre, intitulé

capital, mais aussi de contrôler la quantité de monnaie en tant qu'institution de l'émission. Il a développé ce rôle bancaire dans le même sens que Hayek. C'est-à-dire que la banque ne doit pas demeurer dans le simple rôle de distribuer le capital et émettre la monnaie, elle doit prendre la responsabilité de la masse monétaire dont elle a fait l'émission. Bien entendu, la responsabilité bancaire signifie que la banque maintient le taux d'intérêt en haut pour stabiliser le niveau général des prix. Dans ce point de vue, Hayek prend position en faveur de la thèse de Joplin qui pense que la banque doit tenir compte à la fois de la quantité de monnaie en circulation et de l'émission sous l'influence du taux d'intérêt.

Concernant Henry Thornton[248], il prétend que l'émission banquière stimule, par l'injection d'argent, le marché par le prêt et l'investissement. Pour Hayek, cela ne veut pas dire la prospérité économique, mais au contraire une dépréciation dangereuse ; par exemple, l'émission de la Banque d'Angleterre dès l'apparition du livre célèbre, « *richesse des nations* » d'Adam Smith, a provoqué une dépréciation dangereuse. Si l'industrie dans l'ensemble n'a pas été garantie de l'épargne, il est certain que cette émission est devenue la cause de l'augmentation grave des prix, puisqu'elle a accru anormalement la masse de monnaie dans la société anglaise. Hayek évoque cette erreur théorique de l'économie commise par Henry Thornton. Il le dit ainsi : Henry Thornton, (dans son article *Paper Credit of Great Britain*, 1802, il frappe pour la première fois l'une des notes sensibles de la nouvelle doctrine) niait qu'une telle tendance naturelle existât et affirmait qu'au contraire l'émission pourrait se développer au-delà de toute limite fixée à l'avance si la Banque se contentait de maintenir son taux d'intérêt suffisamment bas.[249] De plus, les utilitaristes comme Jeremy Bentham et John Stuart Mill ont prétendu dans cette ignorance que l'accroissement de la quantité de monnaie en circulation doit être considéré comme richesse et prospérité. Notamment, Jeremy Bentham a renforcé l'expansion de la masse de monnaie dans ce sens. Selon la remarque hayékienne : « il (Bentham) appelle ainsi l'augmentation de " l'accroissement du volume de la richesse future " qu'un gouvernement peut provoquer en employant

---

Outline of a System of Political Economy, en 1823. Il avait influencé des bullionistes et des tenants de la Currency School qui sont contre l'inflation.

[248] TEULON Frédéric, *Dictionnaire des grands économistes*, op. cit., p. 323: D'après l'explication de Frédéric Teulon, Henry Thornton est le premier à analyser la politique du taux d'escompte pratiquée par la Banque d'Angleterre à la suite de la crise économique de 1814. Il est aussi le premier à montrer que l'augmentation du crédit bancaire ne peut se faire qu'à partir d'une réduction du taux d'intérêt nominal, celui-ci s'écartant de son niveau d'équilibre déterminé par le taux de rendement du capital réel (cette explication du cycle du crédit sera reprise, presque un siècle après, par Knut Wicksell). Cette étude prend exactement la position opposée à celle de Hayek. En 1802, Henry Thornton critique rétrospectivement la Banque d'Angleterre pour n'avoir pas émis assez de billets lors de la crise de liquidité de 1795.

[249] Cf. HAYEK F.A., *Prix et Production*, op.cit., p. 70.

les ressources fiscales ou la création de papier monnaie à la production de biens de capital. »[250] Mais Hayek dit que c'est une erreur, il s'agit de l'inflation. Il n'y a donc pas lieu de dire là que l'expansion de la quantité de monnaie en circulation est la prospérité.

Par conséquent, Hayek traite certainement la question de l'augmentation des prix par celle de l'influence du taux d'intérêt sur les prix. Il relève que le problème lié à tout cela se développe par le fait de ne pas observer correctement le taux d'intérêt, l'épargne forcée et la frugalité forcée. Il insiste sur le fait qu'il faut résoudre ces questions avec l'ajustement du taux d'intérêt.

A travers l'étude sur l'histoire de l'économie financière, Hayek souligne que la monnaie ne doit être confondue avec aucun autre bien, et les problèmes qu'elle pose à l'analyse économique sont absolument distincts de ceux de la définition d'un étalon. La monnaie, pour lui, n'a pas tant de valeur tant qu'elle est représentée contre une chose. Elle n'est que le moyen d'échanger, pas plus que cela. C'est la raison pour laquelle, distinguant la vraie monnaie basée sur l'échange de la monnaie cybernétique de la fausse créée par le crédit bancaire, il ne cherche pas à faire l'accroissement de la quantité de monnaie en circulation, même si des produits se multiplient. C'est là que Hayek rejette et complète le principe des prix selon les économistes de l'économie classique. D'après son étude, on suppose que la production est influencée par la variation du niveau des prix, mais ce principe est radicalement faux. Autrement dit, écrit-il, « cette idée que les variations des prix relatifs et celles du volume de la production sont provoquées par des changements du niveau général des prix, et que la monnaie n'affecte les prix particuliers qu'à travers son influence sur le niveau général des prix, est, je pense, à l'origine d'au moins trois opinions tout à fait erronées : premièrement, la monnaie n'agit sur les prix et la production que si le niveau général des prix varie, et, donc, les prix et la production ne sont jamais affectés par la monnaie. Deuxièmement, un niveau de prix en hausse tend toujours à engendrer une croissance de la production, et un niveau de prix en baisse provoque toujours une réduction de celle-ci ; et troisièmement, on devrait même ne voir dans la théorie monétaire qu'une théorie de la détermination de la valeur de la monnaie ».[251]

Dans la thèse hayékienne de la théorie monétaire, la quantité de monnaie en circulation dépend complètement de la fluctuation du taux d'intérêt. Aussi en dépendent l'augmentation et la diminution du prix. Par conséquent, la fluctuation du taux d'intérêt est le facteur décisif qui influence directement les fluctuations du prix et

250 *Ibid*., p. 76.
251 *Ibid*., p. 64-65.

de la quantité de monnaie en circulation. A partir de sa thèse, il rejette le dogme de l'économie classique tel que le prix haut fait accroître la quantité de production, et il voit le dilemme des banques[252]. Bien que la théorie des prix relatifs contribue beaucoup au libéralisme de l'économie classique, il la voit à présent comme une théorie à corriger. Il l'écrit ainsi : « Et, comme il ne fait guère de doute que ce sont les prix relatifs qui déterminent le volume et la structure de la production, […] Cette doctrine, qui a été admise comme un dogme par presque tous les théoriciens de la monnaie, me semble être à l'origine de la plupart des insuffisances de la théorie monétaire actuelle et constituer un obstacle à tout nouveau progrès.»[253] Il tente donc d'expliquer pourquoi la variation du taux d'intérêt devient la première cause qui change la quantité de production. Cette intention est développée dans la seconde conférence.

B. Deuxième conférence : Les conditions d'équilibre entre les productions de biens de consommation et de biens de production[254]

La théorie monétaire de Hayek commence à partir de la distinction entre des biens de production et de consommation. Cette distinction sort du principe central du néo-libéralisme économique selon lequel des producteurs individuels décident du changement du taux d'intérêt au moment où ils doivent ajouter le capital à leurs moyens originels de production. Ce principe s'oppose au dogme de l'économie classique libérale telle que le prix élevé fait accroître la quantité de production, et devient la nouvelle théorie substitutive du libéralisme économique. En quoi sa théorie monétaire peut-elle être considérée comme réfutation et théorie remplaçante de l'économie classique libérale ? Nous proposons d'observer les trois arguments hayékiens qui tentent de surmonter l'erreur théorique de l'économie classique du libéralisme.

---

252 *Ibid*., p. 84. Le dilemme dont Hayek parle est le suivant : « dans le même temps, il est tout aussi évident que, pour que le niveau des prix ne varie pas, il faut faire varier la quantité de monnaie en circulation lorsque le volume de la production augmente ou diminue. Les banques pourraient donc soit maintenir la demande de capital réel dans les limites définies par l'offre d'épargne, soit maintenir stable le niveau des prix. Mais elles ne peuvent atteindre ces deux objectifs simultanément. »

253 Ibid., p, 85.

254 Hayek utilise des termes purement économiques pour expliquer la production et la consommation. Il souligne en outre les applications précises et scientifiques du sens aux mots. Car, pour aider la compréhension des conceptions économiques, il nous faut définir quelques-unes de ses expressions : « je (Hayek) parlerai des *moyens originels de production* pour désigner la terre et le travail. L'expression *facteurs de production*, …,désignera en plus le capital ; ainsi, ce terme inclura tous les facteurs procurant un revenu sous forme de salaires, de rente et d'intérêt. L'expression *biens de production* désignera tous les biens existant à un moment quelconque qui ne sont pas des biens de consommation,[…] Les biens de production qui ne sont pas des moyens originels de production, mais qui se situent entre les moyens originels de production et les biens de consommation, seront appelés *produits intermédiaires*. » (Ibid., p. 96)

Premièrement, le salaire élevé a signifié plus de demande de biens de consommation dans l'économie classique. Cependant, Hayek prétend qu'un tel dogme de production industrielle est une erreur. Du fait que le salaire élevé de façon arbitraire est un consentement mutuel entre les employeurs et les employés, il ne peut être la cause décisive par laquelle les producteurs individuels décident de produire plus de marchandises.

Deuxièmement, la plupart des économistes de l'économie classique ont eu l'intention de chercher dans les ressources utilisées pour la production l'expansion et la réduction de la quantité de production. Pour Hayek, cela ne peut aussi être l'explication pertinente de la fluctuation de la quantité de production. Il y en a toujours une de réservée parmi les ressources achetées.

Troisièmement, l'économie classique a dit que le moyen de production devenant plus la capitalisation avec l'investissement de capital a accru la production. Vis-à-vis de cette explication, Hayek pense que l'investissement de capital ne dépend que des prix de production qui sont fixés à travers les étapes particulières de production des biens. C'est-à-dire que la production peut s'accroître à la condition que le prix payé pour capitaliser plus les moyens originels de production est moins coûteux que le prix pour vendre. Il le dit comme suit : « la structure de la production demeurera la même ou non selon que les entrepreneurs estimeront avantageux ou non de réinvestir dans la fabrication de biens intermédiaires la proportion habituelle de recettes procurées par la vente des produits issus des stades de la production dont ils s'occupent. A nouveau, la rentabilité de l'investissement dépend, d'une part, des prix obtenus pour le produit de ce stade particulier de la production, d'autre part des prix payés pour les moyens originels de production et pour les produits intermédiaires du stade précédent. Par la suite le maintien de l'intensité en capital du processus productif dépend des prix payés et obtenus pour le produit de chaque étape de la production ; ces prix constituent, par conséquent, un facteur très réel et important dans la détermination de l'orientation de la production. »[255] Du point de vue hayékien, le réinvestissement du capital n'est pas le facteur qui fait accroître la production, c'est le prix, par lequel un profit attendu à partir de la vente doit être assuré, qui fait croître la production. En bref, il n'y a ni de réinvestissement ni d'accroissement de production, si la rentabilité n'est pas garantie du prix.

Ainsi, Hayek réfléchit en critiquant la théorie de l'économie classique, la complète dans le rapport entre des biens de production et de consommation, et souligne l'idée d'un prix qui influence la décision du réinvestissement. La théorie monétaire,

[255] *Ibid*., p. 107-108.

remplaçant l'économie classique du libéralisme, apparaît là. C'est-à-dire que, si un producteur décide de réinvestir son capital dans les moyens originels de production, le capital fait augmenter à la fois la quantité de monnaie en circulation et la quantité de production dans la société. Ce capital investi apporte un résultat tel que le prix élevé contre des produits de consommation. Pour prouver cette théorie monétaire dans les fluctuations de la quantité de monnaie en circulation et du prix, Hayek tente d'éprouver l'influence de l'épargne sur de telles fluctuations. D'après son étude, « le passage des méthodes de production plus (ou moins) capitalistiques se produira si la demande de biens de production (exprimée en monnaie) augmente (ou diminue) par rapport à celle de biens de consommation. Cela peut se produire de deux façons : soit à la suite de variation du volume de l'épargne volontaire (ou de l'épargne involontaire), soit à la suite d'une variation de la quantité de monnaie qui modifie le montant des fonds dont disposent les entrepreneurs pour l'achat de biens de production »[256].

Observons le cas du changement de la masse monétaire selon la variation du volume de l'épargne. A propos de la relation entre des biens de production et de consommation, l' « investissement » signifie l'expansion du moyen de production pour fabriquer des biens de consommation. Autrement dit que le moyen de production devient plus capitalistique. Il est important à ce fait que l'épargne soit dans la continuité, parce qu'elle est les fonds à investir. Bien entendu, Hayek ne considère l'épargne comme fonds à investir que pour l'expansion du moyen de production. Dans ce sens, l'épargne liée étroitement à l'investissement fonctionne comme injection nouvelle de la monnaie. Elle devient le facteur qui fait augmenter la quantité de monnaie. Dans les « *Quatre discours politiques* » de Hume, nous avons déjà vu que l'épargne est différente de l'argent reposant dans un coffre, et qu'elle est en soi-même l'investissement qui maintient l'accroissement économique. A propos de l'épargne, Hayek reste fidèle à la position humienne. Le problème, c'est la monnaie cybernétique dont la banque fait l'émission sur la base du crédit. Si Hume a remarqué la gravité de l'accroissement de la quantité de monnaie par l'afflux d'or venant des colonies de l'Amérique Latine, Hayek la voit dans le fait que la banque a fait plus d'émission par rapport aux taux de réserve obligatoire en 1931, après la première guerre mondiale. L'argument n'est pas différent de l'époque humienne, il est seulement transféré de l'or au papier de monnaie. En tous cas, Hayek examine la masse de monnaie injectée de la banque avec la supposition que l'épargne est accumulée de façon continue et peut servir à mettre en place les nouveaux processus de production. Selon cet examen, les prix payés pour acheter des matériels de production et pour réinvestir dans les moyens originels de production capitalistique se

[256] *Ibid*., p. 108 – 109.

déplacent de plus en plus dans la main des salariés qui achètent des biens de consommation. A cause de ce flux monétaire, la demande d'achat des matériels de production se multiplie, et leur prix augmente. Par la suite, l'argent payé pour les prix élevés contre des matériels de production fait accroître la demande de la production des biens de consommation. Si, comme Hayek le suppose, l'épargne est poursuivie, la question de l'inflation ne se produit pas grâce à elle qui maintient l'équilibre entre la demande et l'offre des monnaies. C'est parce que la dépense d'argent basée sur de la vraie monnaie, à savoir sur l'argent épargné, pour l'achat des biens de production est compensée tout de suite par la consommation. L'argent circule stablement. Par conséquent, Hayek insiste sur le fait que trouver un nouvel équilibre entre des biens de production et de consommation est possible. Il le dit ainsi : « que le fait que la quantité de monnaie ne varie pas, malgré l'accroissement de la production des biens de consommation et l'accroissement plus grand encore de la circulation de biens de diverses sortes et relevant de divers stades, n'oppose pas d'obstacle majeur à une telle augmentation de la production, puisque la dépense totale faite sur les facteurs de production ou coûts totaux sera encore couverte par les recettes que procure la vente des biens de consommation. »[257]

Le problème, c'est que la quantité de monnaie pour l'achat des biens de consommation grandit plus que la quantité de monnaie pour l'achat des biens de production. Hayek explique là le cas du déséquilibre de la quantité de monnaie en circulation tel que la monnaie ne circule plus sur la base de l'épargne ; par exemple, un gouvernement émet un emprunt national en donnant en gage l'impôt futur qu'il imposera sur le peuple. Il dépense l'argent public pour des biens de consommation tels que la sécurité sociale de la santé, l'allocation de la famille, la pension, la subvention de l'Etat…. Dans ce cas, l'argent emprunté de la banque en tant que monnaie cybernétique bascule l'équilibre de la quantité de monnaie, il apporte l'inflation que l'épargne ne peut couvrir. C'est l'exemple représentatif par lequel Hayek voit la justice distributive comme mirage de la justice sociale[258]. Il examine pour ce genre de problème la relation

---

257 *Ibid*., p. 112-113.

258 FRIEDMAN Milton, *La Tyrannie du Statu quo*, Paris : Jean-Claude Lattès, 1984.

Milton Friedman, économiste de l'école du monétarisme, qui partage la théorie monétaire de Hayek et sa thèse du « mirage de la justice sociale » dénonce le fait que l'inflation est menée systématiquement par les trois groupes tyranniques. Les citoyens bénéficiaires de l'intervention étatique, la classe politique et les fonctionnaires bureaucratiques. Ce sont eux qui sont les groupes tyranniques. Il le montre comme suit : « La tyrannie des citoyens bénéficiaires naît de l'asymétrie existant entre la résistance à accroître la dimension de l'État et la volonté de la diminuer, entre l'adoption de nouvelles interventions et leur suppression. La tyrannie de la 'classe politique' qui conduit désormais – ou croit conduire – nos démocraties se fonde sur celle des citoyens bénéficiaires de la manne publique. Le développement de la théorie du choix public a désormais intégré le comportement normal de l'homme politique celui-ci est un entrepreneur pour lequel être élu constitue le critère du succès et de la vie

entre l'épargne et une augmentation de la quantité de monnaie par l'ouverture de crédits aux producteurs. Comme nous l'avons vu plus haut, Hayek distingue la vraie monnaie s'appuyant sur la structure productive de la monnaie cybernétique correspondant au crédit banquier. Il remarque le fait que la banque fait plus d'émission que l'argent en réserve. Certes, même la banque ne peut faire de façon illimitée de l'émission de monnaie cybernétique sur le marché. Pour prêter de l'argent, il faut que l'épargne soit continue. Si la banque injecte avec un taux d'intérêt bas la monnaie nouvelle dans la structure productive, la quantité de monnaie s'accroît et il s'ensuit de là que le niveau général des prix augmente. Par conséquent, les consommateurs ne compensent pas immédiatement les producteurs pour leur revenu réel réduit dû à l'augmentation des prix. Une telle action des consommateurs tel que l'arrêt de l'achat est dû à l'injection de monnaie nouvelle non accompagnée d'épargne. Le réinvestissement avec la monnaie cybernétique aboutit finalement à l'échec. C'est parce que le surinvestissement hors de la limite de l'épargne ne peut pas activer le marché et provoque au contraire l'inflation. Cela veut dire que les modifications de la structure de la production nécessaires à l'emploi des moyens additionnels devenus disponibles correspondront exactement aux changements déterminés par l'épargne. Hayek le décrit ainsi : « Mais la situation est différente pour les producteurs qui participent à un processus pour lequel le passage vers des détours de production plus longs n'est pas encore achevé lorsque la quantité de monnaie cesse de croître. Ils ont dépensé l'accroissement de la masse monétaire qui leur a permis d'accroître leur demande de biens de production et, par suite, cet accroissement est devenu un revenu pour les consommateurs ; ils ne pourront donc plus continuer à demander une faction plus importante des biens de production disponibles et, par conséquent, ils devront renoncer à leur tentative de passage à des méthodes de production plus capitalistiques. »[259]

Il nous faut observer le cas de l'accroissement de la quantité de monnaie dû au

---

agréable. Il lui fait donc pêcher des voix. Ses programmes sont faits pour qu'il soit élu et non pour être appliquées […] La bureaucratie vit du développement du marché politique. Elle y trouve son statut, y alimente sa dimension, y exerce son pouvoir. Elle ne dépense pas son argent mais celui des autres. Ses élites assurent leur carrière dans " l'allégeance alternée " » (Ibid., p, 23-24) En outre, Milton Friedman trouve la gravité de l'inflation dans la dépense étatique, l'impôt et la déficit fiscal. En un mot, il voit la cause de la crise économique dans la dépense gouvernementale. Selon lui, « si l'Etat finance son déficit en créant de la monnaie, il provoque une situation inflationniste (chaque dollar permet d'acheter moins) qui représente un impôt déguisé. […] Si l'État finance son déficit en empruntant, il obtient des fonds qui auraient pu être affectés à la construction de logements, d'usines, de machines. Ce faisant, il alourdit la charge des intérêts à payer, se permettant par là même de nouvelles augmentations d'impôts – déguisés et officiels – pour l'avenir. » (Ibid., p, 45) Par conséquent, la justice sociale menée par la politique gouvernementale est du point de vue du néo-libéralisme économique un mirage et un fantasme. Dans ce sens, il n'est pas étonnant que la sécurité sociale de la santé des États-Unis, créée en 1935, ne couvre pas les frais de maladie des salariés.

[259] HAYEK F.A., *Prix et Production*, op. cit., p, 118-119.

surinvestissement. Pour Hayek, des agrégats et des moyennes tels que le niveau général des prix et la valeur de monnaie n'ont aucun intérêt, et en définitive aucun sens. Ce qui importe, c'est l'effet de la monnaie sur les prix relatifs et, à partir de là, sur la production et les revenus. En général, on croit à une valeur absolue de la monnaie, c'est l'effet de la confusion selon laquelle on peut échanger des choses contre de la monnaie, mais la monnaie n'a aucune valeur absolue. Sa valeur ne dépend que de la quantité de monnaie en circulation. De ce point de vue, Hayek s'oppose au dogme de l'économie classique selon laquelle les producteurs se multiplient, puisque le prix élevé crée pour eux plus de profit, leur produit ayant dès lors un prix élevé. D'après lui, si la quantité de monnaie s'accroît à cause du prix élevé au marché, des phénomènes contrastés apparaissent sur le marché, c'est-à-dire que la valeur de la monnaie baisse et la capitalisation pour l'accroissement de la quantité de production devient vaine, parce qu'elle ne peut pas être méritée à un prix élevé. Cependant, la plupart des auteurs de l'action économique n'aperçoivent pas ce péril, ou bien ils ignorent au maximum ce fait au moment où l'investissement fait anormalement approvisionner la masse de monnaie et crée la spéculation. En effet, la classe moyenne américaine avant la grande dépression économique de 1929 a emprunté, comme par effet de mode, des sommes d'argent dépassant leur revenu et leur capacité du remboursement aux banques. Ils ont dépensé l'argent pour l'achat de leur maison et de leur voiture et les investissements dans des actions. Nous avons déjà vu que Hume a étudié la question de l'emprunt par lequel les gens dépensent de l'argent emprunté pour le mariage de leur fille et la maintenance de l'équipement de leur maison. C'est le même contexte.

Le problème, comme nous l'avons vu plus haut, c'est que, dès que la masse de monnaie s'accroît ainsi rapidement, le prix augmente, et que les gens s'endettant par rapport à leur banque mettent alors le remboursement de l'intérêt comme prioritaire. Alors, la vitesse d'achat des consommateurs ralentit. Hayek diagnostique là la période de la crise économique qui fait abandonner des producteurs la modification capitalistique du moyen originel de production. C'est parce qu'un cycle d'achat, de production et de vente étant tissé à partir du critère de conjoncture favorable ne correspond plus au contexte de la crise économique. La fluctuation de la quantité de monnaie doit donc tenir compte de la variation des prix relatifs et des taux d'intérêt nécessairement associés à un tel processus. Aux yeux hayékiens, si la quantité de monnaie s'est accrue pour cause de surinvestissement dépassant l'épargne préalable, il faut maîtriser la quantité de monnaie par le contrôle du taux d'intérêt. C'est le remède hayékien vis-à-vis de la question de l'inflation. Ici, nous pouvons constater encore une fois que Hayek nie la valeur absolue de la monnaie conservée en elle-même. Pour lui, la

monnaie n'est qu'un moyen d'échange. Il prétend alors que la valeur de la chose ne peut être en permanence conservée dans la monnaie. Il dit ainsi que : « il ne faut maintenant, en aucun cas, confondre ce rapport avec celui du volume des paiements en monnaie au volume physique des échanges. Le rapport que j'ai en tête ne peut rester constant, lorsque le volume des échanges croît par rapport à la somme des paiements en monnaie et lorsque le niveau des prix baisse, que si le pourcentage de la circulation totale des biens échangés contre de la monnaie reste le même….il n'est donc pas nécessairement affecté soit par des variations de la quantité de monnaie, soit par des variations du volume physique des échanges ; il est seulement lié au fait que, durant certaines phases du processus de production, des biens changent ou non de mains. »[260]

Par conséquent, Hayek corrige l'erreur de la théorie de l'économie classique sur laquelle la quantité de production doit s'accroître quand les prix sont élevés et engendrer beaucoup de profit productif. Selon lui, inconscient du danger de l'augmentation du prix, maintenir le prix élevé des producteurs fait opter pour la décision erronée du surinvestissement. Ne se fondant pas sur l'épargne, cet investissement devient un danger en soi-même. Dès que la monnaie fictive de la banque le soutient sans vraie monnaie liée à l'épargne, le déséquilibre de la quantité de monnaie s'accumule et aggrave la crise économique. Il aboutit enfin à la grande dépression en 1929. C'est la conclusion du rapport entre l'épargne et l'investissement sur le moyen de production, l'accroissement de la quantité de production et le prix élevé. Hayek compare la grande dépression à la scène suivante : « La situation serait semblable à celle de la population d'une île qui, après avoir construit une énorme machine capable de répondre à tous ses besoins, s'apercevrait qu'elle a épuisé toute son épargne et tout le capital libre disponible avant que la nouvelle machine puisse fournir son produit. Elle n'aurait alors pas d'autre solution que de cesser provisoirement d'utiliser la nouvelle machine et de consacrer tout son travail à la production de la nourriture quotidienne sans le moindre capital. Ce n'est qu'après être parvenue à une situation où de nouvelles offres de nourriture seront disponibles qu'elle pourra enfin essayer de mettre en œuvre la nouvelle machine. »[261] Car, nous savons à partir de l'étude hayékienne sur les quantités d'épargne et de monnaie que le système économique ne se maintient pas automatiquement.

Il faut l'effort de l'épargne pour maintenir le système économique sain. Ce qui est important pour nous, c'est l'homme moral en tant qu'homme épargnant, homme

260 *Ibid*., p. 126.
261 *Ibid*., p. 155

frugal et homme travaillant sur lequel Hayek fonde sa théorie monétaire. Mais, il est regrettable que nous ne puissions pas trouver dans son homme moral le facteur économique du Don et la figure humaine qui crée une richesse sociale qui soit bonne pour tous les membres de la société. Pour lui, l'homme n'est qu'un individu qui échange et fait des transactions selon son propre intérêt et pour son besoin. Il ne peut être l'homme ayant le vouloir de vivre ensemble dans la communauté. C'est ce que la « Grande Société » développe au sujet de la relation entre les hommes. A partir de cette base morale, il s'oppose à la fois à l'inflation due à la justice sociale ou distributive et à toute tentative de planifier un but collectif. Du point de vue hayékien, la distribution des biens doit être confiée uniquement à l'ordre du marché. Au cas où la société personnifiée et non le marché deviendrait l'auteur de la distribution des biens, elle provoquerait du côté économique l'inflation, parce qu'elle fait de l'émission inutile et aboutit à la crise économique. Le marché tombe dans une situation dangereuse avant que le souci pour les gens économiquement faibles ne se réalise. Du côté politique, les politiciens ne sont pas capables de mesurer et de connaître le besoin de chaque individu, la justice distributive par leur administration telle que les décisions définissant le prix et la quantité de production et la disposition des ressources à une personne ou à un groupe donnés n'est pas la vraie justice, mais la contrainte de l'activité libre de production des individus. La distribution égalitaire des biens provoque enfin la catastrophe du totalitarisme qui ne correspond pas à la justice sociale. C'est la conclusion de Hayek dans son analyse sur la grande dépression de 1929. Cependant, est-ce que ses arguments contre l'économie classique du libéralisme obtiennent l'appui de tous les économistes ? Désormais, nous allons prendre de la distance avec sa théorie monétaire et celle de sa « Grande Société » de *catallaxie*. En avançant un pas de plus, nous allons en la critiquant réfléchir à sa théorie économique en fonction de notre position éthique selon laquelle le vouloir vivre ensemble dans de bonnes conditions doit s'appliquer au niveau institutionnel.

3. Les critiques de la conception de la « Grande Société » et de l'analyse de l'économie monétaire hayékiennes

Comme nous proposons ci-dessus d'examiner la valeur morale de la justice sociale, comparons les deux positions radicalement différentes de l'école du monétarisme et de l'économie non-monétaire, et déduisons-en si confier la justice sociale à la main invisible est pertinent. Et, dans l'idée que les principes du néo-libéralisme économique tels que le droit de propriété en tant que droit sacré et l'ordre du

marché en tant que répartition efficace de la richesse sont considérés de nos jours comme une impasse politique de l'économie mondiale, demandons-nous si la justice pour perpétuer le Bien est nécessaire et utile pour intégrer tous les citoyens dans la société moderne. Cette réflexion nous conduira à déterminer une éthique protestante qui assume la communication entre les individus atomisés dans le pluralisme. Pour cela, nous allons traiter la critique de Piero Sraffa[262], économiste et professeur à l'université de Londres, de la théorie monétaire de Hayek, et introduire les deux articles de Gilbert Vincent, professeur de philosophie à l'université de Strasbourg, pour critiquer la conception de la « Grande Société ».

Tout d'abord, avant de critiquer la question éthique dans la théorie monétaire de Hayek, il nous faut examiner la contradiction ou le problème de la théorie en elle-même de l'économie monétaire dont Piero Sraffa rend compte.

Piero Sraffa avait répondu à une demande de son collègue, Keynes, de faire un rapport à propos du livre[263], *Prix et production*. En 1932, il rédigeait le compte rendu d'une étude de « *La théorie du Dr. Hayek à propos de la monnaie et du capital* ».

D'après son compte rendu, Hayek retrace à travers l'histoire de la pensée les sources de sa propre doctrine, il réussit à introduire l'objet de sa recherche visant à prouver l'existence d'une « monnaie neutre » sans relation avec les prix relatifs des biens et de la production dans la première conférence. Piero Sraffa dit que le livre est remarquable dans le sens où Hayek s'intéresse dans son étude aux effets des changements d'ordre monétaire sur les prix relatifs des marchandises plutôt que sur le niveau général des prix. Cependant, c'est la seule chose importante. Il estime en effet que ; « à tout autre égard, on doit inévitablement conclure que le livre ne peut qu'ajouter à la confusion de pensée concernant ce sujet. »[264]

En premier lieu, Piero Sraffa estime comme erronée la notion de « monnaie neutre » définie par Hayek. C'est-à-dire qu'elle est une sorte de monnaie qui n'affecte ni la production ni les prix relatifs des biens – y compris le taux de l'intérêt –, alors la monnaie n'existe pas. Il nous confirme ceci en citant l'expression de Hayek lui-même. Elle est la suivante : « comme l'affirme le Dr. Hayek, si nous " éliminons toutes les influences monétaires sur la production… nous pouvons considérer la monnaie comme inexistante " »[265] (*Prix et Production*, p.109). Ici, nous pouvons comprendre que la

[262] SRAFFA Piero (1898-1983) est professeur de l'économiste à l'université de Londres. Il partage la théorie générale de Keynes.

[263] SRAFFA Piero, « La théorie du Dr Hayek à propos de la monnaie et du capital », in *The Econimic Journal*, 1932, vol. XLII. N° 165. Disponible sur *Les Cahiers d'économie politique*, Paris, 1984, ANTHROPOS, n°9.

[264] *Ibid*., p. 5.

[265] *Ibid*., p. 6.

« monnaie neutre » s'appuie sur le système du troc. C'est parce que Hayek insiste sur le fait qu'il n'est pas nécessaire d'accroître la quantité de monnaie, bien que la quantité de production soit accrue. Il croit justement que c'est bon d'ajuster sans monnaie additionnelle le prix selon la proportion de la quantité initiale de monnaie et de la quantité accrue de production. En ce sens, la monnaie n'est « neutre » que si sa quantité est maintenue constante. Car, Hayek dit que, si celle-ci est modifiée, les effets les plus catastrophiques s'ensuivront.

Piero Sraffa estime que cette observation de Hayek est fausse, parce que la science économique reconnaît généralement qu'il y a deux éléments essentiels qui font que la monnaie est non seulement le moyen d'échange, mais aussi une réserve de valeur, malgré l'observation hayékienne. Hayek ignore ceci et ne traite la monnaie qu'en tant que moyen d'échange. Piero Sraffa le dit ainsi : « Si le Dr. Hayek avait persisté dans son intention première, il aurait immédiatement constaté que les différences entre une économie monétaire et une économie non monétaire ne peuvent être trouvées que dans les prémisses exposées au début de tout manuel traitant de la monnaie. C'est-à-dire, que la monnaie est non seulement le moyen d'échange, mais aussi une réserve de valeur, ainsi que l'étalon en termes duquel les dettes, et autres obligations légales, règles coutumières, estimations, conventions, bref toutes sortes de relation entre les hommes, sont plus ou moins strictement fixées. »[266]

En outre, Hayek considère la notion de « niveau général des prix » comme une illusion. De la part de Piero Sraffa, cette approche signifie que Hayek ne voit que ce qu'il veut voir, et qu'il va plus loin et rejette non seulement la notion de niveau général des prix mais également toute notion de valeur concernant la monnaie. Piero Sraffa décrit dans un sens péjoratif cette intention hayékienne : « Ayant ainsi réduit la monnaie à une insignifiance absolue, il est alors facile au Dr. Hayek de prouver pour sa satisfaction personnelle que, si sa quantité est maintenue constante, alors la monnaie est "neutre" en ce sens qu'à la suite de toute perturbation, telle qu'un accroissement de l'épargne, le nouvel équilibre de la production et des prix relatifs est atteint aussi parfaitement que si la monnaie n'existe pas. »[267] En effet, si Hayek ne considère la monnaie que comme moyen d'échange, il ne peut non seulement expliquer la valeur de la monnaie telle que les dettes, les contrats monétaires, les accords salariaux et les prix rigides, mais aussi mesurer la valeur des prix fixés. Du fait que ces effets évidents s'ensuivent de la notion de « niveau général des prix », celle-ci est le facteur de la définition de la quantité de monnaie dont il doit inévitablement tenir compte. Par

266 *Ibid*., p. 7.
267 *Ibid*., p. 7-8.

conséquent, Piero Sraffa estime la « monnaie neutre » en tant que moyen d'échange comme une idée étrangère et erronée.

En deuxième lieu, Piero Sraffa s'interroge, par rapport à l'idée de la maintenance d'une quantité de monnaie stable, sur l'idée selon laquelle Hayek tente de convaincre des avantages de l' « épargne volontaire » et du méfait de l'inflation. En effet, comme nous avons vu plus haut, Hayek distingue l' « épargne volontaire » de l' « épargne forcée » équivalent aux crédits bancaires aux consommateurs et aux producteurs. La première est pour lui la cause directive de l'accroissement de la quantité de monnaie, tandis que la seconde fait un rôle amortissable pour en absorber l'expansion et la solution des problèmes de l'inflation et des prix élevés. Mais, du point de vue de Piero Sraffa, il n'y a pas lieu de donner d'avantage à l' « épargne volontaire », parce que, que ce soit par l' « épargne volontaire » ou bien par l' « épargne forcée », crédits bancaires aux consommateurs et aux producteurs, l'effet de l'inflation s'ensuit de la même façon, du fait que les producteurs investissent les fonds dans le processus de la production. Selon Piero Sraffa : « Le cas suivant est celui de " l'épargne forcée ". Si en l'absence d'épargne les banques élargissent la circulation monétaire au moyen de " crédits accordés aux entrepreneurs ", les effets initiaux seront les mêmes que ceux de l'épargne volontaire : les entrepreneurs utilisent les fonds additionnels mis à leur disposition pour allonger le processus de production et le capital s'accumulera. Un taux d'inflation approprié, par l'intermédiaire de prêts " aux producteurs " permettra ainsi d'obtenir des résultats identiques en tous points à ceux de l'épargne volontaire ; et une nouvelle situation sera atteinte, strictement analogue à la précédente, sauf que les prix seront plus élevés ; plus élevés par rapport à la situation d'épargne volontaire, mais pas nécessairement par rapport à la situation initiale ; vis-à-vis de cette dernière, certains prix peuvent être plus élevés et d'autres plus faibles. »[268]

En plus, à propos de l'avantage du méfait de l'inflation, si l' « épargne volontaire » est répartie pour les seuls producteurs en excluant les consommateurs, - c'est le cas d'arrêter l'accroissement de la quantité de monnaie dans la théorie monétaire de Hayek -, ceci montre bien l'accumulation des fonds. Cependant, Hayek oublie complètement le fait que les consommateurs ont moins de pouvoir d'achat qu'avant leur décision d'épargner une partie de leur revenu. Ce fait provoque l'effet sur lequel le producteur n'obtient pas, à cause de la diminution du pouvoir d'achat des consommateurs, le profit de la vente sur le moyen de production plus capitalistique. Dans le cas de l'avantage du méfait de l'inflation, tout comme dans celui de l'épargne, l'accumulation du capital a lieu par l'intermédiaire d'une réduction de la consommation,

[268] *Ibid*., p. 10.

mais une économie monétaire se dégrade sans doute en crise à cause du manque de monnaie. Ces faits sont très importants pour que Hayek puisse soutenir sa théorie monétaire, mais il les ignore ou les évite. Piero Sraffa le dit comme suit : « Un instant de réflexion montrera que " sans aucun doute " rien de semblable ne se produira. Une classe a volé, pour un temps, une partie des revenus d'une autre classe ; et elle a épargné le butin. Lorsque le vol prend fin, il est clair que les victimes ne peuvent consommer un capital qui est maintenant hors de leur portée. Si ce sont des salariés, qui ont toujours consommé chaque denier de leur revenu, ils n'ont pas les moyens d'augmenter leur consommation. Et si ce sont des capitalistes, qui n'ont pas partagé le butin, ils peuvent effectivement être incités à consommer maintenant une partie de leur capital du fait de la baisse du taux de l'intérêt ; mais pas davantage que si le taux avait été abaissé du fait de " l'épargne volontaire " du reste de la collectivité. »[269] Par conséquent, Piero Sraffa conclut que l'avantage de l' « épargne volontaire » et du « méfait de l'inflation » ne fonctionne pas tel que Hayek le conçoit.

En troisième lieu, Piero Sraffa note le fait que, dès qu'il y a un changement entre la demande et l'offre, Hayek prend position en faveur de la demande des biens de production, au détriment de l'accroissement de la demande des biens de consommation. D'après l'observation de Piero Sraffa, Hayek critique Kunt Wicksell, (1851-1926) économiste néoclassique suédois, pour prouver sa pensée. C'est-à-dire qu'il développe sa théorie monétaire en critiquant un taux d'intérêt d'équilibre de Kunt Wicksell selon lequel un taux de l'intérêt se définit au point conjoint de la demande de l'emprunt et de l'offre du prêt. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, Hayek ne reconnaît pas un tel taux d'intérêt. Du fait que le taux d'intérêt est défini arbitrairement par la banque, il n'y a pas de taux d'intérêt d'équilibre tel que Knut Wicksell l'a conçu. C'est la critique hayékienne. Et, en même temps, il voit la cause de l'inflation dans la politique monétaire favorisant un taux d'intérêt bas. Ainsi, dans la phase d'expansion de la production, Hayek perçoit comme catastrophique l'accroissement de la demande des biens de consommation. C'est parce que le taux d'intérêt bas aggrave la situation d'inflation pour laquelle le niveau général des prix est élevé à cause de l'accroissement de la quantité de monnaie dû à l'expansion de la production. Si la banque prête dans cette situation de manière répétée une somme d'argent avec le taux d'intérêt bas aux consommateurs et aux producteurs, cela provoque plus d'augmentation des prix. Par la suite, la consommation se réduit, et la compensation de l'investissement sur le moyen de production capitalistique se réalise à long terme à cause des prix plus élevés. Tout ce processus amène enfin une économie vers la crise et la dépression.

[269] *Ibid*., p. 11.

Vis-à-vis de cette analyse, Piero Sraffa critique sévèrement l'idée que, si l'épargne se multiplie et l'investissement se réalise sans renforcement du pouvoir d'achat, « une économie monétaire » sera inévitablement en échec. Il le dit ainsi : « …, dans lesquels les différentes transactions sont fixées en termes d'étalons différents, il n'existe pas de politiques monétaires qui puissent reproduire exactement leurs (Hayek et Wicksell) résultats. Ce qui n'a peut-être que peu d'importance étant donné que la conséquence essentielle d'une divergence entre la demande et l'offre de biens de consommation est commune aux économies monétaires et non-monétaires. Pour autant que les biens de consommation épargnés soient périssables, ils doivent être consommés par quelqu'un ou bien être intégralement gaspillés ; et pour autant qu'ils soient durables et susceptibles d'être accumulés, ils seront alors partiellement gaspillés pendant un temps et partiellement consommés par des individus autres que les épargnants (puisque leur prix au comptant doit diminuer pour qu'il soit intéressant de les accumuler). Avec ou sans monnaie, si l'égalité de l'épargne et de l'investissement n'a pas été projetée, une augmentation de l'épargne sera dans une grande mesure "un échec "»[270]. Ici, nous pouvons comprendre que ce n'est pas compatible avec le fait que les consommateurs maintiennent leur pouvoir d'achat en épargnant leur recette brute. Ils doivent choisir de diminuer leur niveau de consommation pour épargner ou bien de maintenir leur niveau de consommation. En ce sens, Piero Sraffa trouve trompeuses les utilisations hayékiennes des salaires, des coûts, des revenus… comme antagoniques.

En reprenant les critiques de Piero Sraffa de la théorie monétaire à propos de la monnaie et du capital, nous développons le fait que la théorie monétaire de Hayek n'est pas objectivement acceptée même dans la science économique elle-même. Cela veut dire que sa théorie comporte des contradictions. Dans cette situation, il n'y a pas lieu de devoir abandonner la justice sociale ou distributive que Hayek considère comme illusion ou mirage. Son argumentation nous laisse perplexe, parce qu'on ne sait si les principes du néo-libéralisme économique procèdent efficacement à la répartition des biens pour tous et avec l'équité.

Nous montrons jusqu'à présent la critique de Piero Sraffa de la théorie monétaire de Hayek. Cette critique est pour nous importante : il s'agit de la notion de la « Grande Société » qui est à la racine de la théorie monétaire. Cependant, bien que cette critique nous donne une occasion de réfléchir théoriquement sur les affirmations hayékiennes, il est regrettable qu'elle ne révèle pas clairement la critique de l'éthique économique autant que nous voulons l'établir à l'égard de l'éthique protestante. C'est la raison pour laquelle nous allons désormais consulter la question de la « Grande Société » avec l'idée

[270] *Ibid*., p. 15.

de Gilbert Vincent, professeur de la philosophie à l'Université de Strasbourg. La critique de Gilbert Vincent, influencé par Ricœur et développant la notion de la justice éthique, de l'utilitarisme de Hobbes, de Mandeville et de Malthus nous est d'une importance considérable.

Bien entendu, le philosophe Gilbert Vincent ne critique pas directement la notion hayékienne de la « Grande Société ». Mais, dans son article, « *Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié* »[271], nous découvrons que l'hyper-modernité de la vie humaine s'appuyant sur les mesures mathématiques de l'efficacité, de la réalité et de l'effet immédiat correspond à un monde cruel, et que le malheur d'autrui est justifié comme un phénomène humain dans ce monde. Son analyse de l'utilitarisme correspond exactement à la « Grande Société », et n'est donc pas sans rapport avec la critique de la notion de la « Grande Société ». C'est parce que Hayek héritant de la tradition du libéralisme de l'empirisme anglais succède et développe comme évident et scientifique l'image du monde utilitariste que Gilbert Vincent décrit. C'est-à-dire que Hayek conçoit la notion de « la Grande Société » à partir des sources de Hume, de Mandeville et de Malthus, et développe autrement leurs idées. La critique de Gilbert Vincent de l'utilitarisme conçu de Hobbes, de Mandeville et de Malthus sera une méthode détournée pour critiquer la notion de « la Grande Société » et, en même temps, permettra la critique directe. En plus, Gilbert Vincent souligne le point essentiel selon lequel on ne peut recouvrir le danger du « désenchantement du monde », même si l'utilitarisme a apporté sa contribution à une anthropologie scientifique durant un certain temps. Nous pensons que la critique de Gilbert Vincent de l'utilitarisme, à savoir de l'hyper-modernité, peut s'appliquer à la notion hayékienne de la « Grande Société », parce que leurs anthropologies scientifiques tentent répétitivement et successivement d'effacer et de disqualifier la justice comme une valeur attachée au Bien et à l'idée de vouloir vivre ensemble. Que nous voyons le « désenchantement du monde » avec lequel Gilbert Vincent n'est pas d'accord, est donc un élément inévitable nous permettant de critiquer éthiquement la notion de « la Grande Société ». Il nous faut maintenant emprunter son esprit critique.

Tout d'abord, Gilbert Vincent nous montre l'idée hobbesienne de la concurrence qui compare la vie humaine à l'image traditionnelle d'une course. Son croquis de cette image est le suivant : « Regarder ceux qui sont en arrière, c'est gloire. Regarder ceux qui précèdent, c'est humilité. Tomber subitement, c'est disposition à pleurer. Voir tomber un autre, c'est disposition à rire. Voir surpasser quelqu'un contre notre gré,

[271] VINCENT Gilbert, « Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2005, tome 85, n° 3, p. 401-420.

c'est pitié (…). Serrer de près quelqu'un, c'est amour. (…). Etre continuellement devancé, c'est malheur. Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité. »[272]

A travers ces lignes, il nous indique qu'il n'y a que de la place où le sujet se situe, et où un monde apparaît comme désenchanté. Il écrit cela ainsi : « Mal et malheur peuvent être dissociés, […], dés lors que la figure archétypale du malheur, la "chute" adamique, est remplacée par la forme phénoménologique plus familière du trébuchement qui nous désavantage dans la course vitale vaine – car il n'y a pas de sens dernier des choses – mais obligatoire, dans laquelle, depuis notre naissance, nous sommes engagés. La chute ne compte plus ; ne comptent que le fait et le risque de déchoir, socialement, de rétrograder d'une bonne place à une moins bonne place dans un classement plus horizontal que vertical,[…] Par rapport à ce nouveau régime, repos, contemplation et salut ont perdu toute validité spirituelle et existentielle. »[273]

Ainsi, Gilbert Vincent nous évoque l'idée que les tâches de vouloir vivre ensemble et de la conviction éthique des chrétiens deviennent vains dans le cadre de l'ordre du marché tel que la concurrence libre. C'est-à-dire que cela ne correspond qu'à des phénomènes qui n'ont rien de bon pour l'être humain.

Ensuite, Gilbert Vincent attire l'attention sur l'utilitarisme de Mandeville. Il évoque le fait qu'au moment où Mandeville rédigeait sa célèbre *Fable des abeilles*, Mandeville n'hésitait pas à s'engager dans un combat contre l'existence des écoles de charité et contre tout projet d'institutionnalisation de l'éducation en faveur des pauvres, et que Mandeville condamnait fatalement les pauvres à la déception et à la frustration. Du point de vue de Gilbert Vincent, ce jugement sévère vient de la science qui n'était pas en mesure de recommander des applications morales et sociales d'une validité éprouvée, l'effet de cette science étant l'écart social entre les classes. Gilbert Vincent souligne le luxe et la frugalité dont Mandeville a parlé à propos de cet écart social pour montrer les effets pernicieux de l'utilitarisme ; premièrement, à propos du luxe, celui-ci est considéré comme mal tel que la vanité des riches dans les morales traditionnelles. Cependant, Mandeville a bouleversé cette idée morale en prétendant que le luxe doit être encouragé : il s'agit d'engendrer la richesse. Gilbert Vincent l'écrit comme suit : « l'invention la plus futile, selon Mandeville, vaut donc mieux, économiquement – l'économie, chez lui déjà, commence à s'imposer comme source de méta-critères capables de déclasser tous les critères traditionnels d'excellence – que les inventions

[272] HOBBES Thomas, *De la nature humaine*, Arles, Actes Sud, 1999[1640], p. 80-81 ; Cité par Gilbert Vincent.

[273] VINCENT Gilbert, *Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié*, op. cit., p. 405

les plus réputées, en matière de vérité et de salut par exemple »[274]. Deuxièmement, en ce qui concerne la frugalité, elle apparaît comme un comportement de la vertu. Elle est aussi bonne dans les morales religieuses, elle appartient à la vertu du juste milieu dans l'éthique d'Aristote, tandis qu'elle devient tout d'un coup avarice chez Mandeville.

On peut dire que Mandeville pousse le bouleversement des morales à la révolte. Gilbert Vincent le souligne : « l'utilitarisme, on s'en sera avisé, est un conséquentialisme résolu : un acte n'est pas bon ou mauvais par lui-même, ni du point de vue, inaccessible, de Dieu »[275] En ce sens, il dit que la solidarité sociale ne se trouve jamais à partir de là. L'utilitarisme est du point de vue de Vincent l'élimination de tout critère a priori de justice et de vérité pour le profit de critères de réussite et d'efficacité qui ne servent qu'après coup à qualifier l'action.

Enfin, Gilbert Vincent critique l'œuvre de Malthus, *Essai sur le principe de population*[276], au sein de l'action charitable. Le principe de population de Malthus atteint du point de vue de Gilbert Vincent le point culminant du monde de désenchantement dans lequel une mesure mathématique domine. D'après lui, Malthus impose tant de pouvoir pratique et de prestige intellectuel à qui cherche à préciser les grands moments de la constitution du corpus doctrinal de l'utilitarisme. Autrement dit, l'évidence scientifique acquiert la force et le statut d'une idéologie. Face à cette évidence, l'action charitable apparaît comme un facteur trompeur, et il en résulte la valeur non obligatoire. Observons l'extrait de Gilbert Vincent pour expliciter l'action charitable dégradée : « Parmi plusieurs personnes qui sollicitent notre bienfaisance, si nous n'écoutions que la première impulsion qui nous frappe et que nous ne prissions point d'informations ultérieures, nous préférerions sans contredit celui qui jouerait le mieux son rôle. Il est donc manifeste que la passion de la bienveillance doit être réglée et dirigée d'après les résultats de l'expérience ; qu'elle doit être, comme toute autre passion, soumise à l'épreuve de l'utilité »[277] (Malthus, *Essai sur le principe de population*, p. 274) ;

Dans ce texte, Gilbert Vincent prend au sérieux la notion de « l'expérience » que Malthus définit comme une sorte de reconstruction psychologique et sociale de la réalité. Aux yeux de Gilbert Vincent, ce genre d'expérience est différente de l'expérience au sens classique qui doit dialectiquement se structurer par la mémoire du passé et l'attente et par l'interprétation des traditions et des principes et l'application de ceux-ci à des

274 *Ibid*., p. 408.
275 *Ibid*., p. 409.
276 MALTHUS Thomas, *Essai sur le principe de population*, Paris : Flammarion, 1980.
277 VINCENT Gilbert, « Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié », op. cit., p. 411.

situations inédites. Car, une telle expérience, parce qu'elle dépend seulement de la réalité et de l'efficacité, devient le critère du tout, sert à franchir le sentiment coupable de n'être pas très doué en fait de bienveillance, et réserve enfin l'attitude de bienveillance aux stimuli et à la pulsion. Tout cela objective, sans tenir compte de la morale et de la vertu, la bienfaisance dans le facteur affectif d'une personne. Malthus traite alors la pauvreté en tant que phénomène social prosaïque grâce à la notion de « l'expérience » de perception et de schème de motivation qui n'a rien à voir avec la vertu. Pour lui, l'expérience enchaînée par le rapport de cause à effet est simplement une expérience phénoménale basée sur l'observation simple. C'est la raison pour laquelle Gilbert Vincent dit que le regard de Malthus est incontestablement un regard froid. Pour Vincent, les pauvres ne sont pas la cause qui stimule la pulsion qui pousse à vouloir le bien des autres, ils ne sont pas là non plus pour rendre à autrui la satisfaction affective par leur bienveillance, ils sont des êtres de besoin, comme tout en chacun. Là, il n'y a pas d'expérience scientifique qui désenchante le monde tel que Malthus la perçoit. Par la suite, afin de réorienter la question de la pauvreté posée par cette expérience, Gilbert Vincent insiste sur le fait qu'il faut s'efforcer d'institutionnaliser le don et l'aumône sans attente du retour de récompense, la solidarité et l'hospitalité.

Cet effort de l'institutionnalisation apparaît sans doute, aux yeux de Hayek et de Malthus, comme une personnification de la société à laquelle ils s'opposent. Cependant, du côté du moyen qui réalise la justice sociale, nous ne trouvons pas de raison selon laquelle nous devrions sous-estimer l'effort de l'institutionnalisation comme une personnification non scientifique de la société.

De toute façon, Gilbert Vincent souligne la nécessité de changer le point de vue basé solidement sur l'évidence et le prestige intellectuel, parce qu'il voit le problème suivant dans l'utilitarisme de Malthus : « …la bienveillance est un trait de caractère, une « qualité » psychique particulière, contingente donc, plutôt qu'une vertu qui, en tant que telle, devrait ouvrir au devoir un champ universel d'application. »[278]

Sa critique de l'utilitarisme de Malthus ne s'arrête pas à la notion d'« expérience », mais s'étend à sa théorie de la population. Gilbert Vincent résume ainsi la théorie de la population : « Ce qui entraîne des effets catastrophiques en matière démographique : les plus pauvres procréant plus que les autres, ils sont collectivement responsables de l'écart croissant, proprement catastrophique à terme, qu'on observe entre ces deux courbes : celle, géométrique, de la population, et celle, arithmétique seulement, des moyens de subsistance. Comme, conséquence de leur absence d'éducation, ils sont incapables de calculer le rapport le plus précis, le plus

[278] *Ibid*., p, 412.

"juste" possible, entre le nombre d'enfants qu'ils doivent se permettre d'avoir et le montant de leurs ressources, et tout aussi incapable de se conformer aux conclusions du calcul qu'un autre pourrait faire à leur place, force est d'admettre […] qu'il leur faut subir, sans allégement aucun, le châtiment de leur misère et de leur incurie ; subir, autrement dit, la faim, la sous-alimentation, les maladies et les deuils qui en résultent fatalement. »[279] Ici, il ne nous introduit pas à la théorie de la population simplement pour faire une provocation. Il la relève plutôt pour l'absence du respect d'autrui que toute humanité reconnaît universellement. Il dénonce le fait que Malthus camoufle le monde du désenchantement par mesure scientifique, et plus précisément par prestige intellectuel.

En conclusion, nous pensons que les critiques de Gilbert Vincent, qui conçoit la justice éthique à l'égard du Bien, de l'utilitarisme de Hobbes, de Mandeville et de Malthus, peuvent certainement être une critique détournée de la « Grande Société » hayékienne. Il nous semble que ses critiques révèlent le problème éthique dans la notion de « Grande Société » comme l'utilitarisme l'a montré. C'est-à-dire que la « Grande Société » est une société fondée sur la science économique, l'ordre du marché en tant que règles de cette société est juste pour la distribution efficace des biens. La vie bonne de l'humanité n'a pas de sens, elle est considérée comme une qualité psychique particulière dans une telle société.

Désormais, nous proposons, après avoir critiqué l'utilitarisme, de voir que Gilbert Vincent présente l'éthique du solidarisme pour surmonter le problème du monde désenchanté dû à l'emprise de l'utilitarisme. En effet, le solidarisme est le remède éthique au problème du monde désenchanté. Dans ce sens, il a déjà écrit le terme de « solidarisme » dans son article, *Ethos protestant, éthique de la solidarité*[280], en 2002.

La notion de « solidarité » dont le philosophe Gilbert Vincent parle est différente de la solidarité telle que Hume, Adam Smith et Hayek la conçoivent sur la base de la division de travail. La « solidarité »[281] qu'il défend est l'idée de l'association entre des

---

279 *Ibid*., p, 413.

280 VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2002, tome 82, n° 3, p, 307-330.

281 GREENWALD Douglas, *Dictionnaire économique*, Paris : Economica, 1987, p. 462.

Pour distinguer la solidarité au sein de l'éthique protestante de celle de Hume, de Smith et de Hayek, nous devons nous référer au socialisme chrétien. Dans le « *Dictionnaire économique* » de Douglas Greenwald, le Socialisme chrétien est le mouvement qui cherchait à combiner les principaux objectifs du socialisme aux enseignements moraux du christianisme. Ce mouvement est apparu dans les années 1850 en Angleterre. Le socialisme chrétien ne plaidait pas en faveur d'une propriété étatique des moyens de production, mais s'intéressait aux coopératives de production et à la réforme sociale. Les concepts égalitaires de distribution égale des richesses et d'altruisme généreux devaient largement remplacer le motif du profit privé, mais la suprématie de la liberté économique de l'individu était conservée. Depuis la deuxième Guerre mondiale, un certain nombre de partis socialistes chrétiens sont apparus en Europe

idées de coopération, d'équité, de service public et de don. Cette idée de la « solidarité » nous convient éthiquement parce qu'elle répond non seulement au principe de préserver le bon fonctionnement de la société moderne mais aussi correspond à une éthique protestante qui montre la position du protestantisme vis-à-vis du monde du néo-libéralisme économique actuel. En plus, elle répond à la question de la compatibilité entre la liberté de penser des individus et la contrainte collective. Quand nous voyons les solidaristes protestants Léon Bourgeois, Charles Gide, Charles Secrétan… qui s'engagent dans le solidarisme en France, on sait pourquoi la notion de « solidarité » s'articule du personnel au social et s'exprime sur les chemins de la générosité sans parvenir au totalitarisme. Pour étudier cette notion de solidarité, nous allons voir Léon Bourgeois et Charles Gide parmi les solidaristes.

Gilbert Vincent présente d'abord la doctrine du solidarisme que Léon Bourgeois, préfet, député radical, ministre de l'Intérieur et de l'Instruction, Président du Conseil à la tête d'une équipe « radicale » en 1895, élabora. Selon Gilbert Vincent, Léon Bourgeois a utilisé le mot « solidarité » dans le vocabulaire politique, et a ajouté que « le terme " paraît à chaque instant, dans les discours et les écrits politique "; en tant que variante, parfois, en tant que substitut, de plus en plus souvent, du terme de fraternité, chargé, lui, de nombreuses, trop nombreuses connotations spiritualistes ou religieuses.»[282] Léon Bourgeois renforce sa notion de « solidarité » entre le libéralisme et le collectivisme, en empruntant cette longue citation à Charles Gide, le responsable de la *Revue d'Economie Politique* : « La solidarité est un fait d'une importance capitale dans les sciences naturelles, puisqu'il caractérise la vie. Si l'on cherche en effet à définir l'être vivant, l'individu, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lient des parties distinctes, et la mort n'est pas autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu et qui, désormais dissociés, vont entrer dans ces combinaisons nouvelles, des être nouveaux » Léon Bourgeois emprunte aussi l'expression suivante à Benjamin Constant, protestant et politicien défendant le libéralisme politique : « L'on vit dans tous et dans chacun comme on sent chacun de ses semblables vivre en soi »[283].

Avec ces citations, nous affirmons que le concept de solidarité est reconnu dans le protestantisme, et que les attitudes consistant à aider autrui ressortissent non pas de la dimension de la pulsion psychique des individus mais de la dimension anthropologique de l'institution humaine telle que la morale et le devoir.

Gilbert Vincent introduit ensuite une république coopérative de Charles Gide,

---

comme des forces politiques de centre-droit.

[282] VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité », op. cit., p. 313.

[283] *Ibid*., p. 315.

économiste. La république coopérative est fondée sur le vouloir vivre ensemble. Gilbert Vincent le dit ainsi : « la vie et la vigueur dépendent étroitement de la vitalité de ces différentes manières institutionnelles de mettre en œuvre la solidarité que sont syndicats, mutuelles, coopératives et autres associations, autant de façons différentes d'incarner le désir d'autonomie »[284]. Avec cette idée, la vie individuelle ne peut pas être séparée de l'esprit d'une solidarité. L'une et l'autre sont en rapport mutuel et réciproque. Gilbert Vincent souligne cela dans un sens éthique pour établir la justice sociale. D'après lui, « Il faut, aux yeux de Gide, que l'esprit public, l'esprit d'une solidarité tout à la fois ouverte et effective, soit incarné, entre autres, par des institutions publiques dont la vocation est de contribuer à augmenter la puissance d'agir de la société elle-même, conformément aux exigences de la justice et aux aspirations à l'autonomie de cette dernière »[285].

Concernant la justice éthique du point de vue du Bien, le solidarisme des protestants en France est une solution substitutive ou bien la solution tierce vis-à-vis du problème anthropologique de l'utilitarisme et de « la Grande Société ». Bien entendu, dans la pensée du solidarisme, il y a une tension entre l'augmentation de la puissance commune d'agir et l'exigence de la liberté d'agir des individus selon leur propre décision. Gilbert Vincent le sait très bien parce que l'apparence de plusieurs totalitarismes était présente, et il nous assure le solidarisme démocratique comme il le dit : « on aura sans doute perçu dans ce qui précède une manière de faire écho à H. Arendt. C'est qu'une expression comme " augmentation de la puissance commune d'agir " fait droit à l'intention des solidaristes, encore que ceux-ci soient moins pessimistes que H. Arendt quant à l'enrichissement possible de l'expérience commune. H. Arendt, exposée comme elle l'a été au déferlement de plusieurs totalitarismes, à l'écrasement de l'expérience des Soviets et à la répression sanglante des insurrections de Berlin, de Budapest…, bref, à la destruction quasi systématique des formes contemporaines d'autonomie politique, laisse souvent entendre que celle-ci est quasi miraculeuse »[286]. A partir de là, on peut dire que la critique hayékienne dans laquelle la justice sociale est le mirage de la justice sociale et engendre le totalitarisme illustre trop dramatiquement la société d'une manière générale. L'élargissement de la justice sociale, bien que Hayek la définisse comme mirage ou fantasme, est le ressort du problème structurel du libéralisme de l'économie classique comme main invisible qui pose des problèmes énormes par rapport à la vie des êtres humains.

Peut-être, la justice distributive est-elle un cheval de Troie qui conduit au

284 *Ibid*., p. 325.
285 *Ibid*., p. 325.
286 Idem.

totalitarisme. Mais nous ne le croyons pas. D'ailleurs, l'explication de Gilbert Vincent à présent prouve certainement qu'au moins dans le cas de la France, il n'a pas lieu de dire que la justice sociale conduit au totalitarisme. Ce que nous pouvons savoir par le philosophe Gilbert Vincent est la nécessité de la justice sociale à l'égard du Bien. Celle-ci doit s'appliquer à tous. C'est parce que l'effet prévisible de Hayek ne s'est pas produit en France au début de 20^{e} siècle, même si l'idée de la justice sociale était répandue et réalisée avec le solidarisme. Nous pouvons donc dire que la justice juridique s'arrêtant après avoir établi le droit de la propriété explique seulement une partie de la bonne vie. Il faut que la justice ait une dimension éthique. De même, nous doutons du fait que la distribution efficace des biens par l'ordre du marché tel que l'échange, le troc et le contrat soit la seule méthode pour réaliser la justice équitable. Nous avons déjà plus haut parlé de cela. Faut-il alors abandonner l'idée de justice sociale ? Notre réponse à cette question est « non ». Au contraire, on doit s'efforcer d'appliquer la justice sociale de sorte que l'on puisse à la fois avoir le souci de vivre pour et avec autrui et tenir compte de la subjectivité des personnes elles-mêmes.

Chapitre VI :

Le paradigme politique du néo-libéralisme économique et le Socialisme libéral

Comme nous l'avons vu, Hayek ne se contente pas de formuler sa propre idéologie du néo-libéralisme économique pour défendre l'idée que l'activité économique libre des individus et la construction de la société libre sont maintenues par « l'ordre spontané ». Il s'engage sans hésitation dans un combat contre les totalitarismes, qu'ils soient de droite ou de gauche. Il propose un nouveau paradigme de la politique afin d'empêcher que le pouvoir totalitaire et arbitraire modifie « l'ordre spontané » et les « règles de la juste conduite ». Ce paradigme de la politique apparaît dans le volume 3 de *Droit, Législation et Liberté*.

De son point de vue, présenter ce nouveau paradigme de la politique est incontournable, parce qu'il pense qu'on oublie la substance de la démocratie, que la liberté des individus est gravement violée par le pouvoir d'un groupe, et que le pouvoir illimité est une catastrophe dans une société libre. C'est la raison pour laquelle il perçoit la démocratie telle qu'elle existe et la politique représentative comme des régimes inadaptés en politique. Pour lui, il est évident de dénoncer cette structure politique donnant des privilèges à une personne et un groupe particuliers. Il considère la politique gouvernementale, législative et exécutive seulement nécessaire dans la fonction d'assurer des services dont les entreprises ne peuvent s'occuper. C'est pourquoi on le considère comme anarchiste[287].

[287] La racine du mot « anarchisme » fait d'abord référence au grec, à savoir « anarc », où « an » (sans) est combiné à « arc » (diriger ou dominer). Ce mot désigna donc étymologiquement l'absence de chef, l'état d'un peuple régulièrement sans chef. Dans l'histoire ancienne, pendant l'année des 30 tyrans (525-456 avant J.C), les tyrans ignorèrent la loi d'Athènes. Les trente devinrent maîtres absolus de l'Etat, et laissèrent de côté les décisions concernant la Constitution. Au début, ils feignaient d'appliquer la constitution des ancêtres, cependant ils enlevèrent de l'Aréopage les lois d'Ephialte et Archestratos concernant les Aréopagites. L'histoire nous informe de telles actions politiques où des hommes sont au-dessus de la loi. Donnons une autre référence qui a modifié le sens original du mot « anarchisme » dans un contexte de conflit politique où il a servi à désigner les ennemis. C'est en 1793, quand Brissot du parti Girondin qualifia le parti Enragés, le parti opposant, d'« anarchiste », et définit l'anarchisme en disant que « les lois qui ne sont pas appliquées en réalité, les autorités sans force et méprisées, le crime impuni, la propriété attaquée, la sécurité de l'individu violé, la morale du peuple malhonnête, non constitution, non gouvernement, non justice, ce sont les caractères de l'anarchie. » (WOODCOCK George, *Anarchisme, a history of libertarian ideas and movements*, Harmondsworth : Pelican Book, 1962. p. 8). Comme les deux références nous le montrent, l'anarchisme est né à une époque où il existait des conflits entre les dominants et les dominés, et entre l'oppression de l'autorité religieuse et la délivrance de la raison. De plus, la deuxième référence est étroitement liée à la croissance économique de la société moderne. C'est-à-dire qu'une personne autonome ayant le droit de propriété doit être libre des institutions hiérarchiques, dominantes et contraignantes. Nous utilisons donc le mot « anarchisme » dans la mesure où le libéralisme, parce qu'il est protagoniste de l'individualisme et de l'esprit « libertin », a naturellement une intention

En effet, à propos de la démocratie, son image d'anarchiste est inéluctable tant qu'il a l'intention de s'opposer à l'intervention étatique. Aux yeux de Hayek, bien que le droit de gouverner soit confié au peuple, un pouvoir est pouvoir dans le sens qu'il a le droit de contraindre. C'est la raison pour laquelle il pense que la « Grande Société » dirigée par les « règles de la juste conduite » est menacée sous un tel pouvoir.

En raison d'une telle méfiance à l'égard du corps politique et du nouveau paradigme de la politique tel que le corps politique doit strictement être limité dans le cadre d'une fonction de service, nous définissons Hayek comme anarchiste de droite. Pour lui, toutes les décisions politiques pour ajuster des problèmes sociaux sont elles-mêmes injustes et, en même temps, l'autorité totalitaire règne sur le peuple en dehors de la loi. De notre point de vue, il nous semble que son affirmation selon laquelle les organisations gouvernementales, les partis et les institutions publiques doivent servir l'économie représente uniquement la position des hommes d'affaires comme ceux du MEDEF[288]. Son paradigme de la politique est certainement un régime politique pouvant être accepté par peu de dirigeants d'entreprises. Là, la méfiance entre des classes sociales découle de ce paradigme. Hayek pense que les actions politiques pour résoudre tous les problèmes sociaux à la fois sont inutiles et injustes. Dans ce chapitre, nous allons alors observer et relever le fait que son anarchisme soutient l'activité économiquement libre des individus mais, que par contre, il ne s'intéresse jamais au vouloir de vivre ensemble. Pour cela, nous allons premièrement observer par quel paradigme politique Hayek idéalise la politique. Deuxièmement, nous allons voir la similarité du paradigme politique de Hayek et du « capitalisme démocratique » du sociologue Michael Novak qui est d'accord avec le lien établi par Weber entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Enfin, du côté de la politique pour et avec autrui, nous proposons de vérifier si le régime politique du « socialisme libéral », que Hayek dénonce comme totalitarisme, peut être défini vraiment comme tel, c'est-à-dire un pouvoir ayant un but spécifique sans rapport avec le vouloir de la majorité ou de la minorité.

1. La démocratie périmée, le nouveau paradigme politique de la Constitution de la liberté et le gouvernement limité en fonction de services

Le volume 3 de *Droit, Législation et Liberté*[289] est le livre portant sur l'idéal du

anarchique en lui-même.

[288] Mouvement des entreprises de France, en abrégé MEDEF, est une organisation patronale représentant les dirigeants des entreprises françaises.

[289] HAYEK F.A., *Droit, législation et liberté, l'ordre politique d'un peuple libre*, Paris : PUF,

corps politique dans lequel Hayek développe sa position politique. Si nous tenons compte du fait que, en 1960, il a déjà écrit son propre idéal de la politique dans un autre livre, intitulé la *Constitution de la liberté*, le volume 3 de *Droit, Législation et Liberté*, publié en 1979 avec comme sous-titre, *l'ordre de la politique pour le peuple libre*, est le complément du discours politique de la publication de la *Constitution de la liberté*. S'il y a peu de différences par rapport à la *Constitution de la liberté*, c'est que sa propre position personnelle de la politique apparaît dans le volume 3 de *Droit, Législation et Liberté* plus fort qu'auparavant.

Entrons désormais dans son discours politique. Tout d'abord, Hayek pense que la démocratie actuellement existante est basée sur une perception erronée de la notion de liberté. Il l'appelle la « démocratie périmée ». Généralement, on pense que, dans la démocratie, de l'Antiquité aux temps modernes, la majorité du corps législatif établit la loi et contrôle le gouvernement administratif. Cependant, Hayek dit qu'il n'est plus possible d'ignorer le fait d'une démocratie limitée par le pouvoir gouvernemental évite le phénomène de la monopolisation du pouvoir dans cette démocratie. C'est sa problématique centrale de la démocratie périmée.

Autrement dit, Hayek définit en effet que prendre en compte l'opinion publique par le vote ne peut jamais correspondre à la volonté générale. En revanche, il dit que l'opinion publique permettant le pouvoir illimité est le produit mécanique du système de vote. D'après son expression : « Bien qu'une propagande habile puisse avoir à l'occasion ému quelques cœurs tendres en faveur de certains groupes, et bien qu'il soit évidemment utile aux législateurs de proclamer qu'ils ont été poussés par des considérations de justice, il est certain que le produit fabriqué par la mécanique des votes et que nous appelons volonté de la majorité ne correspond absolument pas à une opinion de la majorité sur ce qui est juste ou non. »[290] Aux yeux de Hayek, le mécontentement des gouvernements parlementaires est répandu. Personne ne supporte plus les parlements en Europe et aux Etats-Unis, et on voit se répandre un sentiment de profonde déception et de doute sur l'avenir de la démocratie, ce sont les éléments à prendre en compte pour définir la « démocratie périmée » de nos jours.

D'ailleurs, Hayek souligne que les partis ne sont ni des institutions qui prennent en compte l'opinion publique ni les représentants du peuple. Il refuse alors la politique par les partis, parce qu'ils agissent, sans rapport avec le vouloir de la majorité, comme un organe représentant la volonté générale. En particulier, ils ont pour but de garantir l'intérêt collectif d'un groupe particulier. Il est donc impossible de trouver l'opinion

---

1983, volume 3.

[290] DLL III, p. 12.

publique et la représentation de la majorité dans la notion de « parti ». Hayek caractérise les partis ainsi : « A considérer comment l'accord peut se faire sur cet ensemble d'actions en commun, il faudrait un miracle pour que le résultat soit autre chose qu'un conglomérat des desiderata distincts et incohérents des nombreux individus et groupes différents. Sur beaucoup de points inclus dans le programme, la plupart des électeurs (et de nombreux élus dans l'assemblée représentative) n'auront aucune opinion, parce qu'ils ignorent tout des circonstances impliquées. […] Pour la plupart des individus, le choix entre des programmes de parti sera donc essentiellement un choix entre des maux, à savoir entre ce que leur coûtera tel lot, ou tel autre, d'avantages destinés à autrui. »[291]

Par conséquent, Hayek conclut que la démocratie de l'époque de la Grèce antique à nos jours est une « démocratie périmée ». Il y voit du totalitarisme et souhaite alors une démocratie nouvelle. Il écrit : « Ce fut une illusion tragique que d'imaginer que l'adoption de procédures démocratiques permettait de se dispenser de toute autre limitation du pouvoir gouvernemental. L'on se persuada que le "contrôle du gouvernement " par la législature démocratiquement élue remplacerait efficacement les limitations traditionnelles, alors qu'en fait la nécessité de former des majorités pour soutenir des programmes de mesures favorisant des groupes spécifiés introduisait une nouvelle source d'arbitraire et de partialité, entraînant des résultats incompatibles avec les principes moraux de la majorité. »[292] En un mot, il n'est pas d'accord avec l'actuelle démocratie parlementaire s'appuyant sur le régime représentatif. Le problème de la démocratie de régime représentatif est dû selon lui à la confusion entre « souveraineté individuelle » et « souveraineté parlementaire ». D'après lui, l'idée sur laquelle le régime représentatif représente l'opinion de la majorité est l'illusion qui est transmise depuis les cités grecques jusqu'à aujourd'hui. Ce qui est pire pour lui, c'est que, à cause de cette illusion, on a accepté de faire entrer le totalitarisme et la tyrannie dans la société libre. Il le dit ainsi : « Si l'on pouvait valablement soutenir que les institutions existantes mènent à des résultats qui ont été voulus ou approuvés par une majorité, l'adepte des principes de base de la démocratie devrait évidemment accepter ces institutions. Mais il y a de solides raisons de penser que ce que réalisent en fait ces institutions est le produit, en grande partie non voulu, de la mécanique particulière établie en vue de constater ce que nous croyons être la volonté de la majorité, et non le résultat d'une décision délibérée de la majorité ou de qui que ce soit d'autre. Il semble que partout où les institutions démocratiques ont cessé d'être contenues par la

[291] DLL III, p. 17.
[292] DLL III, p. 3-4.

tradition de suprématie du droit, elles aient conduit non seulement à la " démocratie totalitaire " mais, au bout d'un temps, à une "dictature plébiscitaire". »[293]

Tenant compte de la problématique de la tyrannie en démocratie, Hayek exprime donc son avis personnel sur la politique : « Bien que je croie, dit-il, fermement que le gouvernement doive être conduit selon des principes approuvés par le peuple dans sa majorité, et que cela soit indispensable pour réserver la paix et la liberté, je doit admettre franchement que si " démocratie " veut dire gouvernement par la volonté arbitraire de la majorité, je ne suis pas un démocrate, je considère même un tel gouvernement comme pernicieux et, à la longue, impraticable. »[294]

Hayek n'est pas le premier qui pose ce genre de problématique. Nous pouvons trouver chez Benjamin Constant une réflexion identique sur la démocratie. Selon Constant, les révolutionnaires français armés de l'idée de souveraineté du peuple sont devenus, malgré leur bonne intention, des despotes. C'est parce qu'ils ont conçu la liberté selon la réalité de la Grèce antique et essayé de l'appliquer à la France moderne. Constant a expliqué la différence de la notion de liberté entre l'antiquité et le monde moderne. Il l'écrit ainsi : « …que nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. La part que, dans l'antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale, n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle ; l'existence de cette volonté était un plaisir vif et répété. [295]» Dans un contexte où la liberté des individus se renforce, le pouvoir de gouverner ne peut pas être expliqué par un contrat social ou bien par l'aliénation de la souveraineté. La notion de souveraineté ne peut en outre justifier le pouvoir politique. Constant a expliqué, en relevant ce fait, que la démocratie grecque ancienne ne peut plus non seulement examiner le corps politique de l'Europe de nos jours, mais aussi devenir le modèle idéal de la politique. Car, il a prétendu qu'il faut un nouveau paradigme politique qui assure la liberté des individus.

A partir de la réflexion de Benjamin Constant de la démocratie grecque antique, on peut dire que l'idée hayékienne n'est pas nouvelle. La différence, c'est que Hayek développe les idées du libéralisme de manière plus radicale que Constant. C'est-à-dire que le gouvernement ne doit plus gouverner en tant que dominant le peuple de nos jours où la notion de liberté a évolué différemment par rapport à celle de la Grèce antique. Le gouvernement doit plutôt servir l'opinion publique. L'important pour nous est qu'il voit

293 DLL III, p. 5.
294 DLL III, p. 47.
295 CONSTANT Benjamin, *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1997, p. 602.

que la démocratie périmée opprime la liberté individuelle au nom de la démocratie dans les pays européens, par exemple l'Allemagne, la France, l'Italie, la Suède…

Ce jugement hayékien présuppose que dans la société élargie personne ne peut avoir de pleine connaissance, ni d'opinion quelconque, quant à la totalité des faits concrets qui peuvent devenir l'objet de décisions gouvernementales. Autrement dit, la politique ne peut à ses yeux devenir la politique, si elle ne justifie pas la discrimination entre les hommes. Car, c'est la nature de la politique. Il constate donc que le plan global par l'action gouvernementale n'est pas une solution des problèmes actuels, mais une sorte de privilège donné à un individu ou un groupe particulier. D'après lui, le plan global sur certains points particuliers n'est pas conforme même aux souhaits des gens. Il engendre au contraire la question de discrimination. Hayek souligne que l'autonomie seule est la méthode pouvant corriger cette politique ; par exemple, il dit, « si une majorité veut en quelque mesure maîtriser le produit du processus de marché, il lui faut se borner à poser des principes généraux et s'abstenir d'intervenir dans le détail même quand les conséquences pratiques contrarient ses désirs. »[296]

Cependant, si Hayek considère la décision démocratique de la majorité comme un abus de pouvoir, comment peut-on entendre des intérêts collectifs des groupes dans la société du pluralisme ? Pour nous, acceptant le fait que la politique réalise la volonté générale fondée sur l'intérêt général, si la volonté générale établie par l'intérêt général est condamnée comme privilège d'un individu et d'un groupe particulier, comment le nouveau paradigme politique de Hayek donnera-t-il, sans expression de la volonté générale, la pleine satisfaction de tous les membres de la société ? C'est notre première interrogation quant à sa problématique qui débouche sur le radicalisme anarchique. Quoi qu'il en soit, suivons sa problématique, son analyse et sa solution à la démocratie périmée.

A. La division des pouvoirs démocratiques n'existe à aucun moment

Il ne nous faut pas oublier, pendant qu'il critique la démocratie périmée, que la méfiance hayékienne à l'égard du législatif est le fil conducteur traversant l'idée de *Droit, législation et liberté*. Elle se situe au centre de tout son argument sur le corps politique. Il expose à partir de là son analyse sur laquelle il n'y a aucun moment où la division des pouvoirs s'établit dans le camp politique. Pour prouver ceci, il remarque deux phénomènes politiques.

Le premier est le législatif assistant le gouvernement. Hayek dit qu'il est nécessaire de distinguer la notion de loi au sens de règles de juste conduite de celle de

[296] DLL III, p. 21.

loi au sens d'expression de la volonté de la majorité concernant une affaire déterminée. Ceux qui prennent en mains le gouvernement doivent gouverner par la première loi promulguée, c'est-à-dire par « l'ordre spontané » que la société de civilisation établit au fil du temps et par « les règles de juste conduite » qui ne violent pas le droit de l'individu. C'est le but de l'établissement de la loi pour limiter l'abus du pouvoir gouvernemental. Mais, aux yeux de Hayek, les dirigeants gouvernent actuellement selon la seconde perception de la loi. Ainsi, la raison pour laquelle il est possible de diriger par l'intention d'un individu ou d'un groupe est que le législatif oublie sa fonction de contrôle contre l'arbitraire de l'action gouvernante. Par la suite, c'est parce que la fonction du législatif se transforme en moyen de justifier le gouvernement arbitraire. Hayek juge alors que le parlement devient l'assistant d'un tyran. Les dirigeants, bien que des lois telles que les « règles de juste conduite » et « l'ordre spontané » ne puissent pas être changées pour un certain but particulier, légitiment leur gouvernement en modifiant la loi avec les législateurs. Hayek souligne que la démocratie en Europe commet cette erreur. Il l'écrit ainsi : « l'idée que la loi est n'importe quoi qu'ait décidé ce qu'on appelle la législature, sous réserve qu'elle l'ait décidé selon la procédure fixée par la constitution, cette idée résulte des institutions propres à la démocratie européenne, parce que ces institutions sont fondées sur l'erreur de croire que les représentants reconnus de la majorité de la population doivent nécessairement avoir des pouvoirs illimités. »[297] De son point de vue, une assemblée admet plutôt les règles spécifiques que l'appareil gouvernemental demande qu'elle réponde à l'exigence du marché. Une telle législation tend à accroître peu à peu les pouvoirs discrétionnaires de l'appareil gouvernemental et, au lieu de fixer des limites au pouvoir, elle devient un outil qui l'assiste dans la poursuite de ses desseins propres. Enfin, il n'est certainement pas possible de réaliser l'idéal du contrôle démocratique du gouvernement et l'idéal de la limitation du pouvoir gouvernemental en plaçant aux mains du même organe représentatif à la fois le pouvoir de faire les lois et celui de gouverner. Par conséquent, le législatif agit en complicité avec la dictature. C'est le premier phénomène politique sur l'absence de la division des pouvoirs que Hayek nous fait remarquer.

Le second phénomène est la politique incapable de gérer les problèmes sociaux. Hayek souligne alors le fait que les élus et les partis politiques ne sont pas capables de chercher les « règles de juste conduite », parce que les élus sont subordonnés au parti politique, et, de même, le parti politique dépend du pouvoir politique. Hayek voit en effet comme inévitable la partialité en faveur d'un individu ou d'un groupe particulier des élus et des partis politiques. D'après lui, leur réélection dépendant entièrement de la

[297] DLL III, p. 32.

performance du parti, les représentants s'attachent plus à la réussite dans le terme court qu'à la législation à long terme telle que « l'ordre spontané ». Ils ne peuvent sortir du besoin de popularité. L'obsession de la réélection s'ensuit évidemment. Hayek l'écrit : « Le souci quasi exclusif qu'ont les représentants, du gouvernement au détriment de la législation, tient au fait qu'ils savent que leur réélection dépend principalement des performances de leur parti en matière de mesures gouvernementales et non de législation. C'est le degré de satisfaction des électeurs concernant les effets immédiats des décisions gouvernementales que traduiront les prochaines élections, et non leur jugement sur les conséquences à retardement de modifications apportées au droit. »[298] Ici, il nous fait remarquer que la question du système des représentants est dans une situation grave. Selon lui, à cause du souci d'être réélu, - rappelons nous que le poste de député est de nos jours un métier qui permet aux députés de gagner leur vie-, un député ignore sa mission d'établir les règles de juste conduite et d'assurer le droit de l'individu. Des législateurs laissent aux fonctionnaires le soin de résoudre les soucis majeurs actuels[299]. Autrement dit, le véritable travail de législation est de plus en plus entre les mains de la bureaucratie, puisqu'ils n'ont pas de temps ni de capacité pour examiner des problèmes actuels. Bien entendu, il semble que les représentants de la majorité tiennent à la figure démocratique pour son aspect formel, mais, pour l'aspect pratique, camouflent le bureaucratisme.

Avec les deux phénomènes politiques, Hayek conclut que la démocratie de nos jours ne réussit pas à assurer la division des pouvoirs. C'est-à-dire qu'il n'est pas possible de séparer le législatif du pouvoir administratif depuis que la démocratie existe. Il définit aussi la raison pour laquelle les législateurs dépendent entièrement du parti et du gouvernement poursuivant l'intérêt particulier et que la démocratie formelle ne peut éviter de légitimer le totalitarisme dans la société libre. Il fait la comparaison suivante : « Laisser la loi aux mains de gouvernants élus, c'est confier le pot de crème à la garde du chat.»[300] Hayek évoque par cette comparaison le sens originel de la démocratie tel que les règles de juste conduite doivent limiter le pouvoir administratif. En même temps,

---

298 DLL III, p. 35.

299 Son livre, *La route de la servitude* (1946), que Hayek écrit en décidant de combattre contre le totalitarisme, dénonce déjà l'incompétence du parlement. Il dit : « Même si le peuple a décidé unanimement que le parlement préparera un plan économique complet, cela ne signifie pas que le peuple ni le parlement soient capables de se mettre d'accord sur un plan déterminé. L'inaptitude des assemblées démocratiques à exécuter ce qui paraît être un mandat très clair du peuple ne pourra manquer de discréditer les institutions démocratiques. On en vient à considérer les parlements comme d'inutiles parlotes, incapables d'accomplir les tâches en vue desquelles ils ont été élus. Et l'on se convainc de plus en plus que pour faire un planisme efficace, il faut en retirer la direction aux " politiciens ", et la confier à des experts, à des fonctionnaires permanents, ou à des organismes autonomes » (Ibid., p. 51) Dans cette dénonciation, Hayek considère la démocratie comme le camouflage du bureaucratisme.

300 DLL III, p. 38.

il crée le mot « démarchie » qui signifie : gouverner le peuple selon la loi. En effet, il aurait eu envie de modifier la notion de « gouvernement par le peuple » qui existe dans celle de démocratie ancienne. Il aurait créé au moins une notion nouvelle ; selon l'étymologie grecque, la démocratie se compose du préfixe « *déme* » et du suffixe « *archie* ». On a compris généralement le préfixe « *déme* » dans le sens de gouverner collectivement par le peuple et utilisé le suffixe « *archie* » pour indiquer un régime politique. Cependant, Hayek dit que cette compréhension est fausse. Selon lui, le préfixe « *déme* » ne signifie à aucun moment « le gouvernement collectif par le peuple », les grecs anciens l'ayant utilisé pour signifier : gouverner par la loi existant entre les hommes en « ordre spontané ».

Mais nous ne sommes pas d'accord avec son analyse de la démocratie qui découle de sa conviction personnelle de la politique. Bien entendu, la loi de l'« ordre spontané » dont il parle est fondée sur la coutume entre les hommes et la morale kantienne que tout le monde possède universellement. Nous pouvons constater ce fait dans son affirmation suivante : « Or la source première d'ordre social n'est pas une décision délibérée d'adopter certaines règles communes, mais l'existence au sein du peuple de certaines opinions sur ce qui est bien et mal. »[301] Ici, du fait que le mot « démarchie » inventé par lui signifie « gouverner par la loi de la morale universelle », il apparaît que la garantie de la liberté individuelle s'avère plus sûre aujourd'hui que dans la démocratie de la Grèce antique. Cependant cette loi dévalorise volontairement la jurisprudence qui accumule le nombre de cas concernant la vie humaine. Il est d'ailleurs regrettable que la démocratie nouvelle, « démarchie », s'installe sur les méfiances radicales de la loi établie par les législateurs en tant que représentants du peuple et de la jurisprudence qui s'applique à l'activité économique. Car, nous considérons le « démarchie » comme un anarchisme.

B. Le nouveau paradigme de la constitution de liberté

Après avoir analysé et critiqué la démocratie actuelle, Hayek propose une constitution de la liberté pour résoudre la question de la monopolisation des pouvoirs dans la démocratie actuelle. Elle repose sur la constitution de la liberté suggérée par une phase antérieure de l'évolution des institutions représentatives au 18e siècle en Angleterre[302]. Hayek pose en modèle idéal le système politique du 18e siècle en

301 DLL III, p. 40.

302 Hayek considère le régime politique anglais comme la démocratie idéale. En 1943, il l'a déjà décrit dans son livre, *La route de la servitude*. Sa position en faveur de la démocratie anglaise lui a aussi servi à combattre le socialisme.

Angleterre, parce que, en premier lieu, les deux organismes représentatifs, législation et gouvernement, se distinguent d'après leur fonction plutôt que d'après leur classe. C'est-à-dire que les ministres et leur administration n'auraient pu employer la contrainte contre les citoyens qu'à la seule fin de les faire se conformer aux règles reconnues ou formulées par la Chambre Haute[303]. En deuxième lieu, le régime politique en Angleterre avait été décentralisé à la différence des pays en Europe excepté la Suisse. Cela veut dire qu'il y a très peu de pays qui possèdent et maintiennent la tradition constitutionnelle.

Concernant le premier point, il nous faut observer cette séparation de la législation et du gouvernement selon leur fonction dans le cadre du nouveau paradigme politique de la constitution de la liberté. Hayek explique qu'il y a une différence fonctionnelle entre les règles de juste conduite et la directive du gouvernement, bien qu'il y ait une constitution en Angleterre. Il établit alors son principe de la constitution de la liberté tel que les deux organismes représentatifs, législation et gouvernement, doivent rigoureusement se distinguer d'après leur fonction, non d'après leur autorité[304]. Il l'explique comme suit : « La clause fondamentale serait qu'en temps normal les homme ne pourraient être empêchés de faire ce qu'ils veulent, ou obligés de faire certaines choses, qu'en conformité avec les règles reconnues de juste conduite, conçues de manière à définir et protéger le domaine personnel de chacun d'eux ; en outre, le dispositif de règles ainsi reconnues ne pourrait être modifié que par l'organe que nous appellerons l'assemblée législative. »[305] Pour ce qui est du gouvernement, il définit le principe de la séparation d'après les fonctions tel que le gouvernement doit servir de fournisseur de services demandés par les citoyens et assurer la liberté individuelle de leur activité. En un mot, la législation ne doit pas établir ou modifier la loi pour répondre à un besoin spécifique du gouvernement qui contraindrait les individus. Le gouvernement ne doit pas être que l'organe administratif exécutant un plan global mais doit être aussi le fournisseur des services assistant l'activité individuelle. Cette constitution nie toute l'autorité. Elle est alors le système politique de l'ordre autogéré ou d'une structure auto-organisée.

A partir de cette distinction de la législation et du gouvernement d'après les fonctions, on peut se poser une question : comment le législatif et le gouvernement engendrés pour le système représentatif peuvent-ils demeurer dans la division fonctionnelle sans légitimité de contrôle basée sur leur autorité ? A propos de la question méthodologique, il semble que Hayek conçoit tout d'abord qu'une assemblée

303 DLL III, p.127.
304 DLL III, p.133.
305 DLL III, p. 129-130.

d'hommes et de femmes élus doit être garantie pour une période assez longue, par exemple quinze années. Pour lui, une Assemblée législative d'hommes et de femmes âgés de 45 à 60 ans est à la fois raisonnable et convenable. Les élus seront remplacés toutes les quinze années, et ils arrêtront leur mission à l'âge de 60 ans. C'est une assemblée de représentants chargés de veiller à des intérêts déterminés que Hayek conçoit dans la « Constitution de la liberté ». La première raison de concevoir celle-ci tient au fait que les élus dépendent entièrement de la performance du parti dans le système de la démocratie classique construite par les théoriciens. Hayek pense qu'il est nécessaire de couper ce lien entre le parti et les élus. Pour cela, il faut affranchir les élus de la soumission à la discipline de parti et changer le parti fondé sur un but particulier en un organe dirigé par le principe général. En deuxième lieu, Hayek croit que les élus ont besoin d'étudier l'ordre spontané dans le temps suffisant tel que la durée de quinze ans. Ceci est la seule méthode pour surmonter la démocratie marchande basée sur l'achat des votes. Surtout, Hayek a confiance en cette méthode, parce qu'elle est incontournable dans le système de l'élection périodique du corps entier des représentants.

Puis Hayek propose des clubs de contemporains comme un moyen de compléter l'opinion publique. A ses yeux, les clubs de contemporains sont un appareil complémentaire qui permet d'observer l'Assemblée législative et une organisation cellulaire qui formule l'opinion publique dispersée. Hayek insiste sur le fait qu'il faut créer les clubs en les rendant accessibles aux hommes et femmes âgés d'au moins 18 ans. Les clubs sont très importants dans la mesure où ils créent de façon pratique le lien démocratique et expriment l'opposition, ce que la législation ne peut faire. Ils sont un passage pouvant refléter les intérêts de chaque génération et de chaque région différente, parce que l'inscription du club se fait selon une adhésion personnelle et la volonté individuelle. Chaque club offre des contacts au travers de toutes les autres stratifications et de tous les locaux et fournit une éducation et un motif de participation à la vie des institutions publiques[306]. Hayek conçoit ainsi la décentralisation s'opposant à la centralisation du pouvoir politique. Ce qui est important pour nous est qu'il rejette actuellement le système de parti en tant qu'organe formulant l'opinion publique.

Par conséquent, en assurant la durée de quinze ans d'une assemblée d'hommes et de femmes, les élus deviennent libres de la pression du parti visant un but particulier. Par la création des clubs, il dissocie à la fois la direction de conduite du parti et le rôle de l'assemblée législative.

A propos du fait que Hayek prend la constitution anglaise comme un modèle

[306] DLL III, p, 140.

idéal, il note que celle-ci a décentralisé les pouvoirs politiques. En effet, l'assemblée des hommes et femmes âgés de 45 à 60 ans et des clubs de contemporains sont pour lui l'institution législative idéale qui assure la liberté individuelle. Car l'assemblée gouvernementale ne sert qu'à appliquer les règles de juste conduite que l'assemblée législative établit. Bien entendu, il y aura des conflits avec l'assemblée législative, quand l'assemblée gouvernementale établit le plan global sans respecter la loi. Actuellement, l'assemblée gouvernementale agit sans tenir compte de l'assemblée législative. Pour condamner cet abus du pouvoir administratif, Hayek rejette fondamentalement l'idée de souveraineté, et, par la suite, explique que l'assemblée gouvernementale n'a aucun droit d'établir un plan global seul. La négation de l'idée de souveraineté se trouve sur la même ligne que la critique du principe de la démocratie actuelle tel que le gouvernement est fait par le peuple. En un mot, hors de la décision de l'assemblée législative, il n'y a pas de légitimité du droit de gouverner. D'après lui, « Si l'on demande où réside, dans un tel dispositif, la souveraineté, la réponse est qu'elle n'est nulle part – ou du moins qu'elle ne réside temporairement qu'au niveau de l'organisme chargé de fabriquer ou d'amender la Constitution. »[307] Le droit de gouverner basé sur la souveraineté du peuple n'existe nulle part. Par conséquent, Hayek conclut que l'assemblée gouvernementale doit être soumise aux règles de juste conduite de l'assemblée législative. Pour schématiser sa logique de pensée, le fondement du droit de gouverner n'est pas la volonté générale de la majorité mais la loi, règle de juste conduite. Du fait que cette loi est établie et justifiée par l'opinion publique, le gouvernement administratif ne peut contraindre les citoyens en dehors de cette loi. Avec la loi, la législation peut limiter le gouvernement qui est obligé de la respecter. Hayek l'écrit ainsi : « Le pouvoir de gouverner ne part jamais d'une situation où il n'y a pas de lois ; il est fondé sur l'opinion des gens qui attendent de lui qu'il fera respecter ce que la mentalité commune considère comme juste, et c'est de cette opinion qu'il tire sa force et sa durée. »[308]

Bien qu'il y ait la législation et le gouvernement dans la Constitution de liberté d'après Hayek, ce que nous devons savoir est que sa conception de la législation n'est pas seulement le parlement tel qu'on le voit dans la démocratie représentative de nos jours, mais aussi l'établissement de la loi au parlement par les législateurs. Ses assemblées législative et gouvernementale sont très loin du corps politique actuel. Dans le sens qu'il souligne l'esprit de la liberté, on peut peut-être appeler Hayek un anarchiste de droite. Notre définition n'est pas trop exagérée parce que sa position anarchiste

307 DLL III, p. 146.
308 Idem.

apparaît clairement dans les notions d'Etat et de société. Par l'examen de ces notions, nous pouvons montrer qu'il a une vision anarchiste de la politique. Pour lui, qu'est-ce que l'Etat ? A cette question, nous n'attendons pas de lui une réponse générale, parce qu'il a conçu un nouveau paradigme politique qui bouleverse le système politique actuel.

Quoi qu'il en soit, Hayek pense que la notion d'Etat ou de nation est adapté à une situation de guerre. Il le prouve dans le cas de l'Europe et des Etats-Unis. En effet, il observe que chez les pays développés politiquement qui ont moins de probabilité de faire la guerre, il y a une diminution du pouvoir central. Cela veut dire que l'Etat n'est pas essentiel mais qu'il est fabriqué, et n'est que l'une des organisations. Il faut rejeter l'idée générale selon laquelle l'Etat doit correspondre à l'organisation du peuple d'un territoire sous un seul gouvernement unique. Il le dit dans la mesure où il vit dans la multiplicité de structures développées avec le temps et autoreproductibles : « Dans une société libre, l'Etat est une organisation parmi les autres ; celle à qui l'on demande de fournir de façon effective un cadre à l'intérieur duquel peuvent se former les ordres auto-générés, mais qui englobe seulement l'appareil des pouvoirs publics et n'a pas à déterminer les activités des libres individus. »[309]

Pour aller plus loin, Hayek relève, en comparant l'Etat à la société, ses caractéristiques néfastes tels que le fait que l'Etat implique le droit de coercition. Selon lui, « les sociétés se forment, mais les Etats sont fabriqués. C'est pourquoi les sociétés sont infiniment préférables dans la mesure où elles sont capables de produire ce dont on a besoin en fait de services et d'organisations auto-générées ; tandis que les organisations basées sur le pouvoir de contrainte ont tendance à devenir des carcans et se révèlent nuisibles dès qu'elles emploient leur puissance au-delà du maintien de règles de conduite nécessairement abstraites. »[310] Pour lui, l'Etat est certainement une organisation sociale comme les autres et nuisible pour la raison qu'il est fondé sur la coercition. La citation suivante permet de comprendre en quoi il argumente contre l'Etat nuisible : « le gouvernement n'est indispensable à la formation de cet ordre que dans la mesure où il protège chacun contre la violence d'autrui. Mais au moment où, pour ce faire, le pouvoir politique revendique avec succès le monopole de la contrainte et de la violence, il devient aussi la plus grande menace contre la liberté individuelle. »[311]

De plus, on se rend compte que Hayek juge la conception générale de la société comme une manipulation des socialistes : il l'appelle « société anthropomorphique ». C'est l'erreur fondamentale selon laquelle la société agit et veut tout et son contraire. Il analyse cette erreur, et dit que les socialistes inventent et personnifient la notion de

309 DLL III, p. 167.
310 DLL III, p. 167-168.
311 DLL III, p. 153.

société pour renforcer leurs projets et leur pouvoir de la coercition de l'Etat. Il pense certainement que la société n'évolue pas par les projets des socialistes, l'Etat non plus. Si on accepte l'intervention étatique, ceci signifie la restauration de l'appareil mécanique gouvernemental qui contraint le peuple, et aussi la soumission des citoyens au bureaucratisme. Hayek en conclut qu'on ne peut faire la démocratie dans l'Etat et la société anthropomorphiques. Dans la « Constitution de la liberté » hayékienne, l'Etat apparaît temporairement dans une situation où il est nécessaire de se défendre contre l'ennemi extérieur. Il n'apparaît pas comme une notion suprême au-dessus des deux assemblées législative et gouvernementale. En bref, il est l'une des organisations.

Nous exposons à présent la question de la démocratie périmée, celle de la monopolisation des pouvoirs et non de la division des pouvoirs, et le nouveau paradigme politique de la « Constitution de liberté » comme une seconde solution de ces problèmes du système politique. Cependant, nous n'étudions que l'un des deux volets du néo-libéralisme économique qui s'opposent à l'intervention étatique. Étudions désormais le deuxième volet, à savoir « qu'est-ce que le service gouvernemental ? ». Nous pourrons trouver plus précisément dans la fonction gouvernementale du service les éléments anarchistes.

C. La fonction gouvernementale du service

L'anarchisme prône comme principe suprême la liberté individuelle. En ce sens, les idées hayékiennes ont un caractère suffisamment anarchiste, puisqu'il refuse la modification de la loi au service du gouvernement, et résiste à l'application d'une loi s'écartant des règles de juste conduite. Surtout, la fonction gouvernementale réservée aux services nous fait remarquer qu'il est anarchiste. Pour notre étude sur une éthique du néo-libéralisme économique, il est alors très important d'examiner la fonction gouvernementale de services. Analysons à présent pourquoi Hayek tente d'établir un gouvernement ayant une fonction de service.

Hayek tente d'effacer la conception aristotélicienne de la justice du rôle gouvernemental et d'établir les services comme critère pour réorienter tous les plans gouvernementaux. Dans cette intention, le livre de Robert Nozick, intitulé *Anarchy, State, and Utopia* (1974),[312] prend une place importante tout comme le livre de John Rawls, intitulé *A Theory of Justice* (1972).[313] C'est parce que Hayek prétend que la tâche d'un gouvernement est d'assurer une fonction de service, et qu'il défend son idée

312 NOZICK Robert, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris : PUF, 1988.
313 RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris: Seuil, 1987.

par les conceptions de « la justice d'équité » et de l'« Etat minimal »[314]. Bien entendu, l'Etat minimal signifie dans la pensée hayékienne que le gouvernement doit se servir de son pouvoir fiscal pour assurer un certain nombre de services qui, pour diverses raisons, ne peuvent être fournis, du moins adéquatement, par le marché. Concernant la conception de l'« Etat minimal », même s'il y a un petit écart sémantique entre les trois penseurs, Hayek, Jone Rawls et Robert Nozick, ils s'accordent sur l'idée d'un Etat minimal en refusant que la justice aristotélicienne s'applique à la politique et en mettant en avant la question du lien entre la justice distributive et les dépenses gouvernementales.

Tout d'abord, Hayek applique la conception de John Rawls de la « justice d'équité » à la fonction de services gouvernementaux. C'est-à-dire que si le prélèvement obligatoire est imposé à tout le monde, un individu peut l'accepter. Mais, si les biens collectifs créés par le prélèvement obligatoire sont utilisés au service d'un individu ou d'un groupe particulier, ceci pose de sérieux problèmes d'équité du partage. Actuellement, c'est une réalité qu'il y a un certain nombre de personnes qui profitent des biens publics et, à l'inverse, d'autres qui en sont exclues. Des économistes néo-libéraux observent cette réalité et la considèrent comme une injustice. Hayek qui fait partie des économistes néo-libéraux dit que le processus de la répartition des biens publics par l'impôt est un totalitarisme qui empiète sur la « justice d'équité ». En raison de l'utilisation de l'impôt pour un individu ou un groupe particulier, la plupart de gens reçoivent un bénéfice inéquitable par rapport à la contribution qu'ils sont obligés de verser. Cette injustice est due à un gouvernement qui dépense des biens publics pour des choses qui ne sont pas liées avec ceux qui sont soumis à l'impôt. De toute façon, cette dépense gouvernementale masquée socialement provoque dans une société libre une catastrophe humaine telle que la crise économique et la monopolisation des pouvoirs.

Ensuite, à partir de la notion d''Etat minimal de Robert Nozick, professeur de philosophie à l'Université d'Harvard, Hayek insiste sur le fait que le pouvoir de taxer

---

[314] NOZICK Robert, *Anarchie, Etat et Utopie*, op.cit., p. 10. Selon Robert Nozick, la violence étatique et la justice distributive sont basées sur la morale, l'interdiction et la prohibition. Elles empiètent de plus en plus sur les droits de l'individu. Il s'interroge alors sur le rôle de l'Etat.

Pour toucher à cet argument de la monopolisation étatique des pouvoirs, il est utile de noter la conception de « Etat minimal » qui est défendue par Robert Nozick, parce qu'elle est identique à l'anarchisme hayékien dans la mesure où les droits de l'individu sont les plus importants. Robert Nozick résume sa thèse comme suite : « un Etat minimal, qui se limite à des fonctions étroites de protection contre la force, le vol, la fraude, à l'application des contrats, et ainsi de suite, est justifié, tout Etat un tant soit peu plus étendu enfreindra les droits des personnes libres de refuser d'accomplir certaines choses, et il n'est donc pas justifié ; enfin, l'Etat minimal est aussi vivifiant que juste. Deux implications méritent d'être signalées : l'Etat ne saurait user de la contrainte afin d'obliger certains citoyens à venir en aide aux autres, ni en vue d'interdire aux gens certaines activités pour leur propre bien ou leur protection. » (*Ibid*., p. 10) Hayek souligne cette idée pour son paradigme de la politique.

doit appartenir à une autorité locale plutôt que centrale. Du fait que l'impôt est une contrainte qui permet de contrôler le peuple, il est meilleur de disperser le pouvoir de taxer plutôt que de le centraliser. Il tente alors d'établir une limite à la centralisation des pouvoirs en aliénant le droit de taxer à une autorité locale. Il écrit : « A l'égard de nombreux biens collectifs qui ne répondent qu'aux besoins des habitants d'une certaine région ou localité, un tel objectif peut être mieux approché si non seulement l'administration des services, mais aussi le pouvoir de taxer est aux mains d'une autorité locale plutôt que d'une autorité centrale. »[315]

S'appuyant sur les notions de « justice d'équité » et d' « Etat minimal », Hayek dit que la question de la répartition des biens est celle qui consiste à déterminer « qui en profitera et qui doit en payer le coût ». Pour que la justice soit équitable, les problèmes de coût et de profit doivent être confiés à l'ordre du marché et à l'efficacité de l'institution de la propriété commune. Que le gouvernement décide qu'une personne donnée ou un groupe particulier profitent de services et de biens est à la fois absurde et injuste pour ceux qui en payent le coût. En revanche, quand le gouvernement se limite à une fonction de services, l'ordre du marché résout la question de la répartition des biens de façon efficiente et équitable. Hayek pense par ce remède que la justice distributive doit se déraciner du rôle gouvernemental pour réaliser la justice d'équité. Ici, pour comprendre son paradigme politique, il est utile d'énumérer la fonction gouvernementale de services à assurer avec les impôts : « à cette dernière catégorie appartiennent non seulement, ce qui est évident, la protection contre la violence, les épidémies, les forces naturelles telles que l'inondation ou l'avalanche ; mais en outre un grand nombre de ses commodités qui rendent tolérable l'existence dans les villes modernes, la plupart des routes […] ; la définition des poids et mesures, la fourniture d'informations variées allant du cadastre aux cartes, aux statistiques et à la certification de qualité de certains biens et services offerts sur le marché. Dans bien des cas, le fait de rendre de tels services ne procurerait pas de rémunération à ceux qui les fourniraient, de sorte que le marché ne les produirait pas. Ce sont là les biens collectifs ou publics au sens propre et, pour qu'ils soient fournis, il faudra trouver une méthode autre que celle de la vente aux utilisateurs individuels. »[316]

La justice à l'égard du Bien qui est importante pour nous apparaît comme l'origine de l'inégalité dans la pensée hayékienne. Nous pouvons aussi dire que Hayek considère la protection sociale comme le Revenu Minimum Uniforme comme inégalité et discrimination dues à la centralisation des pouvoirs. Selon lui, « il est fort à regretter

315 DLL III, p. 53-54.
316 DLL III, p.52.

que le souci d'assurer un minimum uniforme à tous ceux qui ne peuvent se subvenir à eux-mêmes ait été associé au projet totalement différent de réaliser une " juste " répartition des revenus, […] Une telle assurance serait clairement un privilège qui ne pourrait être donné à tous, et ne le serait à quelques-uns qu'au détriment des perspectives des autres. Lorsque les moyens financiers nécessaires dans un tel but sont prélevés par l'impôt sur la collectivité, cela provoque même l'effet contraire d'augmenter l'inégalité au-delà du degré nécessaire au fonctionnement d'un ordre de marché. »[317] A partir de ce fait, il nous semble que la fonction gouvernementale de service ne corresponde qu'à la « main invisible » d'Adam Smith. Son Etat minimal est l'Etat de service qui n'a pas de droit de contraindre.

Comment Hayek identifie-t-il la fonction gouvernementale de service à l'Etat minimal ? A propos de cette question, il tente de diminuer les secteurs publics et de les soumettre à la privatisation. En effet, dans sa pensée, les secteurs privés sont susceptibles de servir à tout le monde puisqu'ils remplacent les secteurs publics. D'après lui, la plupart des choses considérées actuellement comme appartenant au secteur public relevaient à l'origine du secteur privé. Il le dit ainsi : « Il ne faudrait pas oublier que longtemps avant que le gouvernement se soit mêlé de ces domaines, beaucoup de ces besoins collectifs aujourd'hui reconnus pour tels ont été servis par l'initiative d'individus ou de groupes animés d'un esprit généreux, qui surent réunir les ressources nécessaires à l'obtention de résultats d'intérêt public, importants à leurs yeux. L'instruction publique, les hôpitaux, les bibliothèques, les musées, les théâtres et parcs ne furent pas créés d'abord par les gouvernements. Et bien que dans ces champs d'action où les bienfaiteurs privés avaient ouvert la voie, les gouvernements aient largement pris le relais, il y a encore grand besoin d'initiatives dans des sphères dont l'importance n'est pas généralement reconnue, et où il n'est ni possible ni souhaitable que les gouvernements interviennent. »[318]

Hayek ne reconnaît pas les rôles et les services du gouvernement comme appartenant au secteur public. Pour lui, une tâche comme celle de la sécurité sociale n'est pas l'affaire du gouvernement, parce qu'elle n'a pas été définie comme une tâche du gouvernement ; par exemple, si un gouvernement établit le code de la route, système appliqué pour régler la circulation, son rôle prend fin au moment où le code de la route est établi. Décider dans quelle direction va chaque voiture ne lui appartient plus. De même, un théâtre, un atelier, un grand magasin, un terrain de sports ne sont pas des lieux publics. Les gens sont simplement invités à s'en servir. Là, le rôle public se limite

317 DLL III, p. 65.
318 DLL III, p. 58-59.

aux règles d'hygiène et de sécurité ; le gouvernement ne doit pas dépasser ce niveau. Par conséquent, Hayek souligne que le rôle du gouvernement doit s'écarter beaucoup du contrôle de l'individu, et que le dualisme entre le secteur privé et le secteur public ne doit pas être l'affaire du gouvernement. Sans interventions gouvernementales, les fondations, les associations privées, et les innombrables organismes de bienfaisance et de charité sont en réalité plus efficaces. L'organisation des Alcooliques Anonymes est un bon exemple d'efficacité. La privatisation des secteurs publics est de ce fait normale et juste du point de vue hayékien.

Pour avancer une autre raison d'établir la fonction gouvernementale de service, Hayek dénonce la dépense gouvernementale comme une monopolisation non productive. Le gouvernement est le plus gros dépensier et investisseur. Cependant, le problème est que ses activités ne peuvent être guidées par la rentabilité. En plus, son financement est indépendant du marché des capitaux. C'est-à-dire que si le gouvernement a besoin d'argent à un moment donné, il en emprunte en émettant un emprunt national. Sa dépense aggrave le niveau de vie de tout le monde. Ensuite, concernant la monopolisation des services étatiques, des agences étatiques quelconques possèdent le droit exclusif de fournir tel ou tel service[319]. Du point de vue hayékien, c'est absurde parce que seules des institutions gouvernementales ayant pouvoir de prélever des taxes provoquent de sérieux problèmes dus aux dépenses inconsidérées et à la monopolisation des services dans la société libre. Car, pour faire évoluer la civilisation de la société libre, même le gouvernement doit entrer dans la concurrence libre. Ceci est la thèse hayékienne du néo-libéralisme économique. Nous allons traiter l'abolition de monopolisation des services gouvernementaux en énumérant quels services sont monopolisés par l'Etat.

Premièrement, Hayek retrace l'histoire du droit exclusif de l'émission de monnaie et celui de fournir les services postaux pour expliquer la monopolisation gouvernementale du droit exclusif. Concernant le droit de l'émission de monnaie, il a appartenu au début à des banques privées. Ce droit est centralisé et monopolisé par le gouvernement. De même, les services postaux ont été créés d'abord par des entreprises privées, et, par la suite, le gouvernement les a pris en main. Le droit exclusif de l'émission de monnaie et les services postaux sont les exemples représentatifs à partie desquels Hayek soutient l'idée qu'il faut pratiquer la privatisation des services monopolisés par le gouvernement. Les services monopolisés selon lui, sont les transports communs, les télécommunications et l'énergie. De son point de vue, le monopole gouvernemental des services publics nuit à la libre concurrence et il s'ensuit

[319] Cf. DLL III, p. 176.

un déficit catastrophique. Ce qui est pire, c'est que les politiciens utilisent pour des raisons politiques un tarif public ; par exemple, tout le monde, que ce soient les habitants de villages ou les habitants des villes, paye le même tarif. Ceci pose la question de l'équilibre pour Hayek. Ainsi, les droits exclusifs tels que l'émission de monnaie, les services postaux, le transport, l'énergie… ont été établis pour que les gens soient mieux servis. Mais la monopolisation gouvernementale des services les utilise pour accroître les pouvoirs des gouvernants.

Maintenant, nous allons observer les services monopolistiques du gouvernement dans l'éducation et l'information. Ces deux services ont un sens spécifique dans la mesure où Hayek accepte partiellement le monopole du gouvernement, parce qu'ils sont efficaces si le service est gratuit. C'est-à-dire qu'ils sont une aide pour le marché. Mais cela ne veut pas dire qu'il arrête de critiquer la structure monopolistique du gouvernement qui entraîne une mauvaise qualité des services et de l'inefficacité. Il y cherche justement à formuler la tâche du gouvernement que le marché ne peut assurer à cause du coût à payer qui n'a pas de lien direct avec le coût de la production ou de la vente.

D'abord, à propos des informations fournies grâce au gouvernement, Hayek reconnaît le fait qu'on peut obtenir des connaissances utiles qui pourraient aider les efforts des individus, et qu'elles ne peuvent être obtenues que par le gouvernement. Les informations contenues dans les statistiques, le cadastre, les certificats, les brevets d'invention… favorisent ceux qui les connaissent par rapport aux gens qui les ignorent. Mais Hayek n'accepte pas que le gouvernement domine la distribution des informations nouvelles, en raison de la manipulation ou propagande. Il dit : « Nous (Hayek) ne souhaiterions certainement pas que le gouvernement s'empare d'une position dominante dans la distribution des nouvelles ; et l'attribution, dans certains pays, d'un monopole gouvernemental sur la radiotélévision est probablement l'une des décisions les plus hasardeuses des temps modernes. »[320] Ici, nous ne devons pas oublier la tâche du gouvernement défendue par Hayek, celle de publier les documents officiels tels que les statistiques, le cadastre, les certificats, les brevets d'invention…

Ensuite, concernant l'éducation publique, Hayek en reconnaît la nécessité. Il résume ainsi l'argument de cette nécessité : « Concernant l'éducation, l'argument primordial en faveur de son assistance par le gouvernement est que les enfants ne sont pas encore des citoyens responsables et ne peuvent être supposés capables de savoir ce dont ils ont besoin, ni ne possèdent de ressources qu'ils pourraient consacrer à l'acquisition du savoir ; les parents, de leur côté, ne sont pas toujours capables ou

[320] DLL III, p. 71.

désireux d'investir, dans l'éducation des enfants, autant qu'il serait nécessaire pour que les fruits de ce capital immatériel correspondent aux fruits du capital matériel investi. »[321] Après avoir résumé l'argument de l'éducation publique, Hayek montre immédiatement que la position néo-libérale doit s'appliquer uniquement aux enfants et mineurs. A ses yeux, les frais pour assurer la formation de l'activité professionnelle doivent être payés par les parents capables de payer. Il pense que cette proposition est raisonnable et convaincante. Il se réfère à Milton Friedman, économiste néo-libéral, pour défendre son idée, et dit : « Dans la mesure au moins où il s'agit d'une éducation générale et non de la formation avancée pour les activités professionnelles, les propositions du Pr. Milton Friedman suggérant que les parents reçoivent des bons de scolarité pour payer l'éducation de leurs enfants à des écoles de leur choix, semblent avoir des avantages considérables sur le système actuel. »[322]

En effet, les deux économistes néo-libéraux diagnostiquent l'effondrement de l'éducation publique des Etats-Unis[323] à la cause de l'immobilité des enseignants due à la centralisation et la bureaucratisation et à l'uniformité et au monopole. C'est-à-dire, du fait que le poste des enseignants est protégé par la loi des fonctionnaires, il est difficile

321 DLL III, p. 72.

322 Idem.

323 FRIEDMAN Milton, *La Tyrannie du Statu quo*, op. cit., p. 239-240. Est-ce que les parents ayant des enfants qui étudient à l'université doivent payer le taxe d'éducation pour les autres parents qui n'en ont pas ? Cette question a été prise par les économistes du monétarisme. Elle se sert à mettre en question de « justice d'équité ». Hayek et Friedman se partagent la problématique au sein de la justice d'équité. Friedman trouve d'ailleurs les causes de l'effondrement de l'éducation publique dans l'abolition de la concurrence et le monopole de l'éducation. Il dit : « A nos yeux, la centralisation et la bureaucratisation croissantes de l'enseignement public ont une part des responsabilité essentielle dans la dégradation du système éducatif. […] Le monopôle et l'uniformité ont remplacé la concurrence et la diversité. Le contrôle par les producteurs s'est substitué au contrôle par les utilisateurs (les parents des élèves) ». Pour améliorer la qualité de l'enseignement, Friedman affirme que la privatisation seule des écoles publiques peut être la solution du problème d'éducation publique. Autrement dit, appliquer la logique du marché à la profession d'enseignement serait en effet un excellent moyen d'obtenir de bons professeurs, à condition toutefois de disposer d'un marché où la concurrence puisse librement s'exercer. Son affirmation est inébranlable dans laquelle seule la concurrence garantira à toutes les couches sociales de la société une véritable amélioration de la qualité de l'enseignement. Non seulement nous ne somme pas d'accord avec son affirmation, mais aussi nous pensons que son diagnostic n'est pas correct : il s'agit d'un principe économiquement erroné.

Premièrement, dès que la logique du marché s'applique au domaine d'éducation, les parents sont obligés de dépenser des frais éducatifs excessifs pour que leurs enfants puissent accéder à une situation de concurrence. Ce fait est inévitable dans une situation où il faut recevoir une formation spécifique pour avoir un travail. Aussi cela ne convient pas à l'idée d'une dépense rationnelle. En outre, le pouvoir de savoir est important de nos jours ; si la logique du marché continue de s'appliquer à l'éducation, ce pouvoir ne peut être partagé entre tous les hommes. Cela crée un problème socialement et culturellement nouvau. Deuxièmement, il n'est pas possible d'enseigner équitablement les enfants. Le français, la philosophie, l'histoire, la religion… vont disparaître de plus en plus des programmes d'enseignement, ces matières ne pouvant pas influencer directement la demande d'entreprises, ce qui les rend marginales. Les entreprises n'embauchent pas les philosophes et les historiens. En effet, elles demandent déjà à l'université la formation qu'elles veulent. Par conséquent, la contribution de l'éducation publique se trouve nécessaire au vu des deux remarques que nous exposons ci-dessus.

de renvoyer des enseignants, et le système d'éducation ne peut apporter le changement à l'école à cause de l'égalité non reconnue et de la différence de capacité de chaque individu. De toute façon, pour sauver l'enseignement public, ils proposent de permettre aux parents de payer le coût additionnel d'une forme d'éducation ayant leur préférence. Ce système aurait un grand avantage sur l'école officielle du service public. Pour les adultes qui suivent une formation spécifique, Hayek applique le même principe. Il est évident pour lui que ceux qui veulent exercer des professions libérales doivent payer pour leurs propres formations. Avocat et médecin sont des exemples de ce système d'éducation à coût additionnel.

Par conséquent, Hayek résout le problème du monopole gouvernemental sur les secteurs publics avec la privatisation des services publics. A ses yeux, on ne doit pas réserver au gouvernement l'hôpital, la bibliothèque, la chaîne de télévision, la poste, l'armée, la police, le transport…. Toutes les institutions ont été lancées par une entreprise ou un individu, et, ensuite, le gouvernement les a prises en main. Privatiser des services publics, c'est alors non seulement le remède du déficit financier du gouvernement mais aussi la réalisation de la justice. Si nous tenons compte de la justice que Hayek développe comme principe de la démocratie, la dépense gouvernementale s'avère être du gaspillage et un privilège pour certains individus ou certains groupes. Elle est absurde. Le gouvernement doit donc se limiter aux services qui aident le marché. Délivrer les certificats, les brevets d'invention, les cadastres et les statistiques, donner les enseignements fondamentaux, tout cela est la tâche du gouvernement. Par rapport au monopole d'une entreprise,- Hayek considère la monopolisation d'une entreprise comme une évolution de la technique qui ne peut être imitée par une autre-, les fonctions gouvernementales sont très limitées. La privatisation des secteurs publics ne nous apparaît pas démocratique, mais anarchiste On n'aurait pas tort de dire que l'abolition du monopole gouvernemental des secteurs publics est visée par l'anarchisme économique. C'est parce qu'il n'y a pas de gouvernement dans sa pensée. S'il y en a, c'est un gouvernement qui ne délivre que les certificats, les cadastres, les statistiques… pour le marché.

Résumons le paradigme hayékien de la politique sous le principe de l'anarchisme dans lequel la liberté de l'individu est la valeur la plus importante. Premièrement, Hayek définit que la démocratie représentative transmise de la Grèce antique à nos jours n'est pas le régime politique que tout le monde souhaite. Il l'appelle la « démocratie périmée ». De son point de vue, la vraie démocratie gouverne le peuple par la loi de l'ordre spontané et les règles de juste conduite, non par la volonté générale de la majorité. Bien entendu, la loi dont il parle est certainement la loi universellement

établie par la civilisation. Mais il déconstruit paradoxalement l'appareil de la législation et l'autorité de la loi. Dans ce sens, il doute du système de vote, parce que les politiciens achètent les votes en fonction d'un plan global favorisant un individu ou un groupe particulier. Le vote n'exprime plus la représentation de l'opinion publique ni la volonté de la majorité. En plus, les élus qui représentent la majorité dépendent étroitement de leur parti. C'est le parti qui influence leur réélection. Ce fait signifie que les élus sont limités dans la direction de conduite de leur parti. En réalité, ils ne sont pas capables d'étudier les règles de juste conduite, parce qu'ils n'ont pas de temps ni de capacité pour cela. Ils laissent les fonctionnaires résoudre leurs soucis pratiques. Un autre élément qui prouve que la démocratie est périmée, est qu'il n'y a jamais eu de division des pouvoirs dans la démocratie actuelle. Selon lui, la législation n'enfreint pas le gouvernement. Au contraire, elle modifie et invente la loi pour que le gouvernement procède à son plan global en faveur d'un individu et d'un groupe particulier. C'est la raison pour laquelle Hayek prétend qu'il n'y a jamais de division des pouvoirs. C'est pour ces raisons que Hayek peut dire que la démocratie gouvernée par la volonté générale est périmée.

Deuxièmement, Hayek propose en remplaçant la démocratie périmée par la « Constitution de la liberté », un nouveau paradigme politique. Il expose le modèle de la législation. Dans ce modèle, il y deux éléments importants ; l'un est la durée de mandat de 15 ans d'un législateur, et l'autre, la création de clubs qui expriment l'opinion locale et celle de différentes générations. Hayek croit que la législation est indépendante des influences du parti et du gouvernement avec cette garantie de durée de 15 ans. En même temps, il croit que l'activité des clubs qui se situent au niveau local aide l'opinion publique à comprendre les règles de juste conduite. C'est la législation démocratique qu'il veut construire. Là, il n'y aura pas d'abus de pouvoir entre l'administration et le parti qui prône le plan global du gouvernement. Dans son modèle de « Constitution de la liberté », le gouvernement n'a pas grand-chose à faire, s'il applique les règles de juste conduite et l'ordre spontané que la législation établit. Son rôle est seulement de les appliquer. Il ne doit pas dépasser la décision de la législation.

Troisièmement, la fonction du gouvernement doit se réduire aux services visant à aider l'activité des individus. En effet, du point de vue hayékien, bien qu'il n'y ait aucune raison de justifier la monopolisation des services publics, le gouvernement a monopolisé des services publics pendant longtemps. C'est le problème central du régime démocratique. Car, pour construire une démocratie plus démocratique dans la société libre, il faut opérer une privatisation des secteurs publics monopolisés par le gouvernement. Hayek insiste sur le fait que le droit de l'émission de monnaie, les services postaux, la sécurité nationale, l'énergie, la santé… tout ce qu'on appelle le

secteur public doit s'engager dans la concurrence libre. C'est parce que tout ce que le gouvernement a fait sous la protection de la monopolisation des services publics entraîne du gaspillage et une utilisation inefficace des biens. Il en résulte un déficit financier et une crise économique. Or, la fonction du gouvernement doit se limiter aux services d'aide des individus et entreprises tels que les certificats, les statistiques, les brevets d'invention, les mesures, les infrastructures, le cadastre…. En un mot, l'Etat minimal est pour Hayek le corps politique idéal.

Par conséquent, nous découvrons le fait que Hayek dévoile des traits de l'anarchisme dans le volume 3 de *Droit, législation et liberté,* à tel point que nous pouvons le considérer comme anarchiste. En effet, le fait qu'il soit anarchiste ne nous pose absolument pas de problème. Nous le considérons comme un anarchiste d'après son approche de la politique. Mais nous pensons qu'il se crée des problèmes pratiques dès que le rôle du gouvernement se réduit au niveau de ne s'occuper que de délivrer les certificats, du cadastre, des infrastructures, des statistiques…Bien qu'il conçoive une « Constitution de la liberté » anarchiste à cause des totalitarismes, nous pensons que le rôle du gouvernement est impliqué dans les règles de juste conduite et de l'ordre spontané. Il n'y aura pas de vraie politique avec la disparition de son rôle gouvernemental. Il ne faut pas faire disparaître les représentations de la législation et du gouvernement. Après avoir dénationalisé les secteurs publics et avec le gouvernement minimal, nous ne croyons pas qu'un tel gouvernement qui n'a aucune autorité peut résoudre des problèmes actuels que la nature humaine provoque et aggrave. De notre point de vue théologique, l'être humain ne peut existentiellement être parfait ni bon dans la relation avec autrui. Il est l'être égocentrique qui agit selon son propre désir. Pour eux, il faut donc une institution qui poursuit le Bien commun. Si l'on dissocie les autorités de la législation et du gouvernement pour des raisons d'activité économique, que peut-on faire dans une situation de confiance nulle telle qu'en période de grande dépression ou dans l'état de moratorium étatique ? N'est-ce pas qu'au lieu de ne rien faire, il vaut mieux prévenir la crise économico-sociale en reconnaissant le rôle du gouvernement ? La démocratie n'est pas une marchandise périmée mais l'esprit engendré par la volonté de vivre ensemble avec et pour autrui. La justice à l'égard du Bien, autrement dit l'éthique alternative, est le produit de cet esprit. Elle peut se réaliser à partir de l'esprit républicain. Pour épanouir la démocratie en conservant la liberté des individus, il ne faut alors pas abandonner la justice sociale dans la démocratie participative.

2. Deux paradigmes identiques du corps politique : le « capitalisme démocratique » de Michael Novak et la « Grande société » de Hayek

Observer du point de vue théologique cette homogénéité est le terme central de nos études sur une éthique alternative de l'économie et de la politique. Il nous faut éclairer le lien entre une éthique religieuse et l'esprit du capitalisme d'après le sociologue Michael Novak. Pour nous, ce lien évoqué par Michael Novak est en effet l'élément incontournable pour situer une éthique alternative dans le protestantisme, parce qu'il croit à la position contraire à l'éthique d'Aristote que, dès Max Weber, le capitalisme ne peut se développer sans morale religieuse. Il rétablit à présent l'affirmation wébérienne avec sa propre notion de « capitalisme démocratique [324]» et articule celle-ci au néo-libéralisme économique. Cette position de Michael Novak révèle des caractères de l'éthique protestante que possèdent les sectes du protestantisme. L'un des caractères éthiques des sectes protestantes est de s'opposer au corps politique du socialisme. Il s'agit d'un préjugé selon lequel le socialisme est un danger pour la liberté de l'individu. La plupart des chrétiens considèrent que la justice selon la « main invisible » est plus convenable avec l'éthique protestante. Ils pensent que la répartition égale des biens ne peut relever d'une vraie éthique dans le christianisme. Ainsi, l'éthique wébérienne du protestantisme en faveur du capitalisme est l'élément décisif qui constitue le régime démocratique. L'autre caractère esthétise et justifie le système du capitalisme concentrant les richesses dans les mains d'un individu. En effet, les protestants sont plus favorables à la société capitaliste, et ils demandent aussi plus de privatisation des secteurs publics que les catholiques. Les méga-églises des sectes protestantes issues de la pensée calviniste sont actives dans l'éducation et dans l'immobilier. Elles définissent l'intervention étatique comme un socialisme qui contraint la liberté de l'individu. Les protestants partagent alors l'affirmation des néo-libéraux économiques avançant que l'intervention étatique est l'idée du socialisme. A partir de ce fait, nous allons examiner si le « capitalisme démocratique » ou la « Grande société » convient vraiment à l'éthique protestante.

Avant d'introduire la notion de Michael Novak de « capitalisme démocratique », nous avons tout d'abord besoin de référencer l'observation wébérienne qui analyse le

[324] NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, Mayenne : CERF, 1987. La notion de « capitalisme démocratique » peut être comparée à celle de la « Grande société » hayékienne. Michael Novak définit sa conception du « capitalisme démocratique » comme suite : « Je (Novak) parle de trois systèmes en un : une économie majoritairement de marché ; une orientation de la politique qui respecte les droits de l'individu à la vie, à la liberté et à la recherche du bonheur ; et un système d'institutions culturelles mû par des idéaux de liberté et de justice pour tous. » (*Ibid*. p. 7-8)

corps politique du point de vue éthico-religieuse. En effet, le danger du gouvernement tyrannique ou charismatique d'après Max Weber est la « précompréhension » pour parler du « capitalisme démocratique ». Car évoquer l'observation wébérienne de l'origine des autorités politiques est très utile pour comprendre l'idée que le « capitalisme démocratique » s'oppose au socialisme.

Max Weber a articulé la diligence, la frugalité et le travail à l'esprit du capitalisme tel que la libre concurrence, l'investissement et l'épargne. D'après son observation, le fait que ces vertus sont compatibles avec l'esprit du capitalisme est pertinent. Le problème est que le corps politique charismatique a mis en danger la combinaison de la morale et du système capitaliste. En effet, le système de la politique charismatique établit un ordre arbitraire dans sa structure, et il l'impose aux membres de la société. Ceci est une catastrophe et un danger pour la civilisation évoluant dans le cadre de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme. C'est la raison pour laquelle Max Weber a été obligé de critiquer le système de la politique charismatique. Il a conclu après avoir analysé l'autorité charismatique qu'il faut une éthique politique telle que la responsabilité et l'analyse scientifique pour les politiciens.

Selon l'analyse wébérienne de l'autorité politique, il y a les trois types d'autorité qui justifient l'imposition de l'ordre à autrui. Il les présente comme suit : « En premier lieu, l'autorité de l'éternel hier, c'est-à-dire des mœurs sanctifiées par une validité immémoriale et par l'habitude acquise de les respecter : la domination traditionnelle. […] Ensuite, l'autorité de la grâce personnelle extra-quotidienne (charisme) l'héroïsme ou d'autres qualités propres aux chefs qu'un individu se trouve posséder ; le prophète, chef de guerre élu, le maître plébiscitaire, le grand démagogue ou le chef de parti politique. Enfin, la domination en vertu de la " légalité ", c'est-à-dire de la croyance à la validité d'une codification légale et de la " compétence " objective fondée sur l'application de règles instituées de manière rationnelle, donc en vertu de la disposition à l'obéissance et à l'accomplissement des devoirs conformément à cette codification. »[325]

Pour lui, la deuxième autorité est la plus importante. Comme nous le mentionnons brièvement ci-dessus, l'autorité du charisme peut devenir une tyrannie où l'on n'écoute pas la parole de l'autre. Autrement dit, le dirigeant charismatique ne se soumet qu'à lui non en vertu des mœurs ou de règlements statutaires, il croit en lui. Pourquoi obéit-on alors à l'ordre arbitraire du dirigeant charismatique ? Max Weber a dit que la domination qui repose sur l'abandon de soi de ceux qui obéissent au charisme purement personnel ou du chef ne peut être expliquée par la représentation de la

[325] WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris : La découverte, 2003, p. 120.

légitimité. Il voit donc la rétribution matérielle et l'honneur social comme une vraie cause intérieure de la soumission, et la violence légitime monopolisée par l'Etat comme une cause extérieure. L'intérêt wébérien pour l'ordre arbitraire se situe exactement sur la même ligne que la démocratie périmée dont parle Hayek.

Pour développer son objet de l'analyse du corps politique, Max Weber a remarqué l'apparition des hommes politiques professionnels dans l'Etat moderne. En effet, leur apparition a été expliquée par le développement de l'entreprise capitalistique et de l'Etat moderne d'après son observation. Ce qui est important pour nous, c'est que Weber a noté une différence de fonction entre les hommes politiques professionnels et les fonctionnaires du processus d'établissement de l'Etat moderne. Selon lui, les premiers sont apparus pour le service des princes, et les seconds, du résultat de l'expropriation. De toute façon, les hommes politiques professionnels et les fonctionnaires en se mettant au service des maîtres politiques utilisent bien leur pouvoir de domination afin d'obtenir des rentes et du profit. La politique est un métier secondaire pour eux. Cependant, la politique devient de plus en plus une profession principale au cours du processus de la modernité. Max Weber a décri ce phénomène : « on vit " pour " la politique, ou bien " de " la politique. »[326] Autrement dit, celui qui vit « de » la politique correspond au fonctionnaire, et celui qui vit « pour » la politique, aux hommes politiques professionnels. Comme il l'a dit, les hommes politiques professionnels comme les conseillers politiques ont existé depuis l'Antiquité. Les savants et les prophètes, eux, ont joué le rôle de conseillers du roi. Dans le processus moderne, les conseillers sont les clercs, les lettrés dotés d'une formation humaniste, la noblesse de cour, les rentiers citadins dont le nom technique est la « gentry », les juristes dotés d'une formation universitaire, les démagogues et les journalistes.

Par la suite, Max Weber a souligné l'apparition du parti politique comme deuxième facteur de la démocratie moderne. Elle est un phénomène aussi important que l'apparition des hommes politiques professionnels. On peut dire que le parti est différent du conseil des savants et des prophètes. Max Weber a examiné les partis en France, Allemagne et Angleterre. Il a dit : « ces partis modernes sont les enfants de la démocratie, du suffrage de masse, de la nécessité d'une propagande et d'une organisation de masse, du développement d'une unité extrême de la direction et d'une discipline très rigoureuse »[327]. Pour compléter ceci, Max Weber a expliqué que les partisans du parti attendent naturellement de la victoire de leur chef une rétribution personnelle : des postes ou d'autres avantages. Il a appelé le caractère du parti la

326 *Ibid*., p, 131.
327 *Ibid*., p. 162.

« machine plébiscitaire ». Il a souligné que dans le cas des Etats-Unis, le « *spoil system* », c'est-à-dire l'attribution de tous les postes fédéraux aux partisans du candidat victorieux, a été instauré depuis le président Andrew Jackson (1829-1837) qui représentait les agriculteurs. Par conséquent, aux yeux de Max Weber, les partis sont entièrement organisés dans la perspective des luttes électorales qui sont les plus importantes pour disposer des postes.

Comme Hayek ne confère pas la représentation de l'opinion publique au parti, le parti que Max Weber a examiné n'a rien à voir avec l'opinion publique. Il a vu l'ordre arbitraire issu de l'autorité d'un chef charismatique, alors que les partis et les hommes politiques professionnels développaient la démocratie. En un mot, la question de la tyrannie ne disparaît pas tant que le corps politique dépend du charisme d'un chef. Pour dépasser ce problème politique, Max Weber a proposé d'un point de vue éthique de définir trois natures fondamentales des politiciens : la passion, la responsabilité et l'observation. Pour lui, du fait que le service politique est une affaire de foi, ces natures sont une nécessité absolue pour les politiciens. Cependant, la question de la foi ne concerne pas l'éthique de la conviction comme dans le Sermon sur la Montagne, Mathieu 5, v. 3-11, mais l'éthique du contexte. Max Weber a protesté plutôt contre l'éthique de la conviction qui devient l'idéologie politique, et il a insisté sur le fait qu'il faut relativiser cette éthique. En effet, il a cru que la politique socialiste de la nécessité de la confiscation s'appuie sur l'éthique de la conviction, et aussi que la politique socialiste est non seulement dangereuse pour les individus, mais aussi non démocratique : il s'agit d'une violence tolérée.

Tenant compte de l'apparition de son éthique politique juste après la première guerre mondiale, il est compréhensible qu'il a vu le charisme totalitaire dans le lien entre le socialisme et l'éthique de la conviction, et qu'il a jugé cette dernière comme une éthique totalitaire. En plus, aux yeux de Max Weber, du fait que les politiciens ont procédé à leur mission en l'absence de l'observation et de la responsabilité, le peuple allemand s'est engagé dans la guerre. C'est la raison pour laquelle il a analysé l'autorité du charisme. Il a obtenu le résultat selon lequel l'ordre arbitraire d'un chef politique peut conduire le peuple à la catastrophe.

Cependant, le problème est pour nous qu'il a perçu l'éthique de la conviction comme identique au socialisme comme dans le Sermon de la Montagne, et que, par la suite, il a dénoncé ce lien. Il nous semble que Max Weber a ignoré une moitié de l'éthique du christianisme, puisque l'éthique de la conviction influence considérablement les attitudes des chrétiens même de nos jours.

En tout cas, Max Weber a annoncé la démocratie moderne qui lutte contre le

socialisme. Observons à partir de maintenant le « capitalisme démocratique » de Michael Novak dans le prolongement de ce combat idéologique. Tout d'abord, le « capitalisme démocratique » tendait à limiter le pouvoir de l'Etat pour se défendre de la tyrannie et de la stagnation et à libérer l'énergie des individus et des collectivités constituées en groupes autonomes. Cette conception du « capitalisme démocratique » permet à Michael Novak de prendre l'année de 1776,- où Adam Smith publia les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* -, comme début de l'ère du capitalisme démocratique. Il constitue sa généalogie intellectuelle héritée d'Adam Smith, de Jeremy Bentham, de Ludwig von Mises, de F. A. Hayek et de Milton Friedman. Ensuite, il reprend la thèse wébérienne telle que le capitalisme ne peut se développer sans morale religieuse. D'après Michael Novak : « La logique de la démocratie et la logique de l'économie de marché ne se confortent pas seulement l'une l'autre, elles requièrent aussi toutes les deux un substrat éthico-culturel particulier. En l'absence de certains postulats moraux et culturels sur la nature des individus et des collectivités qu'ils forment, sur la liberté et le péché, sur le caractère changeant du cours de l'histoire, sur le travail et l'épargne, sur la maîtrise de soi et la coopération mutuelle, ni la démocratie ni le capitalisme ne peuvent être opérationnels. »[328]

Ainsi, Michael Novak éclaire sa position politique opposant le protestantisme au socialisme ; par exemple, comme Hayek réfute la justice sociale, il pense que celle-ci est un fantasme qui ignore la réalité. Il le dit ainsi : « Aucune société traditionnelle, aucune société socialiste – finalement aucune société connue historiquement – n'a jamais engendré la stricte égalité entre les individus ou entre les classes sociales. […] Etant donné la diversité et la liberté de la vie humaine, aucun système, si juste et libre soit-il, ne peut envisager de garantir les mêmes résultats pour tous. »[329] En revanche, il défend que, dans le « capitalisme démocratique », il est possible de réaliser la liberté, l'égalité et la justice. Il semble que le sociologue Michael Novak traduise la pensée hayékienne. En plus, le fait qu'il distingue le libéralisme de l'Angleterre du libéralisme continental est surprenant. Ainsi: « … je trouvais, dit-il, la critique européenne de l'individualisme britannique et de la théorie des contrats fort engageante. Les écrits des phénoménologues et existentialistes continentaux – non seulement Emmanuel Mounier, celui qui avait le plus d'influence sur les catholiques de ma génération, mais même Sartre, Scheler, Camus et Merleau-Ponty – me semblaient plus proches de la réalité intime de la liberté et du risque spirituel. De plus je lus avec une profonde

328 NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, op.cit., p. 11.
329 *Ibid*., p. 10

concentration les écrits de saint Thomas d'Aquin et de ses interprètes modernes Gilson et Maritain. Mes livres favoris étaient *L'Ethique à Nicomaque* d'Aristote et le commentaire que saint Thomas en a fait. Ils traitaient tous deux de la " justice distributive ". Ils consacraient peu de place à la justice de la production des richesses et de la création de l'expansion économique (possibilité qui tout simplement ne se présentait pas à leur époque). Le centre de gravité de mon éducation était l'Europe catholique. Le capitalisme démocratique se situe bien en dehors de cette zone, comme la tradition anglo-américaine. »[330]

Ici, nous pouvons remarquer le fait que Michael Novak identifie le socialisme de la justice distributive à la tradition catholique. Il définit que la pensée socialiste qui demeure dans la tradition catholique constitue une erreur grave. Car, il met la pensée catholique en question pour trois raisons ; le premier problème est que, dans l'ère catholique depuis ses origines, la pensée catholique fut, au sens propre, fascinée par la morale distributive. Elle se refusa à traiter des questions de la production. Le deuxième problème est que ses prises de position vis-à-vis de l'argent étaient fondées sur des réalités pré-modernes. La pensée catholique ne comprit pas la créativité et la productivité de sages placements de capitaux. Le troisième problème est que la pensée catholique tira une fierté justifiée du sens de la collectivité qu'elle avait réussi à insuffler jusque dans le monde féodal.[331] A partir de ces faits, Michael Novak conçoit naturellement un nouveau paradigme politique pour réorienter le lien erroné entre la pensée catholique et le socialisme. C'est le « capitalisme démocratique ».

Comment peut-il réorienter la corrélation fautive de la justice distributive avec la justice sociale vers la justice de la production des richesses ? Il cherche la réponse dans la nécessité d'une théologie de l'économie et dans la découverte du « capitalisme démocratique ». Dans sa pensée, il est évident, parce que la justice distributive ne peut plus s'appliquer de nos jours, qu'il demande une théologisation de l'économie et la découverte du « capitalisme démocratique ».

A partir de ces exigences, développons les trois méthodes de l'étude que Michael Novak demande aux théologiens. Tout d'abord, Michael Novak leur propose d'étudier la théorie générale de l'économie. Il dit : « D'abord, les théologiens doivent observer les réalités économiques communes à tous les systèmes économiques de tous les âges. Ils ont besoin d'avoir des concepts clairs et critiques au sujet des réalités que sont : la pénurie, le travail, l'argent, l'accumulation de capital, la production, la distribution, l'inégalité, la technique, la division du travail, etc. Que signifient ces

330 *Ibid*., p. 22-23.
331 Idem.

réalités pour la religion et que signifie la religion pour elles ? »[332]. Ensuite, les théologiens doivent, en toute équité, comprendre et évaluer les différents systèmes d'économie politique. Enfin, ils doivent étudier l'impasse éthique, les institutions, les pratiques et les dilemmes éthiques particuliers à chacun des différents systèmes.

Avec ces trois méthodes - d'observation, d'analyse et d'estimation -, on peut dire que les théologiens semblent ignorants du domaine de l'économie. Mais nous ne sommes pas d'accord avec cette vision vexante, bien qu'il évoque sa propre intention comme un fait actuel en disant : « Mais mon intention principale est de formuler les vrais postulats moraux et théologiques du capitalisme démocratique tel qu'il existe en ce moment. En un sens, ma tâche est purement descriptive. J'essaie de décrire le système actuel correctement et de déduire de la pratique actuelle les intentions fortes et les idéaux stimulants qui y sont déjà présents. »[333], nous pensons plutôt que ce qu'il demande aux théologiens est au bout du compte un travail préparatoire pour critiquer des éléments socialistes demeurant dans la pensée théologique, parce que le lien entre la justice distributive et la théologie est une réalité autant que le « capitalisme démocratique ». C'est son combat idéologique contre le socialisme. En plus, nous ne croyons pas que les théologiens n'observent pas le « capitalisme démocratique » comme une réalité. Ils connaissent au contraire exactement le sens du « capitalisme démocratique » qui défend l'ordre du marché et évoque la question de la vie quotidienne. De toute façon, dans la logique de Michael Novak, l'éthique du christianisme ne peut pas être compatible avec le socialisme, mais avec le « capitalisme démocratique ». Précisons alors concrètement le préjugé intellectuel des théologiens en faveur du socialisme.

Michael Novack affirme que le capitalisme est mal interprété dans la tradition catholique. Il dit : « Dans l'histoire des deux dernières siècles, le terme utilisé de préférence dans l'Eglise pour décrire le capitalisme démocratique a été " libéralisme ". Ce mot est presque toujours utilisé péjorativement dans les documents du Saint-Siège – non seulement dans le *Syllabus des erreurs* du pape Pie IX en 1864, mais aussi dans les encycliques des papes suivants. En 1980, le Supérieur général des jésuites, le père Pedro Arrupe S.J., écrivait : " le type d'analyse sociale qui a cours dans le monde libéral de nos jours implique un individualisme et un matérialisme dans la vision de la vie qui sont destructeurs des valeurs et des attitudes chrétiennes.[334]" »[335]. Cette utilisation

---

332 *Ibid*., p. 287-288.

333 *Ibid*., p. 290.

334 ARRUPE Pedro, Marxist analysis by Christians, *Origins* n° 10, 16 avril 1981, p. 693.

335 NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, op. cit., p. 291.

péjorative du capitalisme démocratique est due aux accusations traditionnelles contre l'individualisme, le matérialisme et l'anarchie du capitalisme démocratique, et parfois au capitalisme qui engendre l'inégalité. Effectivement, selon l'observation de Michael Novak, l'Eglise catholique participe vivement au mouvement ouvrier aux Etats-Unis. Il le décrit ainsi : « les évêques catholiques des Etats-Unis jouèrent un rôle important pour persuader Léon XII de défendre les droits des travailleurs. En 1891, on comptait, aux USA, environ 9 millions de catholiques sur une population de 65 millions d'individus. Beaucoup de laïcs, de prêtres et d'évêques, étaient actifs au sein de mouvement ouvrier. En un sens, ce sont les fortes traditions sociales des catholiques et des juifs qui conduisirent ces deux communautés, aux Etats-Unis, à soutenir très tôt vigoureusement le monde du travail. Les protestants américains, avec leur forte tradition d'individualisme, trouvèrent longtemps plus naturel de s'opposer à la formation des syndicats. Même le mouvement d' " Evangile social ", chez les Américains protestants, eut à lutter farouchement pour apporter le soutien de son autorité religieuse à la cause des syndicats. »[336] A propos de la tendance socialiste de l'Eglise catholique, Michael Novak conclut que la tradition catholique préfère un gouvernement puissant. Il essaie de prouver ce fait en étudiant des encycliques des papes.

La première des encycliques des papes, c'est celle de Pie XI qui fut pape de 1922 à 1939. Michael Novak découvre l'hostilité du pape Pie XI au libéralisme en 1931. Celle-ci tient à la tradition catholique favorable à un pouvoir gouvernemental restreint. L'encyclique du pape Pie XI reflète la position opposée de l'Eglise catholique au « capitalisme démocratique ». D'après elle : « De même que l'unité de la société humaine ne peut pas être construite sur des conflits de classe, de même l'organisation convenable des affaires économiques ne peut être laissée au libre jeu d'une concurrence sauvage. De cette source comme d'une fontaine polluée ont procédé toutes les erreurs de l'école " individualiste ". Cette école, oublieuse ou ignorante des aspects sociaux et moraux des activités économiques, les considère comme complètement libres et exemptes de toute intervention de l'autorité publique. Ces activités auraient, dans les marchés et dans une concurrence effrénée, un principe de conduite personnelle plus susceptible de guider que toute construction intellectuelle qui pourrait intervenir. La libre concurrence, cependant, bien que justifiée et très utile dans certaines limites, ne peut pas être un principe de contrôle adéquat dans les affaires économiques. Cela a été manifestement prouvé par les conséquences qui ont

[336] *Ibid*., p. 293.

suivi la propagation libre de ces idéaux individualistes dangereux. »[337]

La deuxième encyclique est celle de Paul VI, pape de1963 à 1978. Michael Novak nous y fait remarquer que le pape Paul VI a demandé aux chrétiens en 1976 de garder de la distance avec le libéralisme économique. D'après l'étude de Michael Novak, le pape Paul VI a déclaré que : « L'idéologie libérale essaie de s'imposer au nom de l'efficacité économique, pour la défense de l'individu contre l'emprise de plus en plus écrasante des organisations et en réaction contre les tendances totalitaires de certains pouvoirs politiques. Il est sûr qu'il faut préserver l'initiative individuelle et qu'il faut la développer. Mais les chrétiens qui s'orientent dans cette voie ne tendent-ils pas à idéaliser le libéralisme, tout en oubliant facilement qu'à la racine même du libéralisme philosophique, il y a une affirmation erronée de l'autonomie de l'individu dans ses actes, ses motivations et l'exercice de sa liberté. »[338]

La troisième encyclique est celle de *Laborem Exercens* en 1981 qui défend les droits de l'homme au nom de la doctrine sociale de l'Eglise. Dans l'analyse de Michael Novak, le pape Jean Paul II, élu en octobre 1978 et mort en 2005, a pris une position neutre entre la justice distributive et la justice de la production de richesses. Il a distingué le capitalisme initial du 19e siècle du capitalisme actuel, et il a mis toute sa valeur dans le travail. Car, même le chef d'une entreprise n'est qu'un ouvrier comme un technicien en terme de travail. Mais, du point de vue de Michael Novak, il est plus proche du socialisme par rapport aux papes précédents, parce que, bien qu'il reconnaisse le capitalisme productif, il y a dans sa pensée une notion du travail qui penche vers le mouvement social. Ce capitalisme n'est pas du tout celui que Michael Novak souhaite. Si nous voyons le résumé de *Laborem Exercens*[339] d'après Michael Novak, nous pouvons comprendre pourquoi il ne s'en contente pas : « Il (Jean Paul II) a qualifié de " travail " beaucoup de sources de créativité – le travail des inventeurs, des travailleurs intellectuels, des experts en gestion, etc. – qui débordent largement le cadre du monde des ouvriers purement manuels. Sous le terme " travail ", il inclut tous ceux qui contribuent à la production, même les décideurs et les patrons, les découvreurs de nouveaux procédés et les inventeurs de nouvelles techniques. Finalement, il a souligné la créativité du travail moderne en empruntant des images aux symboles théologiques du Créateur et de sa création. Ce sont là des pas de géant en direction de la tradition de John Locke, Adam Smith et, à leur suite, du capitalisme

337 Pie XI, *Quadragesimo Anno*, § 120, 27, 78 (Mâcon, Impr. Perroux et Fils, 1945) ; voir Encyclicals, p. 149-150, cité par Michael Novak, p. 294.

338 Paul VI, *Octogesima Adveniens*, § 35, in The Gospel of Peace and Justice, Joseph Gremillion, (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1976), p. 501, cité par Novak, p. 295.

339 Jean-Paul II, *Laborem Exercens*, Paris : Edition du Centurion, 1981.

démocratique. »[340]

Une fois dressé le bilan des encycliques de papes, Michael Novak observe attentivement la théologie catholique. Il croit d'ailleurs qu'après le Concile de Vatican II, une nouvelle théologie de la politique se développe en Europe. Elle offre une nouvelle forme de socialisme. Elle se développe en théologie de la libération en Afrique, Asie et Amérique latine. Le socialisme qui demeure dans la tradition catholique est un danger pour le paradigme du « capitalisme démocratique ».

En plus, Michael Novak souligne le fait que « à la suite de Vatican II, une commission vaticane spéciale, " Justice et Paix ", fut établie et des commissions " Justice et Paix " furent installées dans de nombreux diocèses du monde entier. Ces commissions libérèrent beaucoup de prêtres et de religieuses de leurs devoirs pastoraux traditionnels pour qu'ils puissent s'engager dans l'action sociale. Il leur était naturel, dans bien des circonstances, d'aller vers un idéal tout à fait opposé. De plus en plus, ces groupes semblent avoir adopté une idéologie anticapitaliste voire antidémocratique »[341]. Le problème est l'utilisation par des prêtres et des religieuses d'un vocabulaire tel que « se tenir au côté des pauvres et des opprimés », puisqu'ils sont facilement tombés dans la lutte des classes. Du point de vue de Michael Novak, bien qu'il y ait une homogénéité entre leur vocabulaire et l'idée des socialistes, les prêtres et les religieuses ne se considèrent pas eux-mêmes, en utilisant ce genre du vocabulaire, comme communistes. C'est un gros problème dû à des commissions « Justice et Paix ». Michael Novak conclut que la qualité de leur argumentation intellectuelle souffre d'un manque de recul autocritique. Il l'estime comme suit : « elle (la doctrine sociale catholique en matière de justice et de paix) ne dit rien sur la morale de la production, et sur les méthodes, la discipline et l'organisation nécessaires à la création de la richesse. Elle semble prendre la production de richesse comme acquise au départ (comme si la richesse était aussi limitée et immuable qu'au Moyen Age) et ne se préoccupe que d'appels à la redistribution. Les découvertes de l'économie moderne ne semblent guère l'avoir touchée. Il n'y a pratiquement aucun signe qui témoigne dans cette doctrine de réflexion théologique soutenue sur le capitalisme démocratique. »[342] C'est la raison pour laquelle Michael Novak demande aux théologiens d'étudier le libéralisme économique, et il réfute sévèrement leur intention d'aider les pauvres et leur méthode étatique.

Même du côté du protestantisme, Michael Novak attire l'attention sur le

---

340 NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, op.cit., p. 295.

341 *Ibid*., p. 297.

342 *Ibid*., p, 298.

préjugé intellectuel des théologiens protestants. Il prend les livres intitulés la *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié* en objet d'analyse, parce que, à ses yeux, le protestant Jürgen Moltmann y répand le socialisme et la théologie de la politique. Son espérance suscite une nouvelle éthique protestante qui fait du christianisme une caution pour le socialisme. Ce positivisme s'appuyant sur l'eschatologie justifie la justice distributive. Michael Novak le dit : « Sous l'influence de Max Weber, il est classique de considérer le protestantisme comme la force morale qui gonfle les voiles du bateau capitaliste. A l'opposé, on note que, marqué par une éducation qui privilégie la conscience individuelle et la foi personnelle plutôt que les œuvres, beaucoup de protestants moyens tendent à définir le salut en termes d'affaire privée en excluant toutes considérations de structures sociales, politiques ou économiques. Sur ces deux registres Jürgen Moltmann a essayé de modifier la conception protestante de Dieu et de l'histoire humaine. D'après lui, à ses débuts (*Théologie de l'espérance*) le Dieu des chrétiens a " le futur comme propriété ontologique ", avec un pouvoir qui s'exercerait sur la vie humaine non pas à partir du passé mais à partir d'un lieu qui serait quelque part devant nous et au-dessus de nous »[343]. Bien entendu, Jürgen Moltmann tient à distance les systèmes socialiste et capitaliste dans son œuvre *Le Dieu crucifié*. C'est-à-dire qu'il critique les systèmes actuels, incarnés par le marxisme stalinien et le capitalisme. Mais, il reste dans le courant intellectuel majoritaire qui est défavorable au capitalisme. Il nuance néanmoins son optimisme envers le socialisme dans son œuvre *Le Dieu crucifié*.

S'inspirant de Michael Novak, Jürgen Moltmann établit, par des images de lutte de classes sur la richesse, une nouvelle éthique protestante de l'économie. Il accorde beaucoup moins d'attention à la tyrannie fondée sur la bureaucratie. C'est le problème de Jürgen Jürgen Moltmann. Il refuse évidemment la similitude de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme que Max Weber a observé. Michael Novak relève des points de désaccord de la part de Jürgen Moltmann. Il les résume. Le premier point est que : « …le socialiste Moltmann est très mal à l'aise devant la "fameuse thèse" de Weber. Il considère comme " slogans diffamatoires " cette présentation du calvinisme comme religion du capitalisme ou l'affirmation qu'il mélange l'Esprit et l'Argent. Il ne trouve pas diffamatoire de présenter le calvinisme comme la religion du socialisme. Moltmann est particulièrement offusqué que Max Weber ne cite que Benjamin Franklin et les " textes puritains tardifs ", tels que ceux de Richard Baxter (1673) et Richard Steele (1684), dont il accuse Weber de " ne citer qu'une partie tronquée ". Moltmann l'accuse d'avoir supprimé des thèmes "tels que ceux de la responsabilité vis-à-vis de la communauté,

[343] *Ibid*., p. 307.

du soin des faibles, et de l'éducation en vue du bien commun qui figurent dans leurs écrits pastoraux et appartenaient à la réalité de la vie puritaine"»[344]

Le deuxième point est qu'il n'y a pas seulement des bourgeois protestants, mais aussi beaucoup de bourgeois catholiques ; par exemple, Louis XIV s'opposait à Adam Smith, mais il était le physiocrate qu'Adam Smith a défendu. Jürgen Moltmann souligne aussi le combat du christianisme réformé pour la liberté. C'est-à-dire que le christianisme réformé se développait dans la grande ville, il était répandu par la bourgeoisie marchande en France, et il luttait contre le féodalisme du Moyen-Âge pour la liberté. Mais, ce qui est important aux yeux de Jürgen Moltmann est que le christianisme réformé luttait pour leur liberté de foi et non pour la liberté économique. Car, pour Jürgen Moltmann, il n'y a pas lieu d'affirmer l'éthique protestante de l'esprit du capitalisme.

Le troisième point est que Jürgen Moltmann critique directement la notion de la monnaie que Max Weber a développée dans les idées de l'investissement et du fonds à reproduire. D'après Michael Novak : « Moltmann dépeint le capitalisme comme s'il était hors du champ des lois, comme s'il détruisait la vraie communauté, réduisant toutes les relations à des relations monétaires impersonnelles, inspirant une animosité de prédateur à des hommes devenus fous et irrationnels dans leur quête de la croissance pour la croissance, leur poursuite du travail pour le travail. »[345]

Dorénavant, observons la contradiction de Michael Novak vis-à-vis des points de désaccord entre Jürgen Moltmann et Max Weber. D'abord, concernant la monnaie impersonnelle, Michael Novak perçoit la monnaie non discriminatoire d'un point de vue positif. A ses yeux, elle est une valeur universelle qui ne prend pas en compte les critères de naissance, de classe sociale, de race, de religion et d'origine ethnique. Mais Jürgen Moltmann ne perçoit pas ce genre d'impersonnalité. Michael Novak dit que les relations monétaires sont ouvertes et non orientées par une volonté particulière d'un individu ou d'un groupe. Ici, nous devons expliquer que sa défense contre l'argument de Moltmann est loin de la conception biblique de la monnaie. La monnaie est Mammon[346], un dieu qui domine le monde. Si les chrétiens acceptent la monnaie impersonnelle, ils se sont déjà engagés dans le système financier du néo-libéralisme économique. Ensuite, Michael Novak pose Jürgen Moltmann à propos de la question : « affirme-t-il que le domaine de l'économie s'insère dans le contexte de la morale sociale ? ». Michael

344 *Ibid*., p. 313.

345 *Ibid*., p. 316.

346 Jacques Ellul lui aussi critique le système du capitalisme au sein de la théologie. Dans son livre, intitulé *L'homme et l'argent*, il définit d'ailleurs l'argent comme Mammon, dieu qui présidait aux richesses, qui apparaît dans l'Evangile selon Mathieu, VI, 24 comme celui qui donne les richesses injustement acquises. Nous allons développer ceci dans la partie suivante.

Novak répond que l'économie fait connaître la réalité aussi bien que la religion et la philosophie. Il croit que l'économie et le commerce sont d'excellents professeurs de réalisme et de modération. A propos de la vie définie par Jürgen Moltmann comme pouvoir et volonté de le conquérir, Michael Novak défend la libre concurrence de la conception de Jürgen Moltmann de la vie du capitalisme. Il dit : « En capitalisme démocratique, elle (la volonté de puissance) est exercée dans la concurrence, dans le cadre de systèmes qui se freinent les uns les autres. Dans les régimes socialistes, la volonté de puissance est canalisée dans la politique »[347]. Or, pour Michael Novak, il n'y a pas lieu de soumettre l'économie à la morale sociale ou religieuse. En effet, nous avons déjà vu une telle défense de l'économie dans la mesure où Hayek prétend que, pour la société libre, la politique doit se limiter à une fonction de services et à un rôle d'Etat minimal. C'est le point commun entre Hayek et Michael Novak. Enfin, Jürgen Moltmann considère la justice sociale comme le plus important facteur pour l'humanité par rapport au développement économique. Pour la justice sociale, il propose la répartition du pouvoir économique, la décision commune entre le patron et le salarié, et le contrôle économique par les producteurs. Vis-à-vis de cette position socialiste, Michael Novak regrette que Jürgen Molmann ne classe pas le pluralisme très haut dans son échelle de valeurs. Il dit donc : « Pourtant, rien dans l'Occident n'empêche les chrétiens, ou d'autres peuples et d'autre cultures, ou les jeunes, de mettre à profit leur liberté pour rechercher d'autres valeurs de leur choix quelles qu'elles soient. Le capitalisme démocratique est pluraliste. »[348]. Il explique d'ailleurs que le socialisme ne peut être la solution à la pauvreté. En revanche, à ses yeux, le capitalisme tel qu'il existe depuis Adam Smith vise à l'abolition de la pauvreté, et sa réussite est sans précédent. Définitivement, il critique sévèrement la politique socialiste dont Jürgen Moltmann dépend pour la raison qu'il manque de connaissance du socialisme réel. Il dit comme Hayek : « Les guillemets que Moltmann place avant et après le mot socialisme suggèrent qu'il ne veut pas parler du socialisme réel, celui de la Pologne, de l'URSS, de la Chine, de Cuba et de la Tanzanie ou de la Libye. Il semble même ne pas prendre en compte l'Allemagne de l'Ouest et la Suède. Que veut-il donc dire par socialisme ? »[349] En un mot, c'est une illusion que le socialisme affranchit l'homme des chaînes du travail forcé. Ce n'est que le capitalisme démocratique qui offre la liberté de l'homme.

En effet, nous pouvons trouver des arguments contre ceux de Jürgen Moltmann dans le livre de Hayek : *La route de la servitude* (1946). Les arguments sont identiques

---

347 NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, op. cit., p. 317.

348 *Ibid*., p. 319.

349 Idem.

à la problématique hayékienne telle que les intellectuels ignorent et n'acceptent pas les réalités de la pauvreté et de l'oppression politique des pays socialistes. Ceci est une remarque importante. C'est le point commun de leurs arguments contre les intellectuels en faveur de l'idéologie socialiste, à savoir la permanence de la pauvreté et le problème du totalitarisme.

A travers la critique sévère et froide de la *Théologie de l'espérance* et du *Dieu crucifié* et une éthique anticapitaliste de Jürgen Moltmann, Michael Novak conclut que Jürgen Moltmann n'explique point pourquoi il met une institution gouvernementale sur les décisions économiques. Selon Michael Novak, il n'accorde une confiance infinie qu'à l'institution gouvernementale, et il fait dépendre l'économie de la politique. Michael Novak dit ainsi : « Il est vrai que Moltmann fait montre d'une grande confiance dans le contrôle gouvernemental sur la vie. Il recommande la distribution de la richesse et une économie à somme nulle. Mais il ne fournit aucune raison expliquant pourquoi il faut s'en remettre aux membres de l'appareil gouvernemental pour prendre des décisions économiques. Il n'offre aucune explication justifiant que nous devions croire que la distribution des richesses, dans des conditions de stagnation, rende effectivement le monde plus humain, lui donne plus de santé et de paix. […] Elle (la théologie de l'économie) subordonne l'économie à un système de décision par la politique et de domination éthico-théologique. »[350] Nous pouvons imaginer cette critique dès lors que Michael Novak cite, avant de critiquer la *Théologie de l'espérance*, la parole de Tillich : « tout chrétien sérieux doit être socialiste »[351]. L'attitude des théologiens protestants en faveur du socialisme est du point de vue de Michael Novak une éthique à la fois partiale et erronée. Bien entendu, il ne développe pas le lien entre le socialisme et le protestantisme pour le mettre au centre de sa thèse. Sa thèse principale est de prouver que le « capitalisme démocratique » est adapté à toute la civilisation humaine. Il expose donc l'idée du théologien protestant Reinhold Niebuhr[352] qui a été socialiste mais s'est converti plus tard au libéralisme économique. Son exposition de Reinhold Niebuhr correspond effectivement à la conclusion du paradigme politique du « capitalisme démocratique ». Expliquons le combat de néo-libéraux économiques contre le socialisme à la manière de la pensée de Reinhold Niebuhr.

---

350 *Ibid*., p. 324.

351 Lors d'une conférence donnée à des étudiants, il fut demandé à Paul Tillich s'il soutenait toujours le socialisme. L'éminent théologien répliqua immédiatement : " D'un point de vue chrétien, c'est le seul système économique possible ". Cet échange se déroulait en 1957. (J. Philip Wogaman, The Great Economic Debate, Philadelphia, Westminster Press, 1977, p.133).

352 NIEBUHR Reinhold, théologien protestant américain (1892-1971), Pasteur à Detroit, professeur de morale à la faculté de théologie protestante de New York, il a insisté sur la nécessité de l'engagement du chrétien dans le monde social (*Moral Man and Immoral Society*, 1932).

Tout d'abord, Reinhold Niebuhr qui fut le disciple de Karl Barth a été le défenseur du socialisme, mais il s'en est écarté de plus en plus. Dans ce sens, le parcours de ses études est identique à celui de Michael Novak. Car, Michael Novak prend Reinhold Niebuhr comme un guide qui conduit sa conception du « capitalisme démocratique » au modèle juste de la société. Selon lui, Reinhold Niebuhr a insisté dans sa pensée initiale en 1931 sur l'inégalité économique et sociale qui est basée sur le droit abusif à la propriété privée. Il a proposé un processus ininterrompu de réduction, de modulation et de destruction des droits absolus à la propriété privée, et il a défendu un système d'assurance sociale et d'assurance chômage financées par des impôts de plus en plus lourds. Il a cru que cette idée socialiste pouvait être parfaitement compatible avec le protestantisme. Il a perçu que la plupart des chrétiens avaient peur du conflit de classe. Cependant, il a défendu le socialisme en disant que les chrétiens doivent considérer la lutte des classes comme une donnée de l'histoire que l'homme développe, et non comme une invention du socialisme. Dans ce sens, en 1933, Reinhold Niebuhr a demandé aux hommes affaires de reconnaître que la religion sacrifie les entreprises, et de confesser que les protestants sont les fondateurs de la création du crédit[353]. Bien entendu, il a insisté sur le fait que le protestantisme doit précédemment faire cette confession pour participer au processus de l'histoire du socialisme.

Mais Reinhold Niebuhr s'est écarté de plus en plus du socialisme. En 1938, il a exprimé enfin son changement de position en disant qu'une idée telle que les socialistes chrétiens croient à l'établissement d'une base de justice dans la société est trop naïve. En un mot, il devient le porte-parole du capitalisme démocratique. Michael Novak souligne dans ce changement de position sa conception du capitalisme démocratique qui se développe avec la morale religieuse.

Il en résulte que Michael Novak essaie de déraciner les éléments socialistes de la tradition catholique et par la correction de l'éthique protestante wébérienne. Il en rétablit l'éthique d'un christianisme adapté au capitalisme démocratique. Il dit : « L'économie des notions bibliques dans le bassin du Proche-Orient était après tout une économie de caravaniers et de marchands, une série de carrefours dans le désert où s'exerçait une intense activité commerciale. Néanmoins, les écrivains des temps bibliques n'étaient pas aux prises avec des questions d'économie politique. […] Les théologiens de la libération dans le tiers monde aujourd'hui font erreur en liant les Saintes Ecritures à une économie politique socialiste et je n'ai pas l'intention de me laisser aller à une erreur analogue à la leur. » [354] C'est là que nous pouvons dire que la

[353] *Ibid*., p. 382.
[354] *Ibid*., p. 405.

Constitution de liberté d'après Hayek et la notion du « capitalisme démocratique » sont un paradigme identique de la politique néo-libérale. Aussi, pouvons-nous dire que les deux paradigmes politiques, allant de pair avec la morale religieuse, combattent les idées socialistes basées sur la justice distributive. Actuellement, il y a une très forte opposition au socialisme dans la plupart des églises protestantes qui sont liées originellement à l'éthique protestante défendue par Max Weber.

3. Le socialisme libéral est-il une menace pour le néo-libéralisme économique ?

Nous devons à présent examiner les corps politiques des pays d'Europe que Hayek définit, excepté l'Angleterre et la Suisse, comme porteurs d'un libéralisme erroné. En effet, Hayek exclut la notion du libéralisme continental de celle du libéralisme. Pour lui, ce dernier est le camouflage du socialisme, et on l'appelle la démocratie sociale ou le socialisme démocratique. Si nous rappelons que Hayek cherche l'origine du nazisme et du fascisme dans le socialisme, la démocratie sociale n'est pas le socialisme ni le totalitarisme, parce qu'elle assoit la liberté de l'individu comme un principe fondamental du corps politique. Malgré cela, il classe la démocratie sociale basée sur le libéralisme continental dans le socialisme. Peut-être que la démocratie sociale lui apparaît comme le corps politique du totalitarisme qui oppresse la liberté de l'individu. Mais nous pensons qu'il commet l'erreur de considérer que le libéralisme continental s'identifie au totalitarisme, puisqu'on ne définit pas la France comme un pays totalitaire au moment où le socialisme chrétien s'est répandu dans la société française. Nous pensons alors que ce n'est pas par une observation objective que Hayek identifie le libéralisme continental au totalitarisme. A partir de cette erreur, nous allons éclairer le fait qu'il y a une éthique du christianisme correspondant à la démocratie sociale, et que celle-ci a une figure différente des descriptions de Hayek et de Michael Novak.

Pour développer cette thèse, l'étude de Serge Audier, agrégé de philosophie, sur le « socialisme libéral », est primordiale : il s'agit d'une éthique alternative telle que le vouloir vivre ensemble avec et pour autrui qui retrace l'histoire du libéralisme continental. En effet, il nous montre à travers l'histoire des mouvements du socialisme libéral en Europe que la liberté de l'individu est toujours conservée dans la démocratie sociale. Ceci relève le fait complètement différent de celui où Hayek classe volontairement le libéralisme continental dans le socialisme.

D'après Serge Audier, les contemporains se retrouve dans une situation où il faut choisir entre le néo-libéralisme et le socialisme libéral depuis les années 1990, suite

à la fin du communisme et aux changements économiques liés à la mondialisation libérale. Le socialisme libéral comme une redéfinition du socialisme est très important dans leur choix autant que la domination du néo-libéralisme économique. Serge Audier explique cette importance de l'apparition du socialisme libéral à partir du « nouveau libéralisme » de Leonard T. Hobhouse qui est sorti des impasses doctrinales du libéralisme classique.

Comme première impasse doctrinale du libéralisme ancien, le sociologue L.T. Hobhouse insiste sur le fait que le « droit de la propriété privée » basé sur la liberté individuelle ne peut plus être le droit sacré. Il donne deux exemples pour expliquer ce changement. L'un des deux exemples est le contrat exécuté par la femme et l'enfant. Leur contrat n'était pas validé par la loi, parce qu'on a considéré qu'ils ne possédaient pas une vraie liberté, et qu'ils ne dépendaient que du chef de famille. Cependant, la notion de la liberté de l'individu qui alimente le droit de la propriété privée est de plus en plus étendue à tous les membres de la famille. L'exercice du droit de la propriété est influencé effectivement par leur relation. Des femmes et des enfants peuvent exercer un droit de propriété, puisqu'ils sont des sujets autonomes. Le second exemple qui bouleverse le droit sacré de la propriété privée est la relation entre le patron et le salarié. Comme le libre contrat ne concerne pas les enfants, la volonté libre du patron s'accroît beaucoup par rapport à celle des salariés, parce que la première a été considérée comme absolue. Cette liberté représentait la décision de l'employeur parce qu'il embauche et licencie des ouvriers. Cependant, dans la société moderne, le syndicat des ouvriers peut de mieux en mieux s'opposer à la direction de l'employeur par une législation garantie par l'Etat. Autrement dit, la liberté des membres de la société est ajoutée dans la notion de la liberté conçue à l'époque des Lumières. Avec les deux exemples, L.T. Hobhouse a dit que le « vieux libéralisme » ou libéralisme ancien a tort de défendre le droit sacré de la propriété privée et que la propriété absolue n'est pas toujours défendable. Ce fait ne se trouve pas dans le libéralisme ancien. C'est l'entendement contemporain du droit de la propriété privée.

Pour confirmer l'affirmation de L.T. Hobhouse, Serge Audier ajoute un fait décisif qui réoriente le droit absolu de la propriété privée dans le développement social. C'est que la rentabilité de la terre dépend du développement collectif. Selon lui, la terre n'a pas de rentabilité en elle-même comme Adam Smith l'a conçu. L'enrichissement dû à l'accroissement démographique et à la construction urbaine est la vraie cause de l'accroissement de la rentabilité de la terre. La notion de propriété en tant que droit sacré doit alors être modifiée pour une nécessité de contrôle public ou une priorité

publique[355].

Comme deuxième impasse doctrinale du libéralisme ancien, L.T. Hobhouse a relevé un nouveau phénomène tel que l'intervention étatique considérée comme efficace et nécessaire. L'idée que l'intervention étatique en tant qu'organisation coopérative de la société convient à tous surgit de plus en plus forte dans tous les pays économiquement développés. A ce sujet, Serge Audier montre son intérêt pour une hypothèse de L.T. Hobhouse, qui est la suivante : « (Présupposition) si la vie de la société résulte des relations entre individus, ceux-ci, inversement, ne seraient rien sans la société. L'idée de l'individu comme " atome " est fausse. (Développement) chaque sujet, par le langage, l'éducation et ses relations, est un être social. Ceci éclaire ses droits et ses devoirs vis-à-vis de sa communauté. (Conclusion) Un droit individuel ne doit pas s'opposer au " bien commun "»[356].

L'hypothèse de L.T. Hobhouse réexamine l'entendement de l'homme. Ce réexamen vise à la restauration de l'éthique d'Aristote entre un sujet et un autre. C'est là que nous trouvons son articulation d'une personne à l'efficacité et la nécessité de l'intervention étatique. Serge Audier l'affirme à partir de son hypothèse : « Ainsi, l'Etat, loin de nier l'initiative individuelle, doit garantir les conditions pour que l'individu construise sa vie et devienne citoyen. […] Au-delà, les protections collectives accordées, sous garantie de l'Etat, aux salariés – pour les accidents du travail, la santé, les retraites, etc.- répondent au constat que le marché par lui seul ne satisfait pas ces exigences pour les non propriétaires. L'idéal du "vieux libéralisme" d'un individu organisant lui-même sa sécurité et sa retraite a été démenti par les faits et remplacé par l'idée d'une responsabilité sociale de la société, garanti par l'Etat, l'erreur des libéraux classiques est de croire que ces protections vont nuire à l'initiative individuelle, alors que, en donnant confiance face aux aléas du marché et de la vie, elles permettent à chacun de trouver sa voie. »[357]

Comme troisième impasse doctrinale du libéralisme ancien, les libéraux classiques n'ont pas bien distingué le socialisme libéral du socialisme formel. D'après L.T. Hobhouse, ce dernier est démocratique, et la propriété n'y est pas considérée comme un droit sacré ni comme un mal absolu à éradiquer. Ceci signifie l'existence d'une tierce voie entre le socialisme et le libéralisme classique. De ce point de vue, Serge Audier souligne le fait que le socialisme libéral adopte une position fluide à l'égard de la propriété privée.

Comme quatrième impasse doctrinale du libéralisme ancien, L.T. Hobhouse a

355 AUDIER Serge, *Le socialisme libéral*, Paris : La Découverte, 2006, p. 17-18.
356 *Ibid*., p. 19.
357 *Ibid*., p. 19-20.

indiqué que le libéralisme classique ne perçoit pas l'absurdité de la propriété actuelle. C'est-à-dire que la propriété privée concentre la richesse dans les mains d'un petit nombre de personnes par le processus de l'héritage. Le départ de l'activité socio-économique d'un individu est inéquitable depuis le début. A partir de là, L.T. Hobhouse a évoqué le concept social de propriété : « Même dans une économie de marché, la base de la propriété est sociale : posséder un bien dépend des protections de la société et de l'Etat. L'individu qui croit ne devoir sa richesse qu'à lui-même ignore ce qu'il doit aux infrastructures publiques et au travail associé de millions d'individus, vivants et morts. »[358] Pour L.T. Hobhouse, il faut donc imposer une réforme sur la propriété privée.

Comme Serge Audier l'expose ci-dessus par les impasses doctrinales du libéralisme classique, le libéralisme ancien révèle à partir de là ses propres problèmes et limites, et on cherche des solutions pour sortir des impasses doctrinales. C'est par exemple l'utilitarisme de John Stuart Mill et l'étude du libéralisme ancien de L.T. Hobhouse. Ils ont préféré un socialisme moins égalitaire pour s'opposer au pouvoir monopolisé et pour surmonter des problèmes de l'individualisme et du libéralisme. Serge Audier forge leur idée pour préciser le socialisme libéral. C'est qu'un Etat fort et vigoureux doit stimuler un individualisme fort et vigoureux pour le bien-être de sa communauté.

A partir des impasses du libéralisme ancien, observons ce qu'est le socialisme libéral, - le libéralisme erroné dans la notion hayékienne-, en France. Serge Audier considère le socialisme libéral comme un principe de la République. Ceci signifie que la République a pour caractéristique de nier le libéralisme égocentrique et le collectivisme. Cet esprit de la République sort des impasses doctrinales du libéralisme ancien. Serge Audier décrit Huet (1814-1892) comme un personnage qui essaie d'en sortir en réconciliant christianisme et socialisme. Selon lui, Huet a pris l'inégalité de la chance en question. Car, il a prétendu que tous les biens, parce qu'ils sont nés de la société, doivent être rendus. Pour lui, l'héritage a été le noyau des impasses doctrinales du libéralisme et du socialisme actuel. Concernant l'impasse de celui-ci, si l'on nationalise tous les biens, le problème tel qu'une égalité absolue de consommation surgit de cette nationalisation. A propos de ce problème, Huet définit l'Etat producteur communiste comme liberticide. Quant à l'impasse de celui-là, il propose à la société de payer le coût du départ initial pour offrir une équité à tout le monde. Son remède consiste pour la société à verser des fonds pour démarrer aux jeunes hommes, leurs parents offrant aussi une part des fonds. Bien entendu, leurs fonds pour démarrer doivent être rendus à la

[358] *Ibid*., p. 21.

société avant la fin de leur vie. C'est la réforme de Huet qui vise à l'égalité des chances. Nous trouvons que cette idée est même à présent pratique et efficace, parce qu'en réalité, la banque privée n'a pas de grand intérêt au micro-crédit.

Alfred Naquet (1834-1916) est le deuxième socialiste libéral dont Serge Audier expose la pensée. Il ne supporte ni libéralisme ni collectivisme. Pour s'opposer au collectivisme, il tente d'agrandir la fonction de services publics. En faisant celle-ci, il vise à surmonter la limite du libéralisme. L'agrandissement des services publics ne veut pas dire qu'il donne un pouvoir illimité à l'Etat. D'après lui, on avait une liberté individuelle moindre dans l'Antiquité, mais on n'avait même pas imaginé le nombre de services publics d'aujourd'hui. Avec la modernisation, on sait que tous les secteurs socio-économiques peuvent se développer par l'utilisation efficace des services publics actuels. Ici, l'Etat est une condition nécessaire pour cette utilisation de services publics, il n'est pas au-delà de telle utilisation. Par la suite, à propos de l'opposition au libéralisme, il a dénoncé le fait que la concurrence libre non seulement baisse les prix, mais aussi aggrave la vie des salariés. Nous pouvons percevoir la troisième positon d'Alfred Naquet dans le conflit entre socialisme et capitalisme : « ces antinomies trouvent leur solution dans le " principe supérieur " qu'est l' " action de l'Etat " exercée par des règles et dans la substitution du " service public " à la " libre concurrence des individus". Pour le consommateur, l'Etat réprime les fraudes et supprime les monopoles. L'organisation en services publics s'impose, gérée par l'Etat ou par la surveillance de compagnies dont c'est la mission. Doivent ainsi devenir services publics l'enseignement, les chemins de fer, les mines, etc. En outre, pour défendre les salariés, l'Etat doit " égaliser les situations entre les industriels " par des lois sur les horaires de travail, le repos hebdomadaire, l'hygiène, etc. »[359]

Avec la réforme de Huet et l'utilisation efficace de services publics d'après Alfred Naquet, nous pouvons savoir qu'ils remettent en question le dogme du libéralisme tel que le droit sacré de la propriété privée et l'efficacité de la libre concurrence.

Par la suite, Serge Audier retrace l'histoire de l'esprit du socialisme libéral par les termes de solidarité sociale. Pour lui et pour nous aussi, ces termes sont importants, parce que la solidarité sociale oriente la direction de l'administration pratique telle que Huet et Alfred Naquet l'ont proposée ci-dessus. En effet, selon Serge Audier, l'idée de la solidarité sociale est une doctrine sociale de la République. C'est Charles Renouvier (1815-1903) et Camille Sabatier qui défendent cette idée. Premièrement, Serge Audier expose la solidarité sociale de Charles Renouvier, loin des dogmes libéraux. Charles

[359] *Ibid*., p. 32.

Renouvier a réévalué le rôle de l'Etat. Pourquoi le réévalue-t-il ? La réponse est dans les impasses doctrinales du libéralisme. Il n'a pas cru que le système de la société basé sur la propriété privée représentant la liberté puisse résoudre la question de l'initiative par laquelle certains vivent dans la misère, d'autres dans l'abondance. Il a vu que le rôle de l'Etat peut être la solution à ce genre d'inégalité. C'est pourquoi il a réévalué l'Etat dans le sens du « socialisme libéral ». Serge Audier l'écrit ainsi : « Le socialisme libéral est donc un socialisme […] où l'institution d'un minimum salarial, de l'assistance maladie, de l'assurance contre les accidents, le chômage et la vieillesse. Bref, le " socialisme libéral " confère à l'Etat "le soin de prendre à la charge de la communauté, dans les limites du droit de chacun, toutes les mesures capables non seulement de faire prospérer la nation dans tous les domaines, mais aussi de suppléer l'exploitation des faibles en leur donnant, avec plus de sécurité et plus de bien-être, en point d'appui pour leurs efforts". Le socialisme est aussi un libéralisme : il ne confie pas tout à l'Etat et refuse l'abolition de la concurrence. S'il accorde à l'Etat le droit d'intervenir dans les contrats entre patrons et ouvriers et s'il restreint la liberté économique par les " impôts d'assistance " et la réglementation industrielle, c'est pour protéger le " droit des faibles ". Ces entraves doivent renforcer la liberté physique, morale et intellectuelle du plus grand nombre »[360]. Ici, nous devons évoquer le fait que le socialisme libéral impose la responsabilité d'une vie stable du peuple à l'Etat, mais il ne lui confie jamais un pouvoir infini. Ce fait distingue d'une part le socialisme libéral du totalitarisme, et, d'autre part, il n'abandonne pas la liberté de l'individu. A partir de l'idée de Charles Renouvier, Serge Audier explique que l'Etat est un agent de la libération de l'individu face aux liens de la famille ou de la corporation. Mais, l'important est qu'on ne doive pas lui confier un pouvoir démesuré. Serge Audier résume donc l'idée de Charles Renouvier en la présentant comme à la fois individualiste et étatiste, mais un étatisme qui n'est pas plus tyrannique et global dans cette idée. Nous savons évidemment que Hayek classe le libéralisme continental comme un libéralisme erroné à cause de ce rôle de l'Etat qui s'ingère dans l'activité individuelle. Cependant, de notre point de vue, Hayek doit réfléchir à son propre libéralisme à partir du fait que le socialisme assure la liberté de l'individu.

Deuxièmement, Serge Audier expose l'idée de Camille Sabatier (1851-1919), fondateur du mouvement « socialisme libéral » ou « morcellisme » et député d'Oran. D'après lui, dès lors que la propriété privée a représenté la liberté, Camille Sabatier y a vu l'antinomie de la liberté. C'est-à-dire que la liberté économique provoque l'inégalité de la répartition des biens à cause de la monopolisation. Pour résoudre ce problème, il a

[360] *Ibid*., p. 41-43.

alors placé la solidarité sociale en esprit central du socialisme libéral. Il a développé l'idée de se soucier socialement des faibles. Le « morcellisme » était l'effet de ces idées. Sur ce point, Camille Sabatier a souligné le rôle de l'Etat. Il a dit : « Défendant une " sécurité sociale complète " et universelle, les " morcellistes ", hostiles à la grande propriété, souhaitent " l'abolition du salariat et la socialisation des moyens de production qui sont par nature même capitalistes ". D'où le rôle de l'Etat : contre le " laisser-aller " libéral, il doit " garantir la liberté des faibles contre la puissance des forts " »[361]. Pour défendre cette idée, il ne se réclame ni du communisme ni du capitalisme. En effet, il a admis seul le travail comme unique facteur de propriété pour critiquer le capitalisme. Nous pouvons donc dire que la notion du droit de la propriété a ressemblé à celle de Locke, et qu'elle a été loin de la notion du droit de la propriété telle que Kant, Hume et Hayek l'ont conçu à partir du contrat, de l'héritage et du travail. Dans ce sens, Camille Sabatier a dit ceci contre le capitalisme: « Le travail utile est, et sera, l'unique facteur légitime de propriété, contrairement à l' " exploitation du travail d'autrui ou capitalisme ", condamnable les autres comme " délits " »[362]. Vis-à-vis du communisme, il a relevé l'erreur des communistes de croire au pouvoir illimité. Aux yeux de Camille Sabatier, bien que l'Etat ne soit pas un dieu, le communisme a monopolisé et renforcé le pouvoir illimité dans ce sens. C'est l'impasse du communisme.

Il en résulte, en exposant l'esprit de la solidarité sociale de Charles Renouvier et Camille Sabatier, que Serge Audier définit le socialisme libéral comme un associationnisme. Autrement dit, le socialisme libéral en France est le socialisme coopératif. Cette définition est basée sur les deux grands instincts humains ; l'un de la liberté menant à la propriété, et l'autre de l'entraide économiquement soignant les faibles. Bien que le sens de la solidarité ne soit pas celui de la charité, nous découvrons là une éthique protestante tentant de vivre ensemble avec et pour l'autre.

Dans la mesure où le socialisme libéral basé sur les idées des intellectuels français n'est ni communisme ni capitalisme, Serge Audier relève le principe de la République qui garantit la liberté de l'individu et limite le pouvoir absolu. Ce qui est évident pour lui est que les intellectuels français, mais aussi les intellectuels italiens, ont proposé l'esprit de la République au moment où les impasses doctrinales du communisme et du capitalisme apparaissent au cours de la modernisation. Si nous évoquons brièvement la pensée des intellectuels italiens[363], leur socialisme libéral est

361 *Ibid*., p. 44.

362 *Ibid* ., p. 45.

363 *Ibid* ., p. 55. Serge Audier étudie le modèle italien du socialisme libéral. Les idées de Massini et de Mérino sont primordiales pour qualifier le libéralisme continental ; le premier, avocat, anarchiste et

identique à celui des français. D'où l'impasse du communisme : les intellectuels italiens ont remarqué l'absence d'une théorie politique pertinente de l'Etat moderne. Serge Audier l'expose à partir de Norberto Bobbio, l'un des intellectuels italiens du socialisme libéral, comme suit : « Marx a posé la question " qui doit gouverner ?", et non pas celle, décisive, " comment doit-on gouverner ?". Ainsi, la " dictature du prolétariat " a légitimé un régime d'oppression sur le prolétariat pire que le capitalisme. Marx n'a pas vu les institutions de la démocratie " bourgeoise " pouvaient être utilisées par les ouvriers pour leur émancipation »[364]. D'où l'impasse du capitalisme. Les intellectuels italiens ont aussi critiqué l'antinomie de la liberté. Serge Audier la relève à partir de la demande du droit à un minimum de « justice sociale ». Il dit : « Cependant, les droits de liberté ont subi, au 19e siècle, un discrédit. La bourgeoisie, proclamant l'inviolabilité de la propriété privée et l' 'héritage illimité', a confisqué le pouvoir économique : l'égalité juridico-politique de 1789 a couvert une inégalité socio-économique entre bourgeoisie et prolétariat. »[365]. Les intellectuels français et italiens ont donc gardé la distance entre marxisme et le totalitarisme. De même, ils ont tenté de ne pas répéter l'erreur du libéralisme ancien. Car, la troisième voie est du point de vue d'Serge Audier le nouveau libéralisme.

En conclusion, l'observation de Serge Audier du « socialisme libéral » dans un rapport dialectique entre le capitalisme et le communisme est pertinente pour dire que la propriété privée est étroitement liée avec les services publics, et que le rôle de l'Etat est toujours important. A partir de là, on peut dire que le socialisme libéral n'est pas le libéralisme erroné comme Hayek le définit. Il met l'éthique du vouloir vivre ensemble en idée centrale pour maintenir la liberté de l'individu et le bien-être économique des membres de la société. Nous pouvons affirmer l'existence de la tentative de la troisième voie dans le cas de la France. Nous pensons que le socialisme libéral basé sur la solidarité sociale peut être le corps politique convenant à l'éthique du christianisme, parce que l'éthique alternative telle qu'on la trouve dans les Saintes Ecritures appartient certainement à la nature humaine autant que la recherche du profit. D'ailleurs, pour nous réfléchissant à une éthique protestante en équilibre, le socialisme

---

socialiste de la réforme, a conçu le modèle du socialisme de marché. Ce modèle accepte le système du marché en disant que l'abolition du marché produira des résultats catastrophiques, et le modèle dénonce le fait que la « dictature du prolétariat » justifiera l'oppressante dictature du parti. Le second a souligné la socialisation. Celle-ci est distinguée de la nationalisation. C'est-à-dire que la socialisation ne signifie pas qu'on confie le ménagement des entreprises aux fonctionnaires du gouvernement, mais que les représentants des consommateurs, ingénieurs et salariés, gèrent les entreprises. Avec leurs idées, Audier souligne qu'on a choisi la modification du capitalisme contre les impasses du libéralisme ancien et du socialisme.

364 *Ibid* ., p. 96.

365 *Ibid* ., p. 77.

libéral est primordial au sein de l'éthique pour sa position qui met une distance entre communisme et capitalisme. A partir de cette distance, il défend une réforme radicale du droit d'héritage pour garantir l'égalité des chances et la solidarité sociale. De même, il dénonce le fait que la dictature de prolétariat soit liberticide. Or, le socialisme libéral ne peut être une catastrophe comme Hayek l'a dit. Du fait que le socialisme libéral sort dialectiquement des impasses du capitalisme et du communisme, il est déjà un nouveau phénomène social qui tente de résoudre la question du bien-être économique. Il n'est pas une pensée à sous-estimer pour la conviction personnelle de la politique de Hayek. Nous croyons qu'il est plus éthiquement convenable aux chrétiens que le néo-libéralisme économique mêlé avec l'éthique protestante de Max Weber.

Chapitre VII :

La pensée de Jacques Ellul en dialogue

« Nourrie de la pensée des autres, sans pour autant jamais en demeurer captive. »
(Frédéric Rognon, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, p. 16)

Comme nous l'avons vu, pour Hayek, la conception philosophique traditionnelle de l'entendement humain n'a plus cours. Pour réfuter cette conception, il critique l'épistémologie cartésienne qui crée le sujet moderne. Dans sa conception de l'homme libre, il n'y a pas de sujet qui modifie et provoque le fait socio-économique. Il y a simplement un être qui réagit à une stimulation extérieure, à la transmission des stimuli par les fibres nerveuses, et à la production de la pulsion, et qui acquiert un produit ou un service proposé en fonction du système des prix. A partir de cette conception de l'entendement humain psychologique et économique, Hayek met la liberté individuelle au centre de la relation humaine. En ce sens, on peut dire que son éthique socio-économique commence par la liberté individuelle. Autrement dit, l'homme n'est qu'un individu qui échange et fait des transactions selon son propre intérêt et pour son propre besoin. L'activité de la recherche du profit offre à un inconnu un produit ou un service. Tout le monde peut bénéficier de cette activité. C'est le fondement de sa conception de la liberté liée à la justice distributive. Ainsi Hayek pense-t-il que la liberté individuelle est assurée par « l'ordre spontané » régi par la demande, l'offre, le système des prix…. Globalement, on peut dire que la logique du marché et la loi de la propriété sont les principes de « l'ordre spontané ». Sa conception de la liberté de l'individu s'exprime alors par ces principes du capitalisme. Hayek appelle la société capitaliste « la Grande Société ». Pour lui, établir le libre échange, « l'ordre spontané » et « des règles de juste conduite » pour assurer la liberté devient le principe du paradigme politique. Là, nous remarquons que Hayek établit « l'ordre spontané » et « des règles de juste conduite » comme fondements de l'éthique politique, et, par la suite, qu'il dénonce pour préserver le droit sacré de la liberté individuelle, l'intervention étatique et l'établissement de la loi qui légitiment le règlement, la restriction et la contrainte. Nous avons vu à travers la pensée hayékienne cette figure du néo-libéralisme économique aux chapitres précédents.

Bien entendu, nous considérons l'éthique de Ricœur du « vivre ensemble avec et pour l'autre » comme s'opposant à la théorie économique du néo-libéralisme hayékien. Nous plaçons Ricœur et Hayek dans une relation dialectique. Ce n'est pas

simplement pour respecter la méthodologie de notre recherche de l'éthique alternative. En disposant l'éthique de chacun des deux penseurs dans une relation dialectique, nous essayons de montrer qu'il y a en dehors du néo-libéralisme économique au moins un autre modèle de libéralisme valable.

Ceux qui sont convaincus par le modèle du néo-libéralisme économique peuvent peut-être critiquer l'éthique de Ricœur pour son ignorance de la réalité d'une concurrence infinie. D'ailleurs, le sociologue Michael Novak considère les affaires comme une vocation. Il perçoit cette éthique qui s'appuie sur l'éthique d'Aristote comme l'apologie du socialisme. Cependant, nous ne pensons pas qu'elle représente unilatéralement une position chrétienne favorable au socialisme, parce que Ricœur souligne tout autant la liberté de l'individu et la relation de justice entre le soi et l'autre. Il n'ignore jamais l'importance de la liberté de l'individu. Il attire plutôt l'attention sur le danger de toute sorte de totalitarisme. De toute façon, il est possible que les chrétiens conservateurs parmi ceux qui supportent le modèle hayékien du néo-libéralisme économique puissent voir avec un regard suspect notre présentation dialectique. Mais pour éviter un tel malentendu, nous allons maintenant développer l'éthique de Jacques Ellul (1912-1994)[366] qui a un caractère plus confessant. Comme nous le verrons un peu plus tard, les critiques du capitalisme et du socialisme dans son éthique sont vives et radicales. Ceci soulève encore une fois la question de savoir si les chrétiens doivent être favorables au modèle du néo-libéralisme économique, en fonction de l'éthique du christianisme. En effet, nous remettons en cause l'affirmation weberienne entre l'éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme. Nous considérons que cette affirmation est périmée. Comme le néo-libéralisme est né de l'ancien libéralisme, nous voyons que l'éthique du protestantisme, observée par Max Weber, ne peut plus être valable pour expliquer le capitalisme de nos jours. Car, il est tout à fait évident que nous recherchons une éthique du christianisme qui correspond au monde nouveau et à la nouvelle condition humaine. Pour cela, nous allons étudier les trois thèmes développés dans l'éthique de Jacques Ellul : la condition humaine, la société technique basée sur le droit naturel et l'argent, l'anarchisme chrétien qui est différent de l'anarchisme hayékien.

366 http://www.jacques-ellul.org : Jacques Ellul est un penseur libre qui n'établit pas de frontière entre les domaines scientifiques. D'abord, il était professeur d'histoire des institutions à la faculté de droit de Bordeaux. Il a écrit ensuite cinquante-huit livres et un millier d'articles qui touchent à la sociologie et la théologie. Il étudie la question de l'éthique et s'engage dans des débats concernant les problèmes sociaux.

1. La condition humaine

A travers les pensées de Hobbes, Locke, Hume et Hayek, nous avons affaire à une représentation anthropologique où l'homme est libre par la possession. C'est que le droit de propriété devient un droit sacré à partir du principe que « l'homme est libre dès sa naissance ». La morale et la loi sont établies pour protéger et assurer le droit sacré de la propriété privée et de la libre activité économique. Pour souligner le fait que les deux éléments sont fondamentaux pour tout le monde, Hayek disqualifie la démocratie actuelle en disant qu'elle est périmée. Il propose un paradigme politique qui la modifie. Cependant, nous prenons de la distance avec le lien entre la liberté et la possession parce que le droit de la propriété privée et la libre activité économique ne peuvent être les principes de base d'un bon comportement. Nous allons constater cela au travers de la conception ellulienne de la liberté.

A. La condition antinomique contre l'homme libre

La conception de la liberté, perçue de Hobbes, Locke, Hume et Hayek, prend ses racines dans l'idée de « l'homme libre dès sa naissance ». Ils ont perçu l'homme libre des volontés de contraindre d'une certaine personne ou d'un groupe. Ils ont conçu des principes moraux et éthiques pour cet homme libre. Ils ont considéré qu'observer ces principes correspond à la vraie science sociale. Pour eux, le principe moral et la loi dérivent de la liberté, tout cela s'inscrivant dans un rapport de cause à effet. Bien entendu, comme tout le monde le reconnaît, leurs conceptions de la liberté et de l'égalité, - égalité dépendant de la capacité de l'individu dans le sens que l'autre peut faire ce que soi-même l'on peut faire -, sont à replacer dans le contexte de l'époque de leur contribution.

Cependant, Jacques Ellul critique cette conception de la liberté. Il se demande : « L'homme libre est-il libre ? ». Il répond que l'homme n'est pas libre dès sa naissance. D'après lui, la civilisation humaine a construit un concept de liberté qui est fallacieux et illusoire. La définition ellulienne de la liberté est la déconstruction de la liberté telle que nous la percevions jusqu'à présent. C'est non seulement le bouleversement de l'anthropologie hayékienne, mais aussi un choc pour les chrétiens et les contemporains qui partagent le sens philosophique de la liberté. Il est difficile d'accepter le fait que la liberté est une conception inventée par le philosophe, parce que, si l'on est d'accord avec lui, cela signifie la négation totale non seulement du dynamisme de la productivité lié à la liberté intrinsèque de l'homme, mais aussi du principe du libéralisme qui

cherche des règles des relations humaines. Surtout, les libéraux acceptent en science sociale le fait que l'homme cherche un moyen pour résoudre ses difficultés de la vie. Le moyen, que ce soit la technique, le régime politique, la morale…, est la liberté, parce qu'il permet à l'homme de sortir des limites et des handicaps de l'être libre. Dans ce sens, le moyen est justifié et considéré comme libérateur. En un mot, la conception de la liberté intrinsèque donne au moyen la justification. Mais la liberté de l'homme est illusoire puisqu'elle ne dépend que de ce moyen selon Jacques Ellul. La liberté inventée dont il parle gêne les libéraux.

Bien que l'affection malaisée soit bien présente, il est utile de voir son analyse de la société technicienne qui montre clairement le caractère structurel de la société contemporaine et qui limite la liberté de l'homme. D'après Jacques Ellul, la liberté intrinsèque de l'homme est en elle-même l'origine du problème existentiel. Ce diagnostic fait réfléchir les penseurs du libéralisme sur la question éthique : « Qu'est-ce que la vie libre ? ». A partir de la négation de la liberté intrinsèque, nous pouvons néanmoins observer le fait que la condition humaine n'a rien à voir avec le droit sacré de la liberté individuelle qui est la base de la propriété privée. Jaques Ellul l'explique par la tension entre « la conception générale de la liberté » et « la conception de la liberté pour les chrétiens »[367]. Observons alors comment il perçoit la liberté à travers ses deux œuvres : *L'éthique de la liberté*[368]et *Le vouloir et le faire*[369].

B. L'éthique de la liberté

Lorsque Jacques Ellul écrit le livre, intitulé *L'éthique de la liberté*, en 1973, il estime que la conception générale de la liberté, liberté intrinsèque de l'homme, n'explique plus l'homme libre qui vit dans la société moderne. Pour lui, elle exprime plutôt une non-liberté de l'homme. Il cite en exemple la conception de la liberté selon Rousseau : « Ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable. »[370]

Dans cette citation, Rousseau conceptualise la liberté de l'individu comme un

---

367 Nous avons au chapitre précédent montré l'étude de Serge Audier sur le changement de la conception de la liberté. D'après son étude de l'histoire du libéralisme, le droit de la propriété privée basé sur la liberté individuelle ne peut plus être le droit sacré, parce que la relation des hommes relativise plus vivement la notion de la liberté. Elle est beaucoup plus relative que lors de l'apparition du libéralisme. On peut dire que son explication du changement de la notion de la liberté se fait du point de vue sociologique, tandis que Jacques Ellul s'en approche du point de vue théologique.

368 ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, tome I, Genève : Labor et Fides, 1973.

369 ELLUL Jacques, *Le vouloir et le faire*, *Recherches éthiques pour les chrétiens*, Genève : Labor et Fides (Nouvelle série théologique n° 18), 1964.

370 ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, p. 7.

vouloir intrinsèque de disposer de sa propre part des choses. Cependant, du point de vue de Jacques Ellul, toute chose en dehors de mon vouloir est une contrainte qui limite ma liberté, parce que la chose en dehors de mon vouloir est plus grande que mon vouloir. Malheureusement, elle n'est pas maîtrisable avec mon vouloir. En apparence, un individu est considéré comme un être libre dans la structure construite par la société civilisée. Mais, il ne parvient enfin qu'à la situation contradictoire où il doit se soumettre lui-même à l'ordre de la civilisation. Jacques Ellul dit alors que ce n'est pas la vraie liberté. Pour lui, l'acte libre en tant que conception de la liberté est une invention. Il insiste sur le fait que l'homme libre n'est pas libre.

Pour appuyer ce fait, il souligne premièrement l'aliénation de l'homme moderne telle qu'elle est analysée par Karl Marx. Mais d'après Jacques Ellul, l'aliénation explique exactement la condition humaine telle que tout homme est esclave du péché. Comme Saint Paul l'a dit dans l'épître aux Romains[371], cette définition ne dérive pas simplement de la pensée biblique. Jacques Ellul accepte l'analyse de Karl Marx de l'aliénation et du travail. Il la résume ainsi : « Or, il ne faut pas oublier que pour Marx l'aliénation n'est pas un fait localisé. Elle n'est pas la caractéristique du prolétaire dans le monde capitaliste. Elle n'est pas une condition économique seulement et ne se produit pas seulement à une époque de l'histoire. Elle est la condition totale de l'homme et de tout homme à partir du moment où, sortant de la commune primitive, l'homme s'est livré à la division du travail et a été conduit à exploiter l'homme. L'aliénation n'est pas le fait qu'un homme est soumis à, exploité par un autre homme. Elle va beaucoup plus loin. […] L'homme qui n'est qu'une force de travail en mouvement est perdu, aliéné. D'autant plus que le système capitaliste intègre cette force de travail, qui est la vie même de l'homme, dans un objet qui n'est que marchandise. Cette marchandise vendue, n'est pas un simple produit quelconque. Elle contient une part de la vie de l'homme qui a travaillé, et dont il est dépouillé par le processus capitaliste d'organisation du travail. Cet homme est livré à tous vents du commerce, il est lui-même vendu, non seulement quant à sa force de travail elle-même considérée comme marchandise, mais quant au produit de son travail. »[372] Ainsi, Jacques Ellul perçoit la figure de la non-liberté de l'homme dans la notion d'aliénation. Là, il souligne le fait intéressant que des pays qui n'ont ni faim ni froid n'arrêtent pas d'augmenter de plus en plus la production et de fabriquer de plus en plus d'objets de pacotille qui n'ont

---

371 ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, Genève : Editions Labor et Fides, 2007, cf, p. 22. Frédéric Rognon, spécialiste de Jacques Ellul, voit que la pensée de Jacques Ellul est fortement liée à celle de Saint Paul. L'homme, esclave du péché, se caractérise à travers les domaines théologique et sociologique.

372 Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, op. cit., p. 24.

aucune utilité.[373] Il montre à partir de là que la contrainte du travail existe même dans la société moderne la plus avancée, et que c'est la condition humaine dans laquelle on vit matériellement.

Puis, comme Karl Marx, Jacques Ellul développe l'idée de la non-liberté de l'homme face à la perte de la souveraineté humaine du monde. Le cas se présente quand l'homme abandonne sa propre liberté. D'après lui, l'homme est aliéné au monde pour la multiplicité, la complexité, la rigueur croissante, la rationalité non critiquable des systèmes sociaux. Ce qui est essentiel pour nous est que l'aliénation de l'homme vis-à-vis du monde et de soi-même est le facteur décisif qui explique la non-liberté. Jacques Ellul le dit : « Le fait important de l'aliénation n'est plus l'exploitation de l'homme par l'homme. Bien sûr, ce fait existe toujours, dans les pays du Tiers Monde, et accessoirement dans le monde occidental. Mais ce n'est plus le caractère décisif – déterminant –, l'adversaire de l'homme n'est plus une autre catégorie d'hommes, ni un système relativement simple construit en faveur de cette classe, c'est un ensemble de mécanismes d'une complexité sans nom : Technique-Propagande-Etat-Administration-Planification-Idéologies-Urbanisation-Techniques d'Humanisation…l'homme est inséré dans des ensembles que personne ne maîtrise, et dont le fonctionnement détermine avec rigueur l'Etat, l'avenir, la zone de liberté, les conformités, les adaptations. L'homme est de moins en moins maître de sa propre vie. »[374]

Du point de vue de Jacques Ellul, c'est une illusion idéologique de penser que l'homme agit et utilise des objets selon son propre vouloir. Il est évident pour lui que l'homme ne peut toujours que jouir d'une liberté limitée dès qu'il dépend de la condition structurelle de la société. Le problème fondamental de la liberté est alors que, pour être libre à l'égard du monde matériel, l'homme est condamné sans cesse à développer une intelligence du moyen et du but. Le progrès technique du moyen ne fait avancer que vers un monde qui n'a pas de sens. C'est dans le vouloir de « bien faire » pour résoudre des problèmes de la vie humaine que Jacques Ellul voit le problème de la conception générale de la liberté, et il insiste sur la liberté en Christ de façon plus fondamentale que le philosophe Ricœur. C'est-à-dire, qu'un moyen tel que l'éthique de Ricœur qui défend la justice distributive ou le contrôle de la consommation ne peut être l'explication de la liberté, mais devenir la justification pour imposer une charge de plus en plus lourde sur l'individu. L'éthique de Ricœur est certainement très utile, mais Jacques Ellul considère qu'aucune relation n'a la liberté en Christ avec la justice distributive et le contrôle de la consommation. Pour lui, l'application de l'éthique de Ricœur n'est alors que la

373 Cf. *Ibid*., p. 27

374 *Idem*.

prolongation de l'état d'esclave du péché. Il dit : « Dans le domaine technique et économique, nous développons une intelligence des moyens. C'est là que l'on peut parler d'un progrès. Mais en même temps, nous assistons à une sorte de dissolution des buts. Ce dont nous souffrons actuellement, c'est de constater que plus nous trouvons les moyens de dominer le monde industriel, technique, etc.… moins nous voyons la raison de tout cela. L'absence croissante de buts dans une société qui augmente la rationalité de ses moyens est la source profonde d'un mécontentement. A mesure que sont satisfaits les besoins élémentaires de nourriture, de logement, de loisir, nous entrons dans un monde du caprice, de l'arbitraire, du " geste quelconque ". »[375]

Par conséquent, l'aliénation totale de l'homme au travail et au monde explique directement la non-liberté de l'homme. La perte du contrôle ou du vouloir, le déficit de motivation, le choix erroné à cause d'un manque d'information, ce sont les éléments qui complètent la non-liberté de l'homme. Ainsi, à cause de ces conditions humaines qui enferment l'homme dans le mécanisme de l'aliénation, il n'y a pas lieu de dire que l'homme est libre.

Le deuxième facteur avec lequel Jacques Ellul réfute la conception générale de la liberté intrinsèque, correspond aux activités psycho-sociologiques de l'homme. Il pense que celles-ci ne tiennent pas de la liberté intrinsèque, mais du déterminisme et du conformisme. En effet, il les considère comme un moule qui produit la même chose à l'infini. Il le dit ainsi : « La détermination de l'homme par la culture (au sens des sociologues américains) : c'est le milieu culturel dans lequel il se trouve qui non seulement fournit à l'homme un certain style de vie, un certain comportement, une certaine morale, qui établit ses rôles mais encore qui lui fournit les instruments de sa vie intellectuelle et les structures de sa vie émotive. »[376] On peut alors dire que l'homme n'a pas un contact direct avec les faits qui provoquent les actes psychologiques, mais un contact au travers de cet appareillage intellectuel qui lui est fourni dès le départ par sa culture.

Si nous rappelons l'épistémologie psychologique de Hayek, l'homme juge et agit par une stimulation extérieure, par la transmission des stimuli par les fibres nerveuses, et par les pulsions. En face de cet entendement humain conçu par le détour de l'épistémologie psychologique, les définitions de Jacques Ellul du déterminisme et du conformisme enlèvent d'emblée le camouflage de la science pure qui défend la liberté de l'individu. D'après lui, il y a un lien contradictoire entre la pulsion et l'acte libre. C'est-à-dire que l'acte libre qui explique la liberté individuelle se fait par la

375 *Ibid*., p. 29.
376 *Ibid*., p. 33.

pulsion, et, en même temps, que l'acte libre est basé sur la raison qui contrôle la pulsion. Le problème, c'est que la pulsion spontanée et la raison filtrant celle-ci ne peuvent être compatibles avec un acte libre. Aux yeux de Jacques Ellul, les déterminations par la nécessité de la société en elle-même sont les plus aptes à expliquer l'acte de l'homme, parce que les déterminations se réalisent par les motivations qui dictent en réalité, et contraignent au-delà de nos prétentions à agir en tant que personnes libres et indépendantes nos comportements, nos décisions et nos choix. D'ailleurs, l'analyse des motivations dans le domaine psychologique nous apprend de mieux en mieux que nos actes volontaires sont effectués pour des raisons qui sont bien en nous, qui viennent du plus profond de nous, mais qui nous échappent complètement. En un mot, on peut dire que notre prise de conscience du comportement est mensongère et cache notre non-liberté, parce que nous ne maîtrisons ni contrôlons les impulsions. Nous ne pouvons non plus les connaître, ou nous ne voulons pas les reconnaître. Tenant compte de cette antinomie entre la pulsion ne pouvant pas être maîtrisée et l'acte libre en tant qu'effet de la prise de conscience, nous pourrions dire que ce qui paraît ici le plus libre est en réalité le plus déterminé. La liberté n'existe pas telle que nous le croyons. C'est la définition de la liberté dont Jacques Ellul parle.

L'idée ellulienne du déterminisme qui révèle la non-liberté de l'homme, c'est la civilisation en tant que construction sociale. Elle amène les pulsions de chaque individu à l'uniformisation. Bien entendu, comme Hayek explique la liberté dans le sens de la spontanéité, les gens considèrent généralement les stimuli extérieurs et les pulsions comme le comportement le plus spontané de l'homme, ils les acceptent et les expliquent comme des motivations psychologiques. Mais Jacques Ellul développe son idée provocante en posant la question : « Peut-on dire que la pulsion la plus profonde en nous, que nous ne pouvons maîtriser, est vraiment la liberté ? ». Pour lui, la civilisation à travers toute la société humaine est la structure sociale, et elle formalise l'instinct de l'homme. C'est la raison pour laquelle une liberté comme la liberté intrinsèque n'existe point pour l'homme qui vit dedans. C'est là que nous trouvons que la position ellulienne s'oppose à celle de Hayek : par exemple, on exprime spontanément l'expression de la douleur dans le deuil et l'émotion de l'amour, mais elle est en réalité parfaitement déterminée par une donnée culturelle. Jacques Ellul l'appelle une « institutionnalisation » de l'affectivité.

En conséquence, la négation de la liberté intrinsèque qui permettait aux libéraux d'identifier le droit sacré de la propriété privée à la liberté individuelle met ceux-ci en difficulté. Pour Jacques Ellul, il n'y a aucune raison de concevoir la liberté intrinsèque d'une manière socio-psychologique. Il dit : « Nos comportements sont le fruit de

l'ensemble des interactions individuelles dans un groupe, et aussi de la pression que le groupe peut exercer sur moi. Les techniques de dynamique de groupe nous permettent de saisir de mieux en mieux le système de formation de notre comportement dans un groupe. Et là encore, nous ne sommes jamais l'être libre et indépendant que nous prétendons être. »[377]

Le troisième facteur qui montre l'état de subordination de la liberté est le progrès de la technique et l'urbanisation[378]. En effet, Jacques Ellul l'observe dans la condition de la vie humaine. Cela apparaît aux yeux des libéraux très paradoxal, parce qu'ils pensent que le progrès de la technique et de l'urbanisation permet aux hommes de se libérer de tous les problèmes de base. Il est pour eux le produit de la civilisation qui garantit la liberté et la paix. Grâce à lui, les gens peuvent surmonter la maladie, la pénurie de la nourriture et la limite de la Nature. Jacques Ellul le définit plutôt comme une condition humaine qui limite la liberté. C'est-à-dire qu'il y a des peurs telles que de penser que la vie est mise en péril si l'on arrête le développement de la technique. Car, on est prêt à sacrifier sa liberté pour préserver sa vie. Jacques Ellul le souligne en disant que le conditionnement de l'homme est bien présent par le milieu urbain, par le développement des techniques d'organisation, par l'application des techniques psychologiques de masse et individuelles, par la croissance de l'appareil étatique, par l'expansion d'idéologies globales et unitaires. Il remet alors en question l'idée que l'homme est libre.

D'ailleurs, l'urbanisation n'offre pas à l'homme la vie libre. D'après son étude des villes dans la Bible, elles sont au départ construites pour éviter la mort. La ville de Caïn[379], appelée Hénoc (Gen. IV, 9-17), et les villes-refuges suivent ce schéma. Là les Israélites ont établi la loi et la morale qui s'opposent au vengeur de sang. La vengeance privée y est strictement interdite tandis que le meurtre persiste dans des villes-refuges. Les villes sont donc un espace autonome, indépendant et protégé du vouloir de

---

377 *Ibid*., p. 34.

378 ELLUL Jacques, *Sans feu ni lieu, Signification biblique de la Grande ville*, Paris : Gallimard, 1975, p. 140-141.

Dans *Sans feu ni lieu*, Jacques Ellul expose à travers l'histoire biblique l'ambivalence de la ville : son opposition à Dieu et en même temps le rôle positif qu'elle joue à la condition de l'homme moderne. Pour nous qui cherchons le rapport entre la liberté et la morale et la loi, sa remarque de la construction des villes-refuges est considérable, parce qu'elles sont un espace autonome et protégé de la volonté individuelle, c'est-à-dire de la vengeance familiale. Là, l'interdiction de la vengeance privée manifeste déjà que le système juridique contrôle la volonté de l'individu. L'établissement de la loi de l'interdiction de la vengeance privée est donc un bon exemple montrant des villes, qu'elles soient positives ou négatives, ont un système pour contrôler les habitants ; d'abord, entrer dans les villes et en sortir est strictement contrôlé. Et ensuite, dans les villes, les habitants doivent obéir à des règles. Cela nuance l'idée de liberté.

379 Cf. *Ibid*., p. 23.

l'individu. C'est l'origine de la construction de la ville. Mais la ville en tant que protectrice de celui qui est en danger de mort devient un lieu autonome et libre pour l'échange libre. Là, il n'y a aucune raison que Dieu ordonne à l'Israélite de constituer des villes-refuges entre les territoires des tribus. Au contraire, les villes sont devenues des systèmes économiques autonomes. Ici, il n'y a pas de relation entre l'homme libre et la ville. La ville existe et évolue pour elle-même. C'est le phénomène que Jacques Ellul observe à travers les Ecritures Saintes.

Si nous observons le fait que le progrès technique et le développement de la ville vont à l'encontre de la liberté intrinsèque, sa question : « En quoi l'homme est-il libre ? » est pertinente au bon moment et bien posée ; au bon moment, parce qu'il s'agit du néo-libéralisme qui est considéré comme un ordre incontournable, tout le monde doit lui obéir. Bien posée, parce que la liberté en Christ est plus importante que la liberté intrinsèque.

A partir de cette observation du progrès de la technique et de l'urbanisation, nous pouvons séculariser le droit sacré de la liberté que le libéralisme défend dans le progrès de la technique et l'urbanisation. Autrement dit, la liberté en Christ relativise toute la contrainte acceptée aveuglément à cause des nécessités du progrès de la technique et des développements de l'urbanisation. Pour Jacques Ellul, la liberté intrinsèque identique au droit sacré de la propriété privée est une conception erronée qui ne convient plus au phénomène social. Il dit que « l'homme dans la société actuelle se trouve saisi par une multiplicité de forces qui agissent sur lui, sans aucun doute dans le sens de l'amélioration de son niveau de vie, mais en même temps dans le sens d'une complexité croissante des déterminations. »[380]

Pour nous résumer, l'aliénation, décrite par Marx, du travail et du monde, la découverte psychologique des déterminations provenant du milieu, et la croissance par suite des techniques des déterminations artificielles, tout cela exprime la condition humaine de vie en société. Dans ces conditions, il est impossible de dire que l'homme est libre. Au contraire, les trois facteurs sont le produit de l'idéologie de la bourgeoisie. Jacques Ellul dénonce dans la conception de la liberté inventée le fait que la liberté est finalement la non-liberté de l'homme et la propagande des libéraux. La liberté intrinsèque n'existe pas dans sa pensée. Or, il ne faut pas réduire la loi et la morale comme étant compatibles avec la liberté à partir de la présupposition que « l'homme est libre dès sa naissance ».

Après avoir critiqué la liberté intrinsèque, Jacques Ellul examine la nécessité d'obéir à l'environnement. Cette étude est inévitable tant que l'homme restreint sa

[380] Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, op. cit., p. 35.

propre liberté devant la nécessité. Rappelons la compatibilité entre la liberté et la nécessité, que Hayek défend, pour mieux comprendre la nécessité qui fait que l'homme doit obéir à l'environnement.

Selon Hayek, on ne peut résoudre sans liberté et autonomie le problème des biens dont chacun a besoin. C'est-à-dire que personne ne sait ce qu'un individu et un groupe veulent. Il n'est pas possible de prévoir et mesurer le désir d'un individu ou d'un groupe pour atteindre un certain niveau de satisfaction. Car la planification de l'économie est une idée erronée. Seul l'acte libre de l'économie est capable de donner la satisfaction du besoin des biens à la demande de l'individu. Dans ce sens, « l'ordre spontané » et « des règles de la juste conduite » basés sur l'acte libre correspondent à la liberté. L'établissement des ordres et des règles est naturel et concevable pour assurer l'acte libre de l'économie. C'est la position hayékienne qui défend la compatibilité entre la liberté, les ordres et les règles.

Cependant, Jacques Ellul refuse que ce passage de l'acte libre aux nécessités, soit expliqué de manière économique ou philosophique. Bien entendu, il ne critique pas directement la conception hayékienne de la liberté. Nous ne trouvons pas de référence qui la réfute. Mais nous devinons à travers la pensée ellulienne de la liberté, que le passage de l'acte libre aux nécessités ne fonctionne pas chez lui. Il n'y a aucun lien entre l'acte libre et les nécessités comme un ordre spontané ou des règles d'une juste conduite. Pourquoi ? Si nous suivons l'argument ellulien, nous pouvons voir pourquoi il réfute la compatibilité entre l'acte libre et les nécessités. Tout d'abord, il dit : « Elles (les nécessités) peuvent orienter l'homme vers ce que la société (et moi aussi, bien sûr) appellera le Bien, le Juste, le Beau. Il est mille fois faux de considérer que le Bien et le Juste soient le produit de la liberté, en soient l'expression. L'effort vers la liberté s'inscrit aussi souvent dans l'incohérence, la destruction, la veulerie, la haine, l'érotisme, la stérilité… La nécessité sociale me contraint le plus souvent à faire ce que les hommes appellent le Bien. La nécessité sociale augmente les niveaux de vie, produit l'allongement de la vie, lutte contre la faim, psychanalyse les hommes, etc. Ce n'est en rien le produit de la liberté. Dès lors, il ne faut pas se placer du point de vue du Bien pour rejeter la Nécessité. Cela n'a pas de sens. Le Bien est celui qui exprime la Nécessité elle-même. Or c'est justement le piège radical qui empêcherait l'homme de voir cette nécessité, de se savoir déterminé. »[381] Avec cette citation, nous pouvons savoir que Jacques Ellul insiste sur le fait que « l'ordre spontané » et « des règles de juste conduite » ne peuvent être réduits à l'argument « c'est le Bien parce que l'acte de la liberté offre une satisfaction du manque pour la vie humaine ». Ce point de vue est

[381] *Ibid*., p. 49.

considérable, parce que la compatibilité entre la liberté et la nécessité était bien renforcée dans le domaine de la philosophie politique depuis l'époque des Lumières, et on a accepté que l'établissement de la loi et des règles ne soit pas nuisible à la liberté individuelle. De toute façon, Jacques Ellul souligne que l'ordre, les règles de la conduite et le plan politique, qu'ils existent pour assurer l'acte libre ou pour résoudre les problèmes des êtres humains, tout cela n'est que le processus de l'institutionnalisation qui contraint au nom de la nécessité.

Bien entendu, Jacques Ellul en tant que juriste sait très bien que la contrainte morale ou légale sort de l'instinct humain qui tente de se libérer des contraintes matérielles et de ses problèmes. Malgré tout, il pense que la nécessité basée sur la morale et l'ordre ne doit pas s'expliquer par la liberté intrinsèque d'homme. D'après lui, il est quasiment impossible d'expliquer l'origine de la morale et de l'ordre, qui proviennent plutôt du monde mythologique. C'est-à-dire que la nécessité comme celles du Bien, de la Justice et de la morale, est une idée inventée à partir du besoin de la relation entre les hommes. Les notions de Bien, de Justice et de Morale en elles-mêmes n'existent pas *a priori* chez l'homme. Dès que la nécessité de ces idées est reconnue, l'homme doit abandonner sa propre liberté. Cette analyse de la nécessité est le paradoxe de la liberté. Cela veut dire qu'une nécessité acceptée pour résoudre un problème n'engendre qu'une autre nécessité à cause d'un autre problème. D'ailleurs, la nécessité obtient la justification et l'universalité dans la structure autonome et indépendante du vouloir humain. Il faut par exemple la bombe à hydrogène et aussi la productivité pour assurer ma sûreté. La liberté individuelle a complètement disparu devant ces nécessités. Ainsi Jacques Ellul dit : « Mais si je persiste au-delà de cette critique, cela veut dire que je mets en question les nécessités de cette société, qui est la mienne - et aussi bien les déterminations à ce que je puis considérer comme un mal, que les déterminations à ce que l'on considérera comme un bien. Si je mets en question la nécessité de la croissance du pouvoir de l'Etat, c'est non seulement la guerre que je conteste, mais aussi bien la Sécurité Sociale. Si je mets en question la nécessité de l'accélération du progrès technique, c'est non seulement la Bombe à hydrogène que je conteste, mais aussi bien la Productivité. Car l'un comme l'autre sont le produit de la nécessité – et à partir du moment où cette nécessité est acceptée, justifiée, je suis en fait obligé d'accepter l'un comme l'autre, car à l'intérieur du système des déterminations, l'homme n'a précisément pas la liberté de choisir un morceau, de rejeter l'autre, de se décider pour ceci, de faire des triages : ceci est la pire illusion dans la société actuelle, qui consiste à ne pas voir la globalité des phénomènes, leur étroite imbrication, l'impossibilité de séparer les effets " bons " et les effets " mauvais " des

déterminations que nous subissons. »[382]

Par conséquent, la non-liberté de l'homme est bien présente dans les nécessités, et la compatibilité entre la liberté et la nécessité est une idée inventée pour défendre la société elle-même. A partir de ce fait, Jacques Ellul conclut que l'homme réel, né dans la corruption, est incapable de faire le bien qu'il désirait faire. C'est non seulement à cause de la condition extérieure qui viendrait se surajouter à une sorte de nature bonne, mais encore à cause de la totalité de l'être et de l'existence de l'homme.

Dans la société moderne, l'homme est aliéné au travail et au monde, il agit par pulsion psychologique qu'il ne peut même pas contrôler, et il est discipliné par la civilisation et son environnement. Car, l'aliénation, la pulsion et la civilisation sont les facteurs décisifs qui montrent l'effet de la conception de la liberté intrinsèque. Même concernant le passage de la liberté à la nécessité, il n'y a pas lieu de dire qu'il y a de la liberté dans l'ordre et la morale, parce que la nécessité met l'homme dans une situation de soumission à elle-même. Le Bien, la Justice et la morale comme nécessités sont de la propagande et de l'idéologie pour contrôler l'homme. D'ailleurs, l'homme n'est pas du tout passionné par sa liberté. Pour les besoins de sécurité, de conformité, d'adaptation, de bonheur, d'économie des efforts, etc.…l'homme est absolument prêt à sacrifier sa liberté pour satisfaire ces besoins. Or, l'homme, comme Saint-Paul l'a défini, est esclave du péché et n'est finalement rien d'autre.

Ainsi, Jacques Ellul nie la conception de la liberté philosophique et économique. Elle lui apparaît comme une idée inventée. Il pense qu'aucune règle de la conduite dérivée de cette liberté n'assure la vraie liberté de l'homme. Il s'engage alors dans le combat contre la liberté qui oriente l'homme vers la soumission à la nécessité, et il veut rétablir la vraie liberté dans la société moderne. Quelle liberté dit-il alors ? C'est par la liberté que l'homme peut être libre. C'est celle-là, la vraie liberté dont les chrétiens peuvent solennellement parler à travers le monde. C'est parce que nous ne sommes pas libres, mais « libérés », que nous sommes alors libres. En outre, quand nous vivons dans la liberté en Christ, nous pouvons apercevoir que la condition actuelle de l'homme s'avère problématique. Il est évident aux yeux de Jacques Ellul qu'il y a une grande différence entre cette liberté et le mouvement d'une liberté qui proviendrait de la seule prise de conscience (nécessaire d'ailleurs !) mais qui par elle-même ne peut être que désespérée ! Jacques Ellul ne cherche donc pas l'espérance de « tu seras libre » ni le progrès de la technique ni l'évolution de l'histoire. La croyance apocalyptique selon laquelle le nouveau monde viendra après la destruction du monde ne peut non plus donner à l'homme la liberté. Le fait est que Jésus Christ, incarnation de la Parole, sa

[382] *Ibid*., p. 51.

mort et sa résurrection, sont l'origine de la liberté de l'homme. Dès qu'on y participe, on est libre, personne au monde ne peut créer de rupture entre nous et la liberté de Dieu. C'est l'espérance eschatologique par laquelle Jacques Ellul insiste sur la liberté en Christ.

Peut-être semble-t-il que la liberté en Christ par rapport à celle des libéraux, ne s'opposant pas à la compatibilité entre la liberté et l'institutionnalisation, n'est réservée qu'aux chrétiens. Surtout la faire accepter à Hayek, l'un des libéraux de l'économie, qui met la liberté et la morale en même niveau, serait quasiment impossible, parce qu'il croit comme un fait universel au passage de la liberté à l'établissement du droit sacré de la propriété privée. Mais, nous ne pensons pas que la liberté est donnée seulement aux chrétiens. L'éthique de Jacques Ellul qui s'appuie sur elle est valable aussi pour les non-chrétiens dans le sens que la société technicienne impose sans cesse la soumission à l'individu. Nous pensons que, même si tout le monde n'est pas chrétien, son éthique de la liberté est plutôt bonne pour se libérer de la société techniquement organisée. Avant de transmettre notre vouloir en acte, il faut donc choisir entre l'éthique de la liberté et la morale basée sur la liberté intrinsèque qui maintient la société capitaliste. C'est le choix que Jacques Ellul nous laisse pour être libre.

C. Le vouloir et le faire

Jacques Ellul estime que la liberté intrinsèque est une idée inventée par les philosophes. Cette définition est déjà apparue dans son œuvre *Le vouloir et le faire*[383]. Il étudie l'origine de la morale dans le sens de la non-liberté de l'homme. A présent, nous allons préciser pourquoi l'institutionnalisation de la morale ne convient pas à la liberté de l'homme dans sa pensée.

Le vouloir et le faire, publié en 1964, a pour but d'établir une éthique pour les chrétiens. Ce livre est pour nous incontournable pour prouver le fait qu'il n'y a aucune compatibilité entre la liberté individuelle et la morale en tant que nécessité. Bien entendu, *Le vouloir et le faire* est paru bien avant *L'éthique de la liberté* (1973). Nous remontons notre lecture vers le livre plus ancien, parce que son argument de la non-liberté de l'homme en liberté vient de *Le vouloir et le faire*. Dans ce livre, nous pouvons voir pourquoi l'homme a créé la société dans laquelle nous vivons, même s'il n'y est pas libre. C'est une sorte de prolongement de son argument de la non-liberté de l'homme en liberté.

383 ELLUL (Jacques), *Le vouloir et le faire, Recherche éthique pour les chrétiens*, Genève : Labor et Fides (Nouvelle série théologique n° 18), 1964.

Tout d'abord, Jacques Ellul pose la question de « comment vivre ? ». La question est à la fois l'objectif de sa recherche et la présupposition de son éthique. Cette orientation de sa recherche amène notre réflexion à la question éthique de savoir « en quoi consiste la conduite de la vie ? ». Puis, il prend la Bible comme critère et méthode de raisonnement pour répondre à la question, comment vivre ? Il encadre sa pensée des recherches éthiques dans la révélation biblique : « J'avouerai donc, dit-il, que dans cette étude et cette recherche, le critère de ma pensée est la révélation biblique ; le contenu de ma pensée est la révélation biblique ; le point de départ m'est fourni par la révélation biblique ; la méthode est la dialectique selon laquelle nous est faite la révélation biblique ; et l'objet est la recherche de la signification de la révélation biblique sur l'Ethique. Cette rigueur n'implique nullement qu'il s'agisse ici d'un livre destiné aux chrétiens. »[384] Après avoir fixé l'objectif, la présupposition, le critère et la méthode, il examine l'origine de la morale, le bien, la morale et la vertu de la technique. Il conclut que, pour décrire l'homme libre, la liberté en Christ est la bonne solution et la morale est la mauvaise

Premièrement, d'après Jacques Ellul, l'origine de la morale peut être expliquée par la Chute d'Adam. Il ne considère pas la Chute comme un récit ou un symbole qu'on doit interpréter. Il la pense plutôt comme l'instinct que l'homme a de ne pas être libre dès sa naissance. C'est-à-dire que l'Ecriture Sainte montre l'homme, esclave du péché, et elle pose par rapport à ce statut humain la question : « N'est-ce pas que les influences de l'aliénation, de la pulsion incontrôlable et de la civilisation deviennent la condition humaine qui limite la liberté de l'homme ? ». En effet, Jacques Ellul ne comprend pas l'Ecriture Sainte comme une réponse à la question de la vie humaine, mais comme une question à l'homme. A partir de sa lecture de l'Ecriture Sainte, où il commence à expliquer l'origine de la morale, il atteint l'idée que le vouloir et le faire après la Chute, qui ne peuvent être identiques à ceux de Dieu, sont la conséquence à la fois directe et décisive de la non-liberté de l'homme. L'homme invente la morale dans l'histoire pour justifier son vouloir et son faire. Car, pour lui, il y a plus de sens dans la Chute ; elle est le point de départ et, en même temps, la condition absurde dans laquelle l'homme doit vivre. Elle ne s'arrête pas simplement à un récit qu'on doit interpréter. Il voit donc que tout le monde avait perdu sa propre liberté, et que même le monde dans lequel on vit tombe dans un état de dégradation continuelle.

Dans la lecture ellulienne de la Genèse, il n'y a pas de conscience morale ni d'éthique ni de jugement du bien et du mal avant la Chute, c'est-à-dire avant la rupture de la relation entre l'homme et Dieu. Il souligne que la volonté de Dieu est bien le bien,

[384] *Ibid.*, p. 7.

et non le vouloir de l'homme. Il dit : « Dans la Bible, le Bien n'est pas préalable à Dieu, le Bien n'est pas Dieu, le Bien c'est la volonté de Dieu …ce n'est pas le Bien en soi qui détermine la volonté de Dieu, c'est la volonté de Dieu qui détermine le Bien. Et il n'y a pas de bien en dehors de cette décision »[385]. Ici, Jacques Ellul garde de la distance par rapport à l'aperception philosophique du Bien. Il ne cherche pas la conception du Bien dans l'utilité ni dans la satisfaction du désir. Il distingue le bien de la part de l'homme du Bien de Dieu. Il définit que celui-là n'apparaît que pour la nécessité de la vie humaine, et il ne contient point la volonté de Dieu.

Si nous comparons la conception ellulienne du bien avec celle que propose la philosophie, la différence est certaine ; par exemple, dans l'interprétation de la Chute chez Ricoeur, l'homme a été en état d'innocence, il est seulement dans un passage de l'état d'innocence à l'état de péché. L'homme est naturellement bon. L'innocence est l'état initial. Le mal vient accidentellement au monde. En un mot, l'homme peut connaître, malgré la Chute, le bien. Jacques Ellul n'est pas d'accord avec l'explication de Ricœur. Il la réfute par sa lecture biblique : « L'on conteste alors qu'il y ait un Avant et un Après, qu'il y ait un passage d'une situation à une autre (je refuserai les termes de Ricœur : un passage de l'innocence au péché, car ce n'est pas cela que dit le texte : ces formules sont anthropocentriques et " essentialistes ", mais assurément un passage d'une communion à une rupture), qu'il y ait à un moment précis l'inauguration du mal, l'on décrit alors la situation comme étant un recommencement permanent : un état d'innocence et un état de péché en surimpression (et non plus en succession) : dans l'Instant je suis créé, dans l'Instant je déchois. Il n'y a pas un état antérieur et un postérieur, mais deux états contemporains ce qui fait que l'homme n'est pas radicalement perdu et mauvais ; au contraire l'homme est naturellement bon, l'innocence est première, le mal n'est que contingent. »[386]

Par la suite, Jacques Ellul remarque que la Bible parle d'une dégradation totale de la création (choses et animaux). A ses yeux, bien qu'il y ait une dégradation du monde, il n'y aucune réponse à cette dégradation totale chez Ricœur. Il dit que c'est l'homme qui inaugure lui-même le mal dès le début de sa vie et de son acte, et qu'il se trouve devant « un mal déjà là, un mal déjà posé ». Il estime là que Ricœur minimise la Chute et la gravité du mal de l'homme, et minimise aussi par là l'œuvre de Jésus-Christ.[387]

Ainsi, pour Jacques Ellul, l'homme ne peut connaître le bien de Dieu après la rupture de la relation entre Dieu et Adam, c'est ce que l'Ecriture Sainte nous manifeste.

---

385 *Ibid*., p. 10.
386 *Ibid*., p. 37.
387 Cf. Idem.

Ce négativisme discerne toutes les œuvres de l'homme comme étant capables de faire le bien de la volonté de Dieu. La connaissance d'Adam qui lui fait connaître le bien et le mal se différencie complètement de celle de Dieu. Cela signifie que l'homme, esclave du péché, ne peut être existentiellement bon, et qu'il est autonome de Dieu. Adam en tant que représentant de l'être humain décide et juge toutes les choses selon sa propre volonté. Ici, Jacques Ellul nous donne, comme origine de la morale, la honte, la peur et l'accusation. Tout d'abord, la connaissance qu'Adam a obtenue est la honte. Celle-ci est un caractère bien net de la morale, et elle est entrée dans le cœur de l'homme. Ensuite, la seconde connaissance qu'Adam et Eve ont reçue est la peur provenant du remords. Ce remords est lié à la désobéissance. Enfin, ils cherchent l'accusation pour justifier leur désobéissance devant Dieu. La morale s'achève définitivement par la découverte de l'accusation et s'installe dans le cœur de l'homme. Jacques Ellul dit : « Et la découverte de la morale s'achève dans ce récit de la Genèse par l'accusation : l'homme accuse la femme, et celle-ci le serpent, la loi de l'amour est bien rompue. Mais la loi morale se manifeste, dont l'un des caractères est en effet ce partage des responsabilités, cette capacité de discerner le coupable et le degré de culpabilité, ce paravent que l'on dresse devant l'accusation. Je suis juste, Seigneur, ce n'est pas moi, c'est l'autre. »[388]

Telle est la situation morale de l'homme. C'est-à-dire que l'homme doit sans cesse créer la justification de son comportement pour éviter la responsabilité, et il doit juger son comportement moral à partir de la pulsion intérieure comme la honte et la peur. Pour Jacques Ellul, il est certain que le jugement moral basé sur la pulsion et la justification de soi-même ne peuvent être identiques à la volonté de Dieu. Même l'expérience accumulée ne peut être la capacité humaine qui discerne le bien et le mal. Ici, Jacques Ellul définit que l'homme n'a pas de connaissance naturelle du Bien. C'est parce qu'il s'est séparé de Dieu, et que dans cette situation il définit pour lui-même le bien. Il est dans l'incapacité radicale de discerner, d'aimer et de vouloir le bien de Dieu. C'est la raison pour laquelle, lorsque l'homme prétend faire le bien, il est coupable, et, lorsqu'il prétend être religieux, il est idolâtre.

Deuxièmement, Jacques Ellul réoriente l'aperception générale du Bien pour une éthique chrétienne. Selon lui, « Bibliquement une action n'est bonne ni parce qu'elle réalise des valeurs, ni parce qu'elle est conforme à une règle morale, ni parce qu'elle est motivée par de bonnes intentions. Elle est bonne lorsqu'elle est l'œuvre même de Dieu. »[389] Ainsi, il met l'acceptation de la décision de Dieu au-dessus de toute valeur.

388 *Ibid.*, p. 25.
389 *Ibid.*, p. 23.

La loi ou la sympathie *a priori* en la nature humaine est relative par rapport à l'acceptation de la décision de Dieu. Le Bien pour les chrétiens, c'est alors accepter la décision de Dieu. Toutes les autres descriptions du bien dérivent de celle-là.

Pour défendre cette position éthique pour les chrétiens, Jacques Ellul commente le sacrifice de Caïn et le texte de Michée. D'abord, dans le récit de Caïn et Abel, Dieu a pris la décision d'agréer le sacrifice d'Abel. Caïn n'a pas accepté la volonté de Dieu exprimée dans cette décision. Le récit montre l'homme qui agit et juge selon sa propre idée. Ensuite, le texte de Michée (6, 8) illustre en quoi le bien se constate : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien, ce que l'Eternel demande de toi : c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde et que tu marches humblement devant Dieu »[390]. Avec ce verset, Jacques Ellul souligne que : « Les trois exigences résument tout le reste : marcher devant Dieu (en sa présence, dans la lumière de sa révélation et avec foi), humble et soumis à sa volonté, - pratiquer l'amour du prochain -, faire ce qui est juste, tel est le Bien. »[391]

Ce qui est important pour nous est qu'il insiste sur le fait que le principe éthique du bien, accepter la décision de Dieu, doit s'appliquer et s'étendre à la science de la nature, la sociologie et l'économie. En réalité, on développe sans limite la technique avec l'enjeu de résoudre une crise économique et des problèmes sociaux. C'est pour cela que toutes ces tentatives sont tolérées. Il est très difficile d'établir le critère biblique de l'éthique et de la morale dans ces domaines. D'ailleurs, établir la loi est plus complexe qu'on l'imagine. Il s'agit de mesurer tout le phénomène et toutes les conséquences de ces domaines socio-économique et scientifique. En face de cette réalité, il faut freiner le progrès de la technique qui permet à l'homme de plus en plus d'être autonome de la décision de Dieu. La question de « qu'est-ce que la volonté de Dieu ? » suscitera celle éthique de « comment l'homme vit-il ?» des chrétiens. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de Jacques Ellul, il n'y a pas lieu de dire que la volonté de Dieu doit être exclue de la science de la nature, la sociologie et l'économie.

Troisièmement, Jacques Ellul voit que la morale est l'effet de la Chute. Il est certain que la morale est inventée par l'homme après la Chute. La morale ne contient pas la volonté de Dieu. Elle correspond simplement aux choses nécessaires au maintien de la vie dans la relation humaine et de la société. Elle est un ordre, une organisation et une stabilité contre le néant, l'absurde et l'incohérence. Elle fait partie de ces choses. Elle est utile pour le maintien de la vie relative. Mais, du point de vue de Jacques Ellul,

390 La Sainte Bible, Michée, 6, 8. Extrait par Jacques Ellul.

391 ELLUL Jacques, *Le vouloir et le faire, Recherche éthiques pour les chrétiens*, op. cit., p. 27.

c'est un ordre postérieur à la Chute. La morale ne fait partie que du monde du péché.[392]

Comme nous l'avons vu dans son livre, *Ethique de la liberté*, la morale est un moyen et la nécessité, et elle contraint et restreint la liberté humaine au nom de la nécessité. Bien que ce pessimisme de la morale soit bien présent dans sa pensée, pourquoi faut-il la morale ? Jacques Ellul accepte-t-il en partie le besoin de la morale ? Les questions ne manifestent pas l'incohérence de sa pensée. En revanche, son acceptation partielle de la morale pour la survie montre la condition humaine qui ne permet pas à l'homme de vivre sans morale dans une communauté. N'oublions pas que Jacques Ellul met en question cette vie qui est très loin de la vie que Dieu nous demande. De toute façon, Jacques Ellul reconnaît le fait que la société ou le groupe dans lesquels nous vivons ne peuvent pas exister sans morale. Il le dit ainsi : « La morale se présente toujours comme une organisation de devoirs et d'obligations, et sans elle une société, un groupe quelconque ne sauraient vivre. Bien entendu, dans les déterminations, il y a une hiérarchie ! Toutes ne sont pas au même niveau nécessaires et implacables. La morale se situe parmi les moins rigoureuses, au-dessous de la loi juridique, mais cependant elle représente très évidemment une prétention à diriger l'homme, à lui imposer une certain type de sentiments et d'actions. »[393] Le problème est que la loi et la morale ne sont pas une nécessité de survie pour l'individu, mais une nécessité pour la société. De même, le bien comme fin de la morale est en réalité un bien déterminé par la nécessité. Il n'est pas un bien dans la liberté et la gratuité. L'homme continue alors à être conditionné par son hérédité, par sa vie biologique, par son milieu, par son éducation, par ses relations humaines.

Par conséquent, la morale ne contient pas le bien et le mal, toute sa valeur hiérarchisée est une valeur relative. Jacques Ellul le résume ainsi : la construction morale, la définition du Bien sont des expressions idéologiques des déterminations sociales et biologiques dans lesquelles vit l'individu. Le Bien est déterminé par des circonstances historiques, géographiques, psychologiques. En un mot, tout ce qui est nécessaire devient le bien. Cette nécessité révèle la valeur à partir de l'utilité, la facilité et l'efficacité, non pas à partir de l'humanité. Il est vrai qu'il faut une morale en réalité, et l'homme ne peut y échapper.

Quatrièmement, Jacques Ellul présente une conception nouvelle de la morale. C'est « la morale technicienne ». D'une manière générale, la morale se constitue de deux pôles ; l'un concerne les vertus individuelles qui orientent le comportement de chaque homme, et l'autre, les vertus collectives qui maintiennent une communauté. La

392 Cf. *Ibid*., p. 38.
393 *Ibid*., p. 54.

charité et le travail sont les exemples correspondant à chaque pôle. En effet, la morale soi-disant chrétienne a élaboré une morale du capitalisme à partir du 16e siècle. Cette morale chrétienne correspond à ce moment à l'élaboration du monde bourgeois. Car, elle insiste sur la défense de la propriété privée. Autrement dit, le vol est l'acte le plus menaçant pour la société. Il devient un motif important pour élaborer cette morale. Le travail est une vocation qu'on doit accomplir sur le monde, il fait donc partie de la vertu. La morale chrétienne fait du travail une vertu. On peut alors dire qu'elle supporte d'abord l'individualisme lié au capitalisme, et, par la suite, affirme ou modifie son contenu moral pour s'identifier au libéralisme. Elle justifie surtout ceux qui exploitent l'homme et le monde que Dieu donne pour tous. Cependant, cette morale chrétienne devient maintenant ancienne et périmée. Une morale nouvelle surgit de l'ancienne. C'est la morale technicienne. Jacques Ellul dit : « Mais en Occident où nous commençons à passer à la seconde phase de la société technicienne, cette morale n'est plus tout à fait suffisante et adaptée.[…] Cette morale technicienne n'existe pas encore dans son entier, elle est en voie de constitution, mais elle est assurément la morale de demain. »[394]

Jacques Ellul souligne deux caractères de cette morale technicienne : le premier, c'est que la morale technicienne vise un comportement n'ayant pas de sens, et le second, qu'elle exclut la problématique hostile à la technique. En un mot, le bien, c'est le comportement et l'effet qui convient à l'organisation. Jacques Ellul décrit la morale technicienne comme suit: « Il (le comportement) est déterminé par l'organisation, par un planning. Plus l'organisation (du travail, de l'Etat, de la vie familiale, de l'habitat, de la circulation, de l'hygiène, des distractions, etc.) se perfectionne, et plus le comportement est exactement établi, plus en même temps le planning tend à remplacer l'impératif moral. L'ancienne morale objective, des devoirs et des impératifs, la « morale fermée » est progressivement éliminée par l'organisation »[395]. Ces caractères de « la morale technicienne » apportent un phénomène nouveau dans le monde vécu. C'est de rendre inutile la question traditionnelle du choix entre le bien et le mal. Le progrès de la technique devient en soi-même le critère fondamental de la morale. Le bien est clairement identifié là, parce que l'homme actuel est très généralement convaincu du fait que la technique est le bien, et qu'elle concourt au bien de l'homme et fera son bonheur. Si nous observons sous un autre aspect le rapport entre la technique et le bien, la technique est assurée par la précision et la certitude. Personne ne la réfute, parce que le Bien de la technique est simplement irréfutable. A partir de là, Jacques

394 *Ibid*., p. 152.
395 *Ibid*., p. 154.

Ellul constate le conformisme qui conduit l'homme au totalitarisme. En ce sens, il a raison de dire que la Technique est le Bien et la valeur, elle est irrécusable ; par exemple, lorsque l'on avance que la technique présente quelques inconvénients (ce n'est pas la technique, c'est l'homme qui en fait un mauvais usage…)[396]

En effet, dans la pensée traditionnelle et biblique, le travail était considéré comme une punition de la désobéissance et une chose indésirable, il était méprisé, tenu pour besogne animale et indigne de l'homme. Ce jugement est modifié par les théologiens de la Réforme qui commencent à présenter l'aspect positif du travail. Mais celui-ci ne deviendra vertu que dans la société bourgeoise des 18e et 19e siècles. Les vertus qui sont développées dans cette morale sont toutes rattachées au travail. Au 21e siècle, ces vertus s'affaiblissent de moins en moins dans le champ de l'éthique. On ajoute des vertus nouvelles sur l'aspect positif du travail : « Ce sont de très belles vertus de discipline, de maîtrise de soi, de dévouement, de fidélité au Travail, de sérieux dans l'accomplissement des tâches, de solidarité, de sacrifice à l'œuvre, etc. Toutes ces vertus sont ajustées à la vertu centrale, cardinale du " Bien Faire ". Elles sont toutes liées à l'exercice des techniques. »[397]

Nous pensons que c'est correct et pertinent que Jacques Ellul explique la morale actuelle par le phénomène de la technique. Il a bien décrit la morale technicienne qui est en cours d'élaboration. Ici, Jacques Ellul veut parler d'une éthique pour les chrétiens en posant la question : « Que peut-on faire dans cette morale technicienne ? ». Bien entendu, la réponse dépend de chaque individu. Pour aider leur réflexion éthique, il l'encadre justement par un principe éthique comme accepter la décision de Dieu.

A travers ces quatre remarques sur la morale, Jacques Ellul conclut que le sentiment religieux, les affections du bien et de la justice, données a priori à l'homme, ne sont pas la première cause de l'explication de la morale, mais qu'ils se situent au deuxième rang. Il voit la naissance de la morale à partir de la nécessité et du besoin pour la survie. C'est-à-dire que l'homme invente la morale après la Chute. A chaque changement de théologie, les chrétiens n'ont éprouvé que le besoin de formuler une éthique nouvelle. Mais, à ses yeux, le dessein du christianisme n'est pas de faire une rétrospective des différentes morales chrétiennes, ni leur histoire. Encore moins, nous ne saurions construire une morale en nous servant des matériaux tirés des anciens moralistes chrétiens. Ceux-ci sont résolument périmés. La situation actuelle est toute différente de celle d'hier. Cette remarque est pour nous considérable, parce que Jacques Ellul montre que le libéralisme et le néo-libéralisme ne correspondent pas à une éthique

396 Cf. *Ibid*., p. 155.
397 *Ibid*., p. 158-159.

pour les chrétiens. C'est-à-dire que la liberté intrinsèque, la productivité primordiale, la propriété privée…. n'ont rien à voir avec la morale chrétienne. Elles ne sont pas justes ni légitimes pour les chrétiens. Elles justifient seulement la société elle-même. Ces choses conduisent l'homme à la dégradation de la création et la perte de l'humanité. Dès lors, une éthique nouvelle basée sur l'acceptation de la décision de Dieu surgit devant nous. C'est ce que nous voulons souligner une fois de plus face à la domination du néo-libéralisme qui pousse les hommes dans la logique du marché.

2. Deux dialogues sur la liberté

La conception de la liberté ellulienne est basée sur une idée paulinienne. C'est que nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu (Rom. 5, 2).[398] Jacques Ellul la développe en trois points : espérance, non-liberté de l'homme et volonté de Dieu.

A propos de ces trois termes, nous allons ouvrir un débat entre Jacques Ellul, Ricœur et Hayek sur la liberté. En fait, nous ne sommes pas les premiers à tenter de mettre la pensée de Jacques Ellul en débat. Frédéric Rognon, spécialiste de Jacques Ellul et professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, introduit la colossale pensée ellulienne, - cinquante-huit livres, un millier d'articles, plus de treize mille pages publiées - , dans son livre, intitulé *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*.[399] Il offre au lecteur une synthèse de l'ensemble de l'œuvre ellulienne dans son aspect social et théologique. Puis, il la met en dialogue avec d'autres auteurs. D'après Frédéric Rognon, « Jacques Ellul est en effet un auteur en dialogue. Il ne se contente pas de faire dialoguer ses convictions chrétiennes avec le contexte de la société moderne dans lequel il vit, il entre lui-même en confrontation dialogique avec un certain nombre d'interlocuteurs du passé ou de son époque. Sa démarche n'est pas seulement dialectique (par le mouvement de balancier entre sociologie et théologie), mais résolument dialogique (par l'alternance d'écoute et de réponse, de lecture et d'écriture). »[400] Nous n'aurions alors pas tort de dire que la pensée ellulienne est mise en dialogue avec Ricœur et Hayek. Nous pouvons mettre en évidence avec cette esquisse de dialogue que la vraie liberté ne se réduit pas à la liberté économique.

Avant tout, au sujet de la liberté, nous allons observer le dialogue entre Jacques Ellul et Ricœur qu'établit Frédéric Rognon. Par la suite, nous allons constituer de la même façon un dialogue entre Jacques Ellul et Hayek.

---

398 Cf. ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, op.cit., p. 12.

399 ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, Genève : Labor et Fides, 2007.

400 *Ibid*., p. 15.

A. Dialogue 1 : la confrontation entre Jacques Ellul et Paul Ricœur à propos de la liberté

Nous avons parlé au chapitre précédent de la relation entre la justice et l'institutionnalisation. Nous avons souligné que Paul Ricœur défend la nécessité de l'institution juste pour réaliser la justice au sein du bien. Cela veut dire que les régulations institutionnelles sont intégrées dans la définition même de l'éthique. Cette position s'oppose à celle de Jacques Ellul. Pour confronter la relation entre la liberté et l'institutionnalisation, Frédéric Rognon fixe d'abord cette position éthique de Paul Ricœur ; « Paul Ricœur définit l'institution comme " la structure du vivre ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc.-, structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable ", mais aussi comme le " système " de " régulation de la distribution des rôles ". L'institution assure la transition entre le niveau interpersonnel et le niveau sociétal à l'intérieur de la visée éthique, deux niveaux qui s'articulent dans une relation de continuité. A l'intersection de l'éthique et du politique, les institutions sont indispensables à l'exercice d'une justice distributive qui repose sur l'égalité de tous. »[401]

Ainsi, pour Paul Ricœur, des institutions justes sont la nécessité absolue pour « la vie bonne » avec et pour autrui. Cette position s'annonçait déjà dans un texte plus ancien, *Le socius et le prochain*[402], ainsi que dans *Soi-même comme un autre* que nous avons vu. Frédéric Rognon la résume ainsi : « L'auteur (Paul Ricœur) s'y refusait à choisir entre d'une part les "relations courtes" de la rencontre immédiate avec le prochain, et d'autre part les "relations longues" des médiations institutionnelles avec le socius : il s'agit là d'une " fausse alternative "[403], et en réalité de " la dialectique historique de la charité "[404]. Paul Ricœur s'inscrit en faux contre toute argumentation qui convoquerait le critère eschatologique pour privilégier les "relations courtes" aux dépens des "relations longues", "parce que, en vérité, nous exerçons aussi, à travers elles, une charité à l'égard des personnes ; mais nous ne le savons pas"[405]. Car "c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune intention"[406]. »[407]

---

401 *Ibid*., p. 336.

402 RICOEUR Paul, « Le socius et le Prochain », in *Histoire et vérité*, Paris : Le Seuil, 1955. p. 99-111.

403 *Ibid*., p. 104.

404 *Ibid*., p. 107.

405 *Ibid*., p. 111.

406 *Ibid*.

407 ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul*, *Une pensée en dialogue*, op. cit., p. 336-337.

Maintenant, Frédéric Rognon pose la position ellulienne qui s'oppose à celle de Paul Ricœur. La confrontation entre eux se situe dans la « relation lointaine » de Paul Ricœur. Jacques Ellul critique la « relation lointaine » en disant que « La théorie des relations longues et de l'extension de l'amour est assez importante pour que l'on s'y arrête un instant. Elle se ramène pour l'essentiel à considérer que l'amour a une dimension qui recouvre l'ensemble de la création, des hommes et des œuvres de l'homme, et ceci se discerne évidemment dans la seigneurie de Jésus Christ. D'autre part, il faut refuser l'antinomie entre un prochain, individu proche, et un socius, avec qui je n'aurais que des relations sociales, avec qui je ne suis lié que par des liens sociologiques. Enfin il faut concevoir que la charité donne son sens aussi bien à l'institution sociale qu'à l'événement de la rencontre. Dès lors, l'amour s'adresse aussi aux institutions et à la globalité des hommes avec qui j'entre en relation par l'intermédiaire des moyens de communication de masse et par l'avion ou le téléphone… et l'expression de cet amour à longue distance sera l'action politique. »[408]

Avec la citation, Frédéric Rognon comme animateur dans le dialogue virtuel nous montre que Jacques Ellul s'approche de la relation lointaine avec trois remarques. Premièrement, l'amour du prochain est important, mais il ne peut s'identifier avec l'amour de Christ. D'ailleurs, la Bible exprime toujours le prochain au singulier. Car, la relation lointaine liant le moi aux inconnus est bibliquement incorrecte. Il n'y a pas lieu d'étendre le commandement de l'amour du prochain à un nombre inconnu. Deuxièmement, la « relation lointaine » n'est que possible à partir de la présupposition qu'il y a la satisfaction entière entre le prochain et le socius (associé). Mais, aux yeux de Jacques Ellul, l'antinomie, qui n'a rien à voir avec mon vouloir, est présente entre les deux. Troisièmement, il faut la croyance totale au socius (associé) pour maintenir la « relation lointaine ». En réalité, l'institution elle-même ne peut être le bien ni le mal. Elle n'est qu'une organisation technique. C'est alors l'aveuglement de croire au socius qui ne fera que le bien. Il en résulte que Jacques Ellul considère la « relation lointaine », dont Ricœur parle, comme un acte politique[409]. Pour lui, la théorie des « relations longues » n'a aucun lien avec la visée éthique. Elle est parfaitement hérétique et anti-biblique ; par exemple, Jacques Ellul ne pense pas la politique comme un

---

408 *Ibid*., p. 337.

409 ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, 3e éd. Paris : La Table Ronde, 2004, p. 29.

Dans la note, Jacques Ellul précise la politique et le politique et distingue l'une de l'autre. Il définit l'un comme le moyen administratif qui résout et gère tous les problèmes actuels par l'Etat et l'autre comme l'action relative. La politique pour lui est la direction du groupement politique et l'influence que l'on exerce sur cette direction. Dans le sens étroit du politique, nous pouvons dire que Jacques Ellul ne considère pas l'institution juste ricoeurienne comme commandement éthique que Jésus Christ voulait établir. Pour lui, l'institution juste est certainement l'acte politique, non pas l'acte éthique.

agrandissement de l'amour. L'agapè est complètement différent de la solidarité, la justice et l'éros. Il ne faut pas la confondre avec eux. Frédéric Rognon écrit cet argument provenant de Jacques Ellul, et le remet en dialogue : « Il s'élève notamment contre la confusion instaurée entre éthique et politique, qui induit l'illusion selon laquelle le politique serait la seule voie de réalisation de la personne et d'incarnation de la foi, illusion à laquelle la théorie des "relations longues" pourrait servir de caution. Il ne peut y avoir de preuve de l'amour hors de la connaissance directe de l'autre, c'est-à-dire ailleurs que dans les "relations courtes" »[410].

Le deuxième sujet concernant la visée éthique est la relation entre la liberté et l'institutionnalisation. Nous avons expliqué plus haut que Jacques Ellul critique la négation du péché originel et que Paul Ricœur défend l'homme innocent dès la Chute. Cette négation de Paul Ricœur signifie que la liberté chrétienne est compatible avec la nécessité. A ses yeux, cette idée est l'erreur dérivant de la réflexion anthropocentrique. Frédéric Rognon confronte ce désaccord entre les deux grands penseurs en dégageant l'argument ellulien selon lequel l'un des premiers actes de la liberté est de récuser l'institution. Il est certain pour Jacques Ellul que « l'institution est toujours la marque de la défiance, du soupçon, de l'étouffement des relations humaines, et finalement du remplacement de l'homme par le robot » [411]. Car, il est impossible que la liberté existe dans l'institutionnalisation. A partir de ce fait, Jacques Ellul renforce la condition humaine qui conduit en réalité l'homme à la non-liberté. Il dit : « En revanche, "si l'institution est devenue tellement dure, sacrée, sclérosée qu'il n'y a aucune possibilité de jeu", "s'il est vraiment impossible de lutter contre cette abstraction et contre cette bureaucratisation, alors il faut envisager le sabotage" »[412]. Comme cela, l'argument ellulien provoque une révolution intérieure, il s'agit de l'institutionnalisation atteignant le point critique liberticide. C'est-à-dire, que peut-on faire dès que l'institution ne représente plus la liberté humaine ? Certes, Jacques Ellul n'étend pas la liberté en Christ à l'institution. Cette dernière elle-même est la condition structurelle du mal qui limite et modifie la liberté en Christ.

Observant le dialogue entre les deux grands penseurs que Frédéric Rognon anime, nous savons qu'il est difficile de chercher la synthèse entre la position anarchiste basée sur la liberté en Christ et la position aristotélicienne qui tente d'établir au sein de la justice une visée éthique. Frédéric Rognon lui-même le dit : « A partir de présupposés radicalement différents, Paul Ricœur et Jacques Ellul aboutissent

410 ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, op. cit., p. 338.

411 ELLUL Jacques, *Les Combats de la liberté*, Paris – Genève : le Centurion – Labor et Fides, 1984, p. 247. Cité par Frédéric Rognon.

412 *Ibid*., p. 249. Cité par Frédéric Rognon

finalement et logiquement à des postures presque inverses. Il ne s'agit nullement, nous l'avons vu, ni d'exalter (pour Ricœur) ni de diaboliser (pour Ellul) le lieu institutionnel, mais de le positionner différemment sur le champ éthique face à la « topique » de la liberté.»[413] En fait, nous ne nous engageons pas non plus dans le dialogue pour chercher une synthèse qui oriente éthiquement tout le monde. Mais nous observons la mise en dialogue pour certifier le fait que le passage de la liberté à l'institution, que ce soit le libéralisme économique ou le socialisme démocratique, peut modifier la conception de la liberté. C'est là que nous devons tenir compte de l'aperception ellulienne sur la transformation de la liberté en charge. C'est parce que le moyen ne peut libérer l'homme de sa condition de la vie, mais lui impose une charge. Dans ce sens, Jacques Ellul citrique le moyen conçu par Paul Ricœur : « Il faut donc en relation avec cette aliénation réfléchir à ce que signifie la liberté en Christ – et rechercher quel comportement celle-ci implique - A ceci Ricœur ajoute une analyse de l'aliénation en trois thèmes : l'homme prend conscience de ses moyens, et par conséquent de son autonomie grâce à ses possibilités d'action : or, ceci n'est pas ressenti par lui comme un progrès, une liberté, mais comme une charge, une pesanteur, une sorte de condamnation. L'homme se trouve en possession de moyens d'assurer son bien-être – or, cela ne se règle pas par un réel bien-être, par une maîtrise de la consommation et une distribution juste, mais par une course au bien-être maximum, un accroissement des besoins sans vérité, un désir infini (en même temps qu'indéfini), une capacité à détruire les fruits d'une créativité accrue, sans que cela apporte la moindre réponse à sa situation. L'homme se trouve en possession de moyens de puissance, permettant l'exercice d'une maîtrise presque absolue qui le conduit à vouloir que tout soit manipulable. " Nous voulons changer la condition humaine, anéantir la séparation dans l'espace, dans le temps, à la limite nous cherchons à ne pas mourir […]. Nous diffusons dans tous nos comportements un type d'existence emprunté au modèle technique et nous plaçons tous les êtres dans une relation qui les situe dans l'ordre du " maniable " , de l'ustensile ". Or, ces trois croissances conduisent finalement, toutes les trois, à une condition d'aliénation accrue, non pas en soi, mais parce que le problème qui n'est pas résolu au centre de tout cela est celui du Sens, et du non-sens. C'est une grave illusion en effet de juger notre temps en terme de rationalité croissante. »[414]

Cette critique ne nous permet pas de synthétiser l'œuvre des deux grands penseurs, mais de réfléchir à l'idée que c'est peut-être de la propagande de dire que tout

413 ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, op. cit., p. 340.
414 ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, op. cit., p. 28.

le monde se met d'accord sur une solution concevable et raisonnable. Bien entendu, la critique ellulienne du moyen de Paul Ricœur ne veut pas dire que Jacques Ellul est d'accord avec la conception de la liberté néo-libérale. Au contraire, il pense que la théorie de Karl Marx de l'aliénation analyse précisément la réalité actuelle dans laquelle on vit. Il critique même la liberté néo-libérale à partir de là. Pour constater ces désaccords, poursuivons avec un second dialogue entre Jacques Ellul et Hayek.

B. Dialogue 2 : la confrontation entre Jacques Ellul et Hayek sur la conception de la liberté

Pour ce second dialogue, il nous faut rappeler l'opposition ellulienne à la nécessité de l'institution juste. Pour Jacques Ellul, l'acceptation de l'institution pour résoudre la distribution injuste des biens est entendue dans la dimension politique et non dans celle de l'éthique. En un mot, l'institution ne peut assurer la liberté individuelle des besoins matériels. Pour défendre cet argument, il fait entrer Hayek dans le débat et prend la critique hayékienne du planisme. C'est là que le second dialogue, que nous composons de façon arbitraire, peut être ouvert.

Nous devons attirer l'attention sur les désaccords entre Jacques Ellul et Hayek au moment où le premier s'en prend à la critique hayékienne du planisme. C'est-à-dire que Hayek insiste sur le fait que la liberté de l'individu est le droit sacré, personne ne peut le violer. A partir de cette liberté, on sait qu'il succède à l'entendement humain du libéralisme classique dans l'empirisme. Dans sa conception de la liberté, l'idée du libéralisme ancien telle que « l'homme agit et choisit librement selon son propre intérêt privé » est le principe fondamental du comportement humain. Pour lui, le droit de la propriété privée, le contrat, la promesse tenue, la confiance d'autrui, l'interdiction du mensonge…, tout cela comme morale et coutume est un effet en continuité de cet acte libre. La morale et la coutume sont l'« ordre spontané », des règles de la conduite et le système social depuis la société primitive qui protègent et assurent la liberté de l'individu. Ici, la liberté n'est pas violée par elles. Hayek définit au contraire l'intérêt général comme illusion ou planification arbitraire qui contraint l'acte libre de l'individu. D'ailleurs, il critique sévèrement l'établissement de la loi par la législature, et demande de voir que faire la loi est la création de l'inégalité pour ceux qui ne peuvent pas bénéficier de la loi. Car, il en résulte que toutes les lois que la législature établit à partir des idées du socialisme sont le moyen qui limite l'acte libre de l'individu et la monopolisation du pouvoir politico-économique.

Jacques Ellul, quant à lui, défend son observation de la liberté individuelle. Il

insiste sur le fait que « l'ordre spontané », par exemple le droit à la propriété privée, ne peut pas établir de liberté, et qu'il n'y a aucun lien entre « l'ordre spontané » et la liberté. L'ordre est uniquement une nécessité pour la société elle-même. Il n'y a pas lieu de penser que l'ordre sort de la liberté intrinsèque. Là, Jacques Ellul récuse le droit sacré de la liberté en tant qu'héritage du libéralisme. C'est la liberté en Christ qu'il reconnaît. D'après lui, le passage conventionnel de la liberté intrinsèque du droit de la propriété privée ne dérive que de la sainteté mystique où « personne ne doit empiéter la liberté individuelle ». En plus, il ne pense pas que l'homme est libre par le libre acte économique et les vertus qui supportent celui-ci, parce qu'il considère « l'ordre spontané », la morale et les vertus comme un système contraignant la liberté, à savoir comme une nécessité éthique pour la société elle-même. Bien entendu, la conception ellulienne de la liberté est spécifique dans l'idée qu'il y recherche une éthique pour les chrétiens. Cependant, quand nous tenons compte de sa pensée qui ne marque pas de frontière entre la sociologie et la théologie et la psychologie, nous savons que la conception ellulienne de la liberté ne s'arrête pas à l'analyse théologique. Plutôt, elle est issue de la condition humaine de la société moderne. Il faut donc entendre sa pensée selon une dimension éthique de la vie humaine.

Comme ceci, il y a certainement des désaccords entre Jacques Ellul et Hayek. En soulignant ce fait, nous comprenons que Jacques Ellul accepte en partie la critique hayékienne du planisme pour récuser la nécessité de l'institution juste que Paul Ricœur défend.

Tout d'abord, l'éthique de Paul Ricœur a une visée éthique qui tente d'établir à la fois la justice distributive et la liberté de l'individu. On peut dire que son éthique a une figure socialiste d'un côté par la réalisation de la justice distributive, et qu'elle a aussi une figure libérale d'un autre côté en n'ignorant pas l'importance de la liberté individuelle. Nous avons établi que son éthique tente de synthétiser les deux pensées. Nous avons appelé cette synthèse l'éthique pour « le socialisme démocratique » ou « le socialisme libéral ». Dans cette synthèse, l'intervention éthique qui permet de vivre ensemble est acceptée en partie. Jacques Ellul la décrit ainsi : « Tout le monde, ou presque, est aujourd'hui convaincu de l'efficacité de ces techniques d'intervention : norme et plan. »[415]. A ses yeux, le problème est que tout le monde est convaincu de l'efficacité de la technique et du besoin social. Dans ces conditions, personne ne peut résister à cette nécessité, puis tout le monde est prêt à sacrifier sa liberté. Jacques Ellul pose la question suivante en s'inspirant de la critique hayékienne du planisme : « Mais l'inquiétude se fait jour parmi ceux qui gardent le souci de la liberté de l'homme, de la

[415] ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, 2e éd. Paris : Economica, 1990, p. 164.

démocratie. La planification n'est-elle pas une puissance dévorante ? On cherche à établir trois bornes de cette puissance : le système de la planification souple, le système de la planification limitée, la séparation de l'organe planificateur et de l'Etat. C'est ce que l'on appelle généralement concilier la liberté et le socialisme. Car l'on n'accepte pas la démonstration de Hayek, que le plan est néfaste (Route de la servitude). Les économistes consciencieux ne peuvent renoncer aux techniques découvertes. L'on cherche un moyen terme. Un plan limité ? Mais ici se pose le problème : où est la limite ? ».[416]

En effet, Keynes, économiste qui insiste sur l'accroissement de la consommation et le bas taux de l'intérêt, développe le planisme économique pour sortir de la crise économique. On comprend son planisme au sein de la justice distributive. Du point de vue ellulien, ce plan souple n'a qu'un défaut. D'après l'analyse de Jacques Ellul, si on laisse l'homme à sa liberté de décision, il n'ira pas jusqu'au bout de l'effort qui lui est demandé, et il n'aurait pas fait l'effort maximum sans le plan qu'il doit appliquer. De même, si on laisse l'industriel indépendant, il cherchera d'autres combinaisons sans aboutir aux objectifs proposés. C'est la nature humaine. Jacques Ellul le décrit comme suit : « Il en est de même lorsqu'on prétend adopter le plan souple ou bien séparé de l'Etat. Il s'agit là du plan dont les données ne sont pas obligatoires, qui apparaît alors comme un simple conseil, un exemple de ce qu'il serait souhaitable de réaliser. Mais les producteurs restent indépendants, les consommateurs peuvent choisir et l'attitude individuelle prévaut sur l'attitude sociale. Ce plan souple est alors appelé à des révisions constantes, des réajustements qu'exigent les laisser-aller de chacun. D'autre part, l'on cherche à remettre l'organisation du plan à d'autres qu'à l'Etat : des organismes plus étroits, soit divisions administratives, soit organisations économiques spécialisées, ou bien des organismes plus vastes, internationaux, par exemple, ceci afin d'éviter la critique de Hayek des dangers de totalitarisme si l'Etat est maître du plan. ».[417]

Par conséquent, Jacques Ellul pense que le plan souple ne pourra pas se réaliser, si l'Etat ne le supporte pas. En réalité, le lien qui existe entre la planification et l'Etat n'est pas seulement fortuit : de fait, c'est un lien organique. Il faut au moins le pouvoir de l'Etat pour cette révision générale des ressources et cette mise en œuvre de toutes les forces de la nation. Malgré ce fait, l'idée que le plan souple réalise la liberté et la justice distributive est le camouflage des sanctions et de la propagande. Aucune sorte du plan n'assure la liberté individuelle. Celle-ci ne peut que pour la première fois être réalisée

416 Idem.
417 *Ibid*., p. 167.

dès que le plan et l'intervention étatique sont abandonnés. Ainsi, Jacques Ellul ne reconnaît pas la nécessité de l'institution juste.

Maintenant, Jacques Ellul se tourne vers Hayek, son interlocuteur. Nous n'avons pas la référence dont parle directement Hayek. Mais nous pouvons facilement deviner que sa critique de la conception de « l'homme économique » vise les récusations de la liberté économique et de l'école du monétarisme.[418]

D'abord, Jacques Ellul résume ainsi le modèle néo-libéral de « l'homme économique » : « La transformation de la loi naturelle en loi technique s'accompagne du modelage de l'homme, de son adaptation, de sa cohérence à l'évolution. Au libéralisme économique répond l'individualisme social. Au planisme répond l'homme économique. Je sais bien que l'homme économique est précisément une création de la période libérale et des doctrinaires premiers de l'économie ; mais il s'agit alors de s'entendre sur le problème. Lorsque l'on parle habituellement de l'homme économique, on parle d'une notion théorique. Chez les libéraux, l'homme économique est une création abstraite pour le besoin de l'étude, c'est une hypothèse de travail ; […] ce qui n'était qu'hypothèse de travail tend à devenir incarnation. L'homme se modifie lentement sous l'impression plus pesante du milieu économique jusqu'à être cet homme d'une minceur extrême que l'économiste libéral faisait entrer dans ses constructions. »[419]. Jacques Ellul perçoit en plus le rôle de la puissance de l'argent dans le modelage de « l'homme économique », et en fait une question existentielle. Autrement dit, que ce soit dans la structure économique et sociale, le monde des affaires ou dans la vie privée de chacun, plus rien ne se fait sans argent. Toutes les choses se font par l'argent. L'homme est tellement passionné de gagner de l'argent. L'argent devient finalement l'origine psychologique du comportement humain. Toute la valeur morale est re-hiérarchisée en fonction de l'argent. C'est que l'homme se soumet lui-même à l'économie. Ce qui est plus grave est sa soumission intérieure. Jacques Ellul le dit ainsi : « L'homme n'a pas de besoin ? Il faut lui en créer, car ce qui compte ce n'est pas la structure psychique et mentale de l'homme, c'est l'écoulement des produits,

---

[418] Pour prouver notre supposition, il faut voir que Jacques Ellul distingue l'école de Keynes, que l'on appelle l'interventionnisme, de l'école de monétarisme qui devient l'auteur de la vague de néo-libéralisme. La citation suivante montre qu'il perçoit l'argument qui distingue les deux écoles : « Rien n'a fait apparaître la vanité de l'économie politique mieux que les explications contradictoires et les remèdes contradictoires concernant les crises. Pour les unes la cause en est un surplus invendable de marchandises, pour les autres une insuffisance de production ; pour les uns c'est un excès de l'épargne, pour d'autres une insuffisance ! Et quant aux remèdes…il faudrait relever le taux de l'escompte, mais tel dit qu'il faudrait le baisser » (*Ibid*., p. 147) A partir de sa connaissance de l'économie, la notion de « l'homme économique » et la question de monopole nous permettent de dire que Jacques Ellul garde la distance avec le néo-libéralisme hayékien aussi bien qu'avec l'interventionnisme de Keynes.

[419] ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 200-201.

quels qu'ils soient, que l'invention permet à l'économie de produire. Et commence alors cette immense trituration de l'âme humaine qui aboutira à la propagande, mais qui, réduite à la publicité, rattache le bonheur et le sens de la vie à la consommation. Celui qui a est esclave de l'argent qu'il a ; celui qui n'a pas est esclave de la folie de conquête de cet argent, car il faut consommer ; rien n'a de prix dans la vie que cet impératif. ».[420] Nous croyons que cette description selon laquelle l'homme est fasciné par la puissance de l'argent ne pose pas de problème éthique pour Hayek qui cherche la solution de la crise économique dans la quantité de monnaie. La puissance de l'argent n'est qu'un phénomène économique. Hayek ne la considère pas alors au sein de la morale. Mais Jacques Ellul évoque la question structurelle que Hayek ne veut pas voir ou ignore que l'argent détermine tout le comportement humain. A ses yeux, l'argent ne sert pas l'homme, c'est au contraire l'homme qui est assimilé pour être apte au monde économique, ajusté à l'homme économique. Jacques Ellul ne pense pas qu'un tel homme est libre.

Comme nous l'avons dit plus haut, nous n'avons pas de référence où Jacques Ellul critique directement la théorie du monétarisme de Hayek. Cependant, tenant compte de sa façon de critiquer, il critique toujours l'un et l'autre étant dans un rapport dialectique. S'il critique la liberté selon le plan souple que Keynes construit, on peut deviner qu'il critique aussi le monétarisme hayékien du point de vue de la liberté en Christ, quand il parle de l'argent. Pour confirmer que notre supposition est juste, il nous faut souligner leur position différente au sujet du monopole. C'est le deuxième sujet sur la liberté où Jacques Ellul se confronte à Hayek.

Tout d'abord, Hayek explique le monopole d'une entreprise par l'effet du développement de la technique. Il ne pense pas que ce monopole contraint la liberté. C'est-à-dire que la technique avancée donne un avantage à une entreprise, qui en a, par rapport à une autre qui n'en a pas. La disparition d'une entreprise qui n'a pas de technique avancée est naturelle dans le système de la concurrence parfaite. Car le monopole d'une entreprise doit être considéré comme un simple phénomène économique. Il n'y a pas lieu de voir une injustice dans ce phénomène. Certes, Hayek critique rigoureusement le monopole gouvernemental des services publics, et demande la concurrence libre à l'égard des ceux-ci. Il est très favorable au monopole d'une entreprise. Il dit qu'il n'y en a pas de contraint.

Vis-à-vis de la position hayékienne qui défend le lien entre la technique et le monopole d'une entreprise, Jacques Ellul conclut que plus le progrès technique se développe, plus le jeu du libéralisme se restreint. Pour lui, la rencontre entre le

[420] *Ibid.*, p. 203-204.

libéralisme et les techniques d'invention est la négation même du libéralisme. Sans doute sait-il très bien que la technique de la production se développe dans le système libre, et que cela devient une position favorable à la technique. Cependant, le fait que la technique de la production est favorable au libéralisme, n'est pas pour lui l'argument pertinent à propos de la liberté, parce que toute la technique mécanique suppose l'organisation correspondante, mais l'organisation est le contraire de la libre concurrence et l'esprit d'organisation est le contraire de l'esprit libéral. D'ailleurs, la technique provoque d'après Jacques Ellul une production massive qui n'est pas mesurée. Là, il est inévitable de passer de la micro-économie à la macro-économie. En bref, Jacques Ellul critique rigoureusement le fait que Hayek ne défende que la micro-économie et ignore ce fait, c'est-à-dire que la technique entraîne le passage de la micro-économie à la macro-économie.

Contrairement à Hayek, Jacques Ellul souligne le lien entre la technique et la négativité de la monopolisation. Il dit : « D'un côté, il s'agit du développement des techniques financières, qui permettent l'établissement des trusts, des konzerns, etc. (qui seraient inimaginables sans le prodigieux développement des moyens) et leur souplesse sur le plan bancaire et boursier ; d'un autre côté, la concurrence, qui s'établit en régime libéral entre plusieurs entreprises, est en réalité une concurrence de techniques en micro-économie. Tant que les techniques restent stationnaires, les diverses entreprises peuvent subsister côte à côte, chacune a sa clientèle et ses produits ; les unes peuvent être puissantes, les autres humbles, mais celles-ci peuvent se maintenir malgré tout. Ce qui prompt l'équilibre, ce n'est pas la grandeur d'une entreprise, c'est le progrès technique ; à partir du moment où une entreprise applique de nouveaux procédés, des méthodes publicitaires qui influencent le public, des machines qui augmentent le rendement et abaissent le prix de revient, une organisation qui accroît le rendement du travail, des moyens financiers qui assurent une plus grande stabilité, ces éléments techniques donnent à l'entreprise un avantage sur les autres qui la conduit, soit à éliminer, soit à absorber les autres. ».[421] En un mot, l'équilibre du marché bascule à partir de l'application de la technique. La relation entre la dégradation du libéralisme et le développement de ces techniques est inévitable. C'est antinomique que Hayek parle de la liberté comme choix libre face au phénomène de la monopolisation.

Avec ces deux arguments, la notion de « l'homme économique » et le monopole d'une entreprise, Jacques Ellul nous fait remarquer que la conception de la liberté ne peut plus articuler l'économie et la loi au sujet du droit à la propriété de l'homme libre.

[421] *Ibid*., p. 187.

Maintenant, la question de la propriété par la liberté est éthiquement une explication périmée. Le débat réel n'est pas de savoir « qui est propriétaire des moyens de production et qui va en retirer le profit », mais de savoir « pour quel enjeu progresse la technique, qui sera capable de supporter le progrès technique, et de lui fournir les conditions optimales de développement ? ». L'ordre, l'organisation s'imposent à partir du dépassement de la technique, parce que la technique ne sert plus à la production industrielle, l'homme sacrifie au contraire tout pour elle[422]. L'Etat lui-même projeté dans le mouvement de la technique devient l'agent. Le facteur le plus profond de la destruction du capitalisme est donc, en réalité, la technique, beaucoup plus que la révolte des hommes.[423] Si Hayek a la conviction que l'homme peut trouver le bonheur et la justice par son acte libre, c'est le mythe du progrès technique. Jacques Ellul dit en clair que l'homme n'est pas libre dans la civilisation de la technique, il doit être libéré de cette fantaisie.

Pour nous résumer, les deux dialogues que nous avons composés relèvent que Jacques Ellul n'accepte ni socialisme libéral ni néo-libéralisme dans le cadre de la liberté de l'individu. Pour lui, l'homme n'est que libéré du péché, il trouve sa liberté dans la liberté en Christ. L'homme capable de vivre ensemble avec et pour l'autre, ou bien l'homme indépendant et autonome en fabriquant ses besoins matériels est un camouflage de la soumission de l'homme à toute la nécessité des institutions et de la société moderne. Il n'est pas possible de voir la liberté en Christ dans cette nécessité. En ce sens, il a raison de ne pas relâcher la tension entre la liberté du libéralisme et la liberté en Christ. Nous pensons qu'il explique bien bibliquement la liberté pour les chrétiens.

Bien entendu, l'éthique ellulienne de la liberté est une éthique parmi les trois éthiques liées au protestantisme que nous avons étudiées : l'éthique du protestantisme affirmée dans l'esprit du capitalisme, l'éthique de Paul Ricœur qui anime le socialisme libéral, et celle de Jacques Ellul qui est basée sur le négativisme. Chaque éthique vise fondamentalement à une société différente, il s'agit de différents entendements humains. Il est donc difficile de définir leur identité éthique à conduire le comportement de l'homme. Chaque éthique sert d'ailleurs à ceux qui vivent sous l'influence culturelle du capitalisme et du libéralisme, à ceux qui sont imprégnés de l'environnement socio-culturel des ouvriers, et à ceux qui sont influencés par la vie évangélique. Dans cette

---

422 ELLUL Jacques, *Le Système technicien*, 2e éd. Paris : Le cherche Midi, 2004, p. 22.
Jacques Ellul se confronte à Habermas avec l'idée telle que la technique ne sert plus à la production industrielle. Il est certain pour lui que la technique en tant que système de l'organisation sert pour les libéraux et même pour les marxistes.

423 Cf. ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 183.

situation donnée, ce qui est important, c'est que Jacques Ellul ne demande pas à tout le monde d'être d'accord avec son éthique. Il exige de garder la distance de chaque éthique en disant qu'elle est « nourrie de la pensée des autres, sans pour autant jamais en demeurer captive. ». Il espère que tout le monde aperçoit la réalité qui tend vers la non-liberté de l'homme, et puis restaure la relation entre l'homme et Dieu par son éthique de la liberté. A ses yeux, l'homme entre certainement dans le monde de la technique. Il est donc normal d'insister sur une éthique nouvelle. De son analyse de la technique, Jacques Ellul reprend à l'époque de la technique le message biblique tel que la Bible nous l'adresse pour rétablir la relation entre l'homme et Dieu. Sa question éthique « comment vivre ? » a plus de sens que la question « quelle éthique sera-t-elle plus convaincante en réalité ? » : il laisse à chacun le soin de répondre.

Chapitre VIII :

L'entendement théologique de la société par le droit et l'économie

La passion, le désir, la recherche du profit sont les affections fondamentales pour constituer une loi et un ordre dans une société. On les trouve en commun dans le libéralisme et le néo-libéralisme. La conception hayékienne de la « Grande Société » s'appuie notamment sur la loi reflétant cette nature humaine. Il l'appelle « l'ordre spontané ». Comme nous l'avons vu, « l'ordre spontané » est un ordre socio-économique tel que le système des prix, le droit de la propriété privée, le libre échange.

Nous pouvons résumer « l'ordre spontané » par trois phases historiques. D'abord, après la Réforme, la morale, la coutume et la norme sont modifiées pour l'accroissement du système de la production capitaliste. Elles se développent en se conformant à l'esprit du capitalisme ; par exemple, on ne considère plus le travail comme une affaire douloureuse, mais comme une vocation qui vient de Dieu. Dans ce sens, il est naturel que le travail soit lié à la vertu de la diligence. De même, on ne dénonce plus le fait de prêter l'argent avec des intérêts même dans le domaine religieux, parce que le prêt d'argent, l'épargne, la croissance de la productivité sont inséparables. On ne peut dénoncer l'un sans dénoncer l'autre. D'ailleurs, on considère que le vol et le mensonge sont de plus graves problèmes sociaux que l'adultère. Ainsi, l'ordre du capitalisme réoriente et hiérarchise les valeurs traditionnelles de la morale, de la coutume et de la norme dans la société occidentale. Ensuite, dans la continuité de l'évolution de l'ordre, la grande nouveauté parmi des valeurs réorientées est la conception de la liberté qui justifie le droit de la propriété et l'action libre de l'économie. Cette conception de la liberté, liberté *a priori* ou intrinsèque, est expliquée par la philosophie kantienne. Elle sert à expliquer la loi naturelle qui supporte l'action économique de l'homme. Enfin, pour en venir à l'époque contemporaine, Hayek défend sa conception de « l'ordre spontané », à savoir la loi naturelle, à partir de la liberté *a priori*. Il récuse des lois établies par les magistrats.

Dans la mesure où il faut un ordre juridique pour faire vivre l'homme dans une société, qu'elle soit capitaliste ou socialiste, Jacques Ellul reconnaît l'établissement de la loi naturelle basée sur la nature humaine. Comme Hayek dénonce la loi établie par les magistrats de façon arbitraire, il s'oppose à l'évolution et à la technicisation de la loi dans les mains des experts juridiques. En apparence, il semble peut-être que Jacques Ellul et Hayek défendent la loi naturelle de manière identique. Cependant, il y a la

différence radicale entre les deux dans leur opposition à l'évolution de la loi ; le dernier récuse la loi établie par les magistrats et les députés pour assurer la libre activité individuelle de l'économie, tandis que le premier récuse toutes formes de subordination et toutes contraintes au nom de la nécessité et de la rationalité. Là, la rationalité économique et « l'ordre spontané » dont Hayek parle ne peuvent être exemptés. Pour Jacques Ellul, la revendication du pauvre est l'un des fondements du droit. La justice concernant la liberté de l'homme, l'humanité et la vie sont les fondements les plus profonds de l'esprit juridique. La question de l'économie ou de la nécessité vient en second lieu.

Le problème est que des lois relatives au processus de l'évolution sont spécialisées et sont l'affaire des experts juridiques, et qu'elles sont modifiées par eux pour conformer les membres d'une société à un ordre juridique. Les chrétiens ne peuvent reconnaître malheureusement l'ordre biblique de la promesse, du jugement et de la réconciliation entre Dieu et l'homme dans la spécification et le conformisme juridiques. En se conformant à ces lois, ils, ne peuvent revenir à l'ordre biblique. C'est le phénomène qui suit la Chute. Jacques Ellul explique la cause du conformisme juridique par le fait que l'importance de la vie humaine est exclue du processus de constitution de la loi. Que ce soit par rapport à « l'ordre spontané » hayékien ou au planisme socialiste, le phénomène de la technicisation de la loi est identique. En un mot, maintenir la société elle-même prime sur la vie humaine. C'est la condition de l'homme contemporain dans laquelle on doit vivre. C'est là par ce point important que Jacques Ellul reconnaît la loi naturelle et, que, en même temps, il la critique. A partir de cette ambivalence, nous allons examiner les questions de la loi naturelle et de l'argent pour proposer une éthique alternative. Nous allons aussi critiquer la « Grande Société », basée sur « l'ordre spontané », du point de vue de l'éthique alternative. Nos examens de la loi naturelle et de l'argent par rapport à la « Grande Société » seront éthiquement utiles au moment de faire un choix et de prendre une décision, parce que n'importe quelle société évolue à un moment donné, et que, tout comme la société du Moyen Âge et la société moderne ont évolué, la « Grande Société » est déjà parvenue au moment d'un changement. Pour cela, nous proposons d'étudier les deux œuvres de Jacques Ellul : *Le fondement théologique du Droit*[424] et *L'homme et l'argent*[425].

---

[424] ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du Droit*, Paris et Neuchâtel (Suisse) : Delachaux & Niestlé, 1946.

[425] ELLUL Jacques, *L'homme et l'argent*, in *Le défi et le nouveau. Œuvre théologiques 1948-1991*, Paris : La Table de Ronde, 2007, p. 199-345.

1. Le fondement théologique du Droit

La « Grande Société » hayékienne n'est pas du point de vue de l'éthique ellulienne un modèle de société pour les chrétiens. Pour étayer notre définition, nous avons *Le fondement théologique du Droit* dans lequel Jacques Ellul explique du point de vue théologique la relation entre la loi naturelle et le droit divin. Son explication est suffisante pour porter la problématique sur la « Grande société », et plus précisément sur l'indentification de « l'ordre spontané » avec la loi naturelle au sein de l'activité économique. En effet, nous avons montré au chapitre précédent que, pour assurer la liberté individuelle dans une société et défendre l'activité libre des individus de l'intervention étatique, Hayek insiste sur « l'ordre spontané », basé sur la loi naturelle de Rome, et les règles de la juste conduite. Mais articuler « la Grande Société » à la loi naturelle ne correspond pas à la société contemporaine. Il est d'ailleurs impossible de retourner à l'idée des lois avant l'école de l'histoire qui constate l'évolution de la loi. Nous avons encore une autre raison d'étudier *Le fondement théologique du Droit*. C'est que le livre montre que le capitalisme ou le socialisme n'ont rien à voir avec la justice des chrétiens. A partir de ces deux raisons, nous allons découvrir que, d'une part, « la Grande Société » renforce l'assujettissement de l'homme à la structure de production au nom de la rationalité et de la science. D'autre part, nous devons nous demander si la justice par le Christ a complètement disparu au profit d'une justice rationnelle ou scientifique de la vie pratique.

A. L'évolution du droit naturel et l'impossibilité du retour à « l'ordre spontané »

La loi naturelle est directement liée au droit des individus. « L'ordre spontané » et les règles de la juste conduite sont esquissés dans le cadre de la loi naturelle. Le problème est que cet ordre de loi est stationnaire, quand on l'étudie sur le long terme. En réalité, la loi est sans relation avec la nature humaine au cours de sa propre évolution. Elle est alors dynamique. D'ailleurs, dans l'établissement de la loi, l'ordre du pouvoir étatique est plus décisif que la formation de la loi, constituée par le changement de la coutume ou de la norme. Sans l'appui du pouvoir étatique, il n'est pas concevable d'établir une loi. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'établissement de « l'ordre spontané » est impossible s'il n'y a pas de force contrainte, et que « l'ordre spontané » au sens pur est une conception illusoire.

Selon la description ellulienne de l'histoire de la loi, la loi naturelle[426], par exemple la liberté, l'égalité, la propriété, la conservation de la vie, etc., est un phénomène qui s'est manifesté durant toute l'histoire de l'humanité. Jacques Ellul le résume en trois phases.

Dans la première phase, la religion est à l'origine du droit. Par la suite, le droit se développe en une chose qui n'a pas de lien avec la religion. Jacques Ellul dit : « Le droit est l'expression de la volonté d'un dieu, il est formulé par le prêtre, il est sanctionné religieusement. Il est assorti d'un ritualisme magique. Et corrélativement les préceptes religieux sont présentés sous forme juridique. Les relations avec le dieu sont créées par l'homme sur le mode contractuel. Le prêtre garantit la religion par le secret du droit. Puis, progressivement, le droit se laïcise. […] Mais il y a particulièrement l'apparition d'un pouvoir de l'Etat distinct du pouvoir religieux. »[427]

Dans la seconde phase, le droit se constitue par coutume ou par loi. Il est indépendant du pouvoir religieux, et considéré comme une création spontanée de la société sous l'influence de facteurs économiques, politiques et moraux. Il n'est pas encore édité. Il n'est pas imposé non plus de l'extérieur. On comprend ce droit par les issues de la société, du sentiment et du vouloir commun. L'habitude et l'obéissance le concrétisent dans une société. Mais il est loin de la création juridique. On l'appelle la loi naturelle. Jacques Ellul souligne que ce droit est justement l'expression de la conscience et des conditions de la vie humaine, et que ce droit se produit au 4^{e} siècle avant Jésus-Christ en Grèce, au premier siècle avant Jésus-Christ à Rome, au 16^{e} en Italie, au 17^{e} en France et 18^{e} en Angleterre et en Allemagne.

Les philosophes[428] à l'époque des Lumières conçoivent le droit comme un objet à interpréter. Du point de vue juridique, c'est le moment où le droit devient abstrait. Car, Jacques Ellul établit que le droit ne se produit plus par l'observation de la vie pratique dès qu'il devient objet de la réflexion philosophique. Il pense là que le droit commence à entrer dans une technicisation. D'après lui : « Le droit devient objet de spéculation, d'interprétation. Le philosophe rend alors compte raisonnablement de ce qu'est effectivement le droit, mais pour cela il se situe hors du droit, et il brise de ce

---

426 cf. ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du Droit*, op. cit., p. 5. Pour comprendre mieux la loi naturelle, nous définissons qu'elle est une sorte d'*a priori*. C'est-à-dire qu'elle est un sentiment très spontané de justice et que tout homme éprouve le fondement, le contenu, la force contrainte de ce droit attaché à la nature humaine.

427 Ibid., p. 11.

428 Dans *Le fondement théologique du Droit*, Jacques Ellul ne mentionne pas directement les philosophes qui examinent la loi naturelle. Mais nous pouvons trouver au moins Hobbes, Rousseau, Montesquieu dans le livre intitulé *L'histoire de l'institution du Droit*. Nous pouvons aussi savoir qu'il nuance Kant et Hegel pour le débat sur la théorie du Droit naturel.

fait la spontanéité juridique. Ceci va très rapidement gagner le juriste qui, lui aussi, va essayer d'organiser le droit rationnellement. »[429]. Par conséquent, le droit naturel est radicalement distinct du sentiment très spontané de justice que tout homme éprouve. Il n'explique plus sa légitimité de la contrainte dans cette évolution. En revanche, le sentiment spontané de justice est critiqué par la rationalité et la scientificité du raisonnement, parce qu'il est basé sur la justice sentimentale. Le fondement, le contenu et la force contrainte attachés à la nature humaine sont rejetés par un enjeu lié à ses organisateurs. Ainsi, dès que le droit naturel devient un objet de réflexion, il évolue vers une phase nouvelle. C'est que, hors de la nature humaine, des règles et régularisations peuvent être créées par une théorie scientifique.

Dans la troisième phase, l'Etat crée le droit selon sa nécessité. Ce stade est vraiment loin de la nature humaine. Une demande administrative ou gouvernementale de soutenir juridiquement leur décision motive une création du droit. Il est plus décisif de constituer le droit que de procéder à l'observation de la vie humaine. D'après l'étude ellulienne : « Le droit va devenir création de l'Etat. On dégage des principes, on détermine des hiérarchies juridiques, on coordonne les lois, on crée une technique juridique, de plus en plus précise, de plus en plus rationnelle, de plus en plus éloignée de toute spontanéité. A ce moment, le droit se durcit, devient un monument abstrait, sans cesse en retard sur l'évolution sociale et politique et qu'il faut sans cesse remettre à jour par des créations arbitraires qui s'adaptent plus ou moins bien à la société. Le droit devient l'affaire des juristes, avec sa consécration et son autorité dans l'Etat. »[430].

Ce fait montre l'évolution de la loi qui s'éloigne de plus en plus de la liberté individuelle. La loi s'évolue comme technique à partir du moment où les philosophes objectivent le droit. Même à l'intérieur du domaine du droit, l'école historique et l'école du droit positif considèrent cette évolution comme un progrès pour l'humanité. Les deux écoles identifient la loi avec le développement historique des sociétés. Jacques Ellul dénonce le fait que les deux écoles ignorent fondamentalement la notion de droit naturel. Il dit : « Depuis le début du 19^{e} siècle, deux écoles se sont partagées les faveurs des juristes : l'école historique et l'école du droit positif. Pour l'une, le droit est le produit exclusif de la conscience populaire et de l'évolution. Pour l'autre, le droit n'est rien de plus que ce qui est inscrit dans les textes législatifs, et rien ne peut être pris en considération que cette espèce de conscience claire du droit. Dans un cas comme dans l'autre, il y a exclusion radicale de la notion du droit naturel. »[431]. Ce

429 *Ibid*., p. 12.
430 *Ibid*. p. 12-13.
431 *Ibid*. p. 5-6.

phénomène, selon lequel la loi se détache du droit naturel, dérive de l'Etat. Pratiquement, c'est lui qui établit le critère du droit. Le droit naturel renaît désormais sous une forme différente avec l'Etat tout puissant. Voici ce que Jacques Ellul affirme concernant le droit établi par l'Etat : « L'ordre de la société, les droits reconnus à l'homme ne sont absolument pas protégés contre l'arbitraire, et il n'y a aucune raison de ne pas remettre le discernement du juste et de l'injuste à un Etat tout puissant qui en établira les critères. En face de cette conséquence de fait et vécue de nos jours, il y a donc une renaissance de la théorie du droit naturel. »[432]

A travers ces trois phases, Jacques Ellul, qui se tient à distance du droit formé par l'Etat tout puissant, conclut que celui-ci ne protège plus le droit humain et existe de façon autonome sans rapport avec la justice. La conception traditionnelle individualiste du droit privé, qui dominait depuis le 16e siècle, et qui s'accordait avec la notion de droit naturel, cède sa place à la conception sociale du droit public. Cela certifie le fait que le droit privé est écarté du droit absolu[433].

A partir de l'évolution du droit naturel qui ne cesse sa modification, Jacques Ellul met l'apologie théologique de la technicisation du droit en question. D'abord, il récuse l'argument selon lequel la justice humaine correspond à la justice de Dieu. En effet, ceux qui soutiennent cet argument se réfèrent au droit des jurisconsultes romains, basé sur des institutions, pour parler du droit naturel aux temps modernes. Il y a encore ceux qui insistent sur le fait que les institutions sont créées par Dieu[434]. Ils alimentent les arguments les uns des autres. Vis-à-vis de cette position, Jacques Ellul précise que l'institution du mariage, de la famille, du droit de propriété, de l'interdiction du meurtre et du vol…, tout cela était appliqué pour atteindre une efficacité d'un point de vue technique, pas pour appliquer la justice de Dieu. Tout le monde, qu'il soit chrétien ou non chrétien, accepte ces lois pour vivre dans une communauté. D'ailleurs, les non chrétiens ne pensent pas que ces lois viennent de Dieu. De toute façon, le droit naturel est l'art de trouver l'application momentanée la plus juste et la plus efficace. Il n'explique même pas la genèse du droit ; par exemple, le mariage est certainement une institution. Cependant, il est impossible de savoir exactement comment le mariage est apparu dans l'histoire et pour quelles raisons. On ne sait pourquoi et comment l'acte sexuel s'est transmué en un ordre social et en un phénomène juridique. Certes, il est difficile d'expliquer le droit de contrainte de l'application juridique autant qu'il est

---

432 *Ibid*. p. 6.

433 cf. idem.

434 Le texte Col. 1. 16 : « Car en lui (Jésus Christ) ont été créées toutes choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, dignités, dominations, autorités. Tout a été créé par lui et pour lui », est la source de la défense du droit naturel.

difficile d'expliquer la genèse de l'institution. Bien entendu, c'est pareil pour les autres institutions. D'après Jacques Ellul : « Etat, la nation (à l'origine clan ou tribu), la propriété, l'échange. Malgré toutes les explications que l'on veut leur donner, ces institutions sont mystérieuses dans leur origine, leur nécessité, leur permanence, leur universalité. » [435]

Bien que la légitimité juridique de la contrainte et de la régulation ne soit pas claire, le droit naturel s'applique à tous. Cela signifie que l'administrateur utilise pour l'efficacité le sentiment commun comme instrument. C'est-à-dire que, énonçant le fait que le droit naturel serait une donnée naturelle commune à tous les hommes, le droit devient un ordre irrésistible ou non opposable. Il obtient une autorité. Là, une contrainte juridique n'a pas besoin de sa justification, et s'applique efficacement. Par conséquent, le droit des jurisconsultes romains et le texte biblique comme Col. 1. 16 ne correspondent pas à l'explication du droit naturel.

Ensuite, il y avait à l'époque des Lumières des personnes[436] qui prétendaient que la raison est le fondement du droit naturel. Jacques Ellul leur dit qu'il y a une erreur dans le champ juridique. D'après lui, la raison devient le principe dans le domaine du droit, bien que la justice soit le fondement du droit. Il est évident chez lui que ce qui est conforme à la raison dans le domaine du droit constitue le droit naturel. Cependant, celui-ci n'est pas un droit abstrait, idéal. Il n'est qu'un produit de la raison autonome. Ici, le philosophe fait l'abstraction et l'objectivation du droit. Jacques Ellul les considère comme une grosse erreur. D'après lui, le droit doit établir des règles sur des faits réels, mais il se transmue en morale pour l'abstraction et l'objectivation. Il s'oppose à la conception du droit définie par les philosophes : « Ainsi ce droit naturel comporte deux caractères absolument différents des caractères donnés par les philosophes. Tout d'abord ce n'est pas un idéal moral, c'est un donné juridique. Ce n'est pas un âge d'or vers lequel on doit tendre, c'est un modèle de droit humain vers lequel on doit sans cesse revenir. Ce n'est pas une idée, c'est une réalité. Il en est ainsi même pour le droit naturel du siècle des Lumières, malgré son apparence idéale. Ensuite, ce n'est pas un critère de justice, c'est un ensemble d'institutions et de règles qui peuvent être nommées, décrites, circonscrites. On se trouve ainsi beaucoup plus près de

---

435 ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du Droit*, op., cit., p. 58.

436 Voir page précédente concernant Locke. A propos du droit naturel, nous avons évoqué le débat portant sur comment un pays s'approprie une mer commune. Ceci est un cas très précis où la capacité rationnelle joue un rôle décisif pour promulguer le droit de la propriété. C'est-à-dire qu'on a le droit de pêcher et d'extraire l'ambre sur une partie de la mer. Si un Etat ne défend pas selon sa volonté cette partie de la mer, le droit devient vain. De ce fait, nous avons noté que la possession des choses est définie par la capacité de la raison et de la volonté. C'est l'interprétation philosophique du droit et du devoir juridiques. Elle se trouve chez Kant.

l'application juridique possible, on est davantage dans le domaine du droit aux dépens d'un certain absolu du droit, que l'on ne trouve en fait nulle part. »[437]

Par conséquent, le droit naturel n'est ni le produit de la raison ni la justice de Dieu. Il est une sorte de fond commun, qui est une référence à une réalité existante. Il nous est important que Jacques Ellul le distingue de la philosophie et de la théologie, parce que, comme il discerne l'une et l'autre, nous pouvons classer « l'ordre spontané » hayékien comme un phénomène artificiel, produit de l'esprit humain, qui ne suit pas l'observation juridique des faits sociaux.

Pourquoi la philosophie à l'époque des Lumières, la théologie et une économie hayékienne essayent-elles de tenir à leur manière le droit naturel de leur côté ? Pour quelle raison articulent-elles le droit naturel à ces domaines ? Nous ne pensons pas qu'il s'agit de la curiosité des philosophes, théologiens et économistes ou de l'intention de renforcer leurs domaines. Bien qu'il y ait une critique sévère des juristes, ils ont expliqué le droit naturel à leur façon. N'est-ce pas que le droit naturel basé sur le sentiment commun donné à tous les hommes mérite d'évoluer en fonction du développement de la civilisation même aux temps actuels ? Jacques Ellul apporte à nos questions une réponse avec trois caractères du droit où le droit naturel existe de façon archaïque, et il les analyse.

Le premier caractère du droit est que l'homme est capable de créer une sorte de jeu d'après lequel les rapports des hommes entre eux sont établis. Cette règle se compose de sanctions dépassant le pouvoir de l'homme individuel. La société ne peut exister sans droit. L'homme est donc capable d'organiser la société dans laquelle il vit. Il est aussi capable de donner à cette organisation un pouvoir qu'il ne maîtrise plus. Son observation est correcte. Il nous fait attirer l'attention sur le fait que l'homme ne sait pas que la règle du jeu, la création de la loi, contraint sa vie entière.

Le second caractère du droit que Jacques Ellul remarque est l'universalité. Celle-ci est considérée comme un fait objectif pour dire l'existence du droit naturel. Autrement dit : « On retrouvera, dit-il, ainsi très généralement : les règles relatives au mariage (avec peine de mort pour adultère), à la puissance paternelle, à l'esclavage, à la propriété, au meurtre et au vol, au contrat et au gage, dans toutes les sociétés. Règles qui ne sont pas techniquement identiques, mais qui se rapportent toutes à la même institution, à la même réalité juridique. Ainsi dès qu'un droit au sens propre existe, ce droit a un contenu essentiellement commun à tous les peuples. Cela ne s'explique ni par imitation, ni par interpénétration de civilisations. Cela ne s'explique ni par décision arbitraire d'un gouvernement ni par le simple jeu des conditions

437 ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du Droit*, op. cit., p. 18.

économiques. Le phénomène de l'unité essentielle du contenu du droit chez tous les peuples est incontestablement un produit naturel de l'évolution. Plus l'évolution de la civilisation se poursuit, plus l'unification devient possible. »[438]. Mais Jacques Ellul définit l'universalité du droit naturel à laquelle celui-ci appartient en fonction des conséquences de la négation. Comme le déclare la dernière phrase de la citation, l'universalité provoque un double fait : l'un est l'évolution de la loi, et l'autre, la subordination de l'homme à la loi. Il n'y aura donc pas « l'ordre spontané » au sens pur. Jacques Ellul souligne que ceci est un phénomène contradictoire avec le droit individuel.

Le troisième caractère est l'autonomie de la création arbitraire de l'Etat et de l'influence des données sociales et économiques. En général, on pense que la création spontanée du droit est constituée par des éléments de la nature humaine comme le désir, la peur, la faim, l'épidémie. L'accord des gens pour résoudre des problèmes de leur nature valide effectivement ce droit dans une communauté. A l'égard de ce caractère autonome, Jacques Ellul indique qu'on ignore les rôles de l'Etat et de la condition socio-économique. A ses yeux, il est absurde que ces institutions ne s'engagent pas dans la constitution du droit. Si le droit naturel se constitue dans une structure autonome, il faut expliquer la différence socio-économique des sociétés qui ont un droit similaire ; par exemple, il y a la similitude entre le droit hébreu du 5^{e}-4^{e} siècle avant J.-C. et le droit romain du 2^{e} siècle de notre ère, mais les données sociales et économiques entre les deux peuples sont radicalement différentes. En outre, l'influence des données économiques et politiques est indéniable. Le droit évolue en même temps qu'elles.

Ainsi, ces trois caractères, vus historiquement par un défenseur du droit naturel, et les remarques elluliennes nous précisent le fait que « l'ordre spontané » au sens pur ne peut exister dans une société contemporaine. D'après lui, « Le droit cesse alors d'avoir pour mesure un certain sentiment ou une certaine idée de la justice et devient une pure combinaison de règles techniques. Il n'y a plus alors de facteur normatif dans le droit. C'est une simple habilité, un jeu mathématique. Les lois n'ont plus aucun rapport avec la justice, mais sont faites en considération de l'utilité sociale immédiate. »[439]. Sa définition du droit ne s'arrête pas là, il nous amène à la technicisation du droit. Nous aboutissons à ce caractère mécanique. Autrement dit : « La technique juridique est, dit-il, aveugle ; elle avance aussi loin qu'elle peut ; elle va jusqu'où le raisonnement lui-même peut aller ; elle s'applique partout où une utilité quelconque nécessite son application. »[440]

---

438 *Ibid*. p. 20.

439 cf. *Ibid*. p. 22.

440 Idem.

Concernant la technicisation du droit, Jacques Ellul y ajoute la neutralité. La technique juridique est à la disposition de qui veut s'en emparer ; par exemple, elle sert au nazisme tout comme au communisme. Ce critère nouveau envisage que nous ne sommes plus dans un état naturel. Tout est organisé selon la possibilité de la technique. Là, il n'y a plus d'idée du droit naturel, parce qu'il a disparu, et que l'idée de justice laisse la place à une pure technique. Des règles favorisant le pouvoir du plus fort, le plus fort donnant au système juridique des critères de droit nouveau, sont liées les unes aux autres. Ce phénomène apparaît au moment où l'intervention étatique normalise le droit.

Pour éviter la technicisation du droit, il faut au moins conserver le fondement juridique, parce que le droit naturel basé sur la justice rappelle que la création arbitraire du droit de l'Etat et l'application technique de celle-ci sont loin du sens essentiel. C'est là qu'il y a l'importance de l'existence du droit naturel avant qu'il ne soit modifié techniquement, c'est-à-dire établir une loi après avoir observé, conserver la loi malgré des influences de l'Etat et les données socio-économiques. Si ces deux principes disparaissent, l'Etat devient libre et aboutit au totalitarisme. C'est la raison pour laquelle l'Etat déstructure l'autorité du droit naturel. C'est vrai dans les faits.

En conclusion, Jacques Ellul nous montre que le droit naturel entre dans le processus de la destruction aussitôt qu'il est établi, et que l'homme ne peut malheureusement retourner à l'idée primitive du droit naturel. Ce qui est une conséquence grave est que l'homme ne voit plus pourquoi il faudrait obéir à ce droit. A partir de cette étude sur le droit naturel, nous devons souligner les trois principes juridiques proposés par Ellul : premièrement, la justice engendre une institution juridique, et elle est le fondement du droit. Deuxièmement, il faut équilibrer entre la technique juridique et les circonstances sociales de l'homme. Troisièmement, il faut chercher la nécessité reconnue commune par l'individu et l'Etat. Ces principes nous conduisent à la justice de Dieu que nous allons voir ci-dessous. Il est important de voir la justice selon le retour du Christ, justice eschatologique, parce que nous sommes convaincus des conditions matérielles de vie. Nous ne pouvons pas sortir de la technicisation du droit, si nous en restons là. Jacques Ellul le souligne en disant que : « Actuellement, nous en sommes approximativement là. C'est pourquoi il nous paraît absolument illusoire soit de travailler à la construction d'un nouveau droit naturel, qui ne correspond ni à la pensée commune de l'homme actuel, ni à la conception moderne du droit, soit de discuter autour de la nécessité ou de l'existence du droit naturel en tant que théorie. Il importe au contraire au plus haut point d'essayer de voir clairement ce qu'est le droit dans et par rapport à la Révélation, parce que la formation d'une

nouvelle civilisation ne pourra partir que de la volonté de Dieu. Il importe enfin de savoir quelles conséquences juridiques on peut tirer de ces notions. »[441]

B. Les rejets théologiques du droit naturel et de « l'ordre spontané »

Dès sa proposition de la « Grande Société », Hayek méprise la justice distributive exercée par la société personnifiée. Son mépris est si grand, qu'il pense que la question de la justice distributive menace la société démocratique et capitaliste, et qu'elle transforme cette dernière en société socialiste. Car, la justice distributive est à ses yeux une mauvaise idée, et il faut la dénoncer pour l'intérêt général de la société. Hayek comme John Rawls perçoit la justice dans l'équité. C'est-à-dire que partager la galette n'est pas la justice que l'on croit. En revanche, laisser accéder librement et sans intervention gouvernementale chaque individu à l'activité économique est la vraie justice sociale pour tous. Comme cela, la question de la justice correspond certainement à celle de la distribution des biens, et à celle qui consiste à déterminer « qui en profitera et qui doit en payer le coût ».

Mais l'éthique de Jacques Ellul ne tolère ni la justice distributive ni l'effort moral de l'individu qui cherche son intérêt particulier. Nous proposons de vérifier si la conception hayékienne de la justice correspond à celle des chrétiens. Pour cela, nous supposons que le droit naturel est identique à « l'ordre spontané ».

D'abord, pour expliquer la justice biblique qui est différente de la morale de l'individu, Jacques Ellul récuse toutes les tentatives théologiques qui appuient le droit naturel. En premier lieu, cet effort est bibliquement faux, parce que l'homme ne connaît pas la justice de Dieu car la relation est rompue entre l'homme et Dieu. Il ne faut pas considérer que l'homme soit capable d'établir la justice à partir de l'*imago Dei*, à partir duquel l'homme possède le sentiment de justice et la volonté arbitraire même après la Chute. Si ce reste permet d'expliquer le droit naturel, si l'homme est capable de connaître et de faire ce qui est bien, le retour de Jésus Christ n'a pas de sens pour les chrétiens. Malgré cela, en réalité, les chrétiens sont des partisans du droit naturel par la tradition du christianisme qui continue d'insister sur l'*imago Dei*. L'explication de la loi de Dieu et du droit naturel selon le texte est la suivante : « Quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes ; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœurs, leur conscience en rendant témoignage, de leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. » (Rom. 2, 14-15.) Elle montre que la loi de Dieu inscrite dans le cœur de

441 *Ibid*. p. 25.

l'homme devient la loi naturelle. Cette explication soulève une autre question ; pourquoi Dieu n'a-t-il pas inscrit sa loi dans le cœur des étrangers. Cette question explique la Chute complète de l'homme. C'est la raison pour laquelle les théologiens ne doivent pas expliquer le droit naturel à partir de l'*imago Dei* qui la nie.

En deuxième lieu, les théologiens disent qu'une justice éternelle, aux impératifs universellement valables, existe. Ils tentent d'identifier la justice de Dieu avec celle de l'homme. D'après Jacques Ellul, ceci n'a toujours été qu'une tentative de l'homme. Il n'y a pas de droit inhérent à la nature de l'homme. Ce genre de tentative, chercher l'action de Dieu d'après cette norme de justice, engendre un problème philosophique où l'homme juge Dieu juste ou injuste ; par exemple, est-ce que Dieu est injuste lorsqu'il nous fait souffrir ? Ou bien Dieu peut-il être juste dans une circonstance injuste ? S'il est juste, alors il n'est pas tout puissant, et s'il est tout puissant, alors il n'est pas juste. Que Dieu soit juste ou injuste, c'est la question par laquelle l'homme juge Dieu selon sa justice inhérente à la nature humaine. Malgré tout, on croit que les impératifs universellement valables sont évidents parce que tous les hommes les acceptent spontanément comme un élément donné en commun et rationnel. Jacques Ellul le résume ainsi : « Le fait que la création peut être, partiellement, connue par la raison, le fait que tous les hommes sont, plus ou moins, doués de cet instrument, entraîne l'idée que tout ce qui est raisonnable est universel, et comme il est un fait d'expérience que tous les hommes ont un souci de justice, il faut bien rattacher cette justice à ce seul universel naturel dont nous soyons en possession et qui est en fait la raison. Ainsi la justice apparaît comme formée de jugements de valeurs et de principes ordonnés raisonnablement. Mais alors se produit toujours le mécanisme que Feuerbach avait à juste titre dénoncé pour la religion : à partir de cette élaboration humaine se construit un absolu. L'homme rend objectif ce qui est création subjective. »[442]

En effet, la citation résume des idées apparaissant chez les stoïciens et chez Saint Thomas d'Aquin. Jacques Ellul les expose pour critiquer la discontinuité de la relation entre l'homme et Dieu dans le temps et l'espace. En un mot, il s'oppose à la conception selon laquelle Dieu s'écarte de l'histoire humaine après la création. Pour lui, la création est le fait dans la continuité, maintenant et ici. Par conséquent, la justice stérile, parce que le rôle de Dieu serait terminé après la création, ne peut plus expliquer le droit comme une justice de Dieu. D'ailleurs, la justice a des règles du jeu. C'est la nécessité pour que l'homme vive dans une communauté. Il faut discerner la justice comme nécessité de celle de Dieu : il s'agit d'une différence radicale. La justice éternelle dont la Bible parle n'est que la conformité à la volonté actuelle et éternelle de

442 *Ibid*., p. 47-48.

Dieu. Elle est apparue plutôt opposante au droit naturel. Jacques Ellul souligne là qu'une tentative des calvinistes au 18e siècle d'intégrer l'une dans l'autre est une tentative infondée. L'ordre spontané comme droit de la propriété n'a aucun lien avec la justice de Dieu. C'est l'exemple représentatif qui révèle l'erreur théologique de vouloir associer la justice de Dieu à celle de l'homme.

En troisième lieu, Jacques Ellul indique la tentative infondée des théologiens de vouloir identifier les lois bibliques avec le droit naturel. D'après lui, celles-là ne sont ni un droit, ni un principe du droit, ni un contenu du droit. Elles ne sont pas un droit parce qu'elles ne sont pas un système juridique. Elles ne sont qu'une révélation qui exprime la volonté actuelle et éternelle de Dieu[443]. Dans ce sens, les lois bibliques ne peuvent être séparées de l'Evangile. Si les théologiens déduisent le vouloir de créer un droit valable à partir de la loi de Dieu, c'est donc incontestablement une hérésie. Jacques Ellul la voit comme absurde parce que l'explication du droit naturel à partir des lois données par Dieu au peuple d'Israël doit supposer que les non-chrétiens peuvent accepter la volonté de Dieu, ou vivre comme des chrétiens. Il est clair pour lui que l'Evangile et la volonté de Dieu ne se transmuent pas, et que le droit naturel appartient au monde. Par conséquent, les lois bibliques ne sont pas le fondement du droit naturel. Dès que ces lois se situent et sont incluses à l'intérieur du droit naturel, elles prennent pour la première fois une valeur considérable pour la solution de problèmes juridiques particuliers. Il ne faut pas confondre la loi divine et la loi profane.

Les trois points par lesquels Jacques Ellul relève les erreurs des théologiens nous conduisent à l'incompatibilité de la loi divine avec le droit naturel. Celui-ci n'est pas une conception, mais un phénomène. Il faut le considérer comme un fait. Là, on ne peut dire qu'il est bon ou mauvais. Jacques Ellul demande clairement de savoir si le fondement du droit est la justice, et si une institution juridique, un ensemble organique de règles, doit alors s'orienter vers un but commun formant un tout durable et indépendant de la volonté de l'homme. C'est-à-dire que le juge n'a pas de critères pour définir le bien et le mal. Tout ce qu'il juge s'inscrit dans la réciprocité exigée par la justice. Il ne juge pas selon des vertus de la justice. La réciprocité exigée par la justice fait le procès de l'homme. L'homme est appelé à reconnaître le droit des autres, et il demande également que l'on reconnaisse le sien. Cela veut dire que ce n'est pas l'attitude de l'amour qui permet de reconnaître le droit des autres. Jacques Ellul relève une autre raison pour laquelle on doit traiter le droit dans un rapport de fait phénoménal. C'est que les étrangers ne connaissent pas les lois données par Dieu. Il ne faut pas appliquer ces lois comme le droit naturel à ceux qui ne croient pas en Dieu. Il n'y a

443 cf. *Ibid*., p. 50.

qu'une action réciproque entre les chrétiens et les non-chrétiens. Il s'agit de la réciprocité, la loi de Dieu ne peut être favorable que pour les chrétiens, tandis qu'elle peut être défavorable aux non-chrétiens. Peut-on dire que la justice est réalisée là ? Il ne faut pas confondre la justice juridique et celle de Dieu. La première ne répond qu'à la nécessité de vivre dans une communauté. Dans cette justice purement pragmatique que l'homme établit pour sa commodité, qu'y a-t-il de commun avec la justice de Dieu ? Non, la justice est une mise en conformité à des fins utiles, pragmatiques, que l'homme intègre pour organiser le milieu dans lequel il vit.[444] Elle est donc la conformité aux institutions et aux droits de l'homme. Elle ne permet jamais de remonter à la justice de Dieu. Ainsi, toutes les tentatives théologiques de défendre le droit naturel sont des erreurs des théologiens.

Après avoir récusé la défense théologique du droit naturel, Jacques Ellul rend compte de la justice biblique. D'après lui, l'égalité en tant qu'élément décisif qui explique la justice n'est pas l'une des normes matérielles de la justice, mais l'un des principes critiques. La répartition égale des biens, la punition de celui qui est injuste ne sont pas le vrai contenu de la justice. Ces sont les principes de distribuer de façon équitable des biens et de ne pas laisser faire les injustes. C'est là où la justice de Dieu, don et grâce, prend place pour l'homme. Jacques Ellul cherche la justice de pardon, de don et de grâce dans la Sainte-Ecriture : Psaume 33.5 et 76.9 est l'un des textes qui montrent cette justice. Il commente ainsi : « Dieu est un juge terrible, il juge pour sauver les pauvres : " La terre effrayée s'est tenue tranquille lorsque Dieu s'est levé pour faire justice, pour sauver tous les pauvres de la terre…" Et cette affirmation est constante : lorsque Dieu juge ce n'est pas pour la mort mais pour la vie »[445]. Il y trouve le lien inséparable entre le jugement et la grâce.

Pour définir la justice de Dieu, Jacques Ellul envisage que toute la justice de l'homme est injuste face à celle de Dieu. Le juste, c'est celui qui marche dans le chemin que Dieu lui a ouvert. Il n'y a aucune conception de la justice indépendante de celle-là. L'homme est incapable par lui-même de savoir ce qu'est la justice.[446] (Prov. 2.9) Dieu accepte et tient comme acte juste toutes les œuvres sans valeur. La prière de Salomon (I Rois 3,11), est reconnue comme acte juste,[447] puisqu'il demande la sagesse pour exercer la justice. C'est là où la justice de Dieu rejoint celle de l'homme.

444 cf. *Ibid*., p.70- 71.
445 *Ibid*., p. 28.
446 Idem.
447 *Ibid*., p. 67.

La justice de Dieu est enfin donnée constamment comme le signe du jugement de la terre à la fin des temps[448]. L'alliance comme le pardon et la promesse de la réconciliation entre l'homme et Dieu est déjà adressée à l'homme dans un esprit de justice. Jésus Christ a porté les péchés du peuple, le paiement de la justice, la grâce de Dieu. Il a fait éclater l'injustice radicale de la justice des hommes.

Il en résulte que Jacques Ellul ne confond pas les deux justices : la justice de Dieu et celle de l'homme. Il discerne rigoureusement l'une de l'autre. Par la suite, il insiste sur le fait qu'il faut évoquer la restauration de l'humanité dans le droit naturel ; par exemple, l'insistance de la femme cananéenne indique que le juge inique fait la justice pour elle[449]. Quand on voit la parabole du juge inique (Luc 18. 2-8), il est clair que le juge n'a aucune raison de faire justice et qu'il n'a aucun critère pour distinguer le bien du mal. Cependant, il porte un jugement juste pour la femme pauvre. C'est le rôle de la justice biblique vis-à-vis de la justice de l'homme. Nous pouvons comprendre pourquoi Jacques Ellul place la première à l'intérieur de la seconde. Nous pouvons aussi comprendre le rôle du chrétien ; empêcher le juge de faire du droit un pur produit de la force, et éviter que ce qui est juste et sain dans les revendications de l'homme ne devienne pas satanique : c'est possible dans le domaine juridique, il s'agit du mobile de l'action du chrétien[450].

Pour résumer l'étude sur le fondement théologique du droit, il y a deux aspects qui nous servent pour critiquer la « Grande Société » : l'un est le point de vue critique du rapport entre le droit naturel et « l'ordre spontané », et l'autre, le point de vue dialectique du rapport entre le droit naturel et le droit divin.

D'abord, à propos du premier, le droit naturel est constitué directement de la relation des droits individuels. « L'ordre spontané » et « les règles de la juste conduite » que Hayek défend sont conçus à l'égard du droit naturel. Le problème est l'identification de « l'ordre spontané » avec le droit naturel. Comme nous l'avons vu plus haut, le droit naturel est en cours d'évolution, il devient technique et spécifique. Il est impossible qu'il remonte à son état primitif. De ce fait, « l'ordre spontané », s'identifie au droit naturel, ne peut atteindre le sens originel, parce que, bien que les lois soient dynamiques au cours de l'évolution, « l'ordre spontané » est stationnaire. Car, il n'est conçu ni en fonction des circonstances contemporaines ni en fonction de l'observation rigoureuse des faits : les lois évoluent en suivant leur propre progression. Il faut comprendre que les lois dépassent la justice et le droit économique des individus.

448 cf. *Ibid*., p. 29.

449 cf. *Ibid.*, p. 62. Jacques Ellul dégage la revendication du pauvre en disant qu'elle est l'un des fondements du droit. Elle résume *Le fondement théologique du droit*.

450 cf. *Ibid*., p. 77.

En réalité, les deux derniers se posent au deuxième ou troisième rang, ils ne sont pas primordiaux pour établir les lois. D'ailleurs, ce qui est important dans l'établissement du droit est la croissance de l'État. En effet, établir « l'ordre spontané » n'est pas possible sans appui étatique. Autrement dit, l'homme crée des règles du jeu pour maintenir sa vie, « l'ordre spontané » au sens pur pourra exister dans ce sens en tant que droit naturel. Mais, comme Jacques Ellul le remarque, cet ordre est mis en déconstruction aussitôt qu'il apparaît. C'est l'État qui le dissocie. C'est l'évolution des lois qui se conforme à l'enjeu de l'État. De plus, l'homme ne veut pas retourner dans l'ordre spontané, parce qu'il a beaucoup de problèmes à résoudre dans sa vie. Il est normal que l'homme cherche la solution à ses problèmes en modifiant les lois. C'est la raison pour laquelle « l'ordre spontané » n'a pas de sens pour maintenir la « Grande Société ».

Quant au rapport dialectique entre le droit naturel et le droit divin, le premier devient de la technique pure. Il ne correspond pas du tout au droit divin. Les deux droits sont des choses complètement différentes. Ce phénomène correspond bien à la condition humaine qui ignore la nature humaine en quête de liberté et de justice. Face à la technicisation du droit, Jacques Ellul propose alors d'activer à l'intérieur du droit naturel le droit divin qui se constitue du jugement du péché, du pardon et de la grâce. Bien entendu, il est difficile de garder l'équilibre entre les deux. Jacques Ellul sait qu'il n'y a aucun lien entre les deux, parce que le droit naturel, basé sur le fait, est un phénomène. Mais il n'écarte pas l'un de l'autre. En revanche, il le met à l'intérieur du droit naturel. D'après lui, le droit humain doit être conçu de telle façon que l'homme qui y est inséré jouisse de tous les droits nécessaires pour qu'il puisse entendre la parole d'alliance que Dieu lui adresse et qu'il puisse y répondre. C'est parce que le droit divin a bien pour mission non seulement de permettre la vie à l'homme, mais aussi d'organiser la société de telle façon qu'elle soit maintenue par Dieu.

Si le droit divin et le jugement eschatologique sont ignorés lorsque le droit organise la société pour le bonheur de l'homme, ou pour la production, ou pour la puissance, ou pour la gloire, ou pour la richesse, ces buts engendrent exactement des problèmes socio-économiques comme les conflits sociaux, les causes de la mort, les désaccords entre les couches sociales, les mécontentements dans la répartition des biens. Il est évident que le droit ne peut pas sauver l'homme. Transmettre la Parole de Dieu en droit n'est pas le vrai droit, et le chrétien ne le demande pas non plus. Il peut seulement demander que le droit maintienne la société ouverte. Bien entendu, même la société ouverte n'est pas le royaume de Dieu. Mais quand on essaie d'insérer la vie et la liberté au plus profond du droit, on peut freiner la technicisation du droit. Dès que le

droit divin est placé à l'intérieur du droit, celui-ci sera la solution des problèmes de la vie.

Par conséquent, nous pensons que *Le fondement théologique du Droit* prouve le fait que « l'ordre spontané » en tant que règle du modèle de « Grande Société » ne correspond pas à l'éthique des chrétiens. Quand une éthique alternative, comme le jugement, le pardon, le don et la grâce, offre à « l'ordre spontané » le fondement du droit, la justice de la morale fonctionne correctement. Désormais, étudions le problème économique de la « Grande Société ».

2. L'homme et l'argent

Le modèle de la « Grande Société » est le modèle de l'activité productive. L'épargne se situe moralement et économiquement au cœur du modèle, et, en même temps, elle est le remède au problème de l'inflation, la clé de l'investissement, le fruit du profit net. Le modèle de la « Grande Société » se compose à partir de la circulation de l'épargne, de l'investissement, du profit. La réflexion ellulienne de l'argent est la critique économiquement et théologiquement radicale de ce modèle. Elle le bouleverse par la foi en Christ. Nous nous proposons de l'étudier.

A. L'analyse du système monétaire

Jacques Ellul ne traite pas directement la question de la quantité de la monnaie telle que la variation du taux d'intérêt qui provoque l'inflation. Mais il voit que la vie économique plus ou moins prospère attribue de la valeur à l'argent. Il remet alors au sens large une objectivation et une abstraction de l'argent en question. Pourquoi l'objectivation et l'abstraction de l'argent ? Son observation est-elle juste ? D'après Jacques Ellul, la conception de l'argent a évolué depuis le dernier siècle. Elle s'oriente vers une fonction économique. Elle dépasse l'aspect moral comme la générosité, l'avarice, la pauvreté, la richesse, la paresse, la diligence, par des aspects mathématiques comme la valeur dépendant de la quantité de monnaie. L'individu ne peut plus attribuer de sens au signe monétaire. Une valeur de la monnaie papier est relative en fonction de la circonstance économique. Et l'ajustement de la valeur à l'argent n'est pas un fait personnel. De ce fait, Jacques Ellul répond à nos questions : « En réalité, l'argent n'est plus que le symbole de cette vie économique totale. D'une part la monnaie, instrument de mesure de la valeur, de transport ou de capitalisation des richesses n'a de fonction qu'économique – d'autre part l'argent, au sens large, n'a lui-même de valeur que pour

autant que la vie économique plus ou moins prospère lui en attribue. Dans cette transformation l'on peut dire que l'argent a subi une abstraction et une objectivation au cours du dernier siècle. »[451]

Ici, nous pouvons imaginer qu'il propose de sortir du système de l'économie abstraite et objective pour reposer la question de la vie gravement dégradée dans une société. En fait, nous savons que Hayek ne traite pas comme lui la question de l'argent. Par contre, il est au sein de l'objectivation et de l'abstraction de l'argent. De toute façon, tenant compte de la dégradation de la vie humaine, Jacques Ellul exprime son inquiétude sur laquelle l'individu ne s'attache plus au billet, mais au seul pouvoir d'achat, parce que, dès que l'homme s'attache au fait qu'on peut faire tout avec l'argent, il est prêt à sacrifier tout, et il accepte de se soumettre lui-même à la puissance de l'argent. C'est ce que l'abstraction apporte à l'humanité. Par la suite, à partir de l'objectivation de l'argent, Jacques Ellul tente de nous rendre conscient du fait qu'il n'y a plus véritablement de relation entre l'individu et son argent. C'est-à-dire que l'homme n'est plus responsable de ce qu'il gagne, ni du « comment il gagne », ni du « comment il dépense », car la question de l'argent dépend des opérations économiques plus que de la quantité de monnaie. L'avare et le vautour sont des catégories dépassées.

L'argent dans la conception abstraire et objective devient un fait socio-économique. On ne l'observe que scientifiquement. L'argent échappe à nos jugements moraux : « Il n'y a plus d'avare, dit Jacques Ellul, car l'or n'est plus qu'une infime partie de l'argent. Il n'y a plus de prodigue, il n'y a plus de " vautour ", il n'y a plus de " voleur " tout cela ce sont des catégories dépassées dans la perspective naturaliste. »[452]

Certes, comme tout le monde le reconnaît, l'argent est un fait, fait englobé dans un type d'économie. Chacun reçoit sa part d'argent, et il la dépense. Dans cette situation, l'argent est une solution aux problèmes sociaux tels que l'injustice, le déséquilibre, le désordre, et on cherche l'argent dans un système d'économie. Car il est la cause, l'effet et la solution de tous les problèmes sociaux, moraux et individuels. Ces problèmes apparaissent comme subordonnés au problème collectif, au système économique global. Le capitalisme, le coopératisme, le socialisme, le communisme… sont la conséquence du fait que l'on considère l'argent comme un fait. Jacques Ellul l'analyse ainsi : « Sitôt que nous admettons le primat du global et du système, sitôt que nous admettons le

451 ELLUL Jacques, *L'homme et l'argent*, in *Le défi et le nouveau. Œuvre théologiques 1948-1991*, op. cit., p. 6. (p. 199-200)
452 *Ibid*., p. 200.

caractère inéluctable des conditions matérielles, à cet instant nous donnons une excuse absolutoire à tous les comportements de tous les hommes envers l'argent. »[453]

Il en résulte que, s'il y a un problème d'argent, c'est parce que le système économique n'est pas bon. Il faut donc le changer. Il n'y aura plus de problème d'argent. C'est une idée qui dérive du système économique global. C'est le mensonge dans la problématique ellulienne de l'abstraction et de l'objectivation de l'argent. En réalité, bien que le système de l'économie soit changé, la question de l'argent, dérivée de la nature humaine, demeure toujours dans la société où nous vivons. Finalement, l'homme, tel que l'économiste le considère, n'est pas neutre. Celui-ci ignore le fait que la passion et le mal qui sont dans l'homme étaient un des facteurs du problème de l'argent. Pour contredire cette idée, Jacques Ellul évoque alors les termes d'« homme neutre », qui provoque la morale, en disant que « il (l'homme) ne convoitera plus le bien de son prochain – qu'il ne volera plus – qu'il ne cherchera plus à corrompre par son argent ni les femmes ni les fonctionnaires – qu'il ne sera plus corrompu lui-même par son bonheur matériel – qu'il sera ouvert aux difficultés matérielles à gaspiller – qu'il ne rêvera pas d'un « toujours plus » - qu'il ne cherchera pas à dominer dans la société par de l'argent accumulé – qu'il ne cherchera pas à humilier les autres par son argent…»[454]. Malgré tout cela, si l'économiste prétend que le problème de l'argent peut être résolu par le système économique global, c'est à la fois un mensonge et une lâcheté. Cette affirmation apparaît pareillement dans tous les régimes : capitalisme, socialisme, communisme. De ce point de vue, l'estimation ellulienne sur le terme « l'homme neutre » est très sévère. Il ne cesse d'être critique : « On ne voit plus, dit-il, alors au nom de quoi le capitalisme serait plus valable que le communisme ou vice versa, car dans l'un comme dans l'autre réside le même mensonge. Ce mensonge, c'est la fuite devant la responsabilité et la recherche d'un alibi. »[455]

Concernant le mensonge capitaliste de l'homme neutre, Jacques Ellul critique d'abord la théorie d'Adam Smith de l'économie classique du libéralisme. Il reconnaît en tant que théorie la validité de son idée. Mais le problème d'Adam Smith tient à la supposition par laquelle il fait l'abstraction de la nature humaine ; si l'homme est comme neutre, il peut concevoir la concordance entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Cependant, du point de vue ellulien, l'homme n'est pas neutre. Ensuite, concernant le mensonge de l'économie planifiée, mensonge socialiste et fasciste, la critique ellulienne est pire que celle d'Adam Smith. Il décrit les planismes comme une

453 *Ibid*., p. 201.
454 cf. Ibid., p. 202.
455 Ibid., 201.

absurdité totale : « Il y a, dit-il, ceux qui, prolétaires affamés du capitalisme, le menacent parce qu'ils exigent l'argent, entrent en conflit avec le Système à son sujet, et empêchent l'économie de fonctionner. Alors, de temps à autre, une guerre remet les choses en ordre. Il y a ceux qui, koulaks trahissant le socialisme, ne veulent pas abandonner leur argent, luttent pour garder leurs économies et leur patrimoine, et empêchent l'édification du communisme. Il y a ceux qui, fonctionnaires profiteurs, tirent de leur puissance des ressources imprévues et volent le peuple et volent l'Etat, en empêchant la planification fasciste ou soviétique d'avoir ses heureux effets. Alors, de temps à autre une purge sanglante remet les choses en ordre. Mais de toute façon, l'homme apparaît bien (avec sa passion de l'argent) comme celui qui vicie le système.»[456] Les deux systèmes de l'économie manipulent donc par le mensonge l'espérance des hommes.

Jacques Ellul dénonce ainsi le fait que le problème individuel de l'argent se substitue à celui de société globale. Il prend ses distances par rapport à toute tentative d'abstraction et d'objectivation de l'argent. Pour lui, changer le système économique et adhérer à un engagement politique pour cela est une échappatoire infiniment facile pour éviter de considérer la réalité de sa vie, et la puissance de l'argent sur soi. Cette attitude permet d'avoir la conviction que le problème personnel se résoudra par le système. C'est sans doute une idée erronée. Bien entendu, cette dénonciation ellulienne ne veut pas dire qu'il faut abandonner la recherche sur un principe valable et un acte collectif. Pour lui, le moyen de résoudre la complexité du problème social doit se placer seulement au rang secondaire, que ce moyen soit économique ou politique. De quoi devons-nous alors tenir compte en premier ? Selon la position éthique de Jacques Ellul pour les chrétiens, il faut tout d'abord une prise de conscience de la réalité des forces ou des institutions, qui encadrent notre argent, notre travail et notre vie. Par la suite, il faut garder l'équilibre entre la réalité et sa propre liberté en Christ pour être libre du mensonge et de la contrainte réelle. Aucun système au monde, ni capitaliste ni socialiste, ne permet d'exprimer la foi chrétienne sur le plan politique ou sur le plan économique. Ici, l'engagement politique est déjà nuancé négativement par rapport à la foi chrétienne.

La position ellulienne suscite une seconde question : la Bible apporte-t-elle une réponse globale à la doctrine économique, proposition d'un système d'économie pour résoudre le problème socio-économique ? Jacques Ellul répond comme suit : la question de l'argent est importante en tant que fait. On ne peut l'ignorer parce qu'il n'est pas possible de vivre sans argent. Cependant, le christianisme basé sur la Bible ne peut pas supporter la constitution d'un système économique ni d'un régime politique, qui la

456 *Ibid*., p. 204.

prend, parce qu'il n'y a pas une philosophie, une politique, une métaphysique, une religion dans la Bible. Il y a plutôt un dialogue entre la Parole et nous. Une parole personnelle nous est adressée et nous interroge sur ce que nous faisons, ce que nous espérons, ce que nous redoutons. Il est parfaitement vain de prétendre tirer des textes bibliques un système de l'argent applicable au monde. C'est la réponse de Jacques Ellul à notre question. Nous voulons extrapoler davantage à partir de sa réponse ; si les textes bibliques ne montrent pas la solution ou le principe de l'argent, pourquoi Jacques Ellul dénonce-t-il par ces textes le système de l'économie ou le régime politique contemporain qui tentent de résoudre la question de l'argent, et comment peut-il les critiquer si les textes bibliques ne proposent aucun modèle économique et politique ? A partir de ces questions, nous proposons d'observer sa réflexion qui articule l'Evangile à la question de l'économie.

D'abord, d'après Jacques Ellul, l'Eglise orthodoxe au Moyen Âge a considéré qu'il y a une certaine identité entre société et Eglise. Dans cette identité, tout membre de la société doit agir en chrétien. Les relations d'argent ne doivent plus se faire selon la loi du monde, mais selon la loi de l'Eglise. Elle a pris position contre l'argent. C'était précisément l'interdiction de l'intérêt, l'exaltation de la pauvreté, les règlements du commerce, la théorie du juste prix et du juste salaire, la franche aumône.…[457]. Ainsi, l'ordre social est identifié à l'ordre de l'Eglise. Malheureusement, selon l'interprétation ellulienne de l'histoire, cette volonté de sanctifier la société conduit à un désastre, à un reniement des fondements du christianisme.

Ensuite, il y a deux mondes dans l'interprétation du luthéranisme : le monde divin et le monde profane. Celui-ci suit son cours selon la loi de la chute et de la pesanteur, celui-là est réservé à la vie intérieure des chrétiens. Cette intériorisation de la foi réserve la question de l'argent uniquement au monde profane. Le chrétien ne peut rien dans ce premier. Là, l'Incarnation n'a pas de sens. La schématisation des deux mondes est donc l'abandon de la Révélation. Du point de vue ellulien, l'Eglise a une mission de transmettre la Parole de Dieu à la société. L'interprétation luthérienne du rapport entre l'Eglise et la société doit tenir compte de l'Incarnation adressée pour le monde profane. Jacques Ellul le dit : « Le monde qui suit sa loi propre sans présence de l'action des chrétiens devient pire qu'il a jamais pu l'être. Il lui manque la persistance de la Parole de Dieu annoncée et vécue, il se déchaîne alors, comme en effet nous le voyons depuis la Réforme. »[458] Ici, nous pouvons savoir que Jacques Ellul nuance l'idée

457 cf. *Ibid*., p. 216-217.
458 Idem.

que le luthéranisme doit interpréter le rapport entre l'Incarnation et l'argent appartenant au monde profane.

Enfin, Jacques Ellul résume les deux conceptions de l'argent qui sont conçues par le protestantisme : l'une est une rigueur mathématique dans l'équation, dans laquelle l'argent est la bénédiction, et l'autre, la notion de gérance. La première comme volonté d'autojustification est l'identification du monde divin au monde profane à la façon protestante. Il n'est pas soutenable que l'Eglise catholique ait tenté de soumettre la société médiévale à l'ordre de l'Eglise. La deuxième, la notion de gérance, étant répandu en France dérive d'une notion assez calviniste et néo-calviniste ; par exemple, un riche juste, qui a beaucoup de possibilités d'action pour gagner de l'argent, est un bon gérant, parce qu'il fait participer les autres à ce domaine. Face à cette notion, Jacques Ellul attire notre attention en évoquant les textes de la Genèse. C'est-à-dire que la gérance n'était valable qu'avant la Chute. La condition humaine est placée dans l'ordre de la Chute. La notion de gérance est donc inexacte. De plus, selon Jacques Ellul, « En réalité, l'homme tient des richesses injustes, il veut en déposséder Dieu, se les approprier à lui-même, il n'est pas un gérant. Il est un détenteur infidèle, et il détient des richesses de Satan. »[459].

Il faut aussi remarquer le fait que la notion de gérance développe des conséquences imprévues et indésirables. Jacques Ellul les explique comme suit : « La notion de gérance conduit à des conséquences concrètes qui sont loin d'être heureuses en pratique. Les partisans de cette idée ont dans la vie des affaires une conviction qu'ils ont été choisis par Dieu au milieu des autres hommes pour diriger les affaires du monde, et en faire profiter les autres. Ceci entraîne par conséquent une certaine conception du patronat de droit divin et un certain paternalisme. Les " autres " doivent être mis en tutelle, puisque c'est seulement par notre intermédiaire que, dans le plan de Dieu, ils peuvent accéder aux biens du monde. »[460]. Par cette citation, nous pouvons savoir qu'on oublie que les biens de Dieu appartiennent à Jésus-Christ, et par lui à l'homme, notre prochain, à celui qui est dépossédé de ce que nous possédons.

A travers ces trois points, toutes les tentatives de constituer la théorie théologique de l'économie se heurtent à un mur. Jacques Ellul propose là le remède à l'égard de l'argent ; si nous laissons libre la Parole, elle apporte la solution de l'argent par une manière plus conforme à la foi chrétienne que par le principe économique ou le changement de l'ordre économique en ordre de l'Eglise.

459 *Ibid*., p. 219.
460 Idem.

B. Les attitudes éthiques à l'égard de la question de l'argent

Nous devons commencer à étudier l'attitude éthique en reprenant la thèse ellulienne. C'est que, dès lors que la Parole s'insère dans l'homme, elle l'interroge de façon personnelle sur la question de l'argent. Cette interrogation conduit l'homme vers la justice et la liberté. Elle est plus convenable à la foi chrétienne que le changement de système économique. Pour défendre sa thèse, Jacques Ellul parle du don et de la grâce dans l'Ecriture Sainte dans une dimension pratique. Nous pouvons découvrir que le don et la grâce de Dieu deviennent des éléments qui critiquent et modifient le système de l'économie capitaliste[461]. Pour cela, nous proposons d'observer les thèmes que Jacques Ellul traite : l'épargne, l'éducation à l'argent, la question de la pauvreté.

L'éthique de Jacques Ellul du prêt à intérêt et de l'épargne

La grâce, c'est l'acte libre et *gratuit* de Dieu. Ce qui caractérise en effet le monde de Dieu, c'est la gratuité. La grâce est grâce précisément parce qu'elle ne s'achète pas. « Venez, vous qui n'avez pas d'argent, prenez et mangez gratuitement, sans verser de prix… » (Es. 55. 1-2) »[462]. Son éthique se constitue à partir de cette gratuité. La gratuité est certainement l'autre principe de l'économie, qui donne la priorité à la vie d'autrui et de soi-même. Nous y trouvons le comportement de l'homme, conseillé par les textes bibliques ; par exemple, « si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui un intérêt » (Ex. 22. 26 ; Lév.25. 35-38)[463]. Ainsi, les textes interdisent le prêt à intérêt pour la raison que l'intérêt perçu sur l'argent représente d'une façon typique une relation de mépris, de dédain et d'ignorance de l'homme par rapport à l'argent. Certainement, cette interdiction n'a pas de pouvoir de restriction. Elle est juste un conseil religieux. En tout cas, un taux d'intérêt est généralement admis pour protéger l'argent du prêteur, et il est proposé de la part du prêteur. En plus, le créancier prête de l'argent en gage de la maison ou de la terre du débiteur pour la même raison. A l'égard

461 Jacques Ellul considère l'histoire du lévite comme un exemple du don. La tribu du lévite ne possède rien. Elle n'est pas autorisée à avoir un revenu personnel. C'est pour montrer que Dieu donne gratuitement à son peuple tout ce qu'il faut. En effet, la tribu du lévite réside dans la maison de Dieu, et elle impose la dîme sur le peuple. Cela montre le fait qu'on peut vivre au milieu des gens qui s'attachent à l'argent, et qui sacrifient leur être pour l'argent.

462 ELLUL Jacques, *L'homme et l'argent*, op. cit., p. 268. Jacques Ellul ne prend pas le texte entier. Nous complétons le texte, Es. 55. 1-2 : « Vous tous qui avez soif, venez aux eaux, Même celui qui n'a pas d'argent ! Venez, achetez et mangez, Venez, achetez du vin et du lait, sans argent, sans rien payer ! Pourquoi pesez-vous de l'argent pour ce qui ne nourrit pas ? Pourquoi travaillez-vous pour ce qui ne rassasie pas ? Ecoutez-moi donc, et vous mangerez ce qui est bon, Et votre âme se délectera de mets succulents. »

463 *Ibid*., p. 281.

de cette règle, Jacques Ellul met en exergue le texte qui dit : « Ne pas saisir le vêtement, ou le rendre avant le coucher su soleil, ne pas saisir la meule de dessus, etc.… » (Ex. 22. 26 ; Dt. 24. 6-13). Il l'interprète comme une reconnaissance de besoins matériels pour vivre. C'est-à-dire qu'il faut laisser au débiteur tout ce qui est nécessaire pour vivre, et qu'il est interdit d'entrer dans sa maison pour se saisir d'un gage. Il faut au moins protéger l'intimité du débiteur. Tant que le texte a été écrit pour les affaires propres à la vie, et non à la justice, l'ordre favorable au débiteur est juste.

En revanche, Jacques Ellul montre un texte qui accepte l'idée de prêter l'argent avec intérêt. C'est ce que l'on prête à l'étranger avec intérêt : « Tu pourras tirer un intérêt de l'étranger, mais tu n'en tireras point de ton frère… » (Dt. 23.20). Il explique que le texte relève le phénomène d'objectivation comme distance de la relation humaine. Il est évident pour lui non seulement que l'Ecriture ne permet pas d'exploiter l'étranger, qui vient de loin, et qui est au loin de l'Israélite en Israël, mais encore que l'Ecriture demande d'abandonner l'attitude objective à l'égard de l'argent. Si le créancier prend l'attitude objective, même la relation de la proximité comme avec celui qui vit avec toi et comme avec celui qui est de ton peuple devient une relation lointaine. Là, il n'y a pas de différence entre l'étranger et Israël. Car, il faut arriver à rendre la relation à l'argent secondaire pour établir la relation de proximité où l'homme prend sa responsabilité. C'est le contenu que le texte nous adresse.

Ainsi, Jacques Ellul s'approche de la question du gage et du prêt à intérêt du point de vue de la vie. Pour lui, tout ce que l'Ecriture prescrit à l'égard du prêt d'argent n'est pas la réponse de Dieu pour réaliser la justice sociale. Elle est écrite plutôt pour avertir la relation objective de l'argent, et pour délivrer tous les hommes, qu'ils soient créanciers ou débiteurs, de la dépendance.

Quant à l'épargne, Jacques Ellul en propose le rejet comme 1 Ti.6. 17-19 a dit : « Recommande aux riches du présent siècle de ne pas être orgueilleux, et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais de la mettre en Dieu, qui nous donne avec abondance toutes choses pour que nous en jouissions. Recommande-leur de faire du bien, d'être riches en bonnes œuvres, d'avoir de la libéralité, de la générosité, et de s'amasser ainsi pour l'avenir un trésor placé sur un fondement solide, afin de saisir la vie véritable ». Vu avec ce regard biblique, épargner est un acte faisant tomber l'homme dans une relation objective. L'épargne s'opposant au don et à la gratitude de Dieu est un acte objectif. Cet acte fait reposer le pouvoir de l'argent sur la confiance en l'idée que le problème humain peut être résolu par la justice de Dieu. Bien entendu, cette proposition donne aux chrétiens un choc psychologique, et suscite une inquiétude pour l'avenir économique. Pour eux, il est alors difficile de suivre cette idée, parce que, d'une part,

des systèmes tels que l'épargne, l'activité de l'investissement, l'accroissement de la productivité se confondent, et que, d'autre part, l'incertitude existentielle de la vie joue sur la psychologie de l'homme : il s'agit d'une rupture avec un système de sûreté. Par conséquent, sa proposition, le rejet de l'épargne, est mal perçue par le chrétien. Malgré tout cela, Jacques Ellul demande de faire un choix : les chrétiens se soumettent-ils à l'argent en croyant en son pouvoir ? Ou bien choisissent-ils la liberté en Christ qui les conduit au don et à la grâce de Dieu ?

En fait, Jacques Ellul connaît très bien le sens de l'épargne, il le définit ainsi : « Car le problème de l'assurance est inclus dans celui de l'épargne : les deux actes ont le même sens. Ces mesures expriment, l'une comme l'autre, la volonté de s'emparer de l'avenir, de se garantir contre ce qui pourrait arriver, les accidents, les changements de situation ou de fortune. Parfois, il s'agit de sa propre vieillesse, parfois, de l'établissement de ses enfants – mais de toute façon, c'est un moyen pour l'homme de tirer une traite sur l'avenir. En face de l'incertitude du lendemain, des aléas de la vie, l'homme met un trésor de côté pour lui servir d'écran entre les faits et lui-même. C'est tout le mécanisme de l'épargne. »[464] Par cette citation, nous pouvons savoir que l'épargne est sans doute un acte absolument légitime pour l'incroyant, pour le matérialiste, pour l'homme de la rue. De plus, si la garantie de l'argent disparaît, on demande à l'Etat la certitude de leur vie. Dans ce point de vue, le socialisme fonctionne exactement comme l'accumulation capitaliste. Du point de vue ellulien, le problème fondamental de la recherche de sécurité est que l'épargne conduit les chrétiens à une volonté d'autonomie. C'est-à-dire que l'homme possédant des biens est indépendant et libre. Il veut construire sa vie, l'orienter et la diriger comme il l'entend. La conséquence est pour cet homme l'absence de Dieu. Ainsi, l'autonomie, sur ce fondement, pose la question de la relation entre l'homme et Dieu pour les chrétiens. Puisque, comme Jacques Ellul nous le montre, Dieu est pour l'homme, qui possède, incapable de guider sa vie. Cet homme fait tout tout seul, et organise sa vie sans réflexion par rapport à Dieu et à son prochain. Epargner est donc le refus d'écouter la Parole de Dieu, contre sa libre grâce, contre la libre disposition de Dieu à notre égard. Epargner est aussi l'aliénation de soi-même dans ce que l'homme possède. C'est le fait de la déshumanisation de la bourgeoisie.

Si l'argument théologique défend l'autonomie de l'homme en disant que l'épargne peut être utile dans le sens que Dieu ne néglige pas les instruments humains pour guider la vie de l'homme, et qu'on peut épargner sans mettre sa confiance dans

464 *Ibid*., p. 284-285.

l'argent, mais seulement en Dieu[465], ces arguments sont d'après Jacques Ellul une hypocrisie à l'encontre de Dieu. Il pense que c'est absurde qu'on croie en Dieu en assurant une certaine chose pour l'avenir. On ne sert pas deux maîtres ainsi que le texte Mt. 6. 24 le dit : « Nul ne peut servir deux maîtres. Car, ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un, et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. ». Il faut choisir toute notre confiance en Dieu, ou bien toute notre confiance en l'épargne. A ses yeux, l'épargne n'a qu'une fonction, celle de nous assurer l'avenir, et, de plus, elle ne résout pas les incertitudes que réservent la vie. C'est là que Jacques Ellul pose la question ; pourquoi l'employons-nous, si l'épargne ne fonctionne que pour l'assurance de l'avenir qui n'a même pas de garantie ? C'est là qu'il insiste sur le rejet de l'épargne et l'absence des soucis.

Par la suite, Jacques Ellul énumère des cas exemptés de ne pas épargner. D'après lui : « Lorsqu'elle (l'épargne) est faite dans un objectif précis (faire un cadeau, acheter une maison pour se loger…) ou bien lorsqu'il s'agit d'une entreprise rapportant des bénéfices très irréguliers, il est normal d'étaler les bénéfices sur plusieurs années ; la prévoyance paysanne qui assure la semence pour l'année suivante, ou dans une industrie, l'économie d'investissement indispensable, sont normales. Tout cela sert seulement à délimiter l'épargne et l'assurance faites pour garantir son avenir, ou celui de ses enfants. »[466]. Comme montré ci-dessus, Jacques Ellul reconnaît la nécessité de l'épargne dans la condition humaine. Cette épargne est différenciée de la notion classique de l'épargne. Elle sert à résoudre les problèmes de la vie comme la pauvreté.

Après avoir vu l'aspect théologique, le prêt à intérêt et le rejet de l'épargne, Jacques Ellul tente d'analyser le souci psychologique, que provoque spontanément l'absence d'argent. Son remède est donné sans exception pour toute personne inquiète ; sans exception, parce que le riche est attaché au sentiment qu'il faut plus l'argent, et le pauvre, à sa situation qui le lie à l'angoisse et à l'inquiétude. Les deux sont complètement dépendants du pouvoir de l'argent. Ils n'en sont pas libres à cause de leur convoitise des richesses ou de leur désir de vie confortable. Car, le souci psychologique conduit l'homme à la soumission à l'argent. Jacques Ellul le considère donc comme un rapport renversé, transformé de la question d'être à celle d'avoir. C'est-à-dire que la raison pour laquelle il y a des pauvres est qu'il y a des personnes qui convoitent l'argent d'autrui. Le pauvre est l'effet de la convoitise. C'est la tragédie humaine et le résultat du péché. Sans prise de conscience de l'être dans l'ordre de la création, il est alors parfaitement vain de croire que le moyen économique peut faire sortir l'homme de son

465 cf., *Ibid*., p. 286.
466 *Ibid*., p. 286.

souci d'argent. Il le dit : « Dans le désordre de la Chute, partout où l'homme récuse Dieu, il est livré aux conséquences de ses actes. Non pas selon une doctrine de justice commutative, ni individualiste. […] Car l'instrument de la pénurie de certains, c'est l'homme qui aime l'argent au-dessus des autres hommes. Cette misère est la marque du péché dans la condition humaine – du péché de tous. C'est pourquoi il est vain de croire résoudre la pénurie par des moyens économiques. Il n'y a aucune modification à espérer dans la condition de l'homme s'il ne commence par croire en l'amour de Dieu.»[467]

Pour être libre de l'inquiétude existentielle de la pénurie matérielle, Jacques Ellul évoque le fait que nous sommes appelés à rechercher le royaume des cieux et sa justice, et que le reste nous sera donné par surcroît. En réalité, la plupart des gens, y compris les chrétiens, penchent eux-mêmes pour le pouvoir de l'argent plus que pour cette consultation biblique. Il n'est pas facile d'orienter les gens, qui doivent vivre dans le monde de l'argent, vers la recherche du royaume des cieux et de la justice de Dieu. Jacques Ellul le sait, mais il sait aussi combien ceux-ci sont importants. Il faut au moins tenir compte de son royaume et de sa justice autant que du pouvoir de l'argent. Il n'occulte donc pas son remède biblique. Il dit : « Là encore, il ne faut pas substituer à la liberté donnée par Dieu, des défauts humains qui sont des péchés. […] Nous sommes appelés par Dieu à exercer certaines fonctions, à endosser certaines responsabilités. Il s'agit, bien entendu, de gagner sa vie, de remplir son office social, mais en sachant que ce n'est pas le principal, en demandant à Dieu la réponse à notre inquiétude (car l'inquiétude subsiste avec le travail, et le souci avec l'argent gagné). Il s'agit d'être un homme libre aussi bien à l'égard de l'argent que du travail qui nous le fournit. Cette attitude est un véritable témoignage en acte, qui manifeste mieux que n'importe quelle parole notre confiance en Dieu. »[468] Maintenant, nous ne savons pas si son remède fait sortir l'homme de l'angoisse devant l'absence d'argent, parce qu'il n'est pas facile de le suivre. Il faut alors beaucoup de courage pour entrer dans le monde de la grâce comme quand Dieu nourrit les oiseaux du ciel qui n'amassent rien dans des greniers (Mt. 6. 26). Avoir du courage est un choix libre. Nous devons le faire.

Enfin, Jacques Ellul parle du don dans le sens où nous pratiquons la recherche du royaume des cieux et de la justice de Dieu. Pour lui, le don est un acte qui sécularise le pouvoir spirituel de l'argent. Ce dernier devient instrument ou moyen par le don. Jacques Ellul appelle l'acte de don « la sécularisation de l'argent ». En effet, il y découvre l'acte qui va à l'encontre de la loi de l'argent. D'après son observation : « Ils

467 *Ibid*., p. 288.
468 *Ibid*., p. 289.

(les homme et les autorités) savent très bien que c'est un acte de profanation, de destruction d'une valeur qu'ils adorent. Et c'est pourquoi, dans toutes les législations du monde, à toutes les époques, le don est l'acte le plus suspect au point de vue juridique. L'acte juridique entouré du maximum de précautions, envisagé avec toute la suspicion possible, limité par le droit le plus complètement dans son application et ses effets, c'est la donation. Du point de vue de l'homme normal, c'est un acte anormal – presque inimaginable – et pour le fonder, on est bien obligé de lui trouver des raisons secrètes inavouables, immorales, etc.… En effet, si l'on arrivait à penser à un don pur et simple, ce serait encore plus scandaleux, car ce serait vraiment la profanation d'un des dieux de l'homme »[469].

Certes, le don désacralise l'argent quand il est adressé à l'homme. L'interprétation de l'histoire de la manne selon Saint Paul : « Celui qui avait ramassé beaucoup n'avait rien de trop, celui qui avait ramassé peu ne manquait de rien » (2Co. 8.15) affirme la désacralisation de l'argent par la nécessité du don. C'est-à-dire que l'argent doit servir à satisfaire nos besoins, et tout le reste, intégralement, doit être donné. Là, il n'y a aucune place pour l'épargne et pour le souci lié à l'absence d'argent. Effectivement, l'acte de donner sans prix bouleverse le monde de la concurrence et de la vente, et il détruit la puissance de l'argent. A partir de ce don, nous pouvons aussi espérer que celui qui le reçoit entre dans le monde de la grâce. Par conséquent, Jacques Ellul insiste sur le fait que le pouvoir, que l'argent domine le monde, prend fin par le don. Cette attitude vers la non-propriété est basée sur l'espérance eschatologique que l'argent sera remis dans les mains de Dieu. La non-propriété, excepté le nécessaire pour vivre, et le don, ce sont les principes éthiques pour les chrétiens. Il ne faut pas les oublier.

Une pédagogie de l'argent pour des enfants

L'argent a le pouvoir de manipuler les gens, et il a la force non seulement de modifier la volonté elle-même de l'homme, mais encore de modifier le monde. Ce fait ne signifie pas que les chrétiens, qui recherchent au-delà du monde leur vie éternelle, doivent adopter la position du gnosticisme. Cela veut plutôt dire qu'il leur faut apprendre à éduquer leurs enfants à la puissance de l'argent, parce que personne ne peut ignorer le monde actuel dans lequel l'enfant doit vivre. Jacques Ellul, prenant l'Ecriture comme guide pédagogique, pense alors qu'il ne faut pas ignorer la cause du spiritualisme, la réalité que les enfants rencontrent tous les jours la puissance de l'argent, et qu'il ne faut pas leur donner de l'argent sans compter comme si c'était une chose

469 *Ibid*., p. 290-291.

toute naturelle et toute simple, et qu'il ne faut pas les couper complètement du monde de l'argent. Malheureusement, à ses yeux, la plupart des familles chrétiennes considèrent que ce n'est pas la peine de mêler leurs enfants à des choses aussi basses et aussi viles. D'après Jacques Ellul, si les parents chrétiens ne les éduquent pas par rapport à l'argent, ce sont les camarades à l'école et le monde réel qui leur apprendra l'utilité et la force de l'argent. De plus, lorsque les enfants, qui n'ont pas de connaissance de l'argent pour une raison ou une autre, atteignent l'âge de 18 ans, leur innocence sera pour eux un piège, et leur pureté fera d'eux une prise facile pour le démon[470]. Il y a là la raison d'enseigner à l'enfant la nécessité de l'argent et le mal attaché à l'argent.

Comment peut-on enseigner l'argent ? Tout le monde sait que ce n'est pas facile. Jacques Ellul lui-même le sait. Pour expliquer la réalité et le danger de l'argent, il propose de profiter de toutes les circonstances, à savoir la rivalité financière entre enfants, les inégalités sociales que l'enfant constatera par lui-même, les vols ou les grèves…. Dès l'enseignement, il faut prendre conscience de deux dangers, moralisme et négativisme, sur lesquels les chrétiens attirent l'attention. D'abord, pour ne pas tomber dans le danger du moralisme, faire choisir à l'enfant son comportement et sa décision pour ses relations à l'argent avec ses camarades est la seule méthode. Bien entendu, il est certainement difficile pour les parents de maintenir la liberté de l'enfant de se tromper. Mais il faut laisser à l'enfant un temps pour réfléchir à ses actes après-coup. Il vaut mieux que l'enfant se trompe, agisse mal, et réfléchisse par la suite plutôt que de mécaniser son comportement et sa décision moralement valables. Par la méthode consistant à maintenir la liberté de l'enfant et à l'amener à réfléchir sur ses actes après-coup, les parents peuvent résoudre le problème du moralisme.

Ensuite, l'enfant sous l'influence du négativisme tente de prendre à l'égard de l'argent un comportement pur. Il s'écarte de tout ce qui est mal. D'après Jacques Ellul, cette attitude négative est fausse à tous points de vue, parce qu'elle aboutit finalement à un spiritualisme ou à un mépris de l'argent. Et elle fait encore tomber l'enfant dans l'ignorance à l'égard de l'argent. Ainsi, une prise de position passive devant la vie pratique sous-estime comme une chose vaine la réalité à laquelle nous sommes confrontés. Elle agrandit le négativisme de l'attitude négative à l'égard de l'argent au comportement général. L'éducation basée sur le négativisme est alors une mauvaise éducation. Pour éviter de tomber dans cette erreur, si l'on prend comme fondement pédagogique le positivisme tel que la bonté de la nature humaine, la validité de la

470 cf. *Ibid*., p. 298.

pensée, des entreprises de l'homme, et la justice de la société, cela est aussi une erreur grave de l'éducation. Il faut donc une position dialectique.

C'est-à-dire que les parents chrétiens apprennent[471] premièrement à leurs enfants le fait que l'argent n'est pas respectable, et que l'on ne lui doit ni honneur, ni considération, que les hommes riches ne sont pas supérieurs aux autres, et en même temps que l'argent n'est pas méprisable ; par exemple, dans l'argent que l'enfant reçoit, il y a le travail de ses parents, et le signe de leur amour. Deuxièmement, ils doivent transmettre à leurs enfants le fait que l'argent est nécessaire, mais il ne doit pas en tirer la conclusion qu'il est bon et inversement il doit apprendre qu'il entraîne beaucoup de mal. Autrement dit, la notion de l'utile doit être séparée de celle du bon. Troisièmement, ils leur apprennent que l'argent fait du mal à la fois à ceux qui en ont en durcissant leur cœur et à ceux qui le désirent passionnément en les entraînant au vol. Car, ce que les parents apprennent est que l'argent ne laisse pas indemne tout le monde.

En attirant l'attention sur le moralisme, le négativisme et la position dialectique, les parents chrétiens doivent aider leurs enfants pour qu'ils gardent en Christ la double distance : l'enfant doit être libre de la puissance de l'argent, et la nécessité réelle de l'argent ne pouvant pas être négligée, il doit savoir l'usage et la juste valeur de l'argent. Par cette aide pédagogique, l'enfant peut observer précisément le réel.

A partir de cette observation, l'enfant participe spontanément à l'acte du don. Bien entendu, participer au don est vraiment difficile pour l'enfant. Jacques Ellul l'affirme en disant : « Il est au contraire indispensable que l'enfant ait à se surmonter pour se priver de ce qu'il donnera. Le don doit être une épreuve sérieuse et que l'enfant sache par là que ses relations avec les autres, en même temps que ses relations avec Dieu, sont des actes sérieux et importants. »[472]. En plus, il avertit les parents que leur volonté de compenser ce que l'enfant a perdu modifie le don en un calcul, parce que l'enfant saura qu'il recevra autant ou plus de ses parents. A propos de faire participer l'enfant à l'acte du don, il y a encore une autre difficulté que les parents chrétiens ne souhaitent pas. C'est que l'action de donner à quelqu'un provoque souvent des réactions d'égoïsme ou d'orgueil. Ces réactions surgissent de la générosité naturelle. Tout cela n'a rien à voir avec le don de Dieu. Car Jacques Ellul souligne la nécessité d'apprendre à l'enfant à donner. Il est intéressant pour nous que le don de Dieu ne soit pas un sentiment spontanément provoqué par la faiblesse, mais la volonté de donner par grâce. En tout cas, d'après lui, « Apprendre à donner suppose d'abord que l'enfant choisit l'objet du don, et la personne à qui il donne. Il faut éviter les dons inspirés par

471 cf. *Ibid*., p. 300.
472 *Ibid*., p. 306.

les parents, guidés et orientés. Que l'enfant réalise progressivement la nécessité du don, mais que sa forme et son application soient laissées à son libre choix et à son indépendance. »[473]

Après avoir exposé le principe du don, Jaques Ellul remarque le contexte propre à l'enfant. Il joue un rôle important pour libérer l'enfant de la puissance de l'argent. En effet, il formalise à l'intérieur de l'enfant des complexes de supériorité ou d'infériorité suivant qu'il est riche ou pauvre, et corrélativement une admiration ou une haine à l'égard du riche, un mépris ou une défiance à l'égard du pauvre. Que ce sentiment formalise une certaine faveur ou une hostilité à l'intérieur de l'enfant, ce n'est pas bien pour la raison que cela aggrave et dégrade la relation à l'homme. Il faut donc être libre de cette circonstance. Pour cela, il faut apprendre à l'enfant à ne pas juger les autres ni selon la façon d'être habillé, ni selon la famille, ni selon la richesse ou selon la pauvreté. Jacques Ellul souligne enfin que la prière doit accompagner son enseignement. Il est vrai que, dès lors que l'enfant devient adulte, il peut récuser tout ce qu'il a appris. Il y a beaucoup de cas où l'on se soumet soi-même à l'argent pour en avoir. Car aucune pédagogie chrétienne n'est une recette infaillible. Exclure une possibilité de l'erreur est une éducation non chrétienne. Là, parce qu'il y a la possibilité de l'erreur pédagogique, les parents chrétiens doivent demander au Saint-Esprit que leurs enfants ne se détournent pas du chemin de la liberté. L'éducation à l'argent ne porte de fruits que par la fécondité de l'Esprit de Dieu.

Ainsi, ces trois observations, apercevoir la réalité de l'argent, participer au don, demander à l'Esprit de Dieu de nous aider, aboutissent à apprendre à vivre. Apprendre à vivre se situe comme un principe ou un modèle pédagogique au cœur de l'éthique de Jacques Ellul. Le but de détacher l'enfant de l'argent est de lui apprendre à vivre. Il pense que les chrétiens peuvent vivre dans la liberté en Christ par ce principe. C'est-à-dire que l'argent n'importe plus pour vivre en Christ. C'est la victoire de la foi sur l'argent. Jacques Ellul trouve le modèle de cette victoire dans l'Epître de Paul aux Philippiens. Paul y remercie les chrétiens de Philippes de leur envoi d'argent : « Ce n'est pas en vue de mes besoins que je dis cela, car j'ai appris à être satisfait de l'état où je me trouve… je sais vivre sans l'humiliation et je sais vivre dans l'abondance… En tout et partout, j'ai appris à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et à être dans la disette… je puis tout par celui qui me fortifie. Cependant vous avez bien fait de prendre part à ma détresse. »[474]

473 Idem.
474 *Ibid*., p. 308. Jacques Ellul cite l'Epître de Paul aux Philippiens 4. 11-14.

A partir du modèle de Paul, « J'ai appris à vivre dans l'abondance comme dans la misère… » (Ph. 4. 12), il est important de souligner que la situation objective de l'homme, économique ou politique, n'est plus décisive, et que l'abondance ou la misère sont des situations identiques au milieu desquelles il passe et qu'il traverse en les maîtrisant. Jacques Ellul prend comme conclusion le regard paulinien sur la vie, en disant qu'« il y a ici tout un ensemble de moyens humains à mettre en œuvre : ce n'est pas simple humainement de s'adapter à une condition pauvre ; ce n'est pas simple humainement de savoir utiliser l'argent dans une condition riche (car on n'a pas le droit de le gaspiller). Cela ne pose pas de problèmes spirituels ou psychologiques, mais très concrets, très pratiques et c'est ici qu'il y a un apprentissage à faire. C'est ici que les connaissances et les réflexions trouvent leur place. Ceci commence donc après l'action du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi nous disions qu'en ce qui concerne les enfants la pédagogie n'a de sens que s'ils sont placés au bénéfice de la grâce faite à leurs parents. »[475]

Le problème de la pauvreté

Dans la Bible, le pauvre est totalement dénué, en fait et en conscience, en moyens et en esprit. C'est ce double dénuement qui fait la conception du pauvre. Si l'un de ces dénuements disparaît, il n'est plus pauvre. De même, même si le riche est matériellement abondant, il est pauvre, s'il est pauvre en esprit. Cette conception biblique du pauvre devient un critère éthique pour juger le comportement de l'homme ; par exemple, Jacques Ellul prend le texte : « Eloigne de moi la pauvreté…, de peur que dans la pauvreté je ne dérobe et ne m'attaque au nom de mon Dieu » (Prov. 30. 8 ss)[476]. A partir de ce texte, il explique que la pauvreté ne justifie pas le péché du pauvre. D'après lui, le péché reste péché, même s'il est accompli par un pauvre. C'est la raison pour laquelle les deux textes, Ex 23.3 ; Lev. 19.15[477], recommandent de ne pas juger injustement au profit du pauvre.

Est-ce que le pauvre est le juste ? Nous rencontrons souvent l'expression « le juste pauvre » dans la Bible. Il est évident que les auteurs de l'Ecriture Sainte

475 *Ibid*., p. 313.

476 *Ibid*., p. 319. Jacques Ellul cite Prov. 30. 8-9. Il omet trois phrases. Le texte est comme suit ; « Eloigne de moi la fausseté et la parole mensongère ; ne me donne ni pauvreté, ni richesse, Accorde-moi le pain qui m'est nécessaire, De peur que, dans l'abondance, je ne te renie Et ne dise : qui est l'Eternel ? Ou que, dans la pauvreté, je ne dérobe, Et ne m'attaque au nom de mon Dieu. »

477 Idem. « Tu ne favoriseras point le pauvre dans son procès » (Ex. 23.3)
« Tu ne commettras point d'iniquité dans tes jugements : tu n'auras point égard à la personne du pauvre, et tu ne favoriseras point la personne du grand, mais tu jugeras ton prochain selon la justice. » (Lev. 19. 15)

n'appellent pas le pauvre le juste pour la compassion à l'égard de sa situation misérable. S'il est le juste, c'est parce qu'il demande son secours au Dieu juste. Dieu répond à cet appel qui vient du fond de l'abîme. Et encore Jésus Christ est l'exemple du pauvre juste ; il est pauvre au sens matériel, car il vit de la charité des uns et des autres, il est errant, il n'a pas de maison, de repos, de sécurité matérielle. Il est juste au sens spirituel, car il est la réponse de Dieu pour sauver toute l'humanité. L'idée que « le pauvre est le juste » est ainsi bien présente.

Cependant, le problème de l'expression « le pauvre est le juste » est que les chrétiens considèrent que le système socialiste ou capitaliste, s'il aide le pauvre, est juste non seulement au niveau de l'humanisme qui résout socio-économiquement la pauvreté, mais encore au niveau de la grâce de Dieu. D'après le critère du double dénuement que Jacques Ellul affirme au sens à la fois spirituel et matériel, la solution matérielle n'a rien à voir avec la justice de Dieu. Une réforme du système socio-économique ou une modification de la loi ne conviennent pas bibliquement aux chrétiens qui cherchent la justice. Et encore, d'une autre côté, avec « le pauvre est le juste » se produit une sorte de déformation comparable à celle que nous dénoncions dans le puritanisme au sujet de la richesse preuve de bénédiction. Le pauvre s'annexe la grâce de Dieu, et transforme la justice qui vient de Dieu en piété. Le pharisien est ainsi, car la pauvreté est pour lui l'une des conditions de la piété.

Il faut donc faire attention à l'idée que « le pauvre est le juste ». A l'égard de cette idée, Jacques Ellul personnalise rigoureusement la question de la pauvreté. Toute tentative de l'homme comme donner directement de l'argent au pauvre ou réformer le système économique n'est pas une vraie solution. Pour lui, l'importance est tout d'abord de voir Dieu qui est derrière le visage du pauvre, mais aussi la fatigue sur le visage du pauvre. Quand on la voit, on sent spontanément une responsabilité éthique telle qu'il faut être bienveillant envers lui. Car elle provoque notre devoir moral. Mais poser « comment la personne, qui est en misère, agit-elle de sa pauvreté » est plus essentiel pour elle et pour autrui. Dans ce sens, Jacques Ellul exprime la personnalisation de la question de la pauvreté comme suit : « Le Pauvre, les pauvres sont une question que Dieu nous adresse. Dieu nous rend responsables dans le monde en nous adressant une question à laquelle nous sommes tenus de répondre. Cette question est constante, permanente, vivante, car " il y aura toujours des pauvres avec vous ". Nous ne pouvons pas l'esquiver, car nous sommes tout le temps en contact avec les pauvres, et chacun d'eux remet dans notre chair la grande interrogation de Dieu. […] Cela fait partie de

l'interrogation muette que Dieu pose sans cesse à l'homme et derrière laquelle Il se cache aussi. »[478].

Jacques Ellul tourne dorénavant son regard vers le riche. Et puis, il le décrit ainsi : « Nous avons un choix à faire. […] C'est Dieu ou Mammon. Et si l'on désire Mammon, cela veut dire que l'on n'a pas vraiment besoin de Dieu. Devant ce choix d'agonie est placé le riche. Et dans notre monde, l'homme se tire très bien d'affaire tout seul avec ses techniques, sa science, son argent, ses partis, et Dieu ne répond pas parce que l'homme ne l'appelle pas. Les pauvres ne l'appellent pas, et ceux qui l'appellent sont des riches. »[479]. Cette description met mal à l'aise le riche dans le sens où il le positionne en face du pauvre. A ses yeux, le riche est indispensable pour résoudre l'interrogation de Dieu sur la pauvreté de son prochain. C'est lui aussi qui est devant Dieu responsable. C'est lui qui est appelé à répondre à la question de Dieu. Nous pensons que cette perception ellulienne est pertinente, parce que le riche dans une société capitaliste développée n'aime pas s'occuper de ce genre de question. Il impute plutôt la responsabilité du pauvre à la morale comme la paresse ou le gaspillage, ou bien au régime politique. Il cesse d'être responsable pour être libre de la question de Dieu. Vis-à-vis de l'attitude du riche, Jacques Ellul dit en toute rigueur : « Alors le riche essaie de supprimer la question. Il essaie de se détourner, comme Adam fuyant la question de Dieu après la chute. Il essaie de briser la pointe aiguë de l'épée du Seigneur qui entre dans sa chair, cette insistance insupportable qu'est le regard du pauvre. Alors il le tue. C'est là que réside vraiment la raison de cet étonnant problème : dans toutes les sociétés, le riche a détesté le pauvre. Pourquoi, alors que précisément il est le puissant, le supérieur, le fort, s'acharne-t-il contre l'autre ? […] Il y a bien sûr toutes les raisons psychologiques et sociologiques voulues. Mais aucune de ces raisons n'est dernière, vraiment explicative. Elles dépendent toutes de la haine que l'homme porte à Dieu, du refus des questions posées par Dieu, du refus de la responsabilité où Dieu place l'homme, et tout cela se reporte sur le reflet temporel du Fils de Dieu devenu le Pauvre. »[480]. Sa remarque sur l'attitude du riche, n'est-elle pas juste ? Nous pensons qu'elle correspond en réalité au fait social.

Tenant compte que donner de l'argent au pauvre ne modifie absolument pas notre relation avec Dieu, Jacques Ellul s'oppose plutôt à celui qui essaye de définir la pauvreté par l'absence de l'argent. Cette définition, dérivée de la raison économique et du régime politique, est une vue totalement erronée de l'enseignement évangélique. La

478 *Ibid*., p. 326-327.
479 *Ibid*., p. 328.
480 *Ibid*., p. 329-330.

réponse ellulienne au pauvre est la suivante : « Nous ne la trouverons, dit-il, dans aucune adhésion à aucun groupe ni programme. Chercher à répondre en entrant dans un parti, en acceptant un programme, en travaillant à une institution, c'est un refus de responsabilité, c'est une fuite dans la masse devant la question de Dieu. Les solutions où nous croyons trouver une réponse, qu'elles soient sociales, économiques ou autres, sont un mensonge dangereux. Elles sont un moyen de se débarrasser d'une situation personnelle gênante. »[481]. Par la suite, Jacques Ellul propose de participer comme seule attitude juste à la question de Dieu. Jésus Christ a fait ainsi en s'abaissant lui-même. C'est-à-dire qu'il vit au milieu des pauvres, il leur annonce le monde de la grâce de Dieu. Jacques Ellul l'appelle l'Evangile. Il l'affirme par l'Epître de Paul aux Philipiens, et demande l'Imitation de Jésus Christ : « Que chacun de vous, au lieu de considérer ses propres intérêts, considère ceux des autres. Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ…, qui s'est dépouillé lui-même…, qui s'est humilié lui-même… »[482] (Ph. 2. 3-9)

Ainsi, c'est par le monde du don et celui de la grâce de Dieu que Jésus Christ réside en nous. D'après Jacques Ellul, il n'y a que ce monde qui peut résoudre tous les problèmes économiques. Cette idée ellulienne n'a pas de contrainte juridique, mais, par la confession de la foi, plus de rigueur par rapport à la première. Le riche a un choix à faire. C'est d'entrer dans le monde du don ou celui de la grâce de Dieu et d'éviter la question de Dieu qui lui est posée. C'est là que la question, que Jacques Ellul pose tout au début de ce livre, revient pour conclure la réflexion sur l'argent : « Et, manifestement, en effet, si l'argent est un fait économique, étroitement lié au complexe social, que pourrions-nous y faire, lorsque nous constatons une injustice, un déséquilibre, un désordre, à titre individuel ? »[483]. Tenant compte que cette question est posée dans le discours pratique, la réponse est déjà dans la question. Autrement dit, entrons dans le monde du don et dans le monde de la grâce de Dieu, que Jésus Christ a montré et qui ont été montrés en tant que tels.

Pour préciser pour les chrétiens l'attitude éthique à l'égard de la pauvreté, nous avons à présent vu les trois termes pratiques : rejet de l'épargne, pédagogie de l'argent envers l'enfant, question de pauvreté posée par rapport au monde du don et de la grâce. A travers ces termes, nous avons obtenu l'idée que la vie basée sur la liberté de l'argent est primordiale. Nous avons aussi affirmé que Jacques Ellul demande de choisir plutôt la vie libre en Christ que la vie dépendant du propre intérêt de chacun. Bien entendu, Jacques Ellul explique le danger du pouvoir de l'argent, il nous en avertit par les textes

481 *Ibid*., p. 333.
482 *Ibid*., p. 334.
483 *Ibid*., p. 201.

bibliques. Nous pensons qu'il faut retenir la question qu'il nous pose : « Comment vivre ?», parce que nous vivons tiraillés entre la liberté en Christ et la dépendance de l'argent qui est nécessaire, et qui nuit à notre foi.

En conclusion, nous pensons que Le *fondement théologique du Droit* et *L'homme et l'argent* prouvent que le modèle hayékien de « Grande Société » est un modèle qui attache les chrétiens au pouvoir de l'argent. Le modèle ne convient pas aux chrétiens. Nous pouvons le souligner par deux aspects : par l'aspect juridique, « l'ordre spontané » fait partie du processus de la technicisation de la loi. Dans ce processus, il ne garantit point la liberté individuelle, parce que toutes les règles sont faites pour contraindre la liberté de l'homme. Les règles qui ne la violent pas, n'existent pas. Même si Hayek constitue l'Etat minimal, ce phénomène ne peut pas être évité. Or, « l'ordre spontané » ne peut maintenir la « Grande Société ». Pour l'aspect économique, les études elluliennes sur l'objectivation et l'abstraction de l'argent, et sur le rejet de l'épargne, la pédagogie de l'argent, la question du pauvre, orientent les chrétiens vers l'opposition à la « Grande Société ». Autrement dit, la « Grande Société » suppose que, si l'on rejette la justice distributive, la justice équitable sera réalisée avec la libre activité économique. Mais, d'après Jacques Ellul, le système économique, qu'il soit socialiste ou capitalise, ne peut pas résoudre la question de la pauvreté. La seule solution proposée par lui est qu'on se détache d'abord de l'obsession du pouvoir de l'argent. Par la suite, on entre dans le monde du don et de la grâce de Dieu. Par conséquent, le modèle de « Grande Société » est périmé dès que Hayek retourne à l'idée du droit naturel et à l'idée de la main invisible. Ce modèle n'est pas apte à être accepté comme une éthique pour les chrétiens. Il faut donc une éthique nouvelle. C'est l'éthique alternative qui est basée sur le principe du don, de la grâce de Dieu et du vivre ensemble avec et pour les autres.

Chapitre IX :

L'anarchisme chrétien et l'anarchisme du néo-libéralisme

Nous allons commencer à étudier un modèle politique de Jacques Ellul présentant une éthique alternative en reprenant le modèle de la politique que les libéraux partagent largement. Le modèle des libéraux est la « démarchie » dans la conception hayékienne et le « capitalisme démocratique » dans la conception de Novak. Les deux conceptions sont similaires au néo-libéralisme économique. Elles prennent la nature humaine, notamment la liberté individuelle, comme leur principe de la politique. Elles tiennent des valeurs du libéralisme classique, les renforcent et les modifient pour les adapter à notre temps actuel. C'est-à-dire que la morale, les vertus et la loi de la propriété, que le libéralisme anglais articule aux systèmes politique et économique, sont bien présentes en tant que fondement même dans le néo-libéralisme économique. Ce dernier hérite de ces valeurs du libéralisme classique et, en même temps, réalise l'idéologisation de ces valeurs par une langue politico-économique actuelle. C'est une démocratie nouvelle à l'encontre de la démocratie périmée. Nous avons aussi montré par rapport à l'éthique de Paul Ricœur le socialisme démocratique comme une autre forme de la démocratie. L'une s'oppose à l'autre.

Avec cette mise en relation dialectique, nous pouvons parler de la problématique de Jacques Ellul. En effet, bien que le néo-libéralisme économique et le socialisme démocratique modifient la démocratie d'une façon nouvelle et différente, il porte à leur égard un regard critique. Jacques Ellul les questionne au sujet de la conception de la liberté intrinsèque. D'après lui, il faut percevoir le double aspect de la notion de liberté dans le système du néo-libéralisme économique ; d'une part, la tentative de modifier la démocratie formelle est effectuée à cause de la péremption de la démocratie qui ne permet plus de maintenir la liberté individuelle. Mais cette tentative est surtout critiquée parce que cette liberté en est plutôt une pour celui qui possède les moyens de production. La conception de la liberté est associée étroitement au sens économique. Elle est loin du sens général de la liberté intrinsèque. En un mot, la liberté au sein des libéraux en est une par le consentement mutuel au marché entre le consommateur et le producteur. Mais le consentement mutuel au marché n'assure pas la liberté de nombreuses personnes inconnues n'ayant aucun rapport avec ce consentement. La pollution de l'environnement est un exemple représentatif pour lequel le

consentement au marché ne devient pas un consentement pour tous les membres d'une société. Personne ne prend au marché la responsabilité de la pollution, ni le consommateur ni le producteur. En outre, le prix normal comme consentement au marché est incertain lors de la crise économique. Les prix sont tombés au-dessous des prix normaux à cause de la crise économique. Car quand on constitue la conception de la liberté, il faut tenir compte du rapport social. Malgré tout cela, le libéralisme néo-classique persiste à considérer la liberté indépendante en tant que monade depuis que le libéralisme de l'époque des Lumières la présente comme telle. Pour Jacques Ellul, ceci relève du problème grave de la liberté périmée, parce qu'elle ne correspond pas à notre société actuelle. Par ailleurs, il faut savoir si la liberté liée à la production et à la consommation est compatible avec l'éthique protestante, comme l'affirme Max Weber à travers la liberté productive. Concernant cette compatibilité, Michael Novak, comme nous l'avons étudié, a insisté sur le fait que le capitalisme et la démocratie ne peuvent pas se développer sans l'éthique protestante. Vis-à-vis de la position de Michael Novak, Jacques Ellul a expliqué que l'éthique de la liberté ne peut se mêler à l'esprit du capitalisme. La morale, les vertus, la coutume… sont pour lui juste une nécessité pour que l'homme vive dans une communauté. Elles ne sont pas la raison de maintenir l'esprit du capitalisme et le système d'une économie. Elles ne peuvent pas même devenir une éthique pour les chrétiens. Elles sont juste un ordre qui restreint la liberté en Christ.

A partir de ces deux aspects, Jacques Ellul parle de l'homme, esclave de péché, et de l'ordre dû à cet homme. Il insiste sur le fait que « l'ordre spontané » est un ordre qui contraint la liberté humaine, mais non un ordre en tant que fait. Même si « l'ordre spontané » correspond à la liberté individuelle, c'est un ordre dépassé. Il n'est pas applicable aujourd'hui. D'après lui, la liberté est une idée révélée, la morale et l'ordre sont nécessaires pour maintenir la société elle-même. Tout cela n'est pas fait pour assurer la liberté de l'homme, et l'appareil de sécurité non plus. Dans cet entendement de la liberté, Jacques Ellul éclaire le fait que le droit naturel et l'argent n'ont rien à voir avec la liberté, et qu'ils sont simplement nécessaires pour la société technicienne dans laquelle nous vivons.

En rappelant la liberté intrinsèque, la morale, l'ordre spontané comme la récusation du néo-libéralisme, Jacques Ellul énonce que le fascisme est le fils du libéralisme[484]. Sa critique du néo-libéralisme ne cesse à l'entendement de l'homme et à l'établissement de l'ordre des libéraux. Il critique jusqu'à leur modèle politique. Il

484 ELLUL Jacques, « Le fascisme, fils du libéralisme », *Esprit*, n°53, 1937, p. 761-797. Jacques Ellul critique le libéralisme en le considérant comme le père de fascisme.

étudie la démocratie du point de vue à la fois sociologique et éthique pour les chrétiens. Il établit sa thèse sur la démocratie telle qu'on peut la faire lorsque la tension existe dans des individus, des groupes et des sociétés. Nous pouvons comparer le paradigme politique, « démarchie » de Hayek avec la démocratie ellulienne.

En général, la plupart des gens veulent résoudre une tension qui provoque le conflit, le désordre et la guerre. Pour cela, on demande au pouvoir politique une solution. Jacques Ellul considère que, dès qu'il y a cette exigence, la liberté individuelle disparaît, la société va vers le totalitarisme. Il considère encore que l'intervention politique comme moyen est l'aliénation de la responsabilité des individus. A partir de sa thèse, nous allons examiner si ses idées à l'égard de la politique peuvent être la critique du néo-libéralisme économique, et en quoi son anarchisme chrétien se distingue de l'anarchisme hayékien. Par la suite, nous allons démontrer par les Ecritures la relation de tension entre l'anarchisme et l'expansion de l'Etat.

1. L'illusion politique comme critique du néo-libéralisme

Les libéraux pensent que la nature humaine se compose de la diversité psychologique, affective et sentimentale. Dès qu'un homme en rencontre un autre, il s'agit de cette diversité, de la peur, du mécontentement, de la curiosité qui surgissent spontanément de leur relation. De même, la morale et des vertus telles que le bien, la générosité, la tolérance, le courage, le pardon, la diligence,… apparaissent spontanément en tant que nécessité absolue dans l'histoire de l'homme. Les vertus servent pour qualifier le juste. Au contraire, il y a des vices, tels que le mal, la paresse, la convoitise, la jalousie, le luxe, le gaspillage, le mensonge…, qualifiant l'injuste. On accepte l'impératif catégorique comme évidence. Dans ce sens, les vices servent pour constituer cet impératif ou un ordre. Car la morale intervient en tant qu'autorité dans la relation humaine. Le problème est que l'intervention morale ne suffit pas au contrôle du comportement des gens. Le renforcement d'un corps politique suit comme solution à ce problème. On lui confie le pouvoir de la contrainte. Le passage de la morale à l'établissement de la loi nous montre que la morale devient relative et non absolue. Par conséquent, le passage de la nature humaine au corps politique est un fait évident. D'ailleurs, la technicisation de la morale, qui commence avec Machiavel, a confié plus de flexibilité à la politique. En effet, Machiavel a demandé à un prince de faire à la fois le bien et le mal. Il a relativisé la morale dans la ruse de la politique. A l'époque des Lumières, les intellectuels expliquent le fondement du corps politique à partir de la morale. Ils ont mis l'ordre politique sur l'impératif de la morale. La politique devient de

plus en plus une science indépendante de la morale. Même la plupart des gens de notre époque acceptent l'ordre politique comme un ordre étudié scientifiquement sur des problèmes réels, bien qu'on sache que le caprice des politiciens existe couramment et que l'institution de la politique est corrompue par un l'égoïsme collectif. C'est parce qu'il y a le positivisme selon lequel la politique peut résoudre des problèmes de la vie.

Cependant, Jacques Ellul récuse ce positivisme constitué depuis l'époque des Lumières. Il dénonce à l'encontre du positivisme le fait que le politicien ou le corps politique n'est pas capable de résoudre des problèmes de la vie autant qu'on le croit. Il bouleverse l'idée généralement admise. Autrement dit, l'Etat est une structure autonome qui n'a rien à voir avec la liberté des citoyens. Jacques Ellul ne prétend pas la déconstruction de l'Etat ou du régime, mais il avertit que l'acte de la politique va à l'encontre de la liberté individuelle. Et puis, il demande de percevoir ce fait. Après avoir constaté cela, le choix d'agir revient à chaque individu. C'est l'arrière-plan de son livre : *L'illusion politique*[485]. Désormais, nous allons en étudier plus précisément la perception et l'avertissement de l'essence politique.

Tout d'abord, il faut distinguer l'éthique ellulienne de la politique de l'éthique hayékienne de la politique, avant que nous rentrions dans le discours sur la question de la « politisation ». Il s'agit de leur anarchisme qui définit en commun l'Etat comme une structure totalitaire. Discerner l'un de l'autre est alors très important pour éviter le malentendu selon lequel ils partagent la même conviction politique.

Pour cela, rappelons comment Hayek a critiqué la conception traditionnelle de la démocratie. D'après lui, celle-ci a été une conception erronée du point de vue de la liberté individuelle, et a été identifiée avec la démocratie de la Grèce ancienne. Bien qu'il y ait une différence d'échelle, on applique sans réflexion la démocratie directe des cités grecques à la société moderne. Hayek a dénoncé alors le fait que l'idée que le système représentatif est le seul moyen qui exprime la volonté individuelle dans une décision collective est la démocratie sentimentale. Il a remarqué que chaque individu ne peut pas suffisamment exprimer sa volonté par le système représentatif. En réalité, ce dernier représente plutôt l'intérêt particulier d'un certain individu ou d'un groupe spécifique que la volonté générale. Et encore, Hayek a dégagé l'idée que les lois sont modifiées pour servir au pouvoir politique. De ce fait, il a dénoncé le fait que les élus n'établissent pas des lois selon l'observation des faits sociaux. Car l'erreur conceptuelle de la démocratie et les lois servant à l'autorité étatique aboutissent au régime totalitaire. Bien entendu, il a proposé une solution pour résoudre le problème de la péremption de la démocratie qu'il a dénoncé. C'est la « Constitution de liberté ».

485 ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, Paris : la Table Ronde, 2004.

Là, le système de la législation est remis en question. Hayek a considéré le parti comme une institution politique vouée à disparaître, parce que le parti dépend du pouvoir politique. Ce parti ne peut pas refléter la volonté de la majorité ou de l'opinion publique sur la politique. Il a donc substitué des clubs de l'unité locale au parti. D'après lui, ce sont les clubs qui reflètent une opinion ou une volonté publique dans l'établissement des lois. En effet, il a cru que les clubs sont les associations idéales pour connaître l'opinion et la volonté publique ; d'abord, ils fonctionnent par adhésion libre. Ensuite, on s'y réunit selon ses propres intérêts. Enfin, ils se situent localement. Les clubs sont donc capables de saisir l'opinion publique.

En bousculant le gouvernement dans sa conception de la Constitution de liberté, Hayek a insisté sur le fait que les organes gouvernementaux ne transmettent que des services de l'information tels que la définition des poids et mesures, la fourniture d'informations variées allant du cadastre aux cartes, aux statistiques et à la certification de qualité de certains biens et services offerts sur le marché. Il a défini aussi que les organes gouvernementaux ne doivent pas créer des règles de contrôle. Ils ne peuvent exercer que les lois constituées par l'ordre spontané.

Ainsi, la « Constitution de liberté » dont Hayek parle vise à l'Etat minimal pour assurer la liberté individuelle, et pour renforcer l'autonomie des secteurs privés. A l'évidence, il est difficile de trouver un Etat chez lui.

Il nous semble que Jacques Ellul est d'accord avec l'analyse et la critique de la démocratie actuelle de Hayek. Leur problématique sur l'intervention étatique nous laisse penser qu'ils parlent de la même liberté, parce que la cause de la démocratie perdue est due à cette intervention étatique ou à l'accroissement de l'Etat. Nous soulignons cette ressemblance par l'extrait suivant : « Croissance des domaines où l'action de l'Etat s'applique, croissance des moyens d'action de l'Etat. Croissance du personnel et des fonctions. Croissance des responsabilités. Tout cela s'accompagne de la centralisation inévitable, et de l'organisation globale de la société à la disposition de l'Etat. L'Etat-Nation est la réalité la plus importante actuelle. Elle est beaucoup plus fondamentale dans notre monde que le fait économique. »[486]. Cette similitude relève d'un lieu commun quant à la politisation. L'Etat est au sein de la politisation. A l'instar de l'analyse de Karl Marx, sa prévision que l'Etat va nécessairement disparaître dès que le capitalisme sera hautement développé n'apparaît pas dans l'histoire. Le phénomène actuel de la plupart des sociétés est au contraire l'existence d'un Etat largement étendu, un Etat tout-puissant. Car le dogme du dépérissement de l'Etat est aujourd'hui faux.

486 *Ibid*., p. 36.

L'Etat soviétique rendant plus fort l'Etat prouve cela.

Jacques Ellul le résume ainsi : « Sans doute les circonstances nous ont conduits à remettre en question nos certitudes politiques d'hier. Nous savons aujourd'hui la fragilité de l'opinion publique la plus fortement affirmée dans un glorieux plébiscite, nous savons que la souveraineté du peuple est un mythe étiologique sans incarnation possible, nous savons que le suffrage universel n'est pas un procédé efficace pour contrôler et juger le pouvoir, ni un moyen de modérer réellement le combat entre les forces politiques et sociales opposées, ni un processus de sélection des gouvernants les plus aptes. »[487]. C'est que Jacques Ellul nous montre une situation nouvelle. Nous imaginons son anarchisme qui inclut une question : Malgré tout cela, pourquoi croire qu'on peut contrôler l'Etat à la manière de la démocratie antique ? A ses yeux, il n'y a aucun doute que la croyance à la démocratie est due à une mauvaise compréhension de la situation du 20e siècle.

Pour relever précisément le danger de l'accroissement de l'Etat, Jacques Ellul souligne d'abord le fait que l'Etat devient un phénomène en soi dans la société capitaliste. Ensuite, il y a l'apparition d'une troisième classe telle que les bureaucrates, les grands cadres, les grands techniciens. Ils sont intégrés dans le pouvoir politique[488]. La troisième classe devient aussi un phénomène général. Enfin, il y a aussi l'accroissement de la participation de la classe moyenne à la vie politique par l'adhésion au parti. Jacques Ellul l'explique ainsi : « Poussée doctrinale de la démocratie, arrangements divers des Républiques, croissance démographique rapprochant les masses du pouvoir, accélération des communications, développement de l'instruction, et puis le fait que les décisions de l'Etat concernent de plus en plus tout le monde et que l'Etat ne se sent assuré de sa légitimité que par l'adhésion exprimée du peuple, qu'il va lui réclamer. Tels sont les causes et les témoins de cette croissance de participation. »[489]. La participation à la politique s'est accrue depuis le 18e siècle. C'est une situation nouvelle. Elle fait conformer les citoyens à l'Etat. Les trois phénomènes sociaux, observés par lui, aboutissent donc à l'effet de la politisation identique de l'accroissement de l'Etat.

Par conséquent, c'est l'Etat central, omniprésent et omnipotent, qui conduit toute la société. L'Etat incarne directement le bien commun, il est juste, et il est la cause et l'effet de la politisation.

A ce stade de l'analyse ellulienne de la démocratie, l'entendement politique de Jacques Ellul n'est-il pas identique à celui de Hayek ? Nous pensons qu'ils critiquent

487 *Ibid*., p. 29.
488 Cf. *Ibid*., p. 37.
489 *Ibid*., p. 39.

tous deux le problème de la démocratie antique perpétuée jusqu'à nos jours. Comme le dit le premier : « L'Etat incarne directement le bien commun. Il est le grand ordinateur, le grand organisateur, celui vers qui converge toute la voix des peuples, et celui d'où partent toutes les solutions raisonnables, équilibrées, indépendantes des intérêts privés, par conséquent justes. Lorsque par hasard nous constatons qu'il n'en est pas ainsi, nous sommes profondément scandalisés, tant nous habite cette image de la perfection de l'Etat. »[490]. Mais, il est évident qu'après avoir posé la question : Si l'Etat n'a pas de rapport avec le bien, vivons-nous sous l'égide d'un Etat injuste ?, le premier développe son analyse politique autrement que le deuxième. Chacun prend un chemin anarchiste propre. Nous pouvons découvrir que les réponses ont tendance à s'opposer l'une à l'autre.

C'est-à-dire que Hayek fait reposer la démocratie sur les règles de la juste conduite et « l'ordre spontané » comme morale. Seul dans le cas où un fait social est objectivement observé dans le temps donné, les lois peuvent être modifiées. Un gouvernement n'exerce que ces lois basées sur l'observation des faits sociaux. Il ne doit pas créer des règles en dehors de « l'ordre spontané ». Dans sa Constitution libre, il n'y a pas de régulation ni de contrôle étatique, et l'Etat est minimal. On l'appelle la dépolitisation. Cependant, pour Jacques Ellul, cette dépolitisation est encore liée à la politisation et à une repolitisation brutale et massive. Il ne pense pas que la dépolitisation sera un remède essentiel aux défauts actuels de la démocratie contemporaine et de la croissance des pouvoirs de l'Etat. Il l'estime ainsi : « Je n'ai nulle part, dit-il, érigé l'apolitisme en vertu ! Il est bien certain que l'apolitisme d'un grand nombre (mais sûrement pas de la majorité !) de Français aujourd'hui n'est en rien favorable. […] Cet apolitisme qui n'est rien d'autre qu'une sorte de repli général dans la vie privée, une fuite, une renonciation par lâcheté, par paresse devant la difficulté est pour une grande partie condamnable, ainsi que l'espèce de refus de voir qu'en définitive dans notre société tout est politique, et ce n'est pas parce que l'on a tourné le dos qu'en réalité le politique ne peut plus nous atteindre »[491]. Et puis il demande d'abandonner fondamentalement l'espoir politique. D'après lui : « Il nous faut abandonner l'espoir que des règles constitutionnelles, de bonnes institutions, un changement socio-économique modifieront quoi que ce soit de façon décisive. Il nous faut abandonner l'espoir que le citoyen puisse contrôler l'Etat. La politique est un problème de vie, et de vie sans repos. L'erreur fondamentale de 1789 fut de croire que les freins de l'Etat pouvaient se trouver dans l'Etat, et que celui-ci pouvait être un

490 *Ibid*., p. 41.
491 *Ibid*., p. 271.

mécanisme autorégulateur. L'Etat s'arrête seulement là où il rencontre un obstacle insurmontable »[492]. Sa demande nous choque un peu. Il s'agit du bouleversement psychologique dû à l'absence d'espoir politique. En fait, une institution juste, que nous avons présentée comme une solution politique nécessaire, n'a pas de valeur devant cet abandon. Nous proposons alors de voir tout de suite pour quelle raison Jacques Ellul affirme l'abandon de l'espoir politique.

Pour cela, précisons l'abandon de l'espoir en termes de liberté d'expression, et comparons les idées elluliennes de la politique avec celles des néolibéraux.

Les néolibéraux ont insisté sur la liberté de la presse. Ils ont cru que, sans la liberté de la presse, il n'y a pas de démocratie, et qu'on peut obtenir la liberté de l'individu par la liberté de la presse. Elle est donc le premier principe. Pour assurer la liberté, Hayek a déjà récusé que le gouvernement domine la distribution des informations nouvelles, en raison de la manipulation ou de la propagande. Il n'a pas voulu que le gouvernement s'empare d'une position dominante dans la distribution des nouvelles ; et l'attribution, dans certains pays, d'un monopole gouvernemental sur la radiotélévision est probablement l'une des décisions les plus hasardeuses des temps modernes. Milton Friedman a critiqué l'interventionnisme étatique par un article de plusieurs colonnes dans le *New York Times*. En effet, l'esprit critique du journalisme cherche toujours la critique à l'encontre du gouvernement des Etats-Unis. Les néolibéraux économiques répondent vivement à la critique des politiques du gouvernement que les journalistes leur demandent. Ils utilisent stratégiquement la liberté de la presse pour intégrer un poste important dans les organes gouvernementaux.

A l'égard de ce fait, Jacques Ellul définit qu'entamer et critiquer la politique correspondent à une dépolitisation et en même temps une repolitisation. Cette définition attire notre attention sur la liberté de la presse, parce que celle-ci n'est rien d'autre qu'un moyen et un prétexte pour les groupes politiques qui tentent de repolitiser une situation donnée. Si nous observons l'analyse ellulienne de la presse, nous savons clairement que la liberté de la presse est loin de la démocratie. D'après lui : « Il faut dédramatiser les sentiments, les réactions, les pensées du citoyen dans le monde politique. Mais cela signifie que l'on démythise la pensée politique, alors que malheureusement on peut dire que toute la presse par exemple, de *l'Aurore* à *l'Humanité*, en passant par *l'Express* et *Paris Match*, ne fait que de la mythologie et n'existe en quelque sorte que dans la mesure où elle attribue à l'événement choisi une dimension passionnelle d'un côté, mythique de l'autre, qui empêchent rigoureusement

492 *Ibid*., p. 272.

l'individu de connaître et comprendre raisonnablement, et qui plonge le lecteur dans l'illusoire arbitraire des jugements politiques superficiels et des passions élémentaires. Bien entendu, c'est dans ces conditions que l'on fait une presse qui se vend. »[493]. Finalement, la presse sert à la politique. Elle réinvente une situation où les problèmes ne seront pas posés en termes politiques. C'est un camouflage et une falsification du fait. Du point de vue de Jacques Ellul, la question de la propagande ne peut pas être séparée de la presse. La presse est une manière de propagande dans la société démocratique. Il le dit comme suit : « En face du monopole d'Etat et de l'unité de propagande que l'on trouve dans le régime autoritaire, il est exact que l'on constate la plus grande diversité dans l'organisation de la presse ou de la radio des pays démocratiques. Encore ne faut-il pas trop accentuer ce fait : s'il n'y a pas monopole d'Etat et de droit, il y a cependant monopole de fait et privé ; même lorsqu'il y a pluralité d'entreprises de presse, on sait quelle concentration joue par le mécanisme des " chaînes ", et les monopoles que représentent les agences de nouvelles, de publicité, de distribution »[494]. Bien entendu, Jacques Ellul sait que la liberté de la presse est possible dans la démocratie. Il ne le nie pas. Cependant, il est important de connaître l'enjeu actuel des institutions de presse tant qu'on vit dans la démocratie. Puisqu'il y a le danger potentiel de la modification de faits importants dans la presse. Jacques Ellul l'appelle le type Américain de la propagande, et dit : « Mais il faut tenir compte de ce que la liberté d'expression détenue par une ou deux puissantes compagnies, qui expriment non pas la pensée de l'individu ou de petits groupes mais d'intérêts capitalistes ou d'un public, cette liberté d'expression ne correspond pas exactement à ce que l'on appelait de ce nom il y a un siècle. »[495]

Pour expliquer son point de vue sur des médias de propagande, faisons un petit détour pour relever les sens de la régulation et de la dérégulation dans le champ de l'institution médiatique. Frédéric Rognon, professeur à l'Université de Strasbourg et spécialiste de Jacques Ellul, nous propose un dialogue[496]. Il y confronte Pierre Bourdieu et Jacques Ellul ; le premier appelle une régulation médiatique dans l'ambivalence, celle des régulations exercées sur les médias par l'institution politique, qui peuvent être dénoncées en tant qu'atteinte à la liberté d'expression ou au contraire défendues au nom d'une certaine idée de la démocratie. Et le deuxième assimile toute régulation

493 *Ibid*., p. 274.
494 ELLUL Jacques, *Propagandes*, Paris : A. Colin, 1962, p. 260.
495 Idem.
496 ROGNON Frédéric, « Régulations et dérégulations : l'ambivalence de l'institution médiatique dans le champ social », ed. par Frédéric Rognon, in *Médias et démocratie entre affinités électives et mutuelles suspicions*, Strasbourg : Pesses universitaires de Strasbourg, 2010, p. 13-24.

médiatique à une domination en réalité dérégulatrice.[497] Pour nous, le dialogue qu'il constitue est incontournable. Cependant, nous en affirmons le fait que l'entendement hayékien de la liberté de la presse n'a pas montré que des médias privés sont dépendants de la publicité. Il faut alors étudier ceci.

Frédéric Rognon reconstitue le dialogue en résumant la position de Pierre Bourdieu[498]. Selon lui, Pierre Bourdieu considère le rôle positif de la régulation que les médias jouent dans le champ social, et en même temps leur dépendance à l'égard des éléments externes, tandis que Jacques Ellul récuse le rôle médiatique selon lequel le média contribuerait à la démocratie.

Concernant la position de Pierre Bourdieu, celui-ci pense que l'institution médiatique a une vocation de médiatisation, d'intermédiaire entre les citoyens et les autres institutions politique, judiciaire, éducative, culturelle… Mais, les médias ont trahi leurs vocations de médiatisation des médiatisations, de régulation des régulations, d'institution régulatrice entre les diverses institutions régulatrices, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, le champ journalistique est dépendant des forces externes, par exemple de la sanction immédiate du marché. Les médias, notamment la télévision, cachent l'essentiel en montrant autre chose, et montrent le monde de l'image commenté par les mots pour être lus dans une certaine optique. Ils interviennent dans les champs politique, juridique et scientifique, et affaiblissent leur champ indépendant avec et par l'intention commercialisée. C'est le phénomène actuel. Malgré cette trahison médiatique, Pierre Bourdieu voit les médias dans des rôles ambivalents ; l'un est que les médias font avancer la dérégulation de la régulation réservée aux champs politique, juridique et scientifique. La citation suivante explique la dérégulation réalisée par l'effort des médias : « Les effets de la télévision sont analogues dans le champ politique : l'accent mis sur les faits divers tend à dépolitiser les citoyens, et le traitement de l'information par l'émotionnel conduit aux prises de décision irrationnelles sous la pression des passions collectives. […] les journalistes jouent le rôle de "pompiers incendiaires". Le champ politique perd ainsi tous ses droits à l'autonomie. Mais la dérégulation touche même le champ judiciaire, champ pourtant stratégiquement décisif de la régulation sociale : des magistrats cyniques ont pu se servir de la télévision et de leurs propres succès médiatiques pour changer le rapport de forces à l'intérieur de leur propre champ. L'autonomie de l'univers juridique rationnel est ainsi mise à mal. […] L'univers scientifique lui-même n'est pas à l'abri des

497 Cf., *Ibid*., p. 15.

498 BOURDIEU Pierre, *Sur la télévision*, suivi de : *L'emprise du journalisme*, Paris : Raisons d'agir éditions, 1996.

dérégulations induites par l'impérialisme médiatique : la logique de l'audimat se substitue à celle de la critique interne. Les médias interviennent pour énoncer des verdicts scientifiques, agissent sur la bourse des valeurs intellectuelles. L'arbitrage médiatique facilite ou non la diffusion de publications, et donc indirectement l'obtention de crédits. Le champ scientifique perd donc lui aussi son autonomie, pourtant nécessaire au progrès de la recherche et donc au service du bien commun. »[499]. A partir de cette description des médias, le second rôle, fonction de la propagande, apparaît dans la société. C'est-à-dire que le mécanisme du média en lui-même devient une institution de pouvoir nouveau, régulateur. Ce mécanisme fonctionne sans développer la démocratie. Là où la circonstance médiatique peut être interprétée comme ambivalente, peut-on dire que le média Télévision, peut élever la démocratie ? La réponse de Pierre Bourdieu est possible avec une part de doute, parce qu'il voit la vocation et la conscience des journalistes. C'est ce que Frédéric Rognon résume dans la position de Pierre Bourdieu. Il dit : « Pierre Bourdieu croit notamment à la possibilité d'élever la conscience des journalistes afin de négocier avec eux certaines règles d'exercice de leur profession et de refuser certaines dérives. C'est le sens de sa contribution à l'analyse du phénomène médiatique, et de l'utilité sociale de sa pratique sociologique qu'il légitime ainsi. »[500].

Ensuite, Frédéric Rognon introduit la position ellulienne selon laquelle le média joue un rôle de propagande car il est dépendant de forces externes. Puis, il pense que les arguments de Pierre Bourdieu semblent moins convaincants que ceux de Jacques Ellul pour notre condition d'homme moderne dans la société technicienne ; moins convaincants, parce que la vocation et la conscience des journalistes ne s'exercent pas comme ce que Pierre Bourdieu anticipe. En réalité, il est difficile de trouver l'idéal humaniste à partir de l'image que les journalistes dégagent des faits. Car, Frédéric Rognon met l'accent sur la position ellulienne, à savoir que le média joue un rôle de propagande. Nous pouvons souligner la propagande médiatique par le résumé de Frédéric Rognon de l'analyse ellulienne: « Nous pouvons, dit-il, adhérer à ses positions concernant les médias audio-visuels, pour la simple raison que nous constatons empiriquement la plasticité de l'homme de la société technicienne, soumis à un déluge d'informations qu'il ne peut digérer, et qui infléchissent insensiblement son mode de vie et son imaginaire. En d'autres termes, contre l'idéal humaniste, nous ne croyons pas à la maturité et à la responsabilité de l'homme moderne, auquel on aurait appris à lire

499 ROGNON Frédéric, *Régulations et dérégulations : l'ambivalence de l'institution médiatique dans le champ social*, op. cit. p. 18.
500 *Ibid*., p. 19.

l'image et le son. Nous n'en demeurons pas moins persuadé que la prise de conscience de ce phénomène constitue un premier pas vers sa maîtrise.»[501]

La confrontation proposée par Frédéric Rognon nous sert à éclairer le fait que l'intention des néolibéraux n'est pas toujours innocente, ni nette. Elle nous montre qu'ils ont caché l'enjeu des médias commercialisés. C'est exactement ce que Jacques Ellul dénonce dans le fait que le média repolitise par la dépolitisation. C'est ce que nous pouvons constater par ce petit détour.

Ensuite, nous allons tenter de comparer les clubs comme organe démocratique qui tient compte de l'opinion publique, tels que ceux proposés par Hayek, avec la critique des clubs par Jacques Ellul. Hayek a insisté sur le fait qu'il faut activer des clubs, parce que, pour lui, c'est le seul moyen pour résoudre le problème du système représentatif qui ignore et ne garantit pas la liberté de l'individu. A l'encontre de cette proposition, Jacques Ellul dit que cela ne peut pas être la solution de la démocratie périmée. Il retrace historiquement les clubs et sociétés politiques en 1790 en France. Le club des Jacobins était un de ces clubs. D'après son étude, certains députés des Etats Généraux se réunissent au club, et certains membres influents de la Constituante, puis des non-députés (artistes, savants, journalistes) s'y joignent. C'est un club très fermé. Il recrute ses membres dans la bourgeoisie riche et intellectuelle. Il faut payer une cotisation très élevée. Le but des réunions était de discuter toutes les questions qui doivent être étudiées à la Constituante, puis à la Législative. Les clubs était très répandus dans les départements. Un autre club que Jacques Ellul évoque est le club des Cordeliers. Ce club devint républicain. Il agissait à Paris. Il recrutait dans la petite bourgeoisie et la classe ouvrière[502]. Comme l'histoire le montre, il faut considérer les clubs comme les partis. D'ailleurs, le club des Jacobins est très réservé pour certains comme la société politique de la Franc-maçonnerie qui existait déjà en 1770 en France. Ces caractères nous expliquent qu'un club ne peut pas tenir compte de l'opinion publique. Nous ne voyons pas la différence entre un club et un parti.

Jacques Ellul ajoute une raison d'abandonner tout espoir politique là où le club ne peut pas être la solution à la démocratie périmée. D'après lui, il semble que l'orientation générale, décidée politiquement pour le confort matériel (hausse du niveau de vie, appareillage général, diminution du travail et de la douleur) et moral (sécurité, doctrines générales, explicatives, idéalismes), apparaît comme une solution, mais elle est en elle-même la cause du conflit. Dans cette orientation générale, une décision politique pour certains provoque le mécontentement pour d'autres, parce que la politique

501 *Ibid*., p. 24.

502 ELLUL Jacques, *Histoire des institutions, Institutions françaises de 1789 à 1870*, tome 2, Paris : PUF, 1956, p. 579-581.

joue un rôle ambigu.[503] Car, elle est critiquable dans une société comme la nôtre. On suppose que tout individu se trouve inséré dans de multiples groupes, et que son bonheur dépend en fait de son insertion dans les groupes, de ses relations de groupe avec les autres. S'il a de bonnes, vraies relations équilibrées dans sa famille, dans son emploi, dans son association sportive, dans son syndicat, cet homme est heureux. Il ne peut manquer de l'être, le bonheur dépend exactement du système de relations sociales de l'individu. Ainsi, l'orientation générale est une affaire d'adaptation. Mais, pour un individu qui est inadapté et est une cause de désordre, de déséquilibre général, toutes les relations dans lesquelles il est inséré se retournent contre lui. C'est le problème du conformisme à l'égard de l'orientation générale. Quand on pense la politique dans le sens de l'orientation générale, elle doit gérer sans conflits ni protestations des problèmes de l'individu et de la société comme le chômage et le développement de l'industrie, le logement social et la protection du marché foncier…, pourtant il est impossible d'établir des relations interpersonnelles détendues, heureuses pour tous. Il faut voir que le politique, dans la mesure où l'Etat gère et représente des intérêts publics, vise au bonheur et y provoque des conflits et des revendications. Il faut encore voir que tous les moyens pour accéder au confort à la fois matériel et moral inventent une illusion politique. Par conséquent, l'espoir politique qui aura résolu les conflits soulevés de la société est une vraie illusion. Appliquer les principes politiques à ces conflits et tensions, c'est entrer dans le pire chemin pour l'homme aujourd'hui. C'est le pire parce que cette application ne conduit l'homme qu'au totalitarisme. Si l'on cherche la solution des problèmes dans l'espoir politique, c'est la démocratie sentimentale. Car Jacques Ellul ne place pas sa confiance dans l'espoir politique. Pour lui, la démocratie doit être le régime qui maintient des tensions non résolues. Sans tensions, sans désaccords, la démocratie n'est pas démocratique, mais totalitaire. Il les faut pour le régime démocratique. Mêmes les politiciens savent qu'ils ne peuvent résoudre les tensions existant dans la société. Pourtant, ils les utilisent pour vivre de la politique.

Nous avons essayé jusque là de comparer la critique ellulienne de la démocratie périmée avec celle de Hayek. Par le biais de la comparaison, nous connaissons leurs différentes idées : conception différente de la liberté de la presse, conception différente de l'application des principes politiques. Désormais, nous devons examiner l'anarchisme de Jacques Ellul qui qualifie la « Constitution de liberté » d'illusion politique. Nous devons expliquer pour quelle raison Jacques Ellul demande l'abandon de l'espoir politique.

En premier lieu, du fait d'être anarchiste, Jacques Ellul remarque le fait que la

503 Cf, *L'illusion politique*, op. cit., p. 280.

démocratie ne correspond pas à la nature humaine ni à l'instinct de l'homme. Il faut apprendre à l'homme à vivre dans la démocratie. D'après lui : « L'apprentissage de la démocratie ne peut se faire dans un groupe artificiel, où une soi-disant discussion libre sur le choix des activités du groupe aboutirait à une sorte de consensus. L'apprentissage de la démocratie suppose une formation plus sévère, plus tendue, plus virile, sans quoi la démocratie sera bien ce que ses ennemis lui reprochent d'être, le régime des mous et du vocabulaire vidé de son sens. La démocratie se gagne par une conquête permanente, car elle n'est pas un régime normal, naturel, spontané. »[504]. Car, si la démocratie est contre la nature humaine, il faut qu'il y ait un ordre précis et rigoureux pour que l'homme placé dans le conflit conquiert sa liberté. De plus, il n'y a pas que la liberté, fondement principal, pour apprendre la démocratie au citoyen. C'est-à-dire que la liberté accompagne la soumission à un autre individu. Jacques Ellul envisage les relations autoritaires entre un maître et un élève, entre un officier et un soldat. Dans la première relation, le maître est celui qui provoque la tension avec l'élève, et dans la seconde, l'officier, celui qui cherche le conflit à l'intérieur de la caserne. Le maître et l'officier ne sont pas ceux qui permettent la liberté. C'est l'image par laquelle Jacques Ellul décrit la démocratie du libéralisme au sens général. A l'encontre de cette image, Jacques Ellul prend une similitude de la langue pour dire sa conception de la démocratie en tension. Selon lui, la contradiction dans la langue est fondée sur une similitude entre le signifiant et le signifié. Si cette tension disparaît, il n'y a plus de langage.

« Ces exemples ont, dit-il, pour but de montrer que dans ma pensée, la tension, le conflit ne peuvent avoir de valeur positive que dans la mesure où il ne peut s'agir d'une élimination d'un facteur par l'autre, ni d'une absorption, ni d'une réduction : la tension n'a de sens qu'entre deux éléments faisant partie d'un même système, d'un ensemble qui ne se détruit pas, qui n'éclate pas parce que ses éléments sont en opposition ; il ne s'agit pas non plus d'un ensemble statique, au point d'équilibre, la tension suppose une progression de deux facteurs par une suppression du conflit entraînant la création d'une nouvelle tension, située normalement à un niveau plus élevé, enrichie, mais aussi plus exigeante pour les partenaires. »[505]

Ainsi, Jacques Ellul considère la démocratie comme un heurt de la tension socialement diverse plutôt que comme solution politique de la tension. Résoudre le conflit et détendre la tension par la démocratie apprise signifient pour lui la transformation en un totalitarisme. En effet, laisser la responsabilité aux acteurs présents

504 *Ibid*., p. 284-285.
505 *Ibid*., p. 289.

dans une société de conflit rend caduc l'arbitrage des politiciens. Sa démocratie est par conséquent anarchiste. Malgré tout cela, son anarchisme attire notre attention ; par rapport à la maintenance de la tension, nous pouvons dire que la démocratie de Hayek n'est qu'une démocratie qui n'est pas différente de la démocratie ancienne. Autrement dit, toutes les tentatives pour résoudre la tension et le conflit sont le contrôle de l'Etat arbitraire. Il le dit : « L'erreur monumentale est d'avoir et de concevoir plus encore aujourd'hui une société unitaire, où tous les éléments bien intégrés les uns dans les autres, bien ajustés sont les rouages d'une machine. »[506]. Ces tentatives sont malheureusement partout dans le domaine économique et culturel. Il faut donc accepter la tension en tant que condition de la vie. Il faut percevoir que la société est en train de se transformer en société totalitaire, s'il n'y a pas de tension. Il nous donne les exemples suivants : « La tension Eglise-Pouvoir politique est une réalité au Moyen Âge, elle ne l'est plus aujourd'hui : […] De même la relation entre classe bourgeoise et classe ouvrière au 19e siècle jusque vers 1930 était une tension véritable, elle l'est de moins en moins, et cette tension va bientôt disparaître. […] La société soviétique me paraît remarquablement unitaire et ce n'est pas l'existence d'une, deux, trois classes sociales qui y changera quoi que ce soit : […] De même, il existe un fédéralisme (bon exemple de tension) véritable et un fédéralisme illusoire. Le fédéralisme véritable est celui qui remet fondamentalement en jeu l'Etat central, et finalement le nie. Les U.S.A. ont eu pendant trois quarts de siècle une vue exacte du système de tension entre le gouvernement fédéral et les éléments de la fédération. Le fédéralisme illusoire est celui que l'on nous propose de tous côtés aujourd'hui, où l'Etat central n'est plus en rien contesté, mais où l'on demande une vague et timide décentralisation : il n'y a là aucune source de tension. Le corps social est alors unitaire et la raison de sa vie, comme la possibilité de son progrès sont à ce moment exclus. »[507]. Dans la mesure où l'un ne nie pas l'autre, la tension existant dans tous les domaines exerce un rôle positif pour la démocratie. Le vrai problème est, comme Jacques Ellul le dit, qu'il existe un seul type de tension : la tension politique. C'est le drame actuel.

En deuxième lieu, nous devons voir son analyse de la politisation qui aboutit à la démocratie non démocratique. La politisation dans la conception ellulienne indique un phénomène formé d'un temps donné et d'une circonstance. Si nous appliquons le terme de la politisation au monde actuel, c'est le néo-libéralisme économique.

En effet, en 1980, le néo-libéralisme économique devient le modèle dominant dans le domaine politico-économique. La plupart des pays ont ajusté et modifié leur

506 *Ibid*., p.290.
507 *Ibid*., p. 292-293.

structure socio-économique selon ce modèle. Après 30 ans d'application du modèle néolibéral, on dit que le modèle est pris en défaut. D'ailleurs, à partir de l'été 2007, il y a eu aux États-Unis et en Angleterre la crise des prêts subprimes due à un mauvais prêt aux entreprises de construction et aux opérateurs du marché qui ne disposent pas de données sur une longue période pour évaluer le comportement futur de ces structures financières en période de tension. Cette crise s'est répandue dans le monde entier. Pour sortir de la crise du crédit, le gouvernement des États-Unis a injecté les fonds publics dans les banques et entreprises automobiles qui sont en situation critique. Le gouvernement français, politiquement conservateur et économiquement néolibéral, exerce la même politique ; il prend des mesures de redressement du marché pour augmenter la consommation. Ces mesures d'urgence face à la crise financière font distribuer par le gouvernement la prime à la couche inférieure. Cela provoque artificiellement l'inflation. Une telle mesure d'urgence montre que le modèle du néo-libéralisme économique ne peut plus maintenir le système de société d'avant la crise mondiale de la finance. Ce qui est intéressant pour nous est le fait qu'on ne veut pas reprendre le modèle économique du socialisme, malgré l'échec du marché. On considère apparemment que même le modèle socialiste est incapable d'apporter un remède à propos de la fibre morale et de l'incompétence des principaux acteurs du drame. Nous pouvons souligner le fait que le socialisme était déjà périmé dans la pensée de Jacques Ellul. Il l'analyse ainsi : « Sans entrer dans le débat général de l'idéologie, je voudrais seulement faire remarquer que la seule idéologie qui compte, le marxisme, est imposée par les faits, les situations, et non par une adhésion libre de personnes. Bien plus, le marxisme n'apparaît plus aujourd'hui comme une idéologie 'valable' et bonne, dans la mesure exactement où elle est périmée. Le marxisme est une idéologie exprimant parfaitement la situation économique, juridique, politique du milieu du 19e siècle. Elle permettait alors de l'expliquer et de la maîtriser. L'homme qui en 1880 adhérait au marxisme faisait un acte libre, et cherchait à dominer le cours des événements. Mais cette idéologie n'explique aujourd'hui plus rien du tout. Elle ne se réfère en rien à la réalité actuelle, ni dans sa philosophie, ni dans son économie, ni dans sa vue globale de l'histoire, ni dans sa conception de la société, de l'Etat et du Droit. […] Le marxisme, en tant que pensée, s'est épuisé du même coup. »[508]. Comme cela, nous pouvons constater par le modèle du néo-libéralisme économique que la politisation a une durée valable dans un temps donné et une circonstance limitée. De ce fait, Jacques Ellul voit avec le regard du cynisme la politisation du néo-libéralisme économique et du socialisme démocratique. Cela nous conduit à approfondir ses idées

508 *Ibid*., p. 79.

anarchistes.

Premièrement, Jacques Ellul adopte une position anarchiste à l'égard de la politisation pour la nécessité et l'éphémère. Contraint par la nécessité, la décision du politicien dépend de la technique, du moyen et des experts ou techniciens. Ce n'est pas le principe selon lequel il décide et choisit un cas à résoudre. Ceci explique la gravité de la politisation. Autrement dit, le principe de la politique est ignoré de moins en moins dans l'application actuelle à cause du moyen technique qui le limite[509]. Le principe de l'idéologie n'est plus apte à appliquer un changement de la condition humaine. Plus les problèmes sont tenus pour sérieux et importants, plus on cherche à les résoudre par un moyen technique. Plus on s'attache à la technique, plus on se désintéresse de l'idéal de la politique. Ce sont deux phénomènes d'opinion. On peut dire que l'opinion soutient de moins en moins la décision purement politique. Les régimes classiques de la politique ne sont qu'illusoires devant la nécessité à résoudre efficacement les problèmes. Il est certain que Jacques Ellul ne parle pas d'une disparition du politique, mais de l'illusion d'une des formes traditionnelles de la politique. Ce n'est pas une idéologie politique,

509 Lors de la crise financière en 2008, le gouvernement français est de droite. Cela signifie qu'il est politiquement conservateur, économiquement néolibéral. Mais la mesure de la crise financière n'est pas prise de la théorie de Hayek, mais de celles de Keynes. En effet, si le gouvernement actuel adopte le principe néolibéral, il doit laisser faire la faillite des banques, Société Générale et BNP Paribas, et les entreprises automobiles, Renaud et Peugeot, qui sont dans un état critique. Cependant, le gouvernement injecte des fonds publics dans ces entreprises. Cela veut dire qu'aucun gouvernement, y compris le gouvernement socialiste, ne décide selon le principe seul de la politique. Nous pouvons constater que ce fait s'oppose à la théorie du néo-libéralisme économique dans l'article de Sylvie Matherat, directeur de la stabilité financière Banque de France et Membre du Comité de Bâle, Président de son groupe comptable. D'après elle, pour sortir de la crise financière, il faut une juste estimation des prix. Le problème de la baisse soudaine des prix immobiliers aux États-Unis est que des prix selon la décision du marché augmentent l'incertitude au moment de la crise. En un mot, le marché n'est pas capable de constituer le juste prix. Dans cette situation, la limite de la microéconomie est certaine, parce que la rentabilité uniquement calculée par le consentement mutuel entre les individus économiques non seulement n'offre pas suffisamment d'indications, mais encore n'est pas claire. Il est difficile de sortir de la crise financière avec la microéconomie. Il faut la macroéconomie qui voit de manière globale le problème. Car, au moment où il y a la crise économique, quand le marché perd son rôle de constituer le juste prix, la décision du politique a besoin de deux points de vue à la fois macro-économique et micro-économique. Là, Sylvie Matherat souligne l'importance du rôle de la Banque Centrale qui estime le juste prix. Elle le dit ainsi : « De la même manière, il serait utile d'accorder aux banques centrales ou au décideurs politiques un rôle plus actif dans le processus de gouvernance des instances de réglementation comptable de sorte que ces derniers soient à même de comprendre et d'incorporer dans leurs règles une perspective davantage "macro financière". Dans ces évaluations "macro financières", grâce à leurs relations avec les opérateurs et à leur rôle au cœur des marchés monétaires, les banques centrales devraient être à même d'identifier rapidement le mauvais alignement des incitations, les dysfonctionnements du marché et le risque de bulles financières. En tout cas, la réglementation, qu'elle soit comptable ou prudentielle, semble être un " bien public " compte tenu de son impact probable sur les stratégies des acteurs du marché et sur l'économie dans son ensemble. Dans ce contexte, on pourrait envisager sous un angle plus macroéconomique des mesures contra cycliques qui viendraient s'ajouter aux règlementations actuelles, par exemple pour la valorisation, en imposant un rythme de provisionnement davantage en phase avec la croissance des prêts octroyés. » (Sylvie Matherat, *Valorisation et stabilité financière*, Banque de France, Revue de la stabilité financière, N° 12, Octobre 2008, p. 61-72)

que ce soit le socialisme ou la démocratie, qui fait la politisation, mais la nécessité et l'efficacité qui la font.

Par rapport à l'éphémère, Jacques Ellul critique la société de consommation. On n'y répare plus les objets fabriqués, on les jette. On se glorifie soi-même en consommant. La question de la politisation se situe dans la continuité de cette consommation ; par exemple, on doit produire une automobile neuve chaque année. On ne bâtit plus des cathédrales mais des films qui seront après quelques semaines oubliés. On met tous ses soins, toute son intelligence à la réalisation d'une émission de télévision, qui durera vingt minutes. Dans le domaine journalistique, il y a aussi de l'éphémère. On n'a pas d'intérêt pour ce qui date d'hier. Le journal du jour efface celui de la veille. D'après Jacques Ellul, « le journal nous apprend, dit-il, chaque jour des nouvelles venant de partout, la télévision nous fait assister à des événements du monde. […] En réalité, cet homme n'est pas une personnalité maîtrisée, continue, assimilatrice. C'est un être fluent, soumis à des influences qui le divisent, avec une conscience discontinue, et l'actualité a pour premier effet non de le rendre plus apte à être citoyen, mais de disperser son attention, de l'évacuer et par conséquent de lui soumettre à la fois un trop grand nombre d'informations qu'il n'assimilera pas, des informations trop diverses qui ne seront pour lui rigoureusement rien, un fait pur qui n'entrera pas dans sa conscience, qui ne servira d'élément à aucune réflexion. »[510]. A partir de ces exemples, Jacques Ellul aboutit au résultat que l'homme vit politiquement sur quelques stéréotypes sans contenu doctrinal, - démocratie, république, fascisme, justice sociale, etc. -, qui ne peuvent lui être d'aucune utilité pour comprendre et interpréter l'événement. Tout ce dont on tient compte est de garantir la consommation par la politisation.

Il en résulte que le politicien peut décider tout ce qu'il faut dans la société. Mais il ne sera jamais libre à l'égard de la nécessité et de l'éphémère. Leur décision dépend donc d'eux. Il ne peut prendre une décision selon la doctrine de la politique. Si la nécessité et l'éphémère se modifient à cause d'une condition réelle, le politicien est obligé d'abandonner ses convictions politiques. Et puis, son accord ou promesse de politique devient une parole caduque. C'est ici que Jacques Ellul voit l'impuissance des politiciens.

Deuxièmement, sa position anarchiste vient de la fragilité de l'opinion publique. Tenant compte de l'entendement général, l'opinion reflète un consentement partagé de la majorité sur l'intérêt général décidé par les politiciens. Elle est le contenu dont on parle dans l'espace public, par exemple, sur des sites internet, dans la rue, aux clubs

510 ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, op. cit., p. 92.

sportifs, au centre commercial… Ces espaces sont le lieu où des gens échangent leur avis concernant un fait. Sans opinion publique formée de manière collective, il n'y a aucun doute qu'il est impossible de faire une politique. Dans la mesure où la politique suppose l'accord de l'opinion, il n'y a plus aucune différence entre des régimes démocratique, socialiste et totalitaire. Les masses accèdent à la vie politique et s'expriment dans l'opinion publique. Gouverner contre l'opinion publique devient donc une tyrannie qui impose l'ordre au peuple.

Ainsi, la politique et l'opinion publique apparaissent comme un rapport de cause à effet. Du point de vue ellulien, la deuxième provoquant le changement de la première est modifiée par la propagande. Il faut partir de cette évidence pour comprendre la transformation politique par suite de la propagande. Pourquoi ? Selon l'explication ellulienne des faits politiques, il en distingue deux catégories ; d'un côté, il y a les faits locaux. Les habitants locaux peuvent les connaître directement. De l'autre, il y a des faits politiques d'intérêt général. Ceux-ci ne sont pas accessibles à tout le monde. Il n'y a que des élites politiques qui les connaissent ; par exemple, une révolution de palais, une décision de guerre, un changement d'alliance. Ces faits sont très loin des habitants locaux[511]. Si un fait politique a eu lieu hors du niveau local, les habitants locaux ne peuvent le connaître. Tenant compte qu'un fait ne devient politique que dans la mesure où une opinion se forme autour de lui et dans la mesure où il a retenu son attention, l'absence de l'information empêche qu'un fait aboutisse à l'opinion. Cette situation est la figure existante avant le 19^{e} siècle.

Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Une région est liée à une autre, et un Etat à un autre. Tout le monde peut connaître tout fait économique ou politique par cette solidarité mondiale. Mais le problème de nos jours est que la technique de la propagande est développée autant que les régions et les Etats sont étroitement liés. La technique de la propagande empêche par la télévision, la radio, la publicité et la psychologie qu'un fait devienne la propriété de l'opinion publique. C'est-à-dire qu'une information importante pouvant aboutir à l'opinion publique est effacée avant d'attirer l'attention des gens, ou bien que l'information importante est camouflée comme banale par l'ajout d'un autre fait sur le même sujet[512]. Jacques Ellul voit la fragilité de l'opinion publique pour le développement de la propagande. Il faudrait donc que la majorité des individus fasse attention au même moment au même fait pour influencer la politique par

511 *Ibid*., p. 144.

512 Cf. *Ibid*., p. 93. Jacques Ellul pense que la propagande et la publicité dispersent et affaiblissent la formation de l'opinion publique. D'après lui, si une information effaçait l'autre sur le même sujet, il n'y aurait qu'un demi-mal. Effacer l'information par un autre est une absence de continuité assez stupéfiante. Les informations continues sont à ses yeux rares.

l'opinion. Sinon, la démocratie n'est qu'une illusion. Pour constituer la démocratie, il insiste sur le fait qu'on n'a pas besoin de plus d'information, mais d'information plus précise.

Troisièmement, Jacques Ellul dégage l'idée d'un Parlement indépendant, conçue par la philosophie politique à l'époque des Lumières et qui persiste de nos jours bien qu'elle soit fallacieuse. Lors de la Constitution, l'idée initiale est que le parlement comme institution indépendante du pouvoir exécutif peut contrôler l'Etat central. Il l'estime rigoureusement comme une illusion politique. Comme nous l'expliquions plus haut, le système représentatif n'a pas fonctionné comme on l'imagine. Surtout par l'accroissement de l'Etat et son utilisation de la technique, ce système est modifié pour assister la décision étatique. Car le système représentatif et le Parlement ne sont pas les fondements décisifs pour penser la démocratie. L'idée que le citoyen peut contrôler l'Etat par le Parlement et le système représentatif n'est qu'une illusion. Tant que le politicien vit de la politique et que le parti vise au pouvoir, cette idée est trop naïve. Bien entendu, freiner le gouvernement est le rôle du Parlement pour maintenir la démocratie. Pour constituer le Parlement, le système représentatif est un moyen inévitable. Mais le rôle parlementaire de freiner le gouvernement se situe du point de vue ellulien au deuxième ou troisième rang. Il n'est pas le premier problème à résoudre pour la démocratie. Jacques Ellul le développe par la logique qui suit :

Présupposition : « L'idée que le citoyen doit contrôler l'Etat repose sur la vision que, dans l'Etat, le Parlement dirige effectivement le corps politique, les organes administratifs et les corps techniques. Or nous sommes ici en pleine illusion. »[513]

Démonstration : « Sartori montre en particulier que la place actuelle du Parlement au centre de l'Etat et s'identifiant avec le gouvernement modifie radicalement les fondements sur lesquels l'Etat parlementaire fut construit, à savoir : l'idée de représentation, l'idée de contrôle, la nécessité d'une protection par la loi. C'est une des études les plus lucides sur l'échec de la représentativité par suite de la professionnalisation des hommes politiques, par le filtrage dû aux partis politiques. »[514]

Conclusion : « Il (Sartori) conclut que nos Parlements sont atypiques par rapport à l'ensemble de la Nation. Nous ne reprendrons pas le détail de ces analyses car le problème du parlementarisme est en lui-même secondaire.»[515]

D'après Jacques Ellul, ce dont nous devons tenir compte en priorité est le bureaucratisme qui fait l'union entre l'Etat et la technique. C'est la raison pour laquelle il explicite les organes étatiques pour lesquels le contrôle du Parlement ne peut pas

513 *Ibid*., p. 191.
514 Idem.
515 Idem.

s'appliquer. Il remet l'Etat en question. Il dit alors : « Il n'est plus ce système simple de procédures juridiques claires établies dans une Constitution. Bien entendu, cette procédure existe toujours, mais ce n'est pas elle qui est significative. Le processus de décision est fait d'un ensemble complexe de jugements personnels, de traditions, de conflits entre des organismes multiples de l'Etat, de pressions de groupes extérieurs. Et la pluralité des centres de décision est devenue la règle à l'intérieur de l'organisme politique. Car cet organisme n'est pas simple du tout. […] L'Etat est devenu un immense corps, s'occupant de tout, possédant une multitude de centres, de bureaux, de services, d'établissements. »[516].

En un mot, l'Etat moderne n'est plus un organe centralisé de décision, ni un ensemble d'organes politiques. Il est une énorme machinerie de bureaux. L'idée traditionnelle insiste sur l'importance donnée aux assemblées, aux conseils, aux votes, à la désignation du personnel politique. La démocratie demeure dans cette tradition. La souveraineté populaire sort de là. Cependant, tant qu'il y a des problèmes politiques, ceux de la relation entre le citoyen et le pouvoir public, ceux de l'accroissement de l'autorité, ceux du pouvoir économique réservé aux mains des bureaucrates, l'idée traditionnelle ne peut se traduire par une démocratie réelle. Il faut voir le bureaucratisme dans l'Etat moderne comme un fait politique ; par exemple, ce qui était un système de transmission s'est progressivement transformé en système de décision. Ce qui était un service est devenu un pouvoir. Une décision est prise en fonction de la proposition d'experts qui travaillent dans les bureaux.

Ainsi, si nous acceptons comme un grave problème le bureaucratisme basé sur la technique spécialisée, Jacques Ellul a raison de dire que : « Changez le personnel, modifiez même des règlements, vous ne changez pas grande chose. »[517]. Ici, en raison de notre étude sur une éthique alternative, nous voulons lui poser la question : le bureaucratisme est-il le machiavélisme contemporain qui guide le monde sans référence morale ? Jacques Ellul nous y répond en expliquant le bureaucratisme : « La bureaucratie n'a rien à faire, ni à voir avec les valeurs. Elle ne sait pas ce qu'est la Justice sociale ou la Liberté politique. La bureaucratie est là pour fonctionner, pour faire fonctionner un ensemble politico-économico-social, pour le faire avancer en tant qu'ensemble. Elle ne cherche pas à promouvoir des vérités. Elle ne peut considérer les individus. Elle obéit à la seule règle d'efficacité. »[518]. Par la suite, il prend conscience des opposants qui dénoncent le « spoil système », c'est-à-dire l'attribution de tous les postes fédéraux aux partisans du candidat victorieux, parce qu'ils sont convaincus que

516 *Ibid*. p. 192.
517 *Ibid*. p. 200.
518 *Ibid*., p. 201.

ce système permet de contrôler les bureaux par les ministres nommés par un chef de l'Etat. A l'égard de ces opposants, Jacques Ellul souligne le fait que l'homme politique ne peut être qu'un politicien de métier. Un politicien de métier signifie pour lui une personne habile en matière de technique pour conquérir et garder les places. Le spécialiste de la carrière politique n'est pas un promoteur de civilisation, ni même un gérant correct de l'ensemble de la cité. D'ailleurs, il n'a pas le temps de réfléchir à la politique. Bien que le politicien ait le droit de décision, tout ce qu'il décide n'a pas de sens dans son bureau. Il s'agit de sa décision proposée ou dépendant des experts dans les bureaux. Le contrôle du bureau par le politicien professionnel est possible uniquement dans la théorie. C'est la réalité qu'on ne voit pas. Jacques Ellul dit ainsi que le politicien ne peut même pas profiter du système seigneurial. Chaque jour, cet homme politique signe plusieurs centaines de pièces, qu'il ne peut matériellement pas lire. Mais sa signature y est.[519]

La réponse ellulienne à notre question ci-dessus est donc positive. Il nous montre que la bureaucratie est une politique plus froide que la politique machiavélique se faisant à partir du savoir-faire. Là, les descriptions du suffrage, du Parlement, de la souveraineté populaire, du système de politique représentative sont une abstraction, une théorie pure et une métaphysique, parce que la bureaucratie, basée sur le mécanisme organique et les experts qui vivent dedans, est indépendante de toutes les choses et de tous. Il n'y a pas la possibilité que le Parlement freine cette machinerie politique. Jacques Ellul nous dit que c'est une illusion de croire à la démocratie.

Quatrièmement, Jacques Ellul met la participation du citoyen à la démocratie en question. Il définit l'idée de cette participation comme un acte irresponsable des citoyens. Il ne pense pas que le suffrage et l'adhésion à un parti expliquent la démocratie. Il développe d'abord son avis sceptique à l'égard du suffrage en reprenant la parole de M^{me} de Beauvoir. D'après lui : « M^{me} de Beauvoir nous dit, dit-il, dans *Une morale de l'ambiguïté*[520] qu'il n'est pas utile d'avoir la moindre compétence, ni même de l'information, pour participer à la démocratie : le vote est affaire de sentiment et d'instinct. »[521]. Jacques Ellul comprend la dernière phrase dans le contexte où M^{me} de Beauvoir défend l'idée de J.-P. Sartre. Il la compare avec la parole de J.P. Sartre en disant :

« Très impressionnante à ce sujet est l'assurance de J.-P. Sartre. Dans le domaine politique, il possède cette même conviction qu'il exprime au débat sur la

519 cf. *Ibid*., p. 209.
520 SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris : Gallimard, 1947, p, 195-196.
521 ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, op. cit., p. 223.

dialectique en novembre 1961, en disant à un physicien parlant de la matière : " Taisez-vous, il n'y a que nous, philosophes, qui comprenons quelque chose à la matière". Cette formule explique son intervention permanente en politique, où, de son jugement même, il ne connaît rien. »[522]

Extrayant les deux paroles, Jacques Ellul suit le débat avec l'inquiétude de la disparition de la tension dialectique. Pour lui, la tension sociale est essentielle pour la démocratie et pour la pluralité sociale. Le problème est que le suffrage est utilisé dans le but d'effacer cette tension. Apparemment d'après ces deux citations, le suffrage n'est pas une décision rationnelle ni un jugement politique du citoyen pour résoudre des problèmes actuels. Nous pouvons encore trouver d'autres noms de philosophes, linguistes, psychanalystes qui s'opposent à J.-P. Sartre : Derrida, Deleuze, Guattari. Concernant le système du suffrage qui donne peu d'importance aux opinions de minorités, ils ne sont pas très différents de ce que dit J.-P Sartre. Le suffrage n'est qu'une pièce de la machinerie politique pour Jacques Ellul qui voit la démocratie dans la tension, la pluralité et la multiplicité.

D'après Jacques Ellul, la politique de parti est possible quand on présuppose que le parti a une influence réelle sur la politique, et quand on présuppose que le parti va conquérir le pouvoir afin d'exercer une bonne action. Ce qui est problématique est d'abord que bien qu'il réussisse à prendre le pouvoir, il ne peut pas influencer les organes gouvernementaux ou administratifs. Ensuite, l'institution du parti est seulement un piédestal pour le politicien professionnel actuel ou futur pour entrer dans le gouvernement. Elle est seulement un instrument pour qu'il accède à la vie politique. En effet, l'engagement dans le parti part d'un aspect personnel et psychologique. A partir de là, l'engagement dans le parti suscite la question éthique de la responsabilité à l'égard de la réalité. C'est-à-dire que l'engagement d'un citoyen dans le mouvement politique est une démission de sa responsabilité individuelle, de sa liberté de jugement. Si le parti et le politicien y adhérant ne résolvent pas correctement des problèmes réels, ce n'est pas l'erreur de l'individu, mais celle du parti. L'individu ayant une responsabilité se cache derrière l'institution. Jacques Ellul le dit ainsi : « Effectivement, le citoyen se met en gage, perd sa disponibilité et son authenticité, il ne peut être qu'utilisé par un créancier combien féroce, il ne peut être que manipulé jusqu'au paiement de son dernier carat de liberté. »[523].

Or, dès l'adhésion au parti, la pluralité qui doit exister dans la société en est absorbée. Il ne faut pas dire que le suffrage et l'institution de parti sont un système

522 *Ibid*., p. 224.
523 *Ibid*., p. 233.

transmettant la volonté de l'individu sur le pouvoir.

Nous étudions à présent les quatre facteurs que Jacques Ellul analyse pour montrer que notre démocratie est périmée : nécessité et éphémère, opinion fragile pour la propagande, Parlement sous l'influence de l'Etat, participation à la vie politique. Ces quatre facteurs nous amènent à son anarchisme. C'est le seul régime sous lequel les diverses tensions sociales peuvent exister sous la forme démocratique. Il récuse alors toutes les tentatives de l'effacer. Il pense que la vraie démocratie basée sur la liberté disparaît dès que la politique intervient dans le conflit avec pour but d'effacer les diverse tensions sociales.

Cette conviction politique sort du contexte que la démocratie actuelle aboutit au moment de changer elle-même. Pourtant, le changement ne doit pas retourner à la référence antique pour deux raisons. Jacques Ellul estime en premier lieu que l'histoire ancienne de la politique comme idée ne correspond plus à l'époque actuelle. Il dit alors : « Appelons Aristote à notre secours, et Octave Auguste, et Saint-Just ! Or, je pense qu'il y aurait ici un grave malentendu. Notre situation n'est plus la même, et je ne peux plus lancer un appel à la vertu ! Le propos classique aujourd'hui qualifié de réactionnaire était un propos éthique ; chacun placé devant le choix de vertus à accomplir dans sa vie privée comme publique. Mais devant la difficulté de la chose, devant son caractère aléatoire et fuyant, les hommes raisonnables ont cherché à éluder cette ultime décision, cette inévitable référence. Jamais ne pouvait être assurée la vertu du et des citoyens. Il fallait bien aussi que la République fonctionne même en absence de cette vertu. Dès lors la grande entreprise fut d'inventer l'institution permettant d'économiser l'appel à l'individu ; la démocratie, quoique adhésion du peuple, devait fonctionner même si le peuple était corrompu, absurde, lâche, jouisseur, égoïste et veule. On a combiné indéfiniment des institutions, des règles, des organismes, des constitutions, hors de toute " présence" et variabilité humaines. Et cela nous conduisit aux impasses que nous avons constatées plus haut. »[524]

En deuxième lieu concernant l'idée de ne pas retourner à la démocratie antique, Jacques Ellul considère que notre société technicienne attaque l'homme et la démocratie. La technicisation du monde, la propagande et les techniques psychologiques, la systématisation des institutions sont un danger absolu pour l'homme et la démocratie ; un danger pour l'homme, parce que l'homme doit se conformer soi-même au système. Il ne devient qu'une pièce du système. Un danger pour la démocratie, parce qu'elle la transforme en un système mythique tout en détruisant sa réalité. Ces crises adressées doublement à l'homme et à la société sont le contexte nouveau de la politique actuelle.

524 *Ibid*., p. 301-302.

Le contexte, selon lequel on explique la politique en fonction de la vertu, est dépassé depuis que la technique ne peut plus se séparer de la politique. La technique garantit la solution des problèmes de la vie, elle plante cette image dans le cœur de l'homme et dans sa pensée, et enfin elle conduit l'homme au positivisme politique. Le problème de la société technicienne est que l'homme est convaincu de la technicisation, la propagande, la technique psychologique et la systématisation des institutions. Cet homme ne partage pas les vertus citoyennes qui ont engendré la politique.

Suite à ces deux remarques, si l'on peut espérer la démocratie en tension, ce ne pourrait être qu'au travers d'une rénovation de l'homme qui cesserait d'être intégré au mécanisme autoritaire actuel. C'est le remède ellulien contre la démocratie périmée. D'après ce remède, des formules, concernant la démocratie massive ou populaire, ou organisée, ou le plan démocratique, ne correspondent pas avant tout non seulement à la sienne, mais encore à notre ère. Il est certain qu'il n'est pas question de revenir à une démocratie du 19e siècle. Il ne faut pas penser que le régime démocratique correspond à la nature humaine. La démocratie est aussi un produit nécessaire, parce qu'elle se fait à partir de la demande de chaque individu. En effet, elle est un régime instable sans fin. Jacques Ellul nous le dit : « Il faut, dit-il, admettre qu'elle est exactement le contraire de la pente naturelle et historique, contraire à notre paresse, à notre aveuglement, à notre goût du confort et de la tranquillité, contraire à l'automaticité des techniques et des organisations, contraire à la rigueur toujours plus grande des structurations sociologiques, contraire à la complication croissante de l'économie… Et nous devons dès lors nous convaincre qu'elle est toujours infiniment précaire, remise en question, de façon mortelle. Elle est toujours à reprendre, à repenser, à recommencer, à reconstruire. […] Dès lors, elle est plus que jamais le fruit d'une décision, une pratique vigilante, d'un contrôle de soi-même et d'une volonté publique. Or, il faut que chaque citoyen le veuille. »[525]. La démocratie en tension est donc le seul régime que l'on doit choisir maintenant pour notre liberté.

Ici, nous avons une difficulté pour comprendre sa conception de la démocratie en tension. La plupart des gens supportent mal cette démocratie. Tout le monde veut résoudre les tensions sociales. La politique est là pour cela. Effacer les tensions est considéré comme une sorte de paix. Il nous faut donc envisager pour quelle raison Jacques Ellul propose la démocratie en tension, c'est-à-dire l'anarchisme au sens où, « Si l'homme est laissé à lui-même, à ses orientations, ses responsabilités, ses choix personnels, à son niveau, sans influence systématique, sans propagande ni *human relation*, ni dynamique de groupe, ni information obligatoire, ni loisirs dirigés, ni

525 *Ibid*., p. 307-308.

massification par la culture et l'habitat, alors, petitement, humblement, médiocrement, une démocratie peut éventuellement naître. »[526]

Allant constater sa justification de la proposition anarchiste, il explique où nous en sommes. A ses yeux, nous sommes en présence d'une option qui ne peut pas être prise par un homme ou un groupe ou un parti pour les autres. C'est un choix qui doit être fait personnellement, mais qui en même temps implique des transformations politiques et économiques. Tant qu'il y a l'option et le choix, et tant que le citoyen ne se transforme pas profondément devant le choix, il est préoccupé par sa sécurité, par la stabilité de sa vie, par l'accroissement de son bien-être. L'efficacité due à ces préoccupations conduit tous les citoyens vers des systèmes réglementaires et autoritaires. A partir de là, il est évident qu'il ne trouve nulle part la vertu nécessaire pour faire vivre la démocratie. Si l'homme est submergé par l'idée de l'efficacité et de la nécessité, c'est le totalitarisme que les citoyens choisissent, parce qu'ils acceptent que le gouvernement multiplie les techniques d'organisation, d'action psychologique, de relation publique, mobilise toutes les forces pour la productivité, planifie l'économie et la vie sociale, bureaucratise toutes les activités, réduise le droit à une technique de contrôle social, et socialise la vie quotidienne.[527] Cependant, si les citoyens tiennent compte du respect absolu de l'adversaire, de l'autre, des minorités, ce respect valorise d'une part l'opinion des minorités qui doivent être d'autant plus favorisées qu'elles sont plus faibles, et d'autre part, le dialogue qui est le contraire de l'identification. C'est sa justification de la démocratie en tension. On peut dire que sa forme idéale de la démocratie est un espace public qui permet de faire cohabiter les diverses positions politiques.

Nous connaissons maintenant la différence entre les positions ellulienne et hayékienne à l'égard de l'intervention étatique. Celle-ci constitue la repolitisation par la dépolitisation, celle-là souligne l'abandon de l'espoir politique. Nous ne comparons pas les deux penseurs pour montrer quel modèle de démocratie correspond à notre ère. Nous les comparons pour que chaque individu puisse constituer une juste éthique de la politique. Dans ce sens, étudions le modèle de démocratie en tension au rapport dialectique entre l'Etat et l'Eglise.

2. Une éthique pour les chrétiens à l'égard de l'accroissement de l'Etat

L'accroissement de l'Etat est bien un problème grave que nous rencontrons tous

526 *Ibid*., p. 311.
527 cf. *Ibid*., 318-319.

les jours. Il s'empare de la liberté de l'individu et de la valeur démocratique. Ceux qui constatent le phénomène de l'accroissement de l'Etat sont d'accord avec le constat de la disparition de la liberté et de la valeur. Cependant, il est difficile de mettre l'accroissement de l'Etat en question d'un point de vue chrétien. La théologie classique du christianisme avait pour tradition de défendre la soumission et l'obéissance à l'autorité. Il s'agit d'un magistrat qui est nommé par Dieu. Voici le rapport entre les chrétiens et l'Etat, que Jacques Ellul problématise : « Il est difficile de parler encore de l'Etat d'un point de vue chrétien. C'est une question qui semble avoir préoccupé les chrétiens dès la première génération, et l'on se trouve en présence de tant de théories diverses, de tant d'exégèses contradictoires des textes bibliques se rapportant, ou semblant se rapporter, à ce problème, que l'on voit mal comment faire, soit un apport nouveau, soit une synthèse. »[528]. En effet, Saint Paul exhorte les chrétiens primitifs à obéir à l'autorité dans Rm. 13. 1-2. : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. ». Les chrétiens modernes qui ont fait historiquement l'expérience des collectivismes et totalitarismes réinterprètent pourtant le texte de Saint Paul. Il s'agit de l'asymétrie de l'individu et de l'institution politique. Autrement dit, quand le contrôle de l'institution par l'ordre social se renforce, la liberté individuelle doit supporter d'être sacrifiée. L'équilibre entre l'individu et l'institution politique est alors de plus en plus difficile à maintenir. Car, l'exhortation paulinienne apparaît fausse pour les chrétiens de notre époque.

Du fait que le contexte a radicalement changé par rapport à celui de la première génération des chrétiens, et que l'opposition des chrétiens à l'Etat apparaît fortement dans tous les domaines pour assurer leur liberté, Jacques Ellul constitue l'anarchisme chrétien comme une réinterprétation du texte paulinien. Il tente de mettre l'Etat et l'Eglise en dialogue. A ses yeux, il est évident que ce dialogue est nécessaire, parce que la tradition de l'Eglise qui défend l'Etat est un problème de la foi chrétienne. Si nous étudions son anarchisme chrétien, il sera utile de constituer une éthique alternative dans le protestantisme, parce qu'il y a longtemps que la position anarchiste chrétienne est marginalisée dans la théologie classique. En reprenant la position de l'anarchisme chrétien dans laquelle Jacques Ellul se situe, nous pouvons au moins savoir quel problème il y a dans la relation entre l'Etat et l'Eglise. Par la suite, nous pouvons avoir

528 ELLUL Jacques, « Rappels et réflexions sur une théologie de l'Etat », in *les chrétiens et l'Etat*, Maison Mame, 1967, p 129.

une idée de « comment vivre ? » à l'aperception des deux institutions : l'Etat et l'Eglise. Examinons alors le discours que Jacques Ellul tente de constituer.

Pour cela, nous allons discerner le premier de la dernière par la conception de l'espace public.

L'Etat : Si nous énumérons les espaces publics, il y a toutes les écoles, (y compris l'université), les hôpitaux, l'armée, les mairies... L'Etat représente ces espaces publics en tant qu'organisme le plus élevé et il les coordonne les uns aux autres. L'Etat est supérieur à toutes les institutions. Quand on pense que l'Etat gère toute la question de la sécurité et de l'ordre social pour tous, le rôle public de l'Etat s'avère supérieur aux autres institutions. Cependant, à certaines époques, l'Etat s'identifiait au caractère personnel du pouvoir ; par exemple, « l'Etat c'est moi », disait Louis XIV. Et il y a aussi une autre image de l'Etat. C'est que l'Etat est à présent considéré comme une fonction seulement politique. En raison de celle-ci, la plupart des gens pensent que les politiciens professionnels se substituent à la notion de l'Etat. Du fait de l'identification de l'Etat au caractère personnel et de la substitution des politiciens professionnels à l'Etat, on a une compréhension partielle de la notion d'Etat. D'après Jacques Ellul, « l'Etat est une structure abstraite, juridico-politique, une entité qui s'est progressivement dégagée pour arriver justement à la situation où le pouvoir n'est plus attaché à une personne mais à une institution. Ceci présente un intérêt considérable pour la politique et la communauté. »[529].

Apparemment, une personne peut s'identifier dans un temps donné à l'Etat comme l'indique le propos de Louis XIV, « l'Etat c'est moi ». Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui, puisque l'Etat doit être gouverné par des politiciens professionnels ou par des représentants du peuple ; la fonction des politiciens professionnels commence avec les idées des Lumières. Il s'agit du rapport entre *la masse* et *les élus*. En effet, on sait déjà que la démocratie du monde grec n'est pas possible en réalité. Les habitants de la cité ne peuvent pas se rassembler en un lieu pour décider des affaires publiques. La notion de « représentant » s'immisce nécessairement dans la politique. Les élus représentent réellement la masse. C'est pourquoi l'Etat abstrait, juridico-politique doit être séparé des actions politiques des élus et des politiciens de métier. De toute façon, cette évolution de la notion d'Etat, passage du monopole du pouvoir à la division du pouvoir, passage du règne direct au règne indirect, se passe aux temps modernes, et parvient à l'époque contemporaine où l'Etat se constitue avec le système technicien. En raison du développement scientifique et de la raison rationnelle, ce lien fort entre l'Etat et la technique ne survient pas par hasard. C'est la science qui est le moteur de cette

529 *Ibid*., p. 157.

évolution de l'Etat. C'est pourquoi la technique est aussi importante que l'Etat dans la mesure où la technique est l'art de gouverner et où la science dépasse le tabou social et la morale religieuse, c'est-à-dire que les théories ou impératifs moraux ne sont pas les éléments premiers qui influencent la décision politique. Les raisonnements scientifique et rationnel suffisent à convaincre les gens pour appliquer la technique à tous les domaines. C'est là que Jacques Ellul souligne la séparation de l'action politique et de l'Etat. Or, chez lui, l'Etat existe en tant que structure abstraite, juridico-politique, et est une entité de pouvoirs. La politique existe conditionnellement dans un temps donné et est une circonstance particulière. Ce sont les statuts actuels de l'Etat et de la politique.

A partir de la séparation de la notion de l'Etat et de celle de la politique, nous pouvons parler du fait que l'Etat adapte activement la technique aux domaines de l'armée, de l'administration, et de la politique. Jacques Ellul compare dans le domaine administratif Louis XIV à Napoléon et dans le domaine politique Machiavel à Lénine. Du point de vue ellulien, Napoléon et Lénine sont des techniciens. D'abord, dans le domaine administratif, Louis XIV peut prétendre au pouvoir absolu, mais il n'a pas de moyen pratique pour se faire obéir. Il n'y a ni police, ni cadres administratifs. Tandis que Napoléon peut créer un organe technique basé sur l'expérience par exemple, les services sanitaires et d'approvisionnement dans l'armée. La méthode administrative se transforme donc de contrainte en choix à partir de la Révolution française. Ensuite, dans le domaine politique, nous avons parlé du *Prince* de Machiavel, mais la vraie technique dans la politique commence à partir de Lénine[530]. Nous avons vu plus haut la pensée politique de Machiavel, mais sa méthode demeure au niveau du Savoir-faire, sans atteindre l'action politique organisée, alors que Lénine montre la stratégie et la tactique pour arriver au pouvoir prolétaire. En outre, la *technique* politique de Lénine est la propagande qui oriente la masse vers un but stratégique ou tactique. Même le gouvernement démocratique utilise cette propagande comme *technique* politique. Alors l'Etat dépend de plus en plus de la technique à cause de son besoin d'efficacité et de l'autonomie face au tabou social et religieux. Surtout, la technique est utilisée de la même façon dans tous les pays sans distinction de régime. Autrement dit, la technique sert au régime dictatorial autant qu'au régime démocratique ; par exemple, Jacques Ellul observe l'application technique sur l'immigration. Il dit : « Plus aucun pays ne peut laisser libre ce mouvement. Car il y aurait de trop importants déplacements de population, soit vers des pays à hauts salaires, soit vers des pays politiquement stables. Les pays dictatoriaux verraient leur population fondre : ils ne le veulent pas, cela diminuerait leur puissance. Les pays démocratiques verraient leur population croître

530 cf., ELLUL Jacques, *La Technique et l'enjeu du siècle*, Paris : Economica, 1990, p. 211-212.

exagérément : ils ne le veulent pas, cela mettrait en danger leur équilibre économique et risquerait de créer une cinquième colonne. Alors ?… Stopper totalement les déplacements de population ? Ce n'est ni possible ni souhaitable pour des raisons de main-d'œuvre ou de colonisation. Mais ceci suppose un plan d'immigration avec d'ailleurs une concordance internationale de ces plans. Un plan d'immigration se fera toujours de la même façon, qu'il s'agisse d'une dictature ou d'une démocratie »[531].

En somme, Jacques Ellul a découvert qu'à partir de Lénine, la technique s'intègre à l'Etat sans frein. L'Etat revêt alors un nouveau visage par rapport à l'idée traditionnelle. La technique représente désormais la puissance étatique. Tous les débats ayant eu lieu dans l'espace public tel que défini par l'Etat sont actuellement l'application de la technique.

L'Eglise : Dans *la subversion du christianisme*[532], Jacques Ellul retrace d'abord le processus historique d'institutionnalisation de l'Eglise, puis, la dissolution de la religion dans la pensée de la philosophie politique et, enfin, la revalorisation de la foi chrétienne qui est toujours en état de mouvement. Pour la première période du christianisme, la chrétienté commence à la conversion de Constantin. Jacques Ellul interprète la conversion de Constantin comme une manipulation entre l'Eglise et l'Empire. C'est le moment où des élites produisent la dogmatique qui favorise le pouvoir profane et en même temps qui fait entrer l'Eglise dans la domination du monde. L'Eglise elle-même devenait une institution politique. Dans la mesure où l'Empire devient officiellement chrétien, les chrétiens avaient pu confisquer les temples voués aux dieux gréco-latins, et les baptiser églises chrétiennes.[533] Nous savons que les premiers chrétiens n'avaient aucun espace réservé particulier pour réunir les fidèles, où écouter la parole de Dieu et célébrer les sacrements. Jacques Ellul s'oppose à une telle manipulation mutuelle ; l'Etat autorise le christianisme dans l'espace public, l'Eglise justifie l'obéissance à l'ordre en disant que l'Etat est la volonté de Dieu.

La deuxième période du christianisme, du Moyen Âge jusqu'avant les Lumières, est la domination du monde par l'Eglise. Nous connaissons les deux éléments historiques qui créent la relation de dominant et de dominé, c'est-à-dire la structure de l'Eglise et la transformation de la foi en morale. Pour le premier élément, Jacques Ellul désigne le pédobaptisme, la prédication et les sacrements comme les trois éléments maintenant l'institution de l'Eglise. Le rôle du pédobaptisme assure d'abord d'être chrétien sans réflexion. Par le pédobaptisme en tant que système à reproduire des chrétiens, l'Eglise devient la religion de l'Etat. C'est ici que Jacques Ellul accepte la

531 *Ibid.*, p. 246-247.
532 ELLUL Jacques, *La subversion du christianisme*, Paris : La Table Ronde, 2001.
533 cf., *Ibid*., p. 97-99.

position de Kierkegaard qui essaie de « devenir chrétien » et qui ignore « être chrétien ». En ce qui concerne le rôle de la prédication et des sacrements, Jacques Ellul estime que dans le Nouveau Testament le prêtre n'existe pas. Dans la lecture biblique selon Jacques Ellul, « il y a des diacres (pour les secours), des prophètes (pour la prédication), des docteurs (pour l'enseignement), des épiscopes (pour la surveillance du bon ordre) : pas de prêtre parce que précisément Jésus est le seul et unique médiateur.[534] » Aussi, Jacques Ellul soutient-il que le rôle de la prédication renforce une hiérarchie, et que les sacrements créent un ordre du monde. Nous citons ici son observation sur la prédication : « La prédication chrétienne non seulement détruit les anciennes croyances et religions, laissant souvent l'homme sans référence, sans tradition, sans racine. Elle prétend substituer l'amour à l'ordre, la fraternité à la hiérarchie, la liberté à la loi. Il est évident que cela va pour des personnes, des petits groupes, une infime minorité, mais non pas pour une société. »[535]

Pour le second élément, la moralisation du christianisme, Jacques Ellul souligne encore une fois le phénomène des conversions massives. Celles-ci exigent la transformation de la Parole en une morale. Le christianisme devient enfin une morale obligatoire, et se normalise pour des croyants et non croyants. Cette morale chrétienne devient la morale de la société et se développe en appliquant des principes chrétiens à toutes choses.

Il faut souligner à travers l'examen de ces deux éléments historiques que le véritable christianisme chez Jacques Ellul ne reconnaît que la Parole, Dieu caché et Jésus-Christ. A ses yeux, l'expression « hors de l'Eglise pas de salut » n'est pas possible, parce que l'Eglise dans le monde occidental s'est déjà mélangée et identifiée au monde.

La troisième période du christianisme commence avec la laïcité qui discerne le sentiment religieux de l'idéologie ecclésiale. Mais, avant la laïcisation de l'Etat, nous avons vu le rapprochement entre les politiciens et le christianisme. Nous savons que l'Eglise peut aussi exercer une puissance par ce rapprochement. Cela est possible dans la relation mutuelle ; « L'empereur va doter richement l'Eglise, lui faciliter toutes choses, l'aider dans sa " mission ", et l'Eglise va assister la légitimité de l'empereur, et assurer qu'il est le représentant de Dieu sur Terre. »[536] Et en plus Jacques Ellul caricature la figure de l'Eglise : « l'Eglise deviendra républicaine sous la république comme elle avait été monarchiste sous la monarchie. »[537] De fait, l'Eglise justifie le pouvoir. En 1943, Staline a utilisé l'Eglise orthodoxe pour sa propagande. Dans ce sens, il est vrai

534 *Ibid*., p. 105.
535 *Ibid*., p. 138.
536 *Ibid*., p. 192.
537 *Ibid*., p. 194.

que l'Eglise est un instrument de propagande.

En ce sens, en critiquant la participation de l'Eglise à la politique profane, Jacques Ellul prétend que la laïcité assure la foi en Dieu aux chrétiens. Nous voulons ici souligner le sens de la notion d'Etat laïque. Il s'agit de l'Eglise en tant qu'espace public. Il semble que Jacques Ellul insiste sur la laïcité positive par trois aspects : le premier aspect est que l'Etat ne doit ni se servir de l'Eglise, ni l'asservir, ni la supprimer. Le deuxième, c'est que l'Etat doit être un gardien d'une liberté de conscience égale pour tous. Ainsi les chrétiens prêchent librement l'Evangile et l'Etat donne aux non chrétiens l'occasion d'exprimer leur croyance dans leur vérité. Le troisième aspect laïc est que l'Etat ne doit créer ni une religion d'Etat, ni une religion *de* l'Etat.

En somme, l'Eglise progresse en s'unifiant avec le pouvoir profane dans le processus de l'institutionnalisation. Celui-ci aboutit à la laïcité. Cet aboutissement laïc vient de l'extérieur de l'Eglise, c'est-à-dire de l'accroissement de l'humanisme selon lequel la sécularisation, la rationalisation et la science se répandent dans tous les domaines.

Ainsi, nous pouvons savoir par les positions de l'Eglise et de l'Etat le fait que les deux institutions évoluent dans une relation mutuelle. Cette évolution n'a pas de lien à la fois avec la vie humaine et avec la nature humaine. L'une justifie la légitimité du pouvoir, et l'autre l'aide dans sa mission. Ici, il n'a pas de dialogue dialectique en tension entre l'Etat et l'Eglise. Jacques Ellul ne demande pas aux théologiens, Calvin, Oscar Cullmann, Karl Barth, F.-J. Leenhardt, une réforme de la relation mutuelle, mais une lecture anarchiste de la Bible. Il leur pose d'abord la question suivante : « Si l'Etat s'adapte totalement aux nécessités techniques, s'il devient tout entier une énorme machine, sera-t-il encore un Etat ?[538] ». Cette question vient de la notion d'Etat selon laquelle le pouvoir n'est plus attaché à une personne mais à une institution pour la communauté. Car, si l'Etat se résume à l'usage de la technique, si le moyen est plus important que la fin, n'est-ce pas qu'on ne peut trouver l'Etat serviteur de Dieu ? Les deux questions enchaînées visent à distinguer la politique de Dieu de la politique de l'homme. Du point de vue ellulien, les théologiens interprètent mal le texte, Rm. 13. 1-2., c'est pourquoi ils prétendent que Dieu intervient dans l'histoire par les autorités gouvernementales. En avançant un pas de plus, ils développent l'argument selon lequel tout le monde doit obéir à l'autorité, malgré un magistrat injuste, indigne ou abusif. Cette défense théologique de l'autorité trouve un écho dans le texte paulinien. Mais, d'après Jacques Ellul, du fait que les théologiens confondent la politique avec l'Etat,

538 ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 254.

Dieu devient injuste, tyran dès que le magistrat et l'Etat deviennent injustes[539]. Il faut donc qu'ils distinguent l'autorité légitime et l'organe gouvernemental reconnu de l'action politique exercée par l'homme. La prière pour l'Etat ne veut pas dire que les chrétiens doivent prier pour une personne qui exerce le pouvoir. N'est-ce pas qu'on ne peut prier pour le dictateur ? D'ailleurs, l'accroissement de l'Etat est le facteur essentiel que les théologiens ignorent. Ils doivent penser l'Etat et la politique dans la séparation de l'un et de l'autre, parce que les théories ou impératifs moraux ne cherchent plus, comme le théologien l'imagine, à expliquer le fondement de la politique. L'art de la politique évolue en intégrant dans la notion de l'Etat métaphysique un nouvel Etat totalitaire. La notion de l'Etat est alors vide sans technique.

Jacques Ellul remet les deux idées traditionnelles du protestantisme, séparation de l'Eglise et de l'Etat et laïcité, en question. Il réoriente l'entendement de l'Eglise sur l'Etat vers la relation en tension entre les deux.

La première idée avec laquelle les théologiens protestants étaient d'accord depuis la Réforme ne répond plus à la question de la technique qui intègre dans l'Etat. Elle apporte un effet indésirable, c'est-à-dire que l'Etat fait tout ce qu'il peut faire, il s'agit de l'absence du freinage. Bien entendu, tant que l'Etat exerce la volonté de Dieu et sa justice dans l'histoire, la séparation de l'Etat et de l'Eglise est un état libre. Mais l'Etat après l'adoption de la technique décide et agit selon ses propres critères comme

539 ELLUL Jacques, *Politique de dieu, politiques de l'homme*, Paris, Edition Universitaires, 1966. Jacques Ellul a écrit en 1965 *L'illusion politique*, et un an après, en 1966, *Politique de Dieu, politiques de l'homme*. Dans ce dernier, il explique la démocratie faible devant la politisation en version biblique. Il fait le commentaire du texte, le Second livre des Rois, en appliquant l'Etat abstrait. Il insiste sur le fait que les théologiens doivent apercevoir la différence entre l'Etat abstrait, juridico-politique, et l'acte politique. Sinon, les théologiens demeurent dans l'illusion politique. Il le dit ainsi : « on a bien souvent dans les milieux chrétiens parlé de la doctrine de l'Etat ; la théologie des autorités est très connue et débattue, mais il y a un monde de différence entre l'Etat et l'action politique. Reconnaître la légitimité du pouvoir, la validité de l'autorité n'implique en rien que l'on fasse de la politique; j'entends ceci au sens réel du terme. Il s'agit seulement de participer à un mouvement collectif qui parle de politique ou qui manifeste dans la rue. Nous sommes au niveau de l'illusion politique, absolument sans valeur et sans intérêt. …K. Barth lui-même confond Etat et politique lorsque par exemple il écrit "parce que les chrétiens discernent dans l'ordre de l'épée, de la contrainte et de la crainte une dispensation de Dieu, ils ne peuvent pas être antipolitiques ou apolitiques". Le problème est en réalité celui de la participation active à une action politique, c'est-à-dire l'exercice d'une fonction de direction dans une parti ou dans un organisme d'Etat : c'est là seulement que se fait la politique, le reste est affaire d'opinion, d'obéissance, de discours, mais n'est en rien la politique. » Comme ceci, après avoir distingué l'Etat de la politique, Jacques Ellul souligne que tout le monde doit savoir que l'acte politique est indépendant de Dieu et non sa volonté. La citation biblique qui suit, 1 Samuel 8. 7-18, est un exemple de l'illusion politique qu'il nous donne : « Dieu alors avertit son peuple. Et nous avons là une extraordinaire description de ce que sera (fatalement !) le pouvoir politique centralisé : davantage d'impôts, de service militaire, l'arbitraire policier, l'impossibilité de limiter le pouvoir. Tel sera le prix que le peuple devra payer pour avoir un pouvoir politique efficace, et pour se trouver au niveau de progrès des autres peuples » (Ibid., p. 18. Et Jacques Ellul, *Anarchie et christianisme*, p. 74.) Par conséquent, Jacques Ellul méprise la politique de l'homme qui est indépendant de la volonté de Dieu.

l'efficacité et la rapidité. Dans cette mesure, la séparation de l'Eglise et de l'Etat peut se traduire par une simple ignorance ou absence réciproque. Car il faut la comprendre d'un point de vue nouveau. C'est la relation dans la tension. Jacques Ellul dit dans *Les chrétiens et l'Etat* : « Il faut que l'Etat rencontre en face de lui quelqu'un qui soit autre que lui, mais parle avec une autorité valable, qui use d'autres moyens et qui dise autre chose que lui »[540]. Autrement dit, l'Eglise doit accomplir par un dialogue la mission prophétique telle que les prophètes qui dénoncèrent la décision étatique. Pour remplir sa mission, il faut que la parole de l'Eglise ne soit pas une simple bénédiction de l'œuvre de l'Etat, ni qu'elle s'adresse aux hommes en adoptant son point de vue. Par conséquent, si l'Eglise exerce cette mission, elle ne peut pas éviter une relation de tension avec l'Etat. Cette relation est bonne et biblique pour Jacques Ellul. De plus, il n'y a aucune raison d'avoir peur de la tension, parce que le texte d'Ezéchiel rappelle que l'envoyé de Dieu ayant le droit et le devoir est responsable de l'avertissement. La séparation de l'Eglise et de l'Etat doit donc être conçue dans la relation de tension. Celle-ci est la condition préalable.

Quant à l'Etat laïc, les théologiens considérant l'ordre de Dieu comme fondement de la constitution de l'Etat ont du mal à expliquer l'autorité légitime aux non chrétiens. C'est-à-dire que toutes les explications sont un non sens dans la mesure où les non chrétiens n'acceptent pas l'identification de l'autorité d'Etat avec la volonté de Dieu. C'est la raison pour laquelle Jacques Ellul ne limite la validation de la défense théologique de l'autorité d'Etat que dans la foi chrétienne. D'après lui : « Une première observation, très simple mais essentielle, conduit, dit-il, à considérer que, bibliquement, il peut y avoir une " théologie " de l'Etat, mais non une éthique pour l'Etat, c'est-à-dire que tout ce que nous avons vu plus haut est à l'usage " interne " de l'Eglise et du chrétien. Le chrétien, l'Eglise ont à savoir que l'Etat trouve son fondement dans la volonté de Dieu, qu'il a un sens par rapport à l'œuvre de Dieu, qu'il a reçu autorité de la part de Dieu, qu'il a une vocation ; mais tout cela c'est dans la foi que nous pouvons le savoir et le discerner. […] D'autre part les conséquences éthiques du fondement théologique ne sont valables que pour les chrétiens. C'est parce que nous savons, en tant que chrétiens, que cet Etat est voulu par Dieu que nous pouvons avoir envers lui la conduite de respect, d'obéissance, de prière, etc. mais c'est à l'intérieur de la foi que ceci doit être vécu, et comme un fruit de l'Esprit. D'où deux conséquences : tout d'abord nous ne pouvons pas demander cette conduite à des hommes non

540 ELLUL Jacques, « rappel et réflexions sur une théologie de l'Etat », in *les chrétiens et l'Etat*, op. cit., p. 174.

chrétiens »[541].

Tenant compte du fait que Jacques Ellul voit la démocratie sous diverses tensions sociales, il réduit la défense théologique de l'autorité d'Etat comme une des diverses théories. Cette idée a une cohérence dans son anarchisme chrétien. A partir du fait qu'on ne peut pas impliquer l'ordre biblique tel que « obéir au magistrat, bien qu'il soit injuste » aux non chrétiens, ils peuvent pour la première fois librement insister sur ses droits dans l'Etat laïc. C'est là que Jacques Ellul nous propose la démocratie en tension.

Maintenant abordons le deuxième sujet du dialogue, l'action politique par laquelle Jacques Ellul identifie l'Etat. Pour cela, nous devons d'abord souligner le fait que la technique préfère l'Etat dictatorial à l'Etat démocratique à cause de l'efficacité[542]. Quant à l'efficacité, on voit une comparaison entre deux styles de systèmes politiques ; les Etats dictatoriaux ont pris conscience des possibilités d'usage de la technique. Pour eux, le principe est l'usage des moyens sans limite d'aucune sorte. Au contraire, les Etats démocratiques n'ont pas cette conscience dans le roulement de l'histoire parce qu'il y a la façade de la morale publique et privée et le souci d'une tradition dans les Etats démocratiques. L'utilisation de la technique doit passer par la main de l'électeur. C'est-à-dire que sans convaincre l'électeur, le gouvernement ne peut pas obtenir l'accord sur l'électeur pour l'utilisation de la technique. Alors que la collectivité et le totalitarisme des Etats dictatoriaux peuvent rapidement adapter la technique sans hésitation et profiter directement du résultat de la technique, les Etats démocratiques sont moins capables d'une telle rapidité car ils doivent respecter une convention sociale.

Mais il faut faire attention à l'application de la technique au nom de l'efficacité et de la rapidité du résultat. Il est important que la technique n'ait qu'une justification par la propagande qui tend au monopole. Face à la technique, l'individu devient très particulier. En tant que particulier, il est quasiment impossible de réagir contre la technique. C'est la raison pour laquelle la technique prétend avoir un intérêt universel. Si l'individu veut réagir contre la technique, il doit faire comme une technique ayant l'universalité. Nous voyons ici une rupture entre les domaines privés et publics, qui est ici mal délimitée ; tant que l'Etat fonctionne par la technique, l'individualisme est en péril. Il faut un frein à l'Etat pour éviter l'accroissement trop important de la technique.

Ensuite, la technique soulève la question de la bureaucratie. Pour dire cela, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, il faut parler de la source de la technique,

541 *Ibid*., p. 154-155.
542 cf. ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, op. cit., p. 262-263.

et souligner la proximité du gouvernement avec la bureaucratie. Premièrement, nous voyons que la source de la technique vient de l'empirisme. Cela veut dire qu'elle est uniquement réservée à certaines personnes. Et plus l'empirisme se transforme secrètement, plus cela exige quelqu'un qui maîtrise les moyens pour parvenir à un résultat satisfaisant. L'empirisme dépend de la technique de l'expert et de l'élite. Deuxièmement, l'Etat en tant que système technicien veut rendre l'empirisme des techniciens utile. Evidemment, tous les Etats souhaitent toujours un résultat satisfaisant. L'Etat se dote en fin de compte d'élites qui travaillent dans ses domaines de pointe. Au-delà d'un domaine spécial, on ne peut concevoir la coordination entre des techniques. Troisièmement, pour les élites ou les techniciens des bureaux, l'Etat est une entreprise, pas plus ; bien que l'Etat change, il y a toujours besoin de techniciens dans tous les pays sans exception. De fait, la révolution n'abolit pas tout, elle conserve certains anciens systèmes techniques comme l'école. Dans cette continuité de la technique, l'élitisme et la bureaucratie restent sans lien avec la révolution.

A travers ces trois caractères, Jacques Ellul remet la démocratie en question : « L'Etat repose, dit-il, sur leur (élites) habilité et leur connaissance et non plus sur le " citoyen moyen ". L'homme moyen ne peut absolument pas pénétrer dans ses secrets et dans cette organisation, et par conséquent ne peut rien sur l'Etat. [543]»

Selon Jacques Ellul, l'Etat comme système technicien n'est pas finalement l'expression de la volonté du peuple, ni une création de Dieu, ni l'essence de l'humanité, ni un moyen de lutte de classes ; c'est une entreprise qui doit être rentable, qui doit donner son maximum d'efficacité et qui a pour fond de roulement la nation. Ici, le moyen est plus important que la fin. L'éthique et la morale étatiques disparaissent devant l'efficacité et le résultat satisfaisant. Il faut établir une éthique et une morale publiques dans cet Etat qui tend à la technicité.

Après avoir vu la problématique ellulienne, nous voulons envisager une vraie institution sociale en tant qu'espace public, lieu du dialogue, et non comme une machination, parce que la responsabilité venant de la morale a disparu dans le système technicien. Il est vrai que personne ne prend sa responsabilité de la décision politique que la masse demande. Il y a toujours l'exigence de la justice sociale. La technique ne peut y échapper. Car, établir la justice nous conduit à la question non résolue du rôle de l'Etat. Nous voulons aussi envisager une possibilité de dialogue entre la technique et la morale. Tenant compte du fait que chaque technique dans les domaines administratif, juridique, législatif, est bien isolée à cause de sa spécificité, la communication mutuelle n'est pas possible en réalité. La décision technique se fait toujours de façon unilatérale.

543 *Ibid*., P. 250.

C'est donc là que l'Etat comme structure supérieure doit gérer la communication entre la technique unilatérale et l'exigence de la justice en pluralité. Sinon, que peut-on attendre et faire de la politique ? Du point de vue ellulien, il n'y a que le sabotage contre l'application de la technique. Avant tout, l'Etat possède la faculté d'unification, et a le rôle d'organisateur, de manager, de coordinateur. Il ne doit pas lâcher son rôle. Jacques Ellul nous donne des exemples concrets d'éléments qui sont coordonnées par l'Etat : « Coordination du rail et de la route, de la production de l'acier et de l'automobile, coordination aussi de la profession médicale et de la Sécurité sociale, du commerce extérieur et colonial et du commerce avec les instruments financiers, etc. »[544] A partir de ces exemples, on peut dire que si une société tombe en panne, cela veut dire qu'il y aura des répercutions en série au sein de la société. Pour sortir de l'isolement de chaque société et remettre en marche la fonction sociale, la solidarité est le principe radical, parce qu'en étant isolé ou spécialisé, la coordination n'est pas possible, manager non plus. Il s'avère que l'Etat doit s'engager dans le dialogue avec des sociétés. C'est la différence entre l'Etat et la politique. L'Eglise peut s'engager dans le dialogue avec l'Etat en tant qu'organisation spécifique.

A partir de la relation dialectique entre l'Etat et l'Eglise, nous pouvons résumer la position d'Ellul en disant que le dialogue ne se traduit ni par une relation de conflit, ni par une relation de collaboration. Jacques Ellul construit une relation dialectique qui préserve une tension. L'Etat agit par la force, la violence légitimée, et l'Eglise agit par la Parole, l'Amour et la Justice de Dieu. La tension est évidente dans une société. Pourtant, il croit finalement que cette tension construit réciproquement une relation positive dans le sens démocratique. Les deux institutions doivent s'enrichir par un dialogue dialectique. Si l'on répète l'histoire telle que l'Eglise supporte l'autorité supérieure, la démocratie est une illusion. Elle doit critiquer l'action politique par le dialogue. Le message biblique qui nous est adressé est la critique de cette action, non le conformisme. Samuel, Elie, Jean Baptiste, Jésus-Christ, tous font ainsi. Car Jacques Ellul montre sans hésitation sa sympathie éthique pour l'anarchisme : « Ce qui me conduit là (l'opposition à Calvin), dit-il, c'est essentiellement la constitution et le développement de l'Etat moderne. Tous les spécialistes sont d'accord pour parler de l'Etat-Nation (c'est-à-dire absorbant la totalité de la vie de la Nation en lui). L'Etat est bureaucratique (c'est-à-dire abstrait et anonyme). Il est autoritaire (même s'il est démocratique). Il est arbitraire (aucun Etat n'observe les règles et les Constitutions). Il est universel. Il prétend à l'adoration (aucun Etat ne peut plus réellement gouverner aujourd'hui sans obtenir l'adhésion du cœur, l'appui passionnel des foules). Il ne connaît ni limite ni humanité.

544 *Ibid*., p. 278.

[…] Le danger n'est pas l'absence d'autorité ou même le mauvais usage de l'autorité. »[545]

Nous ne pensons pas que sa conviction en faveur de l'anarchisme chrétien soit une sorte d'irresponsabilité ou de lâcheté de la part d'un intellectuel. Nous y trouvons plutôt une démocratie de l'avenir qui se différencie de la démocratie hayékienne. Autrement dit, Hayek tente de modifier la démocratie actuelle pour installer le système du néo-libéralisme économique dans notre société. Une éthique protestante sert ce système. Pour Jacques Ellul, cette éthique est non seulement la modification du christianisme, mais encore la contrainte de conformer les chrétiens au système technicien. De même, une éthique protestante qui maintient le pays en adoptant le planisme économique est aussi la modification du christianisme. Ce que nous trouvons dans la démocratie ellulienne est bien la démocratie en mouvement dialectique qui n'ignore pas la minorité. Démocratie de l'avenir, parce que, comme dit Saint Paul « le royaume de Dieu, ce n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie, par le Saint-Esprit » (Rm. 14. 17), la démocratie ellulienne rappelle le message biblique selon lequel l'argent, l'autorité profane rendront dans la main de Dieu, et que l'Etat disparaîtra dès que le royaume de Dieu parviendra au monde. Cette déconstruction de l'Etat n'est pas conçue selon le modèle théorique de Marx ni selon le modèle hayékien. Les deux modèles contraignent pour Jacques Ellul plutôt la liberté de l'homme. Il s'agit de la dépendance de la technique. On peut peut-être dire que sa conviction anarchiste de la politique est irréaliste. Mais, dans la mesure où l'humanité dans l'amour d'autrui, la liberté de l'individu sont si importantes, nous considérons son anarchisme comme une confession de la foi qui guide nos comportements. Les questions elluliennes comme : « en quoi sommes-nous libres ? », « comment vivre ? », sont posées au monde dominé par la logique de marché et par l'application de la technique. Ces questions sont posées également et sérieusement à l'individu. La réponse lui est laissée. Peut-être que chacun doit y répondre par sa manière de choisir ou d'agir.

En conclusion, l'Etat minimal, l'Etat limité dans le rôle des services de l'information, l'abolition du monopole étatique des services publics, tout cela est la conséquence de la démocratie hayékienne. Les libéraux qui défendent sa démocratie demandent aux chrétiens que le capitalisme démocratique comme une démocratie nouvelle soit supporté par l'éthique religieuse. Mais l'éthique de Jacques Ellul récuse l'affirmation de l'esprit capitaliste et de l'éthique protestante. L'opposition à la

545 ELLUL Jacques, *Les Combats de la liberté, Ethique de la liberté*, Paris : le centurion/ Labor et Fides, 1984, tome III, p. 131.

repolitisation par la dépolitisation et la proposition du dialogue entre l'Etat et l'Eglise sont bien sa récusation. Par rapport à la politisation, c'est l'illusion politique selon laquelle tous les problèmes sociaux peuvent être résolus par la politique, que ce soit la politique socialiste ou capitaliste. La politisation n'engendre que les totalitarismes. Ceci est certainement une catastrophe pour l'humanité. Pour sortir de la politisation, Jacques Ellul ne propose pas une démocratie formelle. En revanche, il la casse, et il constitue la démocratie en tension. D'après lui, tant que l'Etat dépend de la technique pour satisfaire le bonheur et le bien-être, les nécessités de l'expert ou du technicien, de la propagande, ne sont pas une solution, mais un problème surgi d'elles-mêmes ; un problème, parce que, sans relation dialectique, sans dialogue mutuel, la démocratie n'a pas de sens, et que la technique efface la relation dialectique et le dialogue mutuel. Il faut absolument le dialogue pour la société démocratique. Par rapport au dialogue entre l'Etat et l'Eglise, cette dernière légitimait et défendait l'autorité supérieure dès la communauté chrétienne primitive ; par exemple, les premiers chrétiens qui n'avaient aucune espèce de révérence pour le lieu où se réunissaient les fidèles ont pu confisquer les temples voués aux dieux gréco-latins, et les baptiser « églises chrétiennes ». Cet exemple prouve qu'il n'y a pas de tension dans la relation entre l'Etat et l'Eglise, et, en même temps, que l'Eglise oublie la mission prophétique qui freine la décision étatique. En fait, elle doit rappeler à l'Etat l'humanité avant qu'il n'agisse avec la force. Si l'Eglise supporte la morale de l'Etat, même si l'Etat se réduit et se limite lui-même au rôle de service, la démocratie ne peut pas être garantie. Il s'avère que la majorité ignore facilement la minorité sous la morale de l'Etat, c'est-à-dire sous la loi de la technique. L'Eglise doit retrouver sa mission dans la relation de tension.

La récusation de la politisation et la proposition de la démocratie en tension sont la conséquence de la politisation et des systèmes économiques. En effet, on croit que, si l'on change un système non compétent, un système nouveau va résoudre tous les problèmes. Cette croyance est le produit de la propagande et de l'idéologie. Si nous savons maintenant que la croyance est manipulée, il n'y a pas lieu de dire que les chrétiens doivent supporter un système économique ou le capitalisme démocratique. Constituer une éthique pour les chrétiens commence à partir du moment où la volonté de Dieu devient la première chose à considérer avant d'agir, c'est-à-dire où la justice de Dieu est importante autant que le fait de boire, manger, et se marier. Si nous supposons que la démocratie correspond à la volonté de Dieu, c'est le moment où la tension existe entre la politique de Dieu et les politiques de l'homme. La démocratie en tension ou la démocratie dans la relation dialectique, c'est bien avec celle-là que l'on peut objectivement transformer les choses. Enfin, pour englober une éthique alternative,

nous voulons rappeler la question de Jacques Ellul : « Comment vivre ? ». Nous voulons la poser au lecteur : et vous « Comment voulez-vous vivre ? ».

Conclusion générale

L'histoire du libéralisme de l'Angleterre, tend à montrer que l'homme est libre de posséder. L'avoir est mis au centre de la question existentielle de l'individu. L'interrogation sur la liberté ontologique se transforme en question éthique sur la possession. L'économie pénètre ainsi dans le champ éthique de la liberté. Elle interfère avec les questions de la vie et du comportement humain. On ne sépare plus la vie de l'économie. Dans ce rapport entre l'économie et la vie, une éthique protestante a réorienté considérablement les valeurs traditionnelles vers des valeurs d'ordre économique, et a constitué un modèle politique conforme au capitalisme. C'est ce que nous avons retracé dans l'histoire du libéralisme de l'Angleterre et de l'éthique protestante.

Certes, Max Weber affirme que l'éthique protestante est en rapport d'affinités électives avec l'esprit du capitalisme. Il a identifié les valeurs morales du protestantisme et du capitalisme comme des caractères de la société moderne. Le capitalisme, c'est le système économique basé sur la propriété et le libre échange. L'individu trouve sa motivation dans le profit réalisé grâce au marché. Le capitalisme est fondé sur l'idée que le bien être des membres de la société augmente en fonction de la quantité des denrées disponibles. Du point de vue du comportement dynamique de l'individu, l'esprit du capitalisme considère que l'écart entre la richesse et la pauvreté est un moteur essentiel pour enrichir la société. Car, les caractéristiques de la nature humaine telles que « l'amour du gain » et « l'amour de soi », l'action libre selon la liberté intrinsèque, le droit de propriété, et une constitution de la démocratie empêchant un tyran d'absorber la liberté de tous, tout cela correspond aux valeurs intégrées à la société moderne. Cette société est caractérisée en même temps économiquement comme capitaliste et religieusement comme conservatrice. Il est difficile d'envisager là le monde du don et de la grâce. Il est quasiment impossible de réaliser la liberté de l'individu et la justice distributive par l'économie du don. En rappelant que Dieu existe derrière le visage de chaque individu, exhorter les gens à participer à la pratique du don est de plus en plus difficile. Il est vrai qu'une société qui prend l'écart entre la richesse et la pauvreté comme moteur du développement personnel et social est tellement différente du monde du don et de la grâce. Cependant, cela ne veut pas dire qu'on est obligé d'abandonner l'éthique alternative, l'éthique du vivre ensemble. En revanche, il faut tenir compte du fait que cette éthique doit apporter l'équilibre à la fois à la société

de concurrence et aux personnes, qu'elles soient compétentes ou non.

A partir de cette position de l'éthique alternative, nous allons résumer notre étude sur le libéralisme, le néo-libéralisme économique et la critique de la technique.

Dans la première partie de notre recherche, nous avons étudié l'idée de Hobbes, (1588-1679), dans la mesure où ses idées de la liberté et de l'égalité sont considérées comme une matrice du libéralisme. Il a présupposé que l'homme est en état de guerre, « guerre de tous contre tous ». Cette présupposition nous conduit à étudier la nature humaine sous un double aspect ; l'un est la loi et le corps politique que les libéraux veulent réformer, et l'autre, la morale relative par laquelle il comprend le fait empirique. En effet, l'entendement de l'homme dans l'empirisme apparaît dans le libéralisme de l'Angleterre. Car, sa présupposition anthropologique est le point de départ pour expliquer le passage de l'homme de l'état de nature à celui de la république. Hobbes a contribué à comprendre l'ordre entre la société et l'individu. Pour lui, l'ordre de la morale n'est que relatif. Il s'agit des biens limités, de la concurrence pour les acquérir, de la peur d'autrui. La morale relative est un effet déductif. Selon la lecture de Michel Foucault[546] de *Léviathan*, « la guerre de tous contre tous » est une guerre virtuelle, on est alors sur le théâtre des représentations échangées : « Il n'y a pas, dit-il, de batailles dans la guerre primitive de Hobbes, il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres. Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères ; il y a des leurres, des volontés qui sont travesties en leur contraire, des inquiétudes qui sont camouflées en certitudes. »[547]. Par conséquent, la guerre, c'est l'effet immédiat d'une non-différence ou de différences insuffisantes. En un mot, Hobbes explique négativement la liberté et l'égalité dans le contexte du 17e siècle où les deux valeurs ont pris de l'importance dans la société anglaise. Michel Foucault explique que Hobbes a utilisé la guerre primitive pour bloquer le discours politique qui résiste à la monarchie absolue.

En apparence, Hobbes a pensé que la nature humaine engendre à cause de l'égalité la concurrence entre les hommes, et conduit nécessairement la société à vouloir la paix. On peut dire que l'anthropologie hobbesienne explique l'origine de l'ordre de façon virtuelle comme la guerre et la peur imaginées. En un mot, l'homme psychologiquement instable veut faire la paix et la sécurité en soumettant à la volonté d'autrui la liberté et l'égalité qui provoquent la peur et la violence. Cette explication de l'autorité est logiquement facile. Autrement dit, la peur engendre tout ordre social. Mais, Hobbes n'observe pas suffisamment la nature de l'homme et du corps politique. Hayek

546 FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, cours au Collège de France. 1976, Lonrai : Gallimard Seuil, 1997.

547 *Ibid*., p. 79.

considère Hobbes comme un partisan du totalitarisme qui défend l'absorption de la liberté de tous.

Locke, philosophe protestant (1632-1704), a repris seulement une partie de la présupposition hobbesienne. Il a développé la réciprocité sur laquelle Hobbes n'a pas attiré l'attention. Il a pensé que l'homme ne s'engage pas dans la guerre et la concurrence pour posséder. D'après lui, l'homme primitif en état de nature est suffisamment raisonnable et sympathique pour laisser des biens à autrui. Il récuse la conception hobbesienne de la liberté et de l'égalité, et considère l'homme capable de vivre ensemble. Nous avons souligné cette idée. Si nous la reprenons, « Il faut examiner, dit-il, la condition naturelle des hommes, c'est-à-dire un état où ils sont parfaitement libres d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent, dans les limites du droit naturel, sans demander l'autorisation d'aucun autre homme ni dépendre de sa volonté. Un état, aussi, d'égalité, où la réciprocité marque tout pouvoir et toute compétence, nul n'en ayant plus que les autres ; à l'évidence, des êtres créés de même espèce et de même rang, qui, dès leur naissance, profitent ensemble de tous les avantages communs de la nature et de l'usage des mêmes facultés, doivent encore être égaux entre eux, sans subordination ni sujétion, [...] »[548]. Nous pouvons affirmer que le libéralisme s'est plus développé à partir de la réciprocité. C'est-à-dire que l'anthropologie lockéenne suppose que l'homme primitif est capable de vivre ensemble.

Locke a appliqué son entendement de l'homme au domaine économico-politique. D'abord, pour le domaine économique, il a pris la propriété commune en principe moral. Il a insisté sur le fait que tout le monde peut s'approprier des biens par le travail. Il n'a pas pensé que l'héritage et le contrat ont la même valeur que le travail. Il a légitimé uniquement par le travail le droit exclusif d'utilisation d'un bien à une personne en particulier. D'après lui : « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il sort un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et, par là, il fait de lui sa propriété. »[549]. Cette théorie de la valeur du travail explique les rapports entre la chose et l'homme et entre l'homme et la société. Locke a défendu cette idée même de manière théologique en se référant au travail de Dieu dès la Création. Ce qui est important, c'est que le monde soit donné en commun à toute l'humanité. Nous trouvons là un argument en faveur de l'idée que l'homme de vivre ensemble.

548 LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, op. cit. p. 139 ; Ch. II, n°4
549 *Ibid*., p. 153; n°27

Ensuite, pour le domaine politique, Locke, partisan du parlementarisme, a soutenu la classe de la bourgeoisie et l'importance du travail. Il représente la position économico-politique du protestant selon laquelle l'Etat se fonde sur la séparation des pouvoirs. Il critique alors l'idée de Filmer, théologien catholique, qui a défendu la monarchie absolue par l'analogie à deux autorités, celle du père et celle du prince. Il n'a pas pensé certainement que la peur, la violence et l'autorité du père expliquent l'origine de l'établissement de la loi et la légitimité de l'ordre étatique. La cause de l'obéissance civile est le fait que l'Etat garantit la protection de la propriété et l'assurance de la subsistance des citoyens. On peut déduire que, puisque le travail justifie la propriété exclusive, l'Etat doit assurer à la fois le travail aux citoyens et leur libre action économique. Autrement dit, le rôle étatique est de reconnaître officiellement la propriété privée par le travail. En même temps, il assure la paix perpétuelle dans la ville avec la restriction de la convoitise. C'est le constitutionnalisme lockéen.

A partir de l'application éthique du « vivre ensemble » aux domaines économico-politiques, nous pouvons souligner deux points fondamentaux : l'un est que le passage de l'être à l'avoir ne vise pas à justifier la propriété, mais à vivre ensemble, et l'autre, que l'Etat basé sur la séparation des pouvoirs doit assurer la subsistance des citoyens. Cette idée montre que chaque individu peut demander à l'Etat de garantir ses droits, c'est-à-dire l'éducation publique, la santé, la sécurité de la société… C'est parce que l'Etat est chargé de cela. Quand nous voyons le libéralisme lockéen avec le regard de Hayek, il tient à la fois d'un libéralisme erroné et du socialisme. Ainsi, il y a une différence de conception du libéralisme entre Locke et Hayek. Nous, qui recherchons la spécificité éthique du néo-libéralisme dans l'histoire du libéralisme anglais, devons chercher une autre source du libéralisme à cause de leur désaccord. Cette source est donc le libéralisme de Hume.

Hume, (1711-1776) étant dans la tradition des huguenots, a analysé la nature humaine par les phénomènes sociaux. Pour lui, la cause d'une action est la passion comme l'envie de concurrence, le désir de possession, et celui du pouvoir politique. La passion est un véritable facteur qui met l'homme en mouvement. Ni morale, ni vertus ne peuvent être la cause primitive du comportement de l'homme. L'homme n'agit pas parce que le bon comportement ou la bonne habitude convient au Bien absolu. L'homme apprend au contraire par la répétition et l'expérience le dégoût du vice et de ses mauvais effets. Par cette expérience relative, il agit en jugeant la vertu préférable au vice ou le Bien au Mal. C'est la raison pour laquelle Hume n'étudie pas de manière hiérarchique la vertu et le vice dans la première partie de son livre *Enquête sur les principes de la morale*. Pour lui, la morale est relative, il n'y a pas d'absolu dedans. Il a

donc placé la morale au même niveau que des sentiments comme la passion et le désir. Il a insisté sur le fait que la bienveillance et la justice peuvent être modifiées selon l'utilité et l'intérêt privé.

La bonne volonté, la bienfaisance, l'humanité, l'amitié et la gratitude n'inspirent à autrui que sympathie. Autrui rend également la même action à celui qui fait le Bien. La bienveillance réciproque est totalement comptée et circonstancielle. Le principe de cette action est l'utilité. Pour prouver cela, Hume a remarqué l'ambiguïté du comportement humain ; par exemple, faire l'aumône à de simples mendiants est naturellement un objet de louanges, car cela paraît apporter un soulagement aux malheureux et aux indigents. Mais, on en arrive ainsi à encourager l'oisiveté et la débauche : il faut considérer cette sorte de charité plus comme une faiblesse que comme une vertu. A titre de deuxième exemple, la plupart des gens considèrent le luxe comme un vice. Mais, le luxe permet à l'industrie et à la manufacture de se développer. Par conséquent, étant donné qu'il y a de l'ambiguïté dans chaque jugement moral, Hume a prétendu qu'on ne peut mécaniquement appliquer l'ordre moral à chaque situation individuelle. D'actes ayant pour but la bienveillance ne résulte pas toujours un effet universellement bon. La morale établie du Bien et du Mal ne suit pas la réalité en perpétuel changement. Pour lui, le Bien d'hier n'est pas celui d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle il a dit qu'il faut prendre l'utilité comme premier principe et critère de la morale.

A propos de la justice, Hume l'a définie selon l'utilité sociale. Autrement dit, l'établissement de la loi de propriété est utile pour tous : il est donc la justice. Il le définit ainsi parce que chacun a des capacités différentes. Il a considéré la notion d'égalité mécanique comme absurde. En effet, il n'a pas vu comme Locke l'homme en état d'abondance. Et aussi, il est certain que l'homme est en relation socialement réciproque. Pour Hume, l'homme est économiquement en état d'absence matérielle et socialement en état de réciprocité. La question de la justice est due à ce statut. Sa notion de justice a été formée par le rapprochement au mot « social ». Le sens de « social » ne se lie qu'avec l'utilité. Hume n'a pas conçu le mot « social » dans un sens éthique. C'est-à-dire que la distinction du mien et du sien correspond à la justice parce qu'elle résout le conflit entre les hommes. Ce genre d'utilité continue de former une science de la morale.

A partir de là, Hume a étudié l'intérêt public et l'intérêt privé. Comme conséquence, il déclare que la conception de la première ne peut condamner comme mauvaise celle de la seconde, à savoir l'action précise de l'individu recherchant le profit. Le devoir, la soumission, l'interdit et la contrainte…, ne sont seulement que la

régularisation de l'individu qui n'a aucun lien avec l'intérêt public. Il a défini l'intérêt public comme non scientifique, parce que ce n'est pas seulement un fait en rapport de cause à effet, mais encore la non-correspondance aux divers désirs de l'individu. Limiter l'intérêt privé par la priorité de l'intérêt public est une erreur considérable. Hume a donc dit qu'il n'y a pas lieu d'identifier l'intérêt public avec la justice. Ainsi, il a contribué à l'esprit du capitalisme. Hayek reprend les idées humiennes pour constituer son néo-libéralisme économique et pour critiquer le libéralisme continental.

Hume a approfondi la science de la morale dans son aspect économique. Il y a analysé l'avarice, le luxe, la frugalité. Son analyse sert directement à la théorie de la masse monétaire en liant ces vertus avec l'épargne. Il a appliqué son analyse au débat contre le mercantilisme. Nous retrouvons cette analyse dans *Quatre discours politiques*.

Tout d'abord, concernant le prix, Hume a comparé l'argent à l'huile qui rend le mouvement des roues plus doux et plus facile. Il a pensé que l'argent n'est qu'un instrument pour échanger efficacement des denrées et des travaux. De son point de vue, la circulation de l'argent est un phénomène plus souhaitable que la thésaurisation de l'argent dans une société. Il a alors récusé l'argument du mercantilisme selon lequel l'abondance de l'argent dans la société signifie l'augmentation du pouvoir d'achat. D'après lui, l'argent abondant dans un pays n'est avantageux que pour l'Etat qui fait la guerre. L'augmentation de la masse monétaire n'a rien à voir avec l'intérêt privé. En revanche, elle est une cause des hauts frais imposés aux objets du commerce. Le crédit de banque et l'émission de monnaie papier comme l'accumulation d'or provoquent aussi des frais élevés. Dans ce sens, les valeurs morales de son temps telles que la frugalité, la prodigalité, l'aumône et le don résultent du même effet que l'accumulation d'or. Ces valeurs ne sont pas utiles pour l'économie du pays. Autrement dit, l'or est bloqué dans des coffres privés et nationaux, ou bien dépensé dans des circuits non économiques. Car, l'argent dans les coffres d'un individu et d'un Etat et la dispersion de l'argent par l'action de la charité ne provoquent, du point de vue économique, que l'inflation qui correspond à l'augmentation des prix des denrées. Par conséquent, la valeur morale nuit à l'économie plus que le luxe. Les critiques du mercantilisme et de la valeur morale aboutissent à l'accroissement du commerce et de l'investissement.

Ensuite, au sujet des taux d'intérêt, Hume n'a pas été d'accord avec les mercantilistes. Selon lui, s'il y a de l'argent en abondance dans une société, les taux d'intérêt ne sont pas baissés. Il a prétendu qu'il faut analyser le taux d'intérêt selon la demande et l'offre. Pour cela, il a noté deux attitudes morales, épargne et investissement, qui définissent le taux d'intérêt. Concernant la première, il a expliqué l'origine du prêt en dehors des paramètres de richesse et de pauvreté. L'attitude des hommes engendre

des inégalités comme entre le riche et le pauvre. Le prêt surgit nécessairement de ceux qui ne conservent pas leur niveau de revenu et veulent continuer à maintenir le niveau de leur consommation. Il leur faut emprunter de l'argent à celui qui a mis un capital en réserve. Dans le cas de la demande de l'argent, si la vertu de frugalité n'est pas généralisée dans une société, il est évident que la possibilité d'emprunter sera limitée. S'il n'y a pas d'épargne, il y aura toujours plus d'emprunteurs que de prêteurs. L'augmentation du taux d'intérêt est donc naturelle. C'est le premier facteur dont il faut tenir compte. A propos du deuxième facteur déterminant le taux d'intérêt, Hume a comparé deux sociétés ; l'une est une société féodale qui se base simplement sur l'agriculture et qui n'implique pas de technique agricole, et l'autre, une société industrielle ou commerçante. Il a dit que la dernière a autant d'emprunteurs que la première. L'augmentation du taux d'intérêt comme dans le cas de l'épargne est naturelle. L'épargne et l'investissement sont donc les facteurs décisifs qui expliquent le taux d'intérêt. C'est la raison pour laquelle Hume a proposé de mettre le capital mort dans des coffres privés au service d'investissements dans le commerce et l'industrie. Le développement du commerce et de l'industrie est la conclusion humienne de la science de la morale. Il ne s'arrête pas là, il étudie enfin la science de la morale dans la constitution du corps politique.

Il est évident qu'il faut un corps politique pour assurer l'intérêt privé et le système du libéralisme économique. Hume propose le modèle de la société de commerce en tant qu'organisation politique. Ce modèle n'admet pas un Etat abstrait, ce modèle est maintenu par l'autorégulation, et ce modèle affaiblit pour le désir économique la justification de la régulation nécessaire dans l'Etat. En même temps, ce modèle fait disparaître la raison d'être de la politique globale. En effet, Hume étudie plutôt l'idée d'un gouvernement ou d'une parti politique que d'un Etat abstrait. Comme celui-ci a ainsi complètement disparu dans ses idées politiques, nous qualifions sa doctrine d'anarchiste. L'anarchisme hayékiéen est très similaire avec celui de Hume. Nous l'avons défini par trois termes : l'entendement psychologique de l'homme, la « Grande Société » et le nouveau paradigme politique.

Pour prouver l'objectivité de l'entendement psychologique de l'homme, Hayek critique le sujet moderne cartésien. La critique de *Cogito* cartésien est non seulement sa méthode de détour pour constituer l'homme empirique, mais encore son combat de tout le planisme. Il commence alors à le critiquer à partir du « moi » qui contrôle le fait social par une dérivation logique. Il ne voit pas la faculté de percevoir par la raison des phénomènes et des événements sociaux, parce que la connaissance obtenue par la raison est d'abord très limitée, et que la connaissance humaine est fragmentaire comme la

division du travail. Il dénonce le fait que le libéralisme de l'Angleterre est orienté vers un libéralisme erroné à cause du sujet moderne de l'épistémologie cartésienne. Percevoir les événements sociaux doit être demeuré dans le rapport du fait. Il prétend alors que c'est le mécanisme perceptible des processus nerveux centraux qui fait connaître à l'homme un phénomène. La raison, l'esprit, l'âme, ce ne sont qu'un jeu linguistique et une superstition. L'homme peut percevoir toute chose par la transmission des fibres nerveuses. Son comportement est l'effet de stimuli extérieurs. Le savoir-faire donné *a priori* n'existe point. D'ailleurs, Hayek pense que la langue modifie le fait dès qu'elle l'explique. Les gens ne peuvent apprendre par le langage les faits objectifs ou nouveaux, mais tombent dans l'ambiguïté ou la polysémie donnée du langage. Il insiste donc sur le fait qu'il faut créer une langue scientifique correspondant à un phénomène nouveau. Ainsi, il est vigilant à toute possibilité pouvant être falsifiée en planisme. Sa conception de « l'ordre spontané » est issue de cette analyse.

En effet, « l'ordre spontané » est similaire à la loi naturelle de Rome. Hayek estime plus élevé l'ordre spontané qui provient de l'héritage culturel, de la coutume et de la morale que la loi inventée par la volonté d'un homme ou d'un groupe spécifiques. De son point de vue, on peut établir une loi nouvelle, si l'ordre consenti entre les membres d'une société est modifié pour un phénomène nouveau. Le droit n'est pas le produit de la législation, mais des règles coutumières. Hayek s'oppose dans ce sens à l'intervention juridique. Il dénonce le fait qu'à cause de l'intervention juridique, le principe de concurrence conduisant la réalisation de la liberté individuelle ne peut correctement fonctionner. Par conséquent, l'établissement de la loi par la législation est bien le totalitarisme en lui-même : il s'agit de contraindre l'individu au sacrifice, et il s'agit de l'invention juridique selon la raison, et non selon l'observation objective d'un fait.

Nous critiquons son entendement humain par une lecture épistémologique et psychologique en mettant la notion de Paul Ricœur du *Soi-même* dans un cadre dialectique. Bien entendu, Paul Ricœur critique aussi le « je » pensant dans le *Cogito*. Pour lui, ce « je » en état de suspicion ne peut devenir le vrai sujet déontologique, parce que le « je » est une fiction créée afin de souder le premier rang consistant à percevoir une chose au second rang phénoménologique qui consiste à se demander « qu'est-ce que la chose perçue ? ». Cependant, Paul Ricœur cherche la solution de la question du totalitarisme plutôt dans le rétablissement du sujet ayant une fin ouverte que dans la déconstruction du sujet moderne cartésien. C'est le Soi qui indique une personne en elle-même. En indiquant celui qui parle, que ce soit le « je » comme première personne singulière ou le « il » comme troisième personne singulière, Paul Ricœur reconstruit un

sujet qui a la responsabilité à la fois envers soi-même et envers autrui.

Nous critiquons aussi la conception de « l'ordre spontané » par la nécessité de l'institution juste, dont parle Paul Ricœur à partir de la reprise de l'éthique aristotélicienne. Pour lui, « l'ordre spontané » ne peut pas correspondre à une justice objective, parce que cet ordre ne peut répondre aux revendications et aux plaintes du pauvre aspirant à une vie meilleure. Il faut penser la justice d'un côté du bon, parce que le concept de « répartition » ne se définit pas dans un sens économique limité. C'est là que nous comprenons pourquoi Paul Ricœur reprend et actualise l'éthique aristotélicienne. Nous pensons que la justice d'un côté du bon est plus convaincante que la justice hayékiéenne issue de « l'ordre spontané ». Il est certain que Hayek ne fait pas attention au fait que l'importance de l'espace public grandit de plus en plus dans tous les domaines ; par exemple, dans des espaces publics tels que le théâtre, le stadium, la place publique…, les gens ne se contentent pas d'acheter un billet d'entrée. Leur acte ne s'arrête pas là. Ils y communiquent les faits tragiques, glorieux, scandaleux et humains qui n'ont aucun rapport direct avec leur vie. Ils participent aux faits de la culture et de la politique par le discours que l'espace public produit. Hayek aurait dû tenir compte de ce fait.

En tous cas, le sujet moderne percevant le fait par la raison engendre un libéralisme erroné et le totalitarisme. Cette idée conduit Hayek à combattre l'identification de la société avec la justice distributive. D'après lui, bien que la société soit incertaine, on lui demande une justice distributive. Le problème est que la demande de justice s'adresse à une société et non pas à un individu. La société n'est pas un gouvernement. Car, quand on demande à la société une justice, on ne sait à qui cette demande s'adresse. La société en tant que sujet réalisant la justice se métamorphose d'ailleurs en personne. On ne croit pas que cette personnification de la société apporte la justice dans le cadre de la vie individuelle. Hayek l'appelle le mirage de la société et la compare à un cheval de Troie attaquant l'ordre de marché et faisant pénétrer le totalitarisme dans la « Grande Société ». A ses yeux, le socialiste utilise comme instrument la croyance erronée de la répartition égale. Il faut la « Grande Société » dans l'ordre de marché pour sortir de là. Pour expliciter son idée, la « Grande Société » est l'organisation de l'économie pure, maintenue avec le moyen d'échange, la *catallaxie*. Cette société réalise la justice distributive par l'échange libre, la division du travail et le système des prix.

A l'égard du modèle de « Grande Société », nous posons dialectiquement l'idée de Gilbert Vincent, professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, contre celle de Hayek. Nous devinons selon Gilbert Vincent, que la « Grande Société » est le monde

désenchanté, et que le regard de Hayek est incontestablement un regard froid. Gilbert Vincent ne parle pas d'elle sentimentalement, mais évoque sérieusement la solidarité, l'hospitalité et l'institutionnalisation du don et de l'aumône sans attente en retour de récompense. Il reprend ainsi la justice du côté du bon plutôt que du côté du juridique. Il envisage pratiquement le solidarisme de Léon Bourgeois et une république coopérative, basée sur le vouloir vivre ensemble, de Charles Gide, l'économiste. En ce qui concerne notre recherche d'une éthique alternative, il nuance que le solidarisme des protestants en France est une solution substitutive ou bien la solution tierce vis-à-vis du monde désenchanté par l'utilitarisme et la « Grande Société ».

Au final, à propos d'un paradigme nouveau de la politique, Hayek récuse la démocratie contemporaine qui ne correspond pas à sa conviction politique ; la démocratie de la société occidentale oublie, dit-il, la substance de la démocratie : la liberté des individus est gravement violée par le pouvoir d'un groupe, et le pouvoir illimité est une catastrophe dans une société libre. Il la considère comme une démocratie périmée. Il se méfie du système politique en pratique. Selon lui, « les sociétés se forment, mais les Etats sont fabriqués. C'est pourquoi les sociétés sont infiniment préférables dans toute la mesure où elles sont capables de produire ce dont on a besoin en fait de services et d'organisations autogénérées ; tandis que les organisations basées sur le pouvoir de contrainte ont tendance à devenir des carcans et se révèlent nuisibles dès qu'elles emploient leur puissance au-delà du maintien de règles de conduite nécessairement abstraites. »[550] Il faut donc un paradigme nouveau de la politique, plus apte à la réalité. C'est la « Constitution de liberté ». Hayek focalise la question de la démocratie sur la réforme de la législation. D'après lui, les acteurs législatifs sont les clubs et l'assemblée des hommes et femmes, âgées de 45 à 60 ans. Pour assurer la liberté individuelle au processus de l'établissement de la loi, le rôle des clubs est très important en raison de la prise de l'opinion.

Par la suite, il prétend que l'exécutif comme un autre pôle de la Constitution de la liberté ne doit pas créer en dehors de la législation un ordre administratif. Le gouvernement ne peut qu'exécuter la loi établie par la législation. Le gouvernement demeure encore dans les services ; par exemple, délivrer les certificats, les brevets d'invention, les cadastres et les statistiques. Dans cette limitation du rôle gouvernemental, Hayek insiste sur l'abolition du monopole gouvernemental des services publics. Il veut les privatiser parce que le gouvernement est le plus gros dépensier et investisseur qui ne peut être guidé par la rentabilité. Le déficit financier

550 DLL, III, op. cit. p. 167-168.

dans les entreprises nationalisées, l'hôpital, la bibliothèque, la chaîne de télévision, la poste, l'armée, la police, le pénitencier, le transport, c'est énorme. Il tente alors de diminuer la part du secteur public et de privatiser. L'Etat minimal est l'effet du paradigme nouveau de la politique hayékiéenne.

Vis-à-vis de la « Constitution de liberté », nous retraçons de manière dialectique l'histoire du socialisme libéral. Nous tentons au moins d'expliquer que l'Etat n'est pas le tyran qui limite la liberté de l'individu. Nous pensons que le néo-libéralisme doit réfléchir son propre libéralisme à partir du socialisme libéral qui établit un rapport dialectique de la cohabitation entre l'intérêt privé et l'intérêt public. En un mot, c'est le républicanisme.

Dès des années 1980, le néo-libéralisme économique apparaît comme l'idéologie dominante dans le monde entier. En 2008, il provoque finalement la crise financière de niveau international. La plupart des banques internationales risquent la faillite. Des politiciens de l'Angleterre, des Etats-Unis, de l'Allemagne, de la France… ont alors appliqué une politique s'opposant au principe du libéralisme économique, après 30 ans d'expérience du néo-libéralisme économique. Ce fait nous montre ce qu'est vraiment de distribuer les biens de façon juste et équitable. Comme Rousseau l'a dit, nous pouvons affirmer que les richesses de l'un n'ont rien à voir celles d'un autre. C'est-à-dire que, si leur richesse contribue à la société, la crise ne devrait pas atteindre un niveau mondial. Donc, l'homme psychologique, le mirage de la justice sociale et la démocratie hayékiéenne sont discutables dans tous les sens. Nous rapprochons la question de néo-libéralisme économique de la position théologique de Jacques Ellul.

Tout d'abord, Jacques Ellul n'admet pas la liberté intrinsèque que Hayek accepte. Il pense qu'elle n'est qu'une invention philosophique. Pour expliquer l'invention de la liberté, il reprend la notion d'aliénation de Marx. D'après lui, il n'y a pas que l'aliénation de la chose matérielle, l'homme est encore aliéné au monde pour la multiplicité, la complexité, la rigueur croissante, la rationalité non critiquable des systèmes sociaux. Son analyse de l'aliénation au lieu de la liberté est une analyse exacte dans la condition selon laquelle l'homme dépend complètement du développement de la technique. La liberté humaine est aliénée à la technique. Cette aliénation récuse l'entendement hayékiéen de l'homme psychologique, c'est-à-dire l'acte libre se faisant par la pulsion. Du point de vue ellulien, un lien entre la pulsion et l'acte libre est contradictoire : il s'agit de la pulsion non maîtrisable et de l'acte libre calculé. Pour expliquer le comportement humain, les déterminations par la nécessité de la société en elle-même sont les plus aptes à expliquer l'acte de l'homme, parce que les déterminations se réalisent par les motivations qui dictent en réalité, et contraignent au-

delà de nos prétentions à agir en tant que personnes libres et indépendantes nos comportements, nos décisions et nos choix. Car, déclarer que l'homme est libre est pour lui une illusion de la liberté : la vraie liberté n'est possible qu'à partir de la liberté en Christ.

Par la suite, les libéraux comprennent mieux la morale relative au comportement humain. Cependant, Jacques Ellul définit la morale comme une nécessité pour maintenir la structure de la société. Autrement dit, la morale est l'art de contrôler l'homme. La conception modifiée du travail prouve que la morale est un art ou une technique ; en effet, le travail a été considéré comme une sorte de punition, mais, d'après la Réforme, comme vocation divine. Quand Jacques Ellul réoriente ainsi la morale vers l'art, la liberté dans l'ordre spontané n'a pas de sens dans la mesure où l'homme dépend du vouloir de faire le bien. Tout ce qui compte est de vouloir faire bien plutôt que l'acte libre. C'est se conformer à l'art. Ce n'est pas la liberté mais la dépendance de la technique moralement renforcée à laquelle la société s'applique.

Dans le domaine juridique, Jacques Ellul définit que « l'ordre spontané » ne correspond pas aux chrétiens. En effet, Hayek identifie « l'ordre spontané » avec la loi naturelle. D'après Jacques Ellul, c'est le malentendu du droit naturel. Il faut le comprendre en fonction de la technique. C'est-à-dire que le droit naturel n'a aucun rapport avec la nature humaine. Le lien entre le droit naturel et la nature humaine a été pris seulement pour expliquer l'application la plus juste et la plus efficace de la loi. La nature humaine ou l'*a priori* a été servi par la légitimité de l'application juridique. Quand on évoque des stades de l'évolution de la loi, il y avait un stade où l'ordre religieux avait été considéré comme un ordre juridique. Et il y avait un autre stade plus évolué. C'est l'époque des Lumières où la théorie du droit naturel explique l'autorité juridique. A cette époque, le philosophe l'explique au lieu du prêtre. Ainsi, la loi continue d'évoluer en tant que technique ou art dans une société. L'évolution de la loi vers la technicisation est un phénomène évident. Elle est beaucoup plus compliquée que le moyen âge et l'époque des Lumières. Il est impossible que l'évolution de la loi retourne à l'état du droit naturel. C'est la condition de l'homme contemporain.

Par conséquent, « l'ordre spontané » qui est similaire au droit naturel est le malentendu et l'erreur par lesquels Hayek ne voit pas objectivement l'évolution de la loi, c'est-à-dire la technicisation de la loi. Ici, Jacques Ellul inclut la justice de Dieu dans la loi pour qu'elle rappelle l'humanité. Il pense que la loi en tant que technique sert à la liberté de l'homme à partir du moment où la justice de Dieu est mise en place dans la loi. Dans le domaine économique, Jacques Ellul pense que l'épargne ne peut être un acte de foi chrétienne. L'épargne s'opposant au don et à la gratitude et à la grâce de Dieu est un

acte objectif. Cet acte fait reposer le pouvoir de l'argent sur la confiance en l'idée que le problème humain peut être résolu par la justice de Dieu. Bien entendu, le rejet de l'épargne donne aux chrétiens un choc psychologique, et suscite une inquiétude pour l'avenir. Pour eux, il est alors difficile de suivre cette idée, parce que, d'une part, des systèmes tels que l'épargne, l'activité de l'investissement, l'accroissement de la productivité se confondent avec la frugalité, la diligence, et que, d'autre part, l'incertitude existentielle de la vie surgit de l'inquiétude psychologique de l'avenir ; il s'agit d'une rupture avec un système de sûreté. La conséquence de son rejet de l'épargne est mal perçue par le chrétien. Malgré tout cela, Jacques Ellul demande aux chrétiens de faire un choix : les chrétiens se soumettent-ils à l'argent en croyant en son pouvoir ? Ou bien choisissent-ils la liberté en Christ qui les conduit au don et à la grâce de Dieu ? En effet, l'épargne pose la question de choisir si les chrétiens participent au monde du don et de la grâce. Jacques Ellul dit qu'il n'y a que ce monde qui peut résoudre tous les problèmes économiques. Par la suite, il pose au riche une question éthique : Le riche a un choix à faire, c'est d'entrer dans le monde du don ou celui de la grâce de Dieu ou bien d'éviter la question de Dieu qui lui est posée.

Il en résulte que la technicisation de la loi et le rejet de l'épargne déconstruisent fondamentalement le modèle de la « Grande Société », basée juridiquement sur « l'ordre spontané » similaire au droit naturel et économiquement sur l'épargne.

Nous tentons de comparer l'anarchisme ellulien à celui de Hayek au dernier chapitre. Tout d'abord, le premier est la solution de la politisation. D'après Jacques Ellul, la politisation intègre en une issue politique des tensions sociales qui devraient exister sous forme de pluralité. Autrement dit, on croit que, si l'on change un système non compétent, un système nouveau va résoudre tous les problèmes de la vie. Cette croyance est le produit de la propagande et de l'idéologie et la conséquence de la politisation. Bien qu'on change le système politique qui englobe l'économie et la société, y compris la révolution, la place des minorités n'est pas prise dans le domaine politique. En revanche, le changement du système politique continue d'effacer la tension sociale comme le système ancien. La politisation est alors une sorte du totalitarisme dans la mesure où elle efface l'opinion de la minorité pour celle de la majorité au nom de l'efficacité. L'accroissement de l'Etat et l'intégration de la technique dans l'Etat, ce sont la conséquence de la politisation. L'individu ne peut résister à ces phénomènes. Car, Jacques Ellul critique l'Etat omniprésent et tout puissant et la technique intégrée dans l'Etat en disant que penser que la politisation telle que la technique résout tous les problèmes socio-économiques est l'illusion de la politique. Pour sortir de cette illusion, il propose d'une part la démocratie de tension. Il pense que

les unes peuvent exister avec les autres dans cette démocratie. D'autre part, il récuse le conformisme. Défendre l'autorité étatique et le système du capitalisme par l'Eglise, c'est le conformisme représentatif. Dès qu'on reconnaît la différence entre un individu et un autre et entre une société et une autre, l'homme peut être libre de la politique. La démocratie de tension et l'opposition au conformisme pour la liberté de l'individu commencent donc à partir de l'abandon de l'espoir politique.

Nous pouvons critiquer la « Constitution de liberté » de Hayek par la démocratie de tension. L'Etat minimal, où le gouvernement sert à délivrer un certificat, le cadastre, des statistiques, la législation, le parlement et les clubs, la liberté de la presse, tout cela est pour Jacques Ellul la dépolitisation et, en même temps, la repolitisation. La « Constitution de liberté » ne peut être une démocratie qui dépasse la démocratie périmée. Il s'agit de la re-politisation en tant qu'espoir de la politique. Comme un autre régime politique l'a ainsi fait, le capitalisme démocratique de Hayek insiste sur le conformisme, et il aboutit enfin à l'effet qui efface la pluralité des individus et des sociétés diverses ayant des points de vue différents. C'est la raison pour la quelle il n'y a pas lieu de dire que les chrétiens supportent le capitalisme démocratique. Les chrétiens cherchent à trouver la politique de Dieu dans la relation dialectique entre les uns et les autres ou dans la démocratie de tension.

Quand nous observons notre recherche du néo-libéralisme économique de manière générale, Hayek développe ses idées par le combat contre les totalitarismes, nazisme, fascisme et socialisme. Le problème est qu'il ne considère que le libéralisme de l'Angleterre et des Etats-Unis comme un libéralisme juste. D'après lui, le libéralisme développé dans l'Europe continentale est seulement un socialisme modifié. Nous ne sommes pas d'accord avec son idée. Pour argumenter contre elle, nous confrontons les idées de Paul Ricœur et de Jacques Ellul. Nous tentons de montrer qu'il y a le respect de la liberté de Soi et de la liberté d'autrui même dans le libéralisme continental, et qu'il y a aussi la réflexion de la relation entre l'individu et le régime politique. Nous y constatons plutôt la communication des unes et des autres et la justice de la revendication du pauvre et de la lamentation de l'individu que la régulation et la contrainte de l'individu. Les institutions de la politique, de la société et de l'économie ne sont pas aussi mauvaises que Hayek le pense. C'est par une analyse erronée qu'il qualifie le libéralisme continental de totalitarisme modifié. On peut dire que l'économie est une science morale comme nous l'avons montré en retraçant l'histoire du libéralisme dans la relation réciproque entre l'économie et la morale. Même Hayek ne peut pas être libre de cette relation pour insister sur son libéralisme. Tant que l'économie est en rapport réciproque avec la morale, il faut penser autrui supérieur ou inférieur à moi dans

la relation alternative. D'ailleurs, il s'avère que l'affirmation wébérienne de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme n'est que l'une des éthiques protestantes. De même, le néo-libéralisme économique de Hayek est l'un des libéralismes.

Comme nous l'avons vu dans le protestantisme, il y a une éthique protestante qui supporte le socialisme, il y a l'éthique de Paul Ricœur qui souligne le vouloir vivre ensemble avec et pour autrui, et il y a l'éthique de Jacques Ellul qui demande de choisir le monde du don et de la grâce de Dieu. Ces trois éthiques différentes ne partagent pas le point commun avec le néo-libéralisme économique. Chaque éthique a une couleur différente. Cependant, nous y trouvons les réflexions sur la vie bonne avec et pour autrui et sur comment vivre la relation entre l'homme et Dieu. C'est la réflexion de l'éthique alternative. Face à la circonstance de la crise économique qui revient régulièrement, les gens qui supportent le néo-libéralisme économique doivent s'engager en dépassant leur dogme économique dans le discours de l'éthique alternative. Il faut le monde du don et de la grâce pour tous. On ne peut abandonner ce monde, ni cesse d'en parler, puisque même l'économie libérale fonctionne avec une science morale. L'économie en tant que telle doit savoir le sentiment religieux qui exhorte l'amour et la liberté en Christ. C'est-à-dire que celles-ci apparaissent parfois comme ayant un comportement non rentable, et que le protestantisme n'abandonne jamais ces comportements. Du point de vue de l'éthique alternative, c'est la raison pour laquelle Paul Ricœur insiste sur l'économie du don, et, Jacques Ellul, sur le rejet de l'épargne.

Certes, l'accroissement de la richesse d'un individu est important pour tous. Quand la richesse individuelle augmente la quantité de production dans un pays, il y a plus d'opportunité pour chaque individu qui peut en profiter par son travail. C'est un fait. Mais, l'héritage moral du libéralisme de l'Angleterre passe du capitalisme national au capitalisme mondial. La question nationale de l'écart de la pauvreté et de la richesse devient aussi une question au niveau mondial. C'est le résultat de la concentration des richesses dans les mains de quelques personnes ou de l'absence de solidarité. La question de la distribution des biens est plus grave aujourd'hui qu'au moment où le libéralisme de l'Angleterre est apparu au 18^{e} siècle. L'esprit à reprendre pour les temps actuels est bien la solidarité qui suscite le vouloir de vivre avec et pour l'autre. La question de la solidarité nous est posée sous forme de question : « Comment vivre ? ».

Nous tentons à présent d'adopter la position de l'éthique protestante à l'encontre du néo-libéralisme économique. Malgré nos efforts pour rechercher une éthique alternative, il nous reste des problèmes non résolus. Ce sont la dégradation de la Nature et de l'homme, celle du niveau de vie sociale et celle de l'option politique face à

l'environnement. Nous pensons que l'environnement n'est pas simplement la question de la dégradation des endroits où nous vivons, mais aussi celle de notre liberté et de notre existence, et celle économico-politique de notre comportement. Il y aurait lieu de développer ces thèmes problématiques, bien qu'ils aient déjà été abordés et discutés dans le cadre de l'éthique protestante. En lançant une question, nous proposons alors un discours ouvert sur l'environnement et l'homme pour compléter notre étude : « comment vivre avec la dégradation continuelle du monde ? ».

Bibliographie

I. Ouvrages de Hume, de Locke et de Hobbes

HOBBES Thomas, *Léviathan*, Paris : Edition Gallimard, 2000.
HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris : CF Flammarion, 1983.
HUME David, *Quatre discours politiques*, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1986.
HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris : Flammarion, 1991.
HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets, essais moraux, politiques et littéraires*, Paris : J.Vrin, 1999, tome 1.
LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, Paris : J.Vrin, 1997.
LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 2006.

II. Ouvrages sur le libéralisme

DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris : Aubier Montaigne, 1979.
FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris : Edition Gallimard, 1966.
The letters of David Hume, Oxford : Edited by J.Y.P. GREIG, 1932, volume 2.
KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, première partie Doctrine du Droit*, Paris : Vrin, 1979.
LE GOFF Jacques, *La bourse et la vie*, *Economie et religion au Moyen Age*, Paris : Hachette, 1986.
LAPIDUS André, *Une introduction à la pensée économique médiévale*, in *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Paris : Editions la Découverte, 1992, tome 1.
PEYREFITTE Alain, *La société de confiance*, Paris : Editions Odile Jacob, 1995.
PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens ou système général*, tome 1, Bâle : E & J.R. Thourneisen, Freres, 1732 ; republié par Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987.
POLANYI Karl, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Editions Gallimard, 1983.
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1964.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1964.
ROSTOW W.W, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present, with a Perspective on the Next Century*, New York : Oxford University Press, 1990.
SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Paris : PUF, 1995, tome 1, livre I-II.
TULLY James, *Locke droit naturel et propriété*, Paris : PUF. 1992.
WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon / Poche, 1994.

III. Ouvrages de F.A. Hayek

HAYEK F.A., *Individualism and Economic Order*, London : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949.
HAYEK F.A., *Scientisme et sciences sociales ; essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris : Plon,1953.
HAYEK F.A., *Prix et Production*, Paris : Calmann-Levi, 1975.
HAYEK F. A., *Droit, législation et liberté*, les règles et l'ordre spontané, Paris : PUF, 1980, vol 1.
HAYEK F.A., Droit, législation et liberté, *le mirage de la justice sociale*, Paris : PUF, 1981, vol 2.
HAYEK F.A, *Droit, législation et liberté, l'ordre politique d'un peuple libre*, Paris : PUF, 1983, vol 3.
HAYEK F.A., *La route de la servitude* (1946), Paris : PUF, 1985.
HAYEK F.A., *L'ordre sensoriel*, une enquête sur les fondements de la psychologie théorique, Paris : Edition CNRS, 2001.
HAYEK F.A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Paris : Les Belles Lettres, 2008.

IV. Ouvrages sur la pensée de F.A. Hayek

BRUNELLE Dorval, « Hayek et le débat sur le droit de propriété », *Hayek, philosophie, économie et politique*, ed. par Gilles DOSTALER et Diane ETHIER, Paris : Economica, 1989.

GILLES Dostaler, *Le libéralisme de Hayek*, Paris : Edition La Découverte, 2001.

NOVAK Michael, *Une éthique économique, les valeurs de l'économie de marché*, Mayenne : CERF, 1987.

NEMO Philippe, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Paris : PUF, 1988.

POPPER Karl, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris : Payot Rivage, 1998.

V. Ouvrages de Jacques Ellul.

ELLUL Jacques, « Le fascisme, fils du libéralisme », *Esprit*, n°53, 1937, p. 761-797

ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du Droit*, Paris et Neuchâtel (Suisse) : Delachaux & Niestlé, 1946.

ELLUL Jacques, *Histoire des institutions, Institutions françaises de 1789 à 1870*, Paris : PUF, 1956, tome 2.

ELLUL Jacques, *Propagandes*, Paris : A. Colin, 1962.

ELLUL Jacques, *Le vouloir et le faire, Recherches éthiques pour les chrétiens*, Genève : Labor et Fides (Nouvelle série théologique n° 18), 1964.

ELLUL Jacques, *Politique de dieu, politiques de l'homme*, Paris : Edition Universitaires, 1966.

ELLUL Jacques, « Rappels et réflexions sur une théologie de l'Etat », in *les chrétiens et l'Etat*, Maison Mame, 1967.

ELLUL Jacques, *Ethique de la liberté*, , Genève : Labor et Fides, 1973, tome I.

ELLUL Jacques, *Sans feu ni lieu, Signification biblique de la Grande ville*, Paris : Gallimard, 1975.

ELLUL Jacques, *Les Combats de la liberté, Ethique de la liberté*, Paris – Genève : le Centurion – Labor et Fides, 1984, tome 3.

ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, 2e éd. Paris : Economica, 1990.

ELLUL Jacques, *La subversion du christianisme*, Paris : La Table Ronde, 2001.

ELLUL Jacques, *L'illusion politique*, 3e éd. Paris : La Table Ronde, 2004.

ELLUL Jacques, *Le Système technicien*, 2e éd. Paris : Le cherche Midi, 2004.

ELLUL Jacques, « *L'homme et l'argent* », in *Le défi et le nouveau. Œuvre théologiques 1948-1991*, Paris : La Table de Ronde, 2007, p. 199-345.

VI. Ouvrages sur la pensée de Jacques Ellul

ROGNON Frédéric, *Jacques Ellul, Une pensée en dialogue*, Genève : Editions Labor et Fides, 2007.

ROGNON Frédéric, « Régulations et dérégulations : l'ambivalence de l'institution médiatique dans le champ social », ed. par Frédéric Rognon, in *Médias et démocratie entre affinités électives et mutuelles suspicions*, Strasbourg : Pesses universitaires de Strasbourg, 2010.

VII. Ouvrages et articles cité ou consultés

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris : J.Vrin, 1990.

ARRUPE Pedro, « Marxist analysis by Christians », *Origins* n° 10, 16 avril 1981.

AUDIER Serge, *Le socialisme libéral*, Paris : La Découverte, 2006.

BEAUVOIR Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris : Gallimard, 1947.

BERGMANN Alexander, L'argent, moteur de l'économie ?, *Parlons argent*, ed par Daniel MARGUERAT, Genève : Labor et Fides, 2006.

BOURDIEU Pierre, *Sur la télévision*, suivi de : *L'emprise du journalisme*, Paris : Raisons d'agir éditions, 1996.

CONSTANT Benjamin, *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1997.

DESCARTES René, Discours de la méthode, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris: Editions Garnier, 1988, tome I.

DEZALAY Yves, *La mondialisation des guerres de palais*, Paris : Seuil, 2002.

FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, cours au Collège de France. 1976, Lonrai : Gallimard Seuil, 1997.

FRIEDMAN Milton, *La Tyrannie du Statu quo*, Paris : Jean-Claude Lattès, 1984.

GREENWALD Douglas, *Dictionnaire économique*, Paris : Economica, 1987.

Jean-Paul II, *Laborem Exercens*, Paris : Edition du Centurion, 1981.

MALTHUS Thomas Robert, *Essai sur le principe de population*, Paris : Flammarion, 1980.

MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris : Hachette littérature, Calmann-Lévy, 1987.

MARX Karl, *Le Capital*, Paris : Editions Sociales, 1959, le Livre premier, tome 1.

MATHERAT Sylvie, « Valorisation et stabilité financière », Banque de France, *Revue de*

la stabilité financière, N° 12, Octobre 2008, p. 61-72.
NOZICK Robert, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris : PUF, 1988.
Paul VI, *Octogesima Adveniens*, § 35, in The Gospel of Peace and Justice, New York : Orbis Books, 1976.
Pie XI, *Quadragesimo Anno*, § 120, 27, 78 (Mâcon, Impr. Perroux et Fils, 1945.
RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris: Seuil, 1987.
RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
ROGNON Frédéric,« Le néo-libéralisme dans la perspective théologique et éthique », conférence donnée le 9 avril 2005 à Bad Herrenalb (Allemagne), dans le cadre du Tialogue (Evangelische Akademie Baden, Le Liebfrauenberg, Evangelische Akademie der Pfalz), consacré au thème : « Liberté chérie. Le néo-libéralisme met-il en danger la liberté ? ».
SRAFFA Piero, « La théorie du Dr Hayek à propos de la monnaie et du capital », *The Econimic Journal*, 1932, vol. XLII. N° 165. Disponible sur *Les Cahiers d'économie politique*, Paris, 1984, ANTHROPOS, n°9.
TEULON Frédéric, *Dictionnaire des grands économistes*, Paris : PUF, 2009.
VINCENT Gilbert, « Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2005, tome 85, n° 3, p. 401-420.
VINCENT Gilbert, « Ethos protestant, éthique de la solidarité », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2002, tome 82, n° 3, p, 307-330.
WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris : La découverte, 2003.
WOODCOCK George, *Anarchisme, a history of libertarian ideas and movements*, Harmondsworth: Pelican Book, 1962

Sites internet consultés

http://www.jacques-ellul.org
http://www.banque-france.fr

Table des Matières

Introduction p. 6

Chapitre I :

De la conception de la liberté dans le cadre de la concurrence libre : Hobbes p. 23

1. L'homme en état de guerre p. 25
2. L'égalité et la liberté p. 28
3. Raison au niveau arithmétique p. 34

Chapitre II :

L'anthropologie, le droit de la propriété et la séparation des deux pouvoirs dans la pensée de Locke p. 39

1. Thèmes de l'anthropologie lockéenne. p. 41

A . L'anthropologie lockéenne : l'homme dans la relation naturelle p. 42

B. La fausse théorie : Adam, roi et possesseur exclusif du monde p. 46

2. Droit naturel de la propriété et Liberté p. 50

A. La propriété commune et la propriété privée de survie p. 51

B. La relation entre la liberté et la propriété privée p. 54

3. La politique plus grande que la société civile p. 57

A. L'établissement de la société politique
en tant qu'Etat moderne p. 58

B. Fin et séparation du pouvoir étatique p. 62

Chapitre III :

Les discours sur la nature humaine, de l'économie et de la politique, selon la pensée de Hume p. 65

1. Le discours sur la nature humaine p. 65

A. La morale relative p. 65

B. L'intérêt privé comme principe de la morale pour l'intérêt général p. 73

2. Le discours économique dans *Les quatre discours politiques* p. 78

A. L'époque du plein emploi p. 80

B. Discours de l'argent et du taux d'intérêt dans *Quatre discours politiques*

B-1) L'argent p. 84

B-2) L'intérêt p. 96

3. Le discours de la politique p. 105

A. Les critiques de la monarchie absolue et de la république p. 106

B. La dissolution de l'autorité et du pouvoir superstitieux p. 110

C. La société du commerce en tant que modèle de l'organisation politique p. 116

Chapitre IV :

Le néo-libéralisme selon les idées de Friedrich August von Hayek p. 124

1. L'anthropologie hayékienne sans sujet moderne, basée sur la psychologie, la vraie science sociale des phénomènes sociaux et l'ordre spontané comme principe de la juste conduite p. 126

A. La critique du *Cogito* cartésien et celle du libéralisme classique p. 126

B. La vraie science sociale des phénomènes sociaux p. 139

C. L'ordre spontané en tant que principe de la juste conduite p. 146

2. La critique de l'anthropologie hayékienne par le « Soi » ontologiquement stable de Paul Ricœur p. 159

A. Comment l'entendement humain peut-il correspondre à un être responsable ? p. 161

B. La nécessité d'une institution juste p. 164

Chapitre V :

La justice dans la Grande Société et le libéralisme économique p. 172

1. La justice sociale est-elle un mirage ? p. 173

A. Le mirage de la justice sociale en tant que résultat de l'analyse de la justice sociale p. 177

B. La « Grande Société » dans l'ordre de marché p. 182

2. Les fluctuations des prix et de la production selon la variation du taux d'intérêt p. 189

A. Première conférence : L'histoire de la théorie de la monnaie et des prix p. 194

B. Deuxième conférence : Les conditions d'équilibre entre les productions de biens de consommation et de biens de production p. 194

3. Les critiques de la conception de la « Grande Société » et de l'analyse de l'économie monétaire hayékiennes p. 201

Chapitre VI :

Le paradigme politique du néo-libéralisme économique et le Socialisme libéral p. 215

1. La démocratie périmée, le nouveau paradigme politique de la Constitution de la liberté et le gouvernement limité en fonction de services p. 216

A. La division des pouvoirs démocratiques n'existe à aucun moment p. 220

B. Le nouveau paradigme de la constitution de liberté p. 223

C. La fonction gouvernementale du service p. 228

2. Deux paradigmes identiques du corps politique :

Le « capitalisme démocratique » de Michael Novak et la « Grande société » de Hayek p. 238

3. Le socialisme libéral est-il une menace pour le néo-libéralisme économique ? p. 253

Chapitre VII :

La pensée de Jacques Ellul en dialogue p. 262

1. La condition humaine p. 264

A. La condition antinomique contre l'homme libre p. 264

B. L'éthique de la liberté p. 265

A. Le vouloir et le faire p. 275

2. Deux dialogues sur la liberté p. 283

A. Dialogue 1 : la confrontation entre Jacques Ellul et Ricœur à propos de la liberté p. 284

B. Dialogue 2 : la confrontation entre Jacques Ellul et Hayek sur la conception de la liberté p. 288

Chapitre VIII :

L'entendement théologique de la société par le droit et l'économie p. 296

1. Le fondement théologique du Droit p. 298

A. L'évolution du droit naturel et l'impossibilité du retour à « l'ordre spontané » p. 298

B. Les rejets théologiques du droit naturel et de « l'ordre spontané » p. 306

2. L'homme et l'argent p. 312

A. L'analyse du système monétaire p. 312

B. Les attitudes éthiques à l'égard de la question de l'argent p. 318

Chapitre IX :

L'anarchisme chrétien et l'anarchisme du néo-libéralisme p. 332

1. L'illusion politique comme critique du néo-libéralisme p. 334

2. Une éthique pour les chrétiens à l'égard de l'accroissement de l'Etat p. 357

Conclusion générale p. 372

Bibliographie p. 388

Table des Matières p. 393

Résumé en français : Max Weber affirme que l'éthique protestante a des affinités avec l'esprit du capitalisme. Il a identifié les valeurs morales du protestantisme et du capitalisme comme des caractères de la société moderne. Les chrétiens considèrent naturel de défendre le néo-libéralisme. Cette thèse veut montrer qu'il y a, au contraire, une autre éthique protestante. C'est l'éthique de Jacques Ellul et celle de Paul Ricœur. Elle vise également à mettre en application la dernière nommée dans la réalité. Pour cet objectif, les dialogues entre le libéralisme en Angleterre et le libéralisme en France, entre le néo-libéralisme de F.A. Hayek et l'éthique de Paul Ricoeur et entre la pensée de F.A. Hayek et celle de Jacques Ellul sont successivement exposés. La passion de « l'amour du gain », justifiée par l'étude sur la morale, à travers les pensées de David Hume et de Max Weber, le désaccord entre l'idée du néo-libéralisme économique de F.A. Hayek et l'éthique de Paul Ricœur, l'éthique de la gratuité et de la grâce selon Jacques Ellul, tout cela nous conduira à découvrir le fait que l'on doit tenir compte de l'éthique de la vie bonne accompagnant la confession de la foi dans le monde de néo-libéralisme économique dans le quel nous vivons.

Mots-clés : la liberté, l'amour de soi, l'amour du gain, l'ordre spontané, la grande société, l'institution juste, l'anarchisme hayékien, l'anarchisme chrétien.

English summery: Max Weber affirms that the Protestant ethics is in connection with the spirit of capitalism. He has identified the moral values of Protestantism and capitalism as characters of the modern society. Christians consider it natural to support néo-liberalism as their own belief. This thesis shows that there are other Protestant ethics, focusing specifically on the ethics of Jacques Ellul and that of Paul Ricoeur. With this aim in view, the dialogues between the liberalism of England and the liberalism of France, between the néo-liberalism of F.A. Hayek and the ethic of Paul Ricoeur, and between the idea of F.A. Hayek and that of Jacques Ellul are successively expounded: which are the passion of "the love of the profit ", justified by the study on morals, through the thoughts of David Hume and Max Weber. It also involves the dissension between the economic ideas of néo-liberalism of F.A. Hayek and the ethics of Paul Ricoeur, and the ethics of donation and grace according to Jacques Ellul. These dialogues will lead us to conclude and support the fact that one must take account of the ethics of the good life, which will accompany the confession of faith in the world of economic néo-liberalism.

Key-words: the liberty, the love of himself, the love of the profit, the theory of spontneous order, a liberal society, a fair institution, Hayek’s Anarchism, Christian Anarchisme.