

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA NOTION D'AUTORITÉ
DANS LA THÉORIE SOCIALE DE FRIEDRICH VON HAYEK

MÉMOIRE DE MAÎTRISE
PRÉSENTÉ À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
AU DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE

PAR
SÉBASTIEN OTIS

NOVEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|----|
| LISTE DES TABLEAUX..... | v |
| RÉSUMÉ..... | vi |
| INTRODUCTION | 1 |
| Un libéralisme fondé sur une théorie sociale à la fois articulée et paradoxale..... | 2 |
| L'institutionnalisme-individualisme comme cadre d'analyse | 5 |
| Le niveau d'analyse..... | 7 |
| L'autorité de la tradition... et du libéralisme ? | 8 |
| | |
| CHAPITRE I | |
| HAYEK ET LE LIEN SOCIAL | 11 |
| 1.1 La conception hayékienne de l'individu et de la société..... | 14 |
| 1.2 La «place» et le rôle de l'esprit..... | 15 |
| 1.3 La théorie hayékienne de la connaissance | 20 |
| 1.3.1 <i>Contexte d'apparition de la théorie</i> | 20 |
| 1.3.2 <i>Le rôle limité de notre raison</i> | 22 |
| 1.3.3 <i>Des ordres sensoriels singuliers</i> | 25 |
| 1.4 La théorie de l'ordre sensoriel..... | 26 |
| 1.4.1 <i>L'incapacité de centraliser la connaissance</i> | 27 |
| 1.4.2 <i>Une ignorance constitutive du lien social</i> | 27 |
| 1.5 La théorie sur les ordres spontanés | 29 |
| 1.5.1 <i>Un ordre spontané présent dans la nature</i> | 29 |
| 1.5.2 <i>La société n'est qu'un ordre</i> | 31 |
| 1.6 L'évolutionnisme de Hayek | 35 |

| | |
|---|----|
| CHAPITRE II | |
| PRINCIPALES CRITIQUES ADRESSÉES AUX FONDEMENTS ÉPISTEMOLOGIQUES ET ONTOLOGIQUES DE HAYEK..... | 39 |
| 2.1 Une approche descriptive ou prescriptive ? | 40 |
| 2.2 Trajectoire et rythme de l'évolution historique..... | 43 |
| 2.3 L'idée d'une société évoluée..... | 46 |
| 2.3.1 <i>Une société évoluée: aspects quantitatifs</i> | 48 |
| 2.3.2 <i>Une société évoluée: aspects qualitatifs</i> | 48 |
| 2.4 Comment juger de l'efficience d'un ordre et de la qualité de ses institutions..... | 51 |
| 2.5 La théorie hayékienne du social n'est ni individualiste ni holiste | 53 |
| 2.6 En quoi peut-on parler d'une théorie «institutionnaliste-individualiste» ? .. | 59 |
| CHAPITRE III | |
| LA TRADITION..... | 64 |
| 3.1 Qu'est-ce que la tradition ? | 66 |
| 3.2 La «place» et le rôle de la tradition..... | 70 |
| 3.2.1 <i>À propos de la «place» des institutions</i> | 71 |
| 3.2.2 <i>Lien entre les deux types d'institutions et rôle des institutions «explicites»</i> | 73 |
| 3.3 Le déploiement de la tradition dans le temps par l'accumulation de la connaissance..... | 77 |
| CHAPITRE IV | |
| LA NOTION D'AUTORITÉ..... | 80 |
| 4.1 Conception hayékienne de l'autorité..... | 81 |
| 4.2 Définition de la notion d'autorité..... | 85 |
| 4.3 Pertinence de la notion d'autorité pour l'analyse de la théorie sociale de Hayek..... | 88 |
| 4.4 Comment est reconnue l'autorité de la tradition..... | 94 |

| | |
|---|------------|
| 4.5 Les modes de reconnaissance de l'autorité | 96 |
| 4.5.1 <i>L'innovation</i> | 97 |
| 4.5.2 <i>L'imitation</i> | 100 |
| 4.5.3 <i>L'éducation</i> | 104 |
| 4.6 Autorité et libéralisme | 108 |
| BIBLIOGRAPHIE | 114 |

LISTE DES TABLEAUX

| | |
|--|----|
| Tableau 1 : «Place» et rôle de la tradition | 71 |
| Tableau 2 : Les trois modes de reconnaissance de l'autorité..... | 96 |

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour objectif d'approfondir la théorie hayékienne du lien social en y explorant la notion d'autorité de la tradition. En recourant à une approche «institutionnaliste-individualiste», nous proposons une interprétation de l'idée, développée par Friedrich Hayek, d'un ordre social spontané. Nous partons du principe qu'un examen de l'ontologie sociale est un incontournable en vue d'appréhender la construction théorique ainsi le projet politique de notre auteur. En ce sens, nous estimons qu'avant même de penser sa théorie évolutionniste, Hayek dresse un portrait de l'individu et de la «société» à partir d'une certaine représentation du bien et du mal. En nous intéressant à la conception hayékienne de la tradition, et plus particulièrement à la «place» et au rôle des institutions qui en sont le véhicule, nous sommes à même de percevoir ce qui fonde cette dichotomie.

Hayek reconnaît dans la tradition les traces d'un fonctionnalisme du même ordre que celui animant l'évolution de l'esprit. L'idée d'une évolution corrélative de l'esprit et de la société est ce qui lui permet de reconnaître une certaine direction à l'évolution historique. La tradition est chez Hayek fondamentale parce qu'elle intervient comme le «témoin» de cette évolution ; elle est ce cumul d'une certaine forme de connaissance dont les principes abstraits et les règles générales sont ceux du libéralisme. Produit du processus de sélection culturelle où les «bonnes pratiques» sont sélectionnées pour ensuite venir se greffer à elle, la tradition est l'étalon à partir duquel Hayek devient juge de ce qui caractérise une bonne société.

Hayek est un penseur du lien social. Il s'intéresse aux conditions liées à la préservation de la «société», c'est-à-dire, à la correspondance entre les deux niveaux de règles que sont l'ordre spontané (abstrait et général) et l'ordre explicite (législatif). Dans ce cadre, nous dirons que les caractères autostimulant, autorégulant et autoperpétrant de la société semblent manifester leurs limites face à l'argument, avancé par Hayek, voulant que l'ordre social soit la condition et le résultat d'une reconnaissance interindividuelle des vertus de la tradition. Dans cette perspective, l'opinion publique jouerait un rôle central en devenant elle-même une condition du fonctionnement de l'ordre social spontané. Pour notre auteur, la pérennité du social passe par la capacité qu'a la société de réaliser la correspondance entre l'ordre spontanément généré et sa transposition en une législation. C'est en reconnaissant l'autorité de la tradition, à travers un processus où il y a imitation, éducation et innovation, que les «bonnes pratiques» peuvent se transmettre et perdurer. L'autorité de la tradition, c'est la reconnaissance implicite et explicite de la tradition comme vecteur d'adaptation au changement.

Mots clés : Hayek, lien social, ordre social, ordre spontané, autorité, tradition

INTRODUCTION

Letwin (1976 p.147) a raison de mentionner que, dans une période de spécialisation comme la nôtre, souvent marquée par un cloisonnement des disciplines, l'œuvre de Hayek a de quoi surprendre. Penseur multidisciplinaire, Hayek a édifié un corpus théorique abordant des questions relevant du droit, de l'économie, de la philosophie cognitive, de la politique ou encore de la psychologie. À vrai dire, de son aveu même, comprendre les phénomènes sociaux exige de transcender une espèce de myopisme intradisciplinaire¹ tout en dépassant les modèles d'explication causale simples (Hayek, 1993 [1988] p.202) et les méthodes hypothético-déductives (2007 [1967] p.30). En ce sens, Hayek dénonce tant la présomption technicienne de l'économiste qui postule une maîtrise de l'ensemble des données objectives nécessaires à l'organisation du lien social (Hayek, 1986 [1952] chap.X) que la position critique du philosophe qui remet en cause les valeurs et les institutions essentielles de l'ordre social spontané (Hayek, 1993 [1988] chap.4). Dans une perspective hayékienne, la compréhension du lien social, au même titre que celle des phénomènes qui lui sont sous-jacents, implique de recourir à une approche évolutionniste. C'est sans doute là le principal apport intellectuel de ce penseur : avoir su reformuler une théorie du libéralisme par le biais d'une approche évolutionniste à laquelle est couplée une théorie sur les ordres spontanés.

¹ Cela est d'autant plus vrai pour les disciplines où l'attitude scientiste conduit les chercheurs à préconiser une certaine approche analytique avant même de considérer leur objet d'étude (Hayek, 1996 [1952] p.13).

Un libéralisme fondé sur une théorie sociale à la fois articulée et paradoxale

En accord avec Shearmur (1996), nous croyons que le libéralisme de Hayek est un véritable programme de recherche, et ce, dans la perspective où l'analyste cherche tant à approfondir qu'à en problématiser la substance. En fait, Hayek nous laisse une œuvre à la fois riche et controversée. C'est qu'en cherchant à reformuler le libéralisme, ce dernier a construit une théorie sociale reposant sur une approche épistémologique articulée et paradoxale. Elle est d'abord «articulée» en ce qu'elle donne forme à un véritable système explicatif du lien social (Nadeau, 2001 ; Gray, 1980), mais elle demeure aussi «paradoxale» en ce qu'elle est minée de problèmes de cohérence interne (problèmes qu'elle laisse d'ailleurs en suspens au gré des différents ouvrages de l'auteur).

Tout en reconnaissant que la pensée sociale de Hayek s'est étoffée au fil de la publication de ses différents ouvrages, peut-on pour autant avancer qu'elle forme une véritable théorie du lien social ? Certes, le lecteur de Hayek répondra à cette question selon sa propre conception de ce que doit être une théorie, de l'objectif que celle-ci doit viser. Pour notre part, nous estimons que notre auteur propose bel et bien une théorie si l'on se rapporte à ce que ce dernier entend comme le propre d'une théorie. Notre auteur pense le rôle de la théorie dans un cadre où, d'une part, le scientisme est rejeté et où, d'autre part, une forme de positivisme est implicitement endossée. De ce point de vue, il est reconnu qu'un certain usage de la connaissance permet de dégager l'esprit des lois régissant l'ordre social. Partant du principe selon lequel les individus peuvent en venir à accepter les limites inhérentes à leur faculté de raison, il devient possible pour ceux-ci non pas de *connaître* mais de *comprendre* les principes généraux animant la société (Hayek, 1985 [1973] p.48).

La théorie sociale de Hayek, en ce qu'elle se veut l'expression d'une nouvelle théorisation du libéralisme, a contribué à consolider les fondations d'une doctrine

mise à mal durant la vie de l'auteur. Quoique l'apport de Hayek soit en un sens demeuré marginal, notamment en Économie (Caldwell, 1992, chap.14), il a inspiré une multitude de programmes de recherche, surtout dans le monde anglo-saxon, où ses œuvres sont mieux connues. La pensée sociale de notre auteur a retenu l'attention de nombreux intellectuels et administrations gouvernementales pour qui le courant néolibéral, dont Hayek est l'une des principales figures de proue, est «l'alternative» à l'État providence et au modèle keynésien (Éthier, 1988 p.9). En ce sens, certaines idées avancées par Hayek ont fait leur chemin en inspirant bon nombre de décideurs.

D'un autre côté, la pensée de Hayek est à bien des niveaux «paradoxe», ce qui lui a d'ailleurs valu de faire l'objet d'une vaste gamme de critiques. Nous dirons de celles-ci qu'elles concernent soit la construction théorique de l'auteur ou encore la dimension normative de son œuvre. Sur ce dernier point, nous estimons que dénoncer le biais normatif de la théorie hayékienne du social revient à porter une accusation contre ce qui est le propre de toute théorie : être empreinte de normativité (i.e. être porteuse de subjectivité). Si toute théorie du social part d'une certaine représentation du réel, tel qu'appréhendé par le théoricien, il nous semble impensable d'envisager qu'il puisse y avoir construction d'un modèle théorique dépourvu d'une quelconque intentionnalité.

Dans un second temps, le caractère paradoxal de la pensée de Hayek est, aux dires des différents commentateurs, à mettre au compte des incohérences observées dans la rhétorique de l'auteur. Tout en admettant ce fait, nous y mettrons un bémol : un corpus aussi vaste que celui proposé par Hayek ne doit pas être appréhendé comme un produit fini, mais plutôt comme une œuvre marquée par des transformations importantes. Il ne fait pour nous aucun doute que certaines positions adoptées dans les derniers écrits de l'auteur sont incompatibles avec celles de ses premiers ouvrages. Les vues défendues dans les derniers ouvrages nous apparaissent davantage faire

corps², donnant ainsi à l'ensemble un aspect d'unité qui se prête mieux à la critique. Toutefois, il nous faut insister sur le fait que cet aspect d'unité ne permet pas à la théorie hayékienne d'être libérée de certains paradoxes importants.

Fondamentalement, le grand paradoxe de l'approche hayékienne est à trouver du côté de ses assises épistémologiques. À travers la transformation observable de celles-ci (Nadeau, 1988 p.47), certains points de tension demeurent, le plus important étant le dualisme entre subjectivisme et empirisme. Tout en reconnaissant l'incontournable part de subjectivité dans toute démarche scientifique, Hayek admet la pertinence d'une méthode fondée sur l'empirisme. Ainsi, le lecteur demeurera perplexe face à une œuvre insistant tantôt sur la portée explicative de l'expérimentation, tantôt sur le primat d'une représentation culturelle du vivant. Quoique nous aurons l'occasion d'approfondir cette question, il importe ici de souligner que, pour Hayek, c'est avant tout l'étonnement et, dans une moindre mesure, ses besoins, qui a poussé l'homme à la recherche scientifique (Hayek, 2007 [1967] p.55). Pourquoi ? Parce qu'en nous étonnant, nous avons une question à nous poser (Ibid). Par cet énoncé, notre auteur veut montrer toute l'importance de la perception du réel, et donc de la subjectivité. Celle-ci joue en effet un rôle capital dans notre capacité de reconstruire, au moyen de la théorie, un certain modèle abstrait destiné à rendre compte du réel. Enfin, notons que cette forte préoccupation vis-à-vis de la perception du réel revient à admettre, de notre avis, un certain primat de l'ontologie dans la construction de la théorie. C'est d'ailleurs dans cette perspective que le présent mémoire analyse la théorie sociale de Hayek, en partant du principe que la démarche intellectuelle de notre auteur est animée par cette préoccupation à l'égard de ce qui rend possible l'ordre social.

² C'est une position que défend Nemo (1994 p.XXI), pour qui la doctrine hayékienne trouve sa forme achevée avec la publication de *La constitution de la liberté* (1960) et du triptyque *Droit, législation et liberté* (1973, 1976 et 1979).

L'institutionnalisme-individualisme comme cadre d'analyse

Notre approche théorique part du principe que toute compréhension d'une théorie sociale passe par un examen de ce qui fonde l'ontologie sociale. Ainsi, nous estimons que cerner adéquatement les assises théoriques de Hayek implique d'accorder une attention particulière à la représentation hayékienne de l'individu et de la «société». Autrement dit, nous croyons qu'en examinant la nature de ce qui, pour notre auteur, existe, il devient plus aisé de comprendre comment celui-ci, d'une part, privilégie une certaine approche analytique et, d'autre part, construit l'ensemble de sa théorie. Le choix d'une approche est toujours fonction du rôle et de la portée que l'on attribue à la théorie. Hayek adopte à ce sujet des positions claires, des positions émanant du portrait qu'il dresse du réel. En nous efforçant de bien saisir ce qui définit ce réel, ce qui en marque la singularité dans une perspective hayékienne, il devient possible d'effectuer une analyse qui soit le plus fidèle possible à la logique même de l'auteur.

Tout en proposant une représentation synthétique du système social, Hayek s'efforce de bien définir et distinguer l'individu et la société (Hayek, 2007 [1967], 1993 [1988] chap.1, 1985 [1973] p.20-25). C'est essentiellement par l'examen des règles de conduite et des institutions émanant des comportements des individus (de la régularité qui s'en dégage) qu'il développe sa conception de l'individu et de la société. Plus précisément, nous estimons que c'est en cherchant à comprendre comment les individus parviennent à faire un usage optimal de la connaissance, et ce, sans qu'il y ait entre eux concertation, qu'il en vient à leur donner un sens. C'est aussi en se questionnant sur le «comment» de la concordance entre les objectifs —et surtout entre les anticipations— des individus qu'il parvient à dresser un portrait singulier de l'ordre social.

Dans cette perspective, nous sommes en accord avec Gray (1986 p.33) quand ce dernier affirme que l'approche évolutionniste de Hayek est subordonnée à sa théorie sur les ordres spontanés. La représentation hayékienne de l'ordre social est le point de départ de sa théorie sociale et de son projet politique. C'est pourquoi, lorsqu'il défend les vertus du libéralisme, Hayek défend d'abord la vision qu'il a de l'individu et de la société. Pour notre auteur, le libéralisme parvient à réaliser l'ordre social parce qu'il fait symbiose, d'une part, avec ce qui définit l'individu et, d'autre part, avec les exigences d'un univers interindividuel marqué par l'ignorance et l'imprévisibilité.

En choisissant d'accorder une importance capitale à l'ontologie de notre auteur, notre mémoire insiste sur l'un de ses aspects jugé primordial: la question du lien entre les individus. En fait, nous nous intéressons au regard que porte Hayek sur l'individu et sur la construction théorique qui vient lui attribuer du sens. Cette attention nous amène à effectuer le constat suivant: notre auteur est incapable de cerner les traits de cet objet ontologique qu'est l'individu sans l'appréhender dans une perspective «sociale». C'est pourquoi nous dirons que son œuvre a beau être un plaidoyer pour la liberté individuelle, elle procède d'une approche théorique, l'évolutionnisme, qui s'intéresse avant tout à ce qui lie les individus. L'évolutionnisme hayékien a, en ce sens, peu à dire des individus. Il n'est qu'un cadre d'analyse approprié pour l'étude de l'ordre social, de ce qui caractérise ce système que l'on appelle «société».

Notons au passage qu'afin de ne pas dénaturer l'emploi que Hayek fait lui-même du mot «société», nous avons trouvé plus juste d'utiliser la notion d'«interindividualité». Nous croyons que ce terme est plus fidèle à ce que notre auteur entend par l'ordre autostimulant, autoconservant, autorégulant et autoperpétuant qui guide les actions des individus. L'utilisation du terme «interindividualité» a l'avantage de rendre compte de dynamiques, le plus souvent spontanées, où l'action simultanée des individus produit un résultat qui affecte les actions individuelles. À titre d'exemple,

cette notion a l'avantage de rendre compte de processus comme celui de l'autodiffusion de la connaissance entre les individus.

Vu notre démarche, qui privilégie une attention particulière à l'égard de l'ontologie sociale, nous avons choisi d'exposer la théorie de la connaissance, la théorie sur l'ordre spontané et l'évolutionnisme à la lumière de la représentation que se fait notre auteur de l'individu et de la «société». Dans la même veine, nous interpellons, dans notre second chapitre, les éléments de critique qui questionnent l'épistémologie de notre auteur au vu de considérations de nature ontologique. Ces choix nous permettent de poser le socle de la seconde partie de notre mémoire, consacrée à la tradition et à l'autorité.

Le niveau d'analyse

Les lecteurs de Hayek ont été nombreux à se positionner dans un débat concernant la méthodologie de l'approche hayékienne. Ceux-ci ont tâché de voir si le pouvoir explicatif de l'évolutionnisme hayékien passe par un examen de la «société» ou encore par celui de ses unités constituantes : les individus. Ayant monopolisé l'attention de nombreux critiques autour du débat holisme/individualisme (Ege, 1992 ; Hodgson, 1991 ; Steele, 1987 ; Vanberg, 1986 ; Gray, 1984), cette querelle de nature ontologique est centrale, car elle a des implications épistémologiques certaines en ce qu'elle interpelle le problème de la nature de la notion d'ordre dans la pensée de Hayek. La question du niveau d'analyse pose comme premier problème celui de l'inconsistance de certains écrits de l'auteur. Sur ce point, nous estimons être en mesure d'éviter, du moins en partie, ce type de problème en choisissant de recourir aux derniers ouvrages de Hayek (1994 [1960], 1985 [1973], 1983 [1979], 1981 [1976], 1993 [1988]), ouvrages ouvertement destinés à synthétiser et à clarifier la théorie sociale de l'auteur.

L'examen du niveau d'analyse pose comme second défi à l'analyste de choisir l'un des deux camps évoqués plus haut. À la lecture des critiques de Hayek, il semble relever de l'évidence que l'approche hayékienne pêche par individualisme (Galeotti, 1987 ; Vanberg, 1986 ; Hoy, 1984) ; camp regroupant l'essentiel des critiques ou encore par holisme méthodologique (Leroux, 1997 ; Hodgson, 1993 p.161 et 179-180). De notre côté, avec Dang & Mangolte (2002), nous estimons qu'il est à la fois possible et souhaitable de surpasser cette dichotomie en (re)questionnant ce par quoi Hayek pense le lien social. En ce sens, et c'est sans doute là un apport de notre mémoire, nous nous proposons de repenser le prisme par lequel Hayek appréhende le lien social, et ce, en utilisant l'approche théorique qu'est l'institutionnalisme-individualisme (*institutionnal individualism*).

L'autorité de la tradition... et du libéralisme ?

Hayek nous dit que le développement de l'esprit s'effectue en lien étroit avec la croissance de la tradition. De ce point de vue, il y a co-constitution entre individu et ordre social. À la lumière de ce co-développement entre l'esprit et l'ordre social, l'institutionnalisme-individualisme est une approche qui se prête bien à l'analyse de la liaison entre ces deux éléments. Dans un premier temps, ce cadre d'analyse s'intéresse au processus par lequel se forme un certain portrait de l'individu, et ce, en examinant la «place» et le rôle des institutions. Dans un second temps, une attention particulière est donnée au sens que les individus attribuent à leurs institutions, sens qui structure leurs comportements en donnant à ces derniers une certaine direction.

Nous voyons en l'institutionnalisme-individualisme une façon pertinente d'analyser notre objet d'étude, la théorie hayékienne du social, sous un aspect jusqu'ici peu exploré : celui de l'autorité de la tradition. Notre démarche se fonde sur l'idée qu'au sein de la théorie hayékienne du social, le lien entre la conception de la tradition et la notion d'ordre mérite d'être approfondi. En nous amenant à interroger la «place»

ainsi que le rôle de la tradition (et de l'ordre) dans la théorie sociale de Hayek, notre approche nous permet de remettre en perspective l'idée de «lien social» chez notre auteur. Par ailleurs, que ce soit en vue de questionner le rapport entre libéralisme, opinion publique et tradition, ou encore pour approfondir notre compréhension de l'ontologie sociale, la notion d'autorité nous apparaît comme un instrument tout indiqué.

Dans un premier temps, notre cadre d'analyse nous permet de bien cerner la «place» ainsi que le rôle des institutions dans la théorie sur les ordres spontanés. En montrant comment des institutions spontanément générées ou issues d'une volonté d'organisation ont une fonction capitale dans la représentation hayékienne de la «société», nous sommes à même de percevoir certaines forces et limites de la construction théorique de notre auteur. Dans un second temps, nous interpellons la théorie hayékienne de la connaissance au regard du développement de la tradition. Dans la mesure où le développement de la tradition, et donc des institutions, va de concert avec le déploiement historique d'un certain type de connaissances, nous nous intéressons à la question de la direction de l'évolution, mais aussi, à celle de la formation de «l'identité». Sur ce dernier point, il semble que la transmission intergénérationnelle d'un certain type de tradition contribue à forger l'ordre de la «société» de demain.

Après avoir présenté la conception hayékienne de l'autorité, nous nous penchons sur une autre représentation de la notion d'autorité, celle-là développée par des auteurs comme Kojève, Arendt et Revault d'Allonnes. Ceux-ci insistent sur un point central : le caractère principal de l'autorité est qu'elle doit être reconnue. Autrement dit, pour que l'autorité soit respectée, il est essentiel que les individus en reconnaissent, de manière implicite ou explicite, la substance. Ce détour nous permet de dresser un parallèle avec une dimension omniprésente dans l'œuvre de Hayek, soit la

reconnaissance interindividuelle de la tradition, reconnaissance jugée nécessaire au fonctionnement de l'ordre social. De notre avis, cette reconnaissance de l'autorité procède, chez Hayek, selon trois modes qu'il importe de bien distinguer : l'innovation, l'imitation et l'éducation. En analysant ces trois processus et en voyant comment ils se traduisent par une évolution sélective des «bonnes pratiques», on en vient à une conclusion : les caractères autostimulant, autorégulant et autoperpétuant de l'ordre social ne sont pas aussi spontanés qu'il n'y paraît. En fait, on est en droit de se demander si Hayek n'aurait pas sous-estimé l'importance de la reconnaissance explicite et éclairée de l'autorité.

Afin de répondre à cette question, nous estimons incontournable de revenir sur un élément auquel notre auteur accorde une attention particulière : l'opinion publique. Hayek est déterminé à convaincre ses contemporains de la suprématie du libéralisme. De son avis, l'environnement institutionnel par excellence pour garantir l'efficacité de l'ordre social est le libéralisme. Toutefois, convaincre en ce sens l'opinion publique revient, de notre avis, à vouloir reconnaître dans le libéralisme une entité du même ordre que la tradition «collective». C'est là une idée qui doit être explorée.

CHAPITRE I

HAYEK ET LE LIEN SOCIAL

En réalité, tous les processus sociaux qui méritent d'être appelés sociaux pour être distingués de l'action des individus, ne sont pas par définition conscients (Hayek, 1986 [1952] p.140)

Comment Hayek se représente-t-il le lien social ? Il adopte une ontologie sociale (i.e. identifie la nature de ce qui existe), en faisant appel à des catégories qui sont le produit à la fois de l'évolution historique et de la conjoncture de son époque. Sur ce point, nous ne tâcherons pas ici de savoir si Hayek est parvenu à se défaire d'une forme de «socio-centrisme» en usant de catégories à portée analytique. Précisons simplement que notre auteur a explicitement entrepris de montrer la pertinence et l'impertinence de certaines catégories en vogue, et ce, par souci d'en souligner la conformité avec une conception adéquate de l'évolution. Cette démarche la conduit à montrer en quoi notre langage repose trop souvent sur une représentation inappropriée du monde réel (Hayek, 1993b [1973] p.26-29, 1993 [1988] chap.7, 1986 [1952] chap.VI, 2007 [1967] chap.XVII).

C'est sous le sceau de cette préoccupation que Hayek se penche sur le sens du mot «social». Après maintes réflexions sur la pertinence du terme, il n'hésite plus à en dénoncer une utilisation erronée et abusive. Il va même jusqu'à qualifier le mot de «*Weasel Word*» tant celui-ci se prête à des utilisations les plus insensées les unes des

autres. Afin d'illustrer cela, Hayek prend soin de répertorier quelque 160 noms faisant l'objet du qualificatif «social» (Hayek, [1988] 1992 p.115-116). Vu cette préoccupation de notre auteur à l'endroit du mot «social», le présent mémoire tâche de demeurer le plus fidèle qui soit à la conception hayékienne de la société. Cela implique qu'afin de se détacher de tout l'anthropomorphisme dont est empreint le mot social, nous avons d'abord décidé, dans certains cas, d'utiliser les guillemets lors de l'emploi de ce mot. De même, le lecteur remarquera que nous lui préférons parfois la notion d'interindividualité qui, nous semble-t-il, rend bien compte de ce que Hayek conçoit comme la société.

Sur un autre registre, il faut souligner qu'au moment d'aborder les entités que sont l'individu et la société, Hayek ne s'intéresse pas à la question de l'origine et de la finalité de la vie humaine. Il se contente de souligner que «la vie n'a pas d'autre but qu'elle-même» (Hayek, 1993 [1988] p.183). Sur ce point, contrairement au darwinisme social qui se penche sur ces questions, l'approche hayékienne se restreint à diriger son attention sur le *fonctionnement* de l'individu et de la société. Cela pourrait bien être identifié comme une lacune tant l'on est en droit de reprocher à Hayek de donner un sens à la vie humaine à partir d'une simple extrapolation de ce qu'il perçoit comme responsable de la reproduction de régularités. Ce n'est en effet qu'à travers la vision d'un mécanisme autorégulant qu'il parvient à faire l'esquisse de son objet d'étude qu'est la «société». Notre auteur se borne donc à donner un sens au vivant en demeurant prisonnier de sa propre observation de ce que peuvent être les lois régissant l'interindividualité. Nous estimons qu'il peut sembler paradoxal que, tout en nous invitant à avoir foi en les vertus d'un ordre social spontanément généré, la théorie sociale de Hayek écarte l'idée d'avoir foi en un modèle explicatif se situant hors de notre perception matérielle et temporelle du monde. En effet, dans la mesure où Hayek insiste sur l'importance des croyances (voire des idéologies) dans notre compréhension du monde (Hayek, 1985 [1973] p.68-60), on voit difficilement

comment l'idée d'autorégulation peut être envisagée en dehors de tout système de croyances.

Il est intéressant de remarquer que notre auteur reconnaît lui-même le rôle central des croyances dans la préservation d'un ordre des choses rendant possible l'autorégulation du social (Hayek, 1992 [1944]). Cela nous fait dire que la préservation, ou encore la destruction du monde à venir, est chez Hayek envisagée selon la nature des croyances présentes et non pas seulement au vu de l'efficacité de l'autorégulation. À ce sujet, notre auteur ne manque pas de souligner que c'est bien le «culte de la liberté» qui est responsable de l'édification de l'Occident (1994 [1960] p.2). De cette perspective, il nous invite à admettre que c'est bien parce que les générations passées n'ont pas succombé au désir d'organiser le monde selon leurs propres nécessités historiques que certains grands principes et règles de conduite ont pu en venir à transcender les générations (Hayek, 1985 [1973] chap.4).

Sur un autre registre, nous croyons que la représentation hayékienne de l'individu, et plus particulièrement ce qui la situe dans l'interindividualité, est empreinte de cette tension entre, d'une part, la prédominance d'une forme de «fonctionnalisme» inhérent à la théorie hayékienne du social et, d'autre part, le rôle central des croyances et des idées de l'individu. Hayek n'a-t-il pas affirmé que ce qui importe en sciences sociales, ce n'est pas que les lois de la nature soient vraies ou fausses en un sens objectif, mais seulement que les gens les croient comme telles et agissent en conséquence (Hayek, 1986 [1952]) ? Dans cette optique, il nous semble que l'individu et la société imaginés par Hayek sont, paradoxalement, le lieu d'un monde à la fois (auto)stimulé de manière spontanée, mais aussi, conditionné (puisque fonction de l'opinion publique).

1.1 La conception hayékienne de l'individu et de la «société»

Hayek se représente un individu ayant, de tout temps, été soumis à des lois naturelles qui structurent ses comportements ; *un individu qui est le produit et non pas la source de l'évolution* (Hayek, 1993 [1988] p.3). De cet apparent holisme ontologique prend forme un individu aux traits transhistoriques, un être animé par des motivations dont chacune des composantes de la «société» est universellement dépositaire. Ces motivations ont comme point de départ l'impératif de survie, l'idée que chaque individu est, au plus profond de lui-même, en lutte pour son existence. Ce «combat» est particulier du fait que, tout en étant interdépendant de ses pairs et étroitement lié à la nature, ceux-ci et celle-là représentent pour lui une «menace». Même si ses pairs, au même titre que la nature, sont tout comme lui animés par cette loi de l'autoconservation, rien n'indique que les *moyens* par lesquels leur «survie» sera assurée sont compatibles avec ses actions. Du fait de cette «double *ignorance*» (quant aux comportements de ses pairs et quant aux mouvements de la nature), l'individu cherchera constamment à développer sa capacité d'*anticipation*. La particularité de Hayek est de penser cette «anticipation» à la fois sous des dimensions physiques et culturelles, et ce, dans une perspective évolutionniste.

Chez Hayek, la «lutte» pour la survie n'est pas associée à l'idée que l'interindividualité pourrait être caractérisée par une profonde conflictualité. Au contraire. Notre auteur est à cet égard explicite quand il défend, contre Hobbes, qu'il n'y a jamais eu de guerre de tous contre tous (Hayek, 1993 [1988] p. 20). Il s'en tient plutôt à suggérer que l'individu a été, de tout temps, étroitement lié à ses semblables. Nous estimons que cette interdépendance est, chez Hayek, à mettre au compte, d'une part, du besoin qu'ont les individus d'*anticiper* les comportements de leurs pairs (voire de la nature) et, d'autre part, —et surtout— de la nécessité de disposer de connaissances présentes chez les différentes composantes de la «société». Sur ce

point, Hayek part du principe que l'individu a toujours été animé par une volonté de partager son savoir tacite avec celui des autres.

Contrairement à certains «pères fondateurs» de l'évolutionnisme qui cherchent chez les passions des individus une force liante —et potentiellement destructrice— du social (Hume, 1991 [1751] ; Mandeville, 1988 [1924]) ; Hayek pense la précarité de ce lien (lien nécessaire à la survie de l'individu) à partir de considérations physico-biologiques et *culturelles*. Pour lui, il est indéniable que les individus parviennent à s'autoconserver du fait qu'ils disposent du produit de l'expérience de leurs pairs. Autrement dit, les individus parviennent à survivre du fait qu'ils sont en mesure d'acquérir des connaissances sur une base individuelle et interpersonnelle. Dans ce dernier cas, Hayek précise que les individus sont liés entre eux par une histoire commune, une histoire faite de l'ensemble des expérimentations menées par les générations passées. Par conséquent, chaque individu se trouve rattaché à ses prédécesseurs et contemporains par un bagage génétique, mais surtout, par un héritage social (Hayek, 1994 [1960] p.110) qui définit son rapport au monde.

1.2 La «place» et le rôle de l'esprit

Dans une perspective darwinienne, la pensée s'enracine dans la «fonctionnalité» de l'organisme (Dennett, 1995, p.411), en ce sens que c'est avant tout pour rendre notre corps apte à se mouvoir dans son environnement que la pensée se développe. Cette position n'est pas complètement étrangère à l'argumentation fournie par Hayek concernant la place et le rôle de la pensée. Il défend justement que c'est bien en *agissant* que les individus en viennent à comprendre leur environnement (1994 [1960] p.108). Fondamentalement, Hayek opte pour un primat de la matière sur la pensée quand il avance que l'homme a agi avant de penser, et non pas compris avant d'agir (Hayek, 1985 [1973] p.20). Nous estimons que cette position permet à Hayek d'envisager les comportements des individus sur une base commune. En fait, c'est en

reconnaissant que les individus sont physiquement similaires³ —et donc fonctionnellement semblables— que ce dernier peut défendre que ceux-là définissent individuellement leurs objectifs *selon une structure commune*. Nous allons ici le constater, cette «structure commune» est étroitement liée au processus par lequel s'opère la formation de l'esprit.

Dans un premier temps, le bagage génétique de l'espèce (qui est inné chez l'individu) explique en soi pourquoi les individus répondent à des stimuli de manière analogue⁴. Fruit de l'adaptation de l'organisme aux «défis» lui ayant été posés au gré des générations, ce bagage génétique rend possible l'autoconservation de l'organisme, en mettant à sa disposition le produit de l'expérimentation des organismes l'ayant précédé.

Sur un autre registre, toujours biologique, Hayek s'intéresse à la dimension «physique» de l'esprit. Il avance alors l'idée que l'esprit est une entité classant les stimuli d'une manière *similaire* d'un individu à un autre (Hayek, 2001 [1976] p.43-44, 1986 [1952] p.44-45). Cela revient à dire que le système des qualités sensorielles est impersonnel et pas entièrement propre à l'individu (Hayek, 2001 [1976] p.44 (1.69)). Soulignons que c'est là une composante centrale de la théorie sur l'ordre sensoriel : puisque le système neuronal des individus reconstitue l'ordre extérieur «physique» d'une façon *semblable* (il organise les qualités sensorielles d'une manière connexe⁵), on peut prétendre qu'il «crée» un ordre phénoménal à partir d'une certaine matrice commune. Par ailleurs, il importe d'évoquer un autre aspect «biologique» lié

³ Notamment en étant dotés d'un ordre neuronal dont les centres nerveux inférieurs se composent d'un bagage inné (Hayek, 1992b [1952] chap.4).

⁴ Autrement dit, c'est parce que la *formation* de l'ordre neuronal est un processus ayant cours, dans une large mesure, au cours du développement de l'espèce (Hayek 2001, 5.4) que certaines réponses aux stimuli se présentent de manière analogue d'un individu à un autre. Notons que Hayek identifie les centres nerveux inférieurs comme le sous-système où est incorporé le bagage génétique (Hayek, 2001, 4.42).

⁵ Toutefois, il serait absurde, (parce qu'impossible) de s'interroger sur la possible correspondance entre certaines qualités sensorielles présentes chez deux individus (Hayek, 2001, 1.93-1.94)

à la formation de l'esprit. Dans une perspective d'autoconservation, l'existence de tout individu passe par la fonctionnalité de son organisme, par sa capacité de répondre à ses besoins. À ce sujet, il faut comprendre qu'au plan ontologique, l'individu est envisagé par Hayek sur la base de sa constante autoréalisation. La *faculté* de l'organisme humain est étroitement liée à la *nécessité*. Le «il peut» est un «il doit» puisque l'accomplissement s'identifie à son être (Jonas, 2005 [1992] p.44-45). En nous distançant des positions défendues par Hayek, on pourrait même défendre qu'à un autre niveau la «société» est chez lui comprise avant tout comme un agrégat d'*activités métabolisantes*⁶. En ce sens, le déploiement intergénérationnel de la connaissance peut être compris comme la somme d'un jeu d'interrelation et d'*interpénétration* où la formation interindividuelle des esprits se trouve elle-même médiatisée par les stimuli. Dans cette perspective, où la formation de l'esprit est fonction de la formation des esprits, la «société» peut, en un sens, prendre l'aspect d'un organisme. Hayek refuse pourtant avec vigueur une telle appréhension du lien social.

Dans un deuxième temps, on peut affirmer que Hayek pense le développement de l'esprit en faisant intervenir des considérations non-plus-seulement-génétiques, mais aussi culturelles. Quoique nous traiterons abondamment plus loin du rôle clé de la culture dans la théorie hayékienne du lien social, il faut souligner ici quelques-unes de ses implications sur l'individu. Nous définirons d'abord cette culture comme une certaine compréhension du monde propre à l'humain. Étant le reflet direct de l'ensemble des expérimentations menées par les générations passées —et présentes—, elle est un amalgame de connaissances tacites sur ce qu'est le monde, *tel que perçu*. De par les connaissances qu'elle incorpore, nous pouvons prétendre que la culture est le fruit d'un processus de maturation (Hayek, 1985 [1973] p.10) ; elle est ce par quoi

⁶ Nous empruntons cette formule à Hans Jonas (Jonas, 2005 p.36).

les individus ont appris —et apprennent toujours— à composer avec le monde auquel ils prennent part.

Il est central de comprendre que ce type de connaissance, incorporé dans la culture, n'est pas nécessairement le produit de la raison. Précisons que l'essentiel de la connaissance dont il est question s'est érigé spontanément, et donc, sans qu'intervienne la raison. À l'image du développement de l'esprit (développement s'effectuant selon des lois endogènes nous étant insaisissables), l'accumulation de la connaissance est une dynamique spontanée qui émane de cette nécessité qu'a l'espèce de s'adapter et d'anticiper une vaste gamme d'événements. De ce point de vue, la culture est une auto-accumulation de sens donné au vivant. Cette définition de la culture a des implications évidentes sur l'ontologie sociale de Hayek. En fait, dans la mesure où la culture fait partie intégrante de la «société», on dira que *la culture est la société* tant cette culture est ce qui fonde le social.

Pour la conception hayékienne de l'individu, cela marque peut-être la fin de son «individualité», car la singularité de l'individu n'est pas à chercher du côté de la culture. Même s'il est partie prenante du développement de cette culture, celle-ci a avant tout autorité sur lui, puisqu'elle s'impose à lui. Nous inspirant d'une image présentée par Castoriadis (2002 p.22), nous dirons qu'à la manière où la culture se présente au nouveau-né sous la forme d'une mère qui est la représentante de la société présente (et des sociétés passées), tout individu se voit toujours transmettre, à son insu, un héritage culturel qui le précède. Ainsi, sa vie durant, il sera lié à ses pairs par des coutumes, habitudes et pratiques qui sont empreintes d'une culture qui le transcende (Hayek, 1985 [1973] p.12-13).

Notons au passage que ce rapport singulier entre individu et culture fait intervenir d'incontournables considérations physico-biologiques dans le développement de l'esprit. Soulignons que ces «considérations» ne sont en rien distinctes voire

opposées. Dans la mesure où Hayek rejette la distinction traditionnelle entre l'âme et le corps (i.e. entre le psychique et le physique), il faut comprendre que le développement du système neuronal se trouve altéré par l'expérience propre à l'individu⁷. Par conséquent, les dimensions physico-biologiques et culturelles sont bien étroitement liées. Même si Hayek met l'accent sur le primat de la culture dans la transformation de l'esprit, cela n'évacue en rien le fait que le développement de l'esprit est fonction d'un bagage génétique qui le précède. En fait, à la différence du darwinisme social, Hayek défend que nos sens agissent constamment sur le plan physico-biologique en modifiant la constitution du système neuronal.

Ce bref détour par la présentation de la relation entre la culture et le lien social vise à bien montrer comment la formation de l'esprit est, chez Hayek, associée à un lien social se définissant par une culture interindividuelle. Si l'institution de la société repose sur l'impératif d'accumulation de connaissance permettant aux individus de survivre et de poursuivre de manière efficace des buts conscients, cela signifie en même temps que la culture vise avant tout à permettre l'adaptation de l'esprit à un ordre des choses (un sens donné) communément partagé. À ce sujet, Hayek va même jusqu'à juxtaposer culture et individu quand il défend qu'il y a évolution corrélatrice de l'esprit et de la société. Il avance en ce sens :

[...] l'esprit est une adaptation à l'environnement naturel et social dans lequel l'homme vit, et [...] il s'est développé en constante interaction avec les institutions qui déterminent la structure de la société (Hayek, 1985 [1973] p.20).

Pourquoi Hayek postule-t-il l'existence d'une relation étroite entre l'évolution de l'esprit et des institutions sociales ? Cette question est centrale car nous estimons qu'elle est le point de départ de la théorie hayékienne du lien social. Elle est ce qui relie l'individu à ses pairs en rendant possibles de véritables relations

⁷ Plus précisément, en contribuant à l'édification d'un système de connexions neuronales au sein des centres nerveux supérieurs (Hayek, 2001, 4.50).

interindividuelles fondées sur l'interdépendance. En effet, sans une culture commune, sans une certaine signification collective attribuée au monde, comment les individus pourraient-ils communiquer et parvenir à se transmettre des connaissances? À ce stade-ci, il nous faut explorer davantage ce par quoi Hayek envisage le lien social, et ce, en examinant deux prémisses. D'abord, celle voulant que *l'individu, dans son «individualité», soit profondément ignorant*, ensuite, celle proposant que *cette ignorance soit constitutive du lien social* (Hayek, 1993b [1973] p.11-15). Afin de traiter adéquatement ces questions, nous allons les aborder par une présentation de la théorie hayékienne de la connaissance et, plus généralement, de la conception hayékienne de la connaissance.

Il est certain que la conscience humaine, comme agent transformateur et créateur dans l'histoire, est essentiellement une conscience *pratique*, une raison opérante – active ; beaucoup plus qu'une réflexion théorique (Castoriadis, 1975 p.29)

Les hommes ne se soucient que de ce qu'ils connaissent (Hayek, 1994 [1960] p.34)

1.3 La théorie hayékienne de la connaissance

1.3.1 Contexte d'apparition de la théorie

Il faut d'abord souligner que la théorie hayékienne de la connaissance s'inscrit, tant sur le plan chronologique qu'analytique, dans une vaste réflexion sur la nature de la connaissance. C'est dans un article remarqué intitulé *Economics and Knowledge* (1937) que Hayek articule pour la première fois ce questionnement, et ce, en remettant en cause la pertinence de la macroéconomie en défendant que les analyses formelles sur l'équilibre sont incapables de dire quoi que ce soit sur le monde réel. Sa thèse part de l'idée voulant que les comportements des individus reposent avant tout sur un «plan» singulier, ce qui revient à dire que la compréhension des phénomènes sociaux passe par l'examen du rôle déterminant de la subjectivité chez l'individu. Il avance en ce sens que «les individus sont avant tout en situation d'équilibre avec

leurs propres perceptions subjectives du monde avant de l'être à l'égard de leurs semblables» (Caldwell, 1992 p.207). Il ne fait pas de doute que cette prémisse, réaffirmée et développée dans *Individualism and Economic Order* (1948), a des implications importantes sur l'ontologie sociale de l'auteur.

Il faut dire que Hayek a rapidement reconnu la faible portée explicative de l'individualisme méthodologique (Hayek, 1992b [1952], 1979 [1952]). Considérant que cette méthode laisse entier le problème de la coordination entre les individus (Caldwell, 1988), Hayek a tâché de reproblématiser la question de l'ordre social en en interpellant des considérations «structurantes». Dans la mesure où le présent mémoire, pour des motifs évoqués plus haut, privilégie l'analyse des derniers ouvrages publiés par l'auteur, nous croyons que l'ontologie hayékienne du social ne peut être adéquatement saisie qu'en y considérant une certaine forme de holisme ontologique. Nous ne saurions nier la place de choix qu'occupe la subjectivité de l'individu dans la pensée sociale exposée dans *The Constitution of Liberty* (1960), *Law, Legislation and Liberty* (1973) ou encore dans *The Fatal Conceit* (1988). Toutefois, le lecteur de Hayek doit ici remarquer que c'est avant tout le «comment» de la coordination de ces subjectivités qui intéresse Hayek. En fait, c'est en pensant l'évolution corrélative de l'individu et de la «société» que ce dernier en vient à accorder un rôle central à la culture que partagent les individus. Ainsi, nous tenons à préciser que nous sommes en accord avec ceux qui défendent que tant la méthode que l'ontologie sociale de Hayek ont subi d'importantes transformations au gré des différentes publications de l'auteur (Caldwell, 1992, 1988 ; Rowland, 1988 ; Gray, 1980), car si sa compréhension des phénomènes sociaux doit passer par une transformation de sa méthode, cela se traduit nécessairement par une perception différente de son objet d'étude.

En cherchant ce qui fonde l'ordre social, et donc, ce qui institue la «société», Hayek a reconnu une place et un rôle clé à la connaissance (Hayek, 1986 [1952] p.135). À travers notre présentation sur le rôle de la culture dans l'évolution de l'esprit, nous avons été à même de percevoir toute l'importance de cette «place». Quand Hayek prétend que la véritable connaissance est intimement liée à la tradition et à la coutume, il rejette l'idée voulant que la connaissance repose nécessairement sur un processus de rationalisation (Hayek, 1985 [1973] chap.1, 2007 [1967], 1986 [1952]). Plus largement, notre auteur estime que, s'il est un fléau de son époque, c'est bien d'avoir une foi aveugle en la raison comme source ultime de la connaissance (Hayek, 1952).

1.3.2 Le rôle limité de notre raison

C'est de notre avis dans un ouvrage destiné à dénoncer la foi aveugle en la science moderne (1952) que Hayek critique de son mieux la position dogmatique envers les vertus de la raison. Il y affirme que l'histoire du véritable progrès de la science n'est que celle de la lutte contre deux obstacles de taille, soit :

(1) la croyance que les "idées" que l'on a sur les choses possède une réalité transcendante et qu'en les analysant, on peut apprendre ou même tout apprendre de ses attributs ;

(2) [le fait que] l'homme a partout commencé à interpréter les événements du monde extérieur d'après sa propre image, comme s'ils étaient animés par un esprit semblable au sien (Hayek, 1986 [1952] p.16-17).

Ces deux obstacles sont importants, car ils émanent de cette foi en les capacités de la raison. Le premier de ceux-ci renvoie à la théorie hayékienne sur les ordres spontanés, théorie que nous allons exposer plus loin. Il part de l'idée que l'homme a la capacité de pénétrer le réel pour en dégager les lois du fonctionnement. Le deuxième obstacle n'est pas étranger à ce que nous avons au départ évoqué concernant la position de Hayek vis-à-vis de la «perversion de notre langage». En

effet, forts de cette foi en la raison, les hommes usent de concepts pour comprendre de manière anthropomorphique un monde qui serait animé par son propre dessein. Sur ce point, Hayek nous invite à admettre qu'en procédant ainsi la science moderne ne fait que détruire et remplacer le système de classification de nos sens (Hayek, 1986 [1952] p.19). Autrement dit, en usant de notre raison pour expliquer, par exemple, le lien social, nous ne cherchons en réalité qu'à *expliquer* le monde physique, tel que perçu par nos sens (Ibid. p.21). En somme, la véritable source de la connaissance est chez Hayek étroitement liée à la perception sensorielle.

La raison n'est pas ce par quoi les êtres parviennent à disposer de l'ensemble des connaissances leur étant nécessaires. C'est plutôt, comme nous l'avons observé, par la formation corrélatrice de l'esprit et des institutions sociales que l'essentiel de la connaissance est dégagé. Hayek illustre bien cet aspect lorsqu'il affirme que, si nous arrêtons de faire tout ce dont nous ne connaissons pas la raison, nous finirions très rapidement par mourir (Hayek, 1993 [1988] p.95). Par cet énoncé, il veut rappeler que les hommes ne parviennent pas à survivre et à atteindre leurs objectifs par la simple utilisation de leur raison. Adoptant ici une position partagée par de nombreux évolutionnistes (Malthus, 1980 [1798] p.22-23; Mandeville, 1988 [1924]; Spencer, 1972), Hayek envisage l'évolution de l'esprit (et des différentes sociétés) sans en défendre une nécessaire corrélation avec le développement de la raison. Il mentionne justement: «mind is not a guide but a product of cultural evolution, and is based more on imitation than on insight or reason» (Hayek, 1991 [1988] p.21).

De tout temps, l'individu «sans âge», imaginé par Hayek, dispose de cette aptitude à acquérir des «savoir-faire» par un apprentissage reposant essentiellement sur l'imitation (Hayek, 1993 [1988] p.32). Sans comprendre pourquoi il imite ses semblables (et le plus souvent sans même le remarquer), l'individu en vient à adopter des pratiques parce qu'il trouve celles-ci efficaces. Notons que les pratiques inefficaces permettent elles aussi d'informer les individus sur ce qu'ils doivent faire

pour atteindre leurs objectifs. Avec Mangolte (2002 p.12), nous sommes donc en désaccord avec l'idée voulant qu'il n'y ait pas, chez Hayek, de place pour les comportements déviants.

Nous estimons qu'au regard de la théorie sociale de Hayek, il est possible de dégager certains grands principes issus de l'aptitude à acquérir des connaissances sur la base de l'imitation. En voici quelques-uns :

- l'individu *tendra* à imiter les pratiques permettant d'atteindre, à moindres frais, certaines finalités ;
- il *tendra* à vouloir posséder des biens et s'assurer de la protection de ceux-ci ;
- il *tendra* à faire en sorte que le produit de ses connaissances (i.e. son «savoir-faire») puisse être reconnu et échangé auprès de ses pairs ;
- il *tendra* à comprendre les vertus de l'égoïsme ;
- il *tendra* à comprendre que la coercition est le mal.

Si l'individu *tend* inévitablement à incorporer ce type de schèmes de pensée dans ses actions, c'est parce que ceux-ci sont rattachés à des expériences fructueuses. Au même titre que les «pratiques efficaces», ce n'est pas parce que les individus sont nécessairement conscients de ces principes (et des règles abstraites qui les prolongent) qu'ils les reconnaissent ou les adoptent, c'est plutôt parce que ceux-ci sont une synthèse de toute l'expérimentation menée par des générations d'êtres motivés par des finalités semblables aux leurs (Hayek, 1985 [1973] p.13). Ainsi, on comprend pourquoi Hayek insiste tant sur le fait que ces principes généraux et règles abstraites ne sont pas le produit de la raison, pas plus qu'ils ne doivent être associés à l'instinct (Hayek, 1991 [1988] chap.1, 1984 [1973]). À proprement parler, Hayek prétend que ceux-ci se trouvent entre l'instinct et la raison. Ils sont considéré comme un «héritage culturel» résultant de l'action des hommes, mais non de leur dessein (Hayek, 1985 [1973] p.23).

Sur un autre registre, notre examen de la conception hayékienne de la connaissance serait incomplet si nous n'insistions pas sur un aspect important qui déborde celui du

pouvoir limité de la raison. Nous y avons précédemment fait allusion : l'ignorance des individus doit aussi être mise au compte de leur incapacité de pénétrer le réel (puisque tout est «perception») (Hayek, 1986 [1952] p.32). Hayek est donc ici en accord avec Hobbes (2000 [1651] p.71) quand celui-ci défend l'idée que l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait d'abord été engendré par les organes des sens. En traitant de la théorie sur les ordres sensoriels, nous aurons l'occasion d'approfondir ce point. Par ailleurs, il faut ajouter à cela que cette ignorance découle, aux dires de Hayek, de l'impossibilité de centraliser l'ensemble des connaissances nécessaires à la prise d'une décision «optimale». Notons que c'est dans cette perspective que certains auteurs ont reconnus en la théorie hayékienne de la connaissance une position profondément pessimiste (Gamble, 2006 ; Rowland, 1988).

1.3.3 *Des ordres sensoriels singuliers*

Pour Hayek, l'esprit ne fabrique point tant des règles qu'il se compose de règles pour l'action (Hayek, 1985 [1973] p.21). Cela signifie qu'à titre d'entité autostimulante et autoperpétuante, l'esprit *est* un ordre autorégulant régi par ses propres lois. Certes, tout esprit pensant est fonctionnellement semblable (Hayek, 1986 [1952] p.31) puisqu'il demeure guidé par des besoins et par le phénomène de l'étonnement (Hayek, 2007 p.55). Toutefois, considérant ce que nous avons vu relativement à «l'unicité» de l'esprit (dans une perspective où il y a singularité de sa formation), Hayek défend que les individus sont animés par des expériences et des objectifs similaires, mais incommensurables (Hayek, 1981 [1976] p.4-19). Fondamentalement, cette incommensurabilité est étroitement liée au rôle de l'esprit en ceci que, d'une part, celui-ci est animé par une perception du monde «unique» et que, d'autre part, cet esprit organise les stimuli perçus dans le monde «physique» selon ses propres modalités.

Que la causalité soit ou non à l'œuvre au sein de la nature et de l'univers, c'est certainement une catégorie de l'esprit de mettre de l'ordre dans toutes les données sensorielles, qu'elle que puisse être leur nature, et c'est ainsi qu'il rend l'expérience possible (Arendt, 2005 [1954] p.187).

1.4 La théorie de l'ordre sensoriel

Théorisée dans *The Sensory Order*, la théorie hayékienne de l'ordre sensoriel a comme particularité de proposer que la relation entre le monde «physique» et l'ordre phénoménal est médiatisée (*et par le fait même altérée*) par l'œuvre de l'esprit. À l'encontre d'une théorie dominante en psychologie, Hayek défend donc l'idée que les qualités sensorielles (telles qu'apparaissant dans l'ordre phénoménal) ne sont pas rattachées aux attributs originels des impulsions physiologiques individuelles. Pour le dire autrement, il n'y a pas de correspondance directe entre le monde «physique» et l'ordre sensoriel. Pour notre auteur, l'esprit s'efforce de reconstituer (i.e. de «cartographier») le monde «physique» (Hayek, 1952, 1.59). Comme il l'expose dans *The Sensory Order*, chaque organisme (chaque ordre neuronal) parvient, *de lui-même*, à reproduire de manière approximative certaines des relations qui existent entre les différents éléments dans le monde physique (Ibid. 1.20). Autrement dit, l'ordre phénoménal se «construit», par un jeu de mises en relation entre différentes propriétés perçues du monde «physique». Dans la mesure où chaque esprit est un ordre autostimulant, ces mêmes propriétés sont «interprétées» selon l'expérience de l'espèce, mais aussi —et surtout— selon l'expérience propre à l'individu (Ibid. 2.1.9). Et puisque, comme nous l'avons précédemment évoqué, le rôle de la culture est central dans la transformation de l'esprit, il en résulte que tout cerveau tend nécessairement à construire une «représentation» changeante et toute singulière du monde (ce changement tend tout de même à être lui-même convergent).

1.4.1 *L'incapacité de centraliser la connaissance*

Certes, tout n'est que perception. Mais nous avons cependant souligné que, sous un certain aspect, la culture porte en elle une essence de vérité sur le sens du lien social. En fait, puisque l'ensemble de l'expérimentation des générations passées nous est accessible par le biais de traditions et de coutumes, nous disposons véritablement de principes et de règles nous permettant d'être, individuellement et collectivement, toujours plus *efficace*. Il est essentiel de souligner que cette «efficacité» a un rôle déterminant dans la formulation de l'ontologie sociale de Hayek, car elle est le moyen par lequel ce dernier reconnaît les lois régissant le fonctionnement du social. À l'inverse, ce sont les pratiques (i.e. les expérimentations) des individus qui contribuent à enrichir cet «héritage culturel». Nous l'avons précédemment mentionné, dans la mesure où ce type d'apport échappe à toute tentative de rationalisation (voire de théorisation), il sera toujours impossible d'être en mesure de rassembler l'ensemble de ces connaissances dégagées sur une base individuelle (Hayek, 1986 [1952] p.163). Par le fait même, il s'avérera impossible, et inutile, de prétendre être en mesure d'organiser la «société» rationnellement en postulant notre capacité d'avoir une pleine compréhension des dynamiques la caractérisant. Cette position, non étrangère au scepticisme de Hayek concernant la portée explicative de la macroéconomie, revient à rejeter toute forme de rationalisation systématique du lien social. Mais cela n'est pas le seul trait de l'«ignorance» des individus.

1.4.2 *Une ignorance constitutive du lien social*

Comme suite à ce que nous avons précédemment évoqué concernant la place et le rôle de l'esprit, Hayek nous invite à reconnaître tout l'impact de la subjectivité qu'engendre le caractère singulier de chaque esprit. Dans la mesure où l'esprit «cartographie» le monde «physique» d'une manière à la fois *spécifique et imparfaite* (Hayek, 2001 [1952] chap. 5), cela aura une répercussion sur ce qu'est le lien social

car, au bout du compte, ce «lien» sera le lieu d'une représentation particulière des finalités individuelles et sociétales.

Concernant les finalités individuelles, chaque individu est nécessairement dans l'incapacité de connaître les diverses options possibles (i.e. les moyens) lui permettant d'atteindre ses propres objectifs, et ce, puisqu'il ignore ce que ses pairs pourraient lui transmettre sur le sujet. À vrai dire, chaque individu doit constamment composer avec une certaine ignorance des connaissances que requiert l'atteinte de ses objectifs. Nous l'avons mentionné, dans la mesure où les individus ont des objectifs analogues, il devient pertinent pour chaque individu d'acquérir les connaissances détenues par d'autres. Il découle de cette quête interindividuelle de connaissances une interdépendance des individus. Autrement dit, l'existence d'objectifs individuels est, en un sens, ce qui concrétise le lien social.

À propos des finalités collectives, Hayek nous dit d'abord que «The knowledge and beliefs of different people, while possessing the common structure which makes communication possible, will be yet different and often conflicting in many respects» (Hayek, 1979 [1952] p.49, 1992 [1948] p.76). De ce point de vue, l'individualité des représentations peut sembler, à première vue, porteuse de conflictualité. Toutefois, Hayek nous dit qu'élaborer un consensus quant aux fins «collectives» est à la fois impossible et *inutile*. Ayant présenté le pourquoi de cette impossibilité, nous dirons de cette inutilité qu'elle renvoie à une caractéristique propre au lien social, voire à ce qui rend possible l'existence de ce lien. Fondamentalement, le fait que les individus soient fonctionnellement semblables fait en sorte qu'il tend à se dégager une certaine régularité de leurs comportements. C'est ainsi que nous en venons à aborder une théorie centrale dans la représentation hayékienne du lien social : la théorie sur les ordres spontanés.

Ce sont les questions auxquelles nous voulons répondre
qui nous incitent à considérer qu'un système est
ou n'est pas autonome (Varela, 1981).

1.5 La théorie sur les ordres spontanés

Hayek définit, de manière corrélatrice, l'individu et la «société» par les lois de leur fonctionnement. En adoptant ce type de raisonnement (raisonnement centré sur le mouvement par lequel l'individu et la «société» parviennent à s'autoperpétuer), Hayek interpelle une théorie centrale dans son approche théorique : la théorie sur les ordres spontanés. Il mentionne d'ailleurs que ce type d'ordre ne parvient à préserver son caractère général que par le changement constant (i.e. par son autoadaptation) (Hayek, 1993 [1988] p.205). Voyons maintenant ce qui définit un ordre spontané en notant le lien étroit entre ce modèle théorique et la théorie hayékienne du social. Examinons d'abord dans quel contexte Hayek développe sa théorie sur les ordres spontanés.

1.5.1 *Un ordre spontané présent dans la nature*

Il est difficile de remettre en cause l'influence de la biologie dans l'œuvre de Hayek. D'abord, soulignons que ce dernier a grandi dans un contexte familial où la biologie et la physique étaient des disciplines qui orientaient les carrières professionnelles (Caldwell, 2004 [1992] p.134-135). D'ailleurs, tout indique que Hayek a lui-même manifesté l'intérêt de devenir biologiste, comme le laisse entrevoir le fait qu'il ait mené des études universitaires en psychologie (Ibid).

Sur le plan théorique, il ne fait pas de doute que Hayek ait puisé dans les écrits des sciences dures sur l'auto-organisation quand il a articulé sa théorie sur les ordres spontanés. C'est en effet dans ce champ que les premières recherches sur les systèmes autostimulants ont été effectuées (Dumouchel & Dupuy, 1981 p.13). Ainsi, Hayek avance que l'existence de certains ordres spontanés dans la nature nous permet d'en reconnaître les caractéristiques (Hayek, 1980 [1973] p.46). Dans cette perspective, il

affirme que c'est la *régularité* du comportement des éléments étudiés, dans toute leur capacité d'adaptation à un grand nombre de faits particuliers, qui contribue à l'édification d'un ordre d'ensemble (Ibid). En étudiant le fonctionnement de notre cerveau ou encore en analysant certains principes de la physique, on peut apprendre sur les caractéristiques communes à tout ordre spontané. Hayek est clair quand il mentionne :

Par ordre, nous désignons toujours un état des choses dans lequel une multiplicité d'éléments de nature différente sont en un tel rapport les uns aux autres que nous puissions apprendre, en connaissant certaines composantes spatiales ou temporelles de l'ensemble, à former des pronostics corrects concernant le reste ; ou du moins des pronostics ayant une bonne chance de s'avérer corrects [nous soulignons] (Hayek, 1985 [1973] p.42).

Cette capacité de dégager des lois sur le comportement du vivant nous semble poser problème, dans la mesure où tout indique que Hayek développe sa conception de l'ordre spontané en recourant à une certaine forme d'anthropomorphisme présent dans les sciences naturelles⁸. Cela peut sembler paradoxal si l'on considère que notre auteur a lui-même cherché à lutter contre l'anthropomorphisme dont serait empreint notre langage. En fait, il faut d'abord rappeler que Hayek pense la *régularité* observée dans le «vivant» selon une certaine représentation de ce qui est «naturel». Nous estimons que cette «représentation» du «fondamentalement naturel» ne peut être dissociée de ce que Hayek conçoit, ontologiquement, comme le lien social. En ce sens, à la manière de Darwin (Darwin, 1992 [1859] p.128, 254, 275 et 408), Hayek admet que la *concurrence* est une dynamique présente dans la nature (Hayek, 1993 [1988] p.39), et ce, au même titre qu'elle est ce par quoi le lien social peut être préservé. Sur un autre registre, nous croyons aussi que cette «régularité» observée dans le mouvement du vivant n'est pas étrangère à l'idée de *croissance* ou d'*accumulation* de la connaissance que Hayek retrouve dans la «société».

⁸ Concernant le lien entre le paradigme de l'auto-organisation dans les sciences sociales et les sciences dures, voir : Gutschatz (1983).

En montrant qu'au bout du compte Hayek pense ce qui est fondamentalement naturel de manière à consolider sa théorie du lien social, nous voulons simplement rappeler que ce dernier effectue bel et bien des choix. La concurrence ou la croissance sont des caractéristiques que Hayek «choisit» de reconnaître dans la nature. Ainsi, en élaborant une théorie sur les ordres spontanés à partir de «l'observation des régularités» entre les éléments présents dans la nature, notre auteur ne peut prétendre être en mesure de parvenir à traduire ce qui anime le vivant dans une théorie qui aurait prétention d'être porteuse de vérité.

1.5.2 *La société n'est qu'un ordre*

Largement inspirée des œuvres *The Fable of the Bees* de Bernard Mandeville, *Treatise of Human Nature* de David Hume, *An Essay on Civil Society* d'Adam Ferguson et *The Wealth of Nations* d'Adam Smith, la théorie hayékienne sur les ordres spontanés rejette la conception prédominante de l'ordre que l'on retrouve chez les penseurs des Lumières françaises. Cette dernière conception, nous dit Hayek, «interprète de façon anthropomorphique toute régularité perçue dans des phénomènes, comme provenant du dessein d'un esprit pensant» (Hayek, 1985 [1973] p.10). Il faut dire que les penseurs des Lumières souscrivent largement à une vision paradigmatique de l'histoire, vision par laquelle l'observation de toute régularité dans les phénomènes sociaux est empreinte de rationalité. Hayek, tout en reconnaissant le caractère ordonné de la société, défend plutôt l'idée que celle-ci repose sur un processus «d'ordonnement» qui opère en dehors de toute *intentionnalité* humaine. Rejetant l'idée que la «société» puisse être apparentée à un organisme (Ibid. p.62-63), notre auteur préfère reconnaître en celle-ci un ordre spontané. À vrai dire, Hayek défend que la «société» n'est rien de plus qu'un ordre, et ce, du fait qu'elle est un système caractérisé par son «auto-ordonnement». Il en est ainsi car, selon Hayek, nos actions sont encadrées par des règles non explicites dont nous ignorons l'origine, voire l'existence (Ibid. p.12-13).

Hayek prétend que nous pouvons apprendre sur les ordres spontanés en examinant leur dynamique au sein de la nature. Dans cette perspective, il identifie quatre caractéristiques fondamentales de tout ordre spontané : l'autostimulation, l'autorégulation, l'«autoperpétuation» et l'autogénéralité.

• *Autostimulation*

L'idée d'autostimulation est intimement liée à celle d'un système. Dans la mesure où un système se définit comme un ensemble cohérent d'éléments en interaction formant une totalité, on peut admettre que tout système est animé par un ordre, par une logique. Hayek prétend qu'à travers leur relation mutuelle les composantes d'un système autostimulant tendent à se donner par elles-mêmes un sens (Hayek, 1992b [1952] 2.30). Autrement dit, les systèmes en lesquels Hayek reconnaît un ordre spontané sont animés par une logique endogène. Sans qu'y intervienne la volonté humaine, l'entité dont il est ici question semble faire fi de mécanique céleste définissant, par elle-même, son autonomie⁹. Le lien social est un ordre caractérisé par son autostimulation parce que la formation corrélatrice de l'esprit et des institutions sociales y échappe, en grande partie, à tout dessein.

• *Autorégulation*

Hayek prétend qu'un groupe d'individus devient une société non pas en se donnant des lois, mais en obéissant aux mêmes règles de conduite (Hayek, 1994 [1960] p.104-105). Ainsi, avant même la construction d'un ordre explicite (i.e. un ordre législatif), la «société» demeure un ordre autorégulant. Du fait de son évolution même, la «société» (à travers l'interindividualité) a développé des principes généraux et des règles abstraites qui donnent sens aux actions de ses individus. Ce «sens» relève de

⁹ Puisque admettre l'autonomie d'un système c'est accepter qu'il soit possible d'en isoler la nature, se pose la problématique de la subjectivité de celui qui procède à l'«isolement» du système en question. Nous y avons précédemment fait allusion : le théoricien prend toujours part à sa recherche et, ce faisant, il procède toujours par lui-même à la reconnaissance de son objet d'étude.

l'action «orientée» des individus. En effet, vu l'évolution corrélative de l'esprit et des institutions sociales, Hayek avance qu'il y a un ajustement mutuel des objectifs (et donc des anticipations) des individus ; un ajustement engendré par l'observation de certaines règles de conduite (Hayek, 1985 [1973] p.135).

Ces règles de conduite, qui sont incorporées dans des institutions (i.e. des pratiques admises comme licites) sont en fait le produit de coutumes et d'habitudes n'ayant pas été adoptées par suite de leur rationalisation. Nous l'avons mentionné d'emblée, l'œuvre de Hayek est un plaidoyer contre le scientisme. C'est donc dans cette même perspective que notre auteur nous invite à admettre que le degré de complexité d'un ordre spontané comme la société n'est pas limité à ce que peut maîtriser un esprit humain (Hayek, 1993 [1988] p.101, 1985 [1973] p.45). Véritable ordre opaque (Sabooglu, 1995 p.14), cet ordre est insaisissable en ce qu'il est le produit d'une vaste expérience intergénérationnelle «se présentant» aux individus sous la forme de schèmes de pensée. Soulignons que pour Hayek, la «société» tend à se munir, le plus souvent «inconsciemment», d'institutions qui sont elles-mêmes des ordres spontanés. À titre de système incorporant des sous-systèmes, la société s'est dotée de mécanismes lui permettant de perdurer en rendant possible l'émancipation des individus. Il ne fait pas de doute pour Hayek que la catallaxie (nom donné au système de marché) soit dans cette optique le mécanisme le plus raffiné (Hayek, 1981 [1976] chap.10). Le marché contribue en effet à réguler le social en permettant une distribution du flux de connaissances sur une base interindividuelle. L'ordre spontané qu'est la catallaxie opère en ceci qu'à partir de relations de nature économique, les individus se trouvent guidés dans leurs comportements, puisque informés par la dynamique des prix (Ibid. p.140-141).

• *Autoperpétuation («extended order»)*

Nous l'avons évoqué, l'autostimulation a pour Hayek une direction puisqu'elle relève de l'action «orientée» de ses éléments (Hayek, 1985 [1973] p.46). Par conséquent, l'ordre spontané ne cherche pas qu'à assurer sa préservation, il tend nécessairement à accroître sa portée. En un mot, il est extensif. Ainsi, à l'image de l'ordre sensoriel (ordre au sein duquel l'esprit se complexifie et se consolide dans son développement), l'ordre social spontané tend à se doter d'institutions cohérentes dans leur fonctionnalité. En vue de donner suite aux anticipations des individus (fondées sur leur expérience), les institutions tendent à parfaire un environnement construit par et pour ceux-ci. Ce faisant, elles veulent perpétuer la nature de certaines relations entre les individus.

• *Autogénéralité*

En accord avec l'idée que la vie n'a d'autre but qu'elle-même, Hayek propose que l'ordre spontané, qu'est la société, s'est spontanément généré. Dans cette même logique, il envisage cet ordre comme une force générative, puisque celui-ci tend constamment à incorporer des schèmes de pensée, qui sont autant d'adaptation à des circonstances changeantes. En se complexifiant, l'ordre spontané se dote d'une capacité accrue à répondre aux problématiques qui affectent les relations interindividuelles. Notons que le contrepoint de cette générativité fondée sur l'expérience est que la «société» voit l'éventail de ses possibles limité du même coup.

Durkheim définit le fait social comme un ordre de faits qui présente des caractères très spéciaux : ils consistent en des *manières* d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui» (Durkheim, 1977 [1894]). Cette conception de l'ordre n'est pas complètement étrangère à celle que l'on retrouve dans la théorie hayékienne de l'ordre spontané. En effet, Hayek défend que le lien social est fait de «*manières* d'agir, de penser et de sentir». De plus, ces «*manières d'être*», qui se déploient à

travers les individus et non en dehors d'eux, ont une réelle portée contraignante dans la mesure où les individus agissent et pensent selon un sens attribué au monde qui leur est insaisissable. Quoique nous traiterons de cet aspect plus loin, soulignons que les institutions ayant été spontanément générées font autorité. En s'imposant toujours davantage à travers les âges, les institutions font plus que simplement rendre possible l'«interindividualité». Elles deviennent ce par quoi du sens peut être donné, sur une base interindividuelle, au vivant. Dans cette perspective se pose un problème crucial, celui de rendre compte du maintien de l'ordre spontané dans le temps (Nadeau, 1998 p.9-10). Nous estimons que c'est avant tout afin de résoudre ce problème que Hayek développe son approche évolutionniste.

1.6 L'évolutionnisme de Hayek

Ayant d'abord émergé chez des précurseurs des sciences sociales chez des auteurs comme Locke, Hume et Malthus —voire Schumpeter (Niosi, 1995)— le courant évolutionniste s'est ensuite implanté dans les sciences dures. Notons que des œuvres profondément empreintes d'anthropomorphisme témoignent de cet emprunt à la théorisation du social (Dawkins, 2006 [1976] ; Lorenz, 1966 ; Darwin, 1992 [1859])¹⁰. Quoique le courant évolutionniste soit marqué par des débats internes, un élément central de l'approche peut être identifié : il ne fait aucun doute que l'essentiel des auteurs dits évolutionnistes entretiennent une forme de questionnement vis-à-vis de la nature de la connaissance. Sans qu'ils exposent explicitement leurs assises épistémologiques, ces auteurs postulent le plus souvent que tout individu est : doté d'une rationalité limitée, guidé par l'incertitude et animé par une certaine «nécessité» d'apprendre constamment. Nous croyons en ce sens que les évolutionnistes (Hayek, 1993 [1988], 1985 [1973] ; Spencer, (1972) ; Mandeville, 1988 [1924] ; Malthus,

¹⁰ Notons aussi que les idées de compétition, d'appropriation, de propriété «privée», de guerre, d'altruisme, d'envahissement, voire de bonheur, nous semblent particulièrement évocatrices d'une volonté d'incorporer une forme d'«intentionnalité» ou d'«humanité» à des espèces non pensantes dont les modalités du changement ne sauraient trouver sens dans des conceptions propres aux êtres pensants.

1980 [1798]; Hume 1991 [1751]) adoptent le plus souvent une épistémologie objectiviste et antipositiviste. Chez Hayek, cela se traduit à la fois par un rejet du rationalisme cartésien et par la reconnaissance d'une réelle capacité à comprendre les vertus de certaines pratiques et croyances.

Nous l'avons souligné, l'ordre social spontané est le produit de l'évolution et non pas celui d'un dessein. À l'encontre de l'esprit cartésien qui aborde l'histoire dans une perspective intentionnaliste (Hayek, 1985 [1973] p.12), Hayek défend que l'histoire est le lieu d'un déploiement de pratiques (i.e. d'un ordre) sélectionnées suite à leur expérimentation (Ibid. p.13). Ces pratiques sont culturelles puisqu'elles sont une manière parmi d'autres de répondre aux «défis» de l'existence. Il faut remarquer ici que notre auteur se démarque du social-darwinisme puisqu'il accorde un rôle central à la sélection des pratiques et des institutions plutôt qu'à celle des individus (Ibid. p.27). Ainsi, il n'accorde que très peu d'importance à la transmission génétique. Pour Hayek, la sélection naturelle voit son œuvre transmise entre les générations au moyen des processus d'imitation et d'enseignement des bonnes pratiques. Cette sélection «culturelle» s'opère sur un fond de fonctionnalisme où l'utilité est le mot d'ordre.

Par ailleurs, à défaut d'autoriser des prédictions concernant l'avenir, l'approche évolutionniste qu'adopte Hayek ne fournit que la description d'un processus dont le résultat est inconnu et imprévisible (Ibid p.27). On ne retrouve donc pas dans l'évolutionnisme hayékien l'idée de stades de l'évolution ou encore de lois de l'évolution. L'évolutionnisme de Hayek aborde l'histoire comme un lent processus de transformation de l'ordre social.

Nous reviendrons sur ce fait, l'évolutionnisme hayékien reconnaît une certaine direction à l'évolution historique. Cette dernière est en effet marquée par un processus de croissance de la connaissance allant de pair avec le développement des sociétés humaines. Dans la mesure où l'évolution suit aveuglément la route de l'usage

maximal des ressources¹¹ (Hayek, 1993 [1988] p.24), il en découle que les civilisations, au travers des âges, disposent d'institutions toujours plus efficaces.

¹¹ Hayek cite ici Howard (1982).

CHAPITRE II

PRINCIPALES CRITIQUES ADRESSÉES AUX FONDEMENTS ÉPISTEMOLOGIQUES ET ONTOLOGIQUES DE HAYEK

Les critiques adressées à l'approche hayékienne du social couvrent une vaste gamme de registres allant de l'accusation d'un parti pris idéologique à la dénonciation d'une incohérence théorique. Notre objectif n'étant pas ici d'offrir une revue systématique, voire synthétique, de ces critiques, le présent chapitre propose un portrait des critiques liées à la thématique du présent mémoire.

Dans un premier temps, cela implique qu'ayant précédemment choisi de présenter les fondements de l'approche hayékienne à la lumière de la conception de l'individu et de la société de l'auteur, nous avons, dans le même sens, dirigé notre attention vers les commentaires critiques qui s'intéressent à la relation entre l'ontologie et l'épistémologie de Hayek. Ce choix est justifié par le fait que notre examen de la notion d'autorité dans la théorie sociale de Hayek pose l'hypothèse que notre auteur a recours à une construction théorique complexe afin de parvenir à définir (et donc, légitimer) son ontologie sociale. Plus précisément, en admettant que le problème central des sciences sociales est de comprendre ce qui fonde la coordination entre les individus (i.e. le fonctionnement de l'ordre social spontané), Hayek pose, par le fait

même, la question de la conceptualisation de son objet d'étude. Autrement dit, il ne peut parvenir à valider son ontologie sociale qu'en exprimant le fonctionnement à travers un modèle théorique.

Dans un deuxième temps, il importe de mentionner que les commentaires critiques de nature idéologique ont été pour nous, le plus souvent, de piètre utilité. En fait, il nous semble que, dans la mesure où la démarche de tout théoricien s'amorce avec l'adhésion à certains paradigmes, il y a toujours reconnaissance « implicite » d'un ensemble logique de significations communément attribuées au vivant. Dans cette perspective, le rôle qu'accorde Hayek aux « sciences » sociales est fonction des paradigmes qu'il accepte. Tant son approche analytique que les questions qu'il pose ne peuvent être que le reflet des représentations qu'il se fait du vivant et de l'ordre qui l'anime.

Troisièmement, on peut certes critiquer l'incohérence, ou la circularité, de certaines positions défendues par Hayek. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que ce dernier a eu l'ambitieux projet de proposer, à travers son œuvre, une analyse systématique de l'ordre social. Certes, cela peut paraître paradoxal si l'on considère que notre auteur s'est lui-même efforcé de lutter contre les modèles explicatifs de type macro, et ce, conformément à sa théorie de la connaissance. Il n'en demeure pas moins qu'une approche macroscopique du social ayant subi des transformations au gré des différents ouvrages de l'auteur se prête aisément à la critique. Dans la mesure où, pour des motifs évoqués plus haut, le présent mémoire s'intéresse plus particulièrement aux derniers ouvrages réalisés par Hayek, nous avons écarté de nombreuses critiques allant dans le sens d'une dénonciation de l'inconsistance de sa pensée sociale.

2.1 Une approche descriptive ou prescriptive ?

La question du rapport entre l'ontologie et l'épistémologie de notre auteur a été implicitement abordée par les critiques à travers un premier questionnement sur la nature descriptive ou prescriptive de son approche théorique. Ces critiques ont en fait tâché de voir si l'évolutionnisme de Hayek reposait sur une épistémologie laissant entrevoir une capacité de saisir ce par quoi la régularité de l'ordre social est déterminée. Le cas échéant, on verrait difficilement comment Hayek parvient à privilégier un modèle d'organisation sociale au détriment d'un autre. Une autre façon de poser le problème est de savoir si notre auteur s'intéresse au «pourquoi» ou encore au «comment» de l'autorégulation du social. La position de Hayek n'est pas claire à cet égard et laisse planer un important problème d'ordre épistémologique. En effet, tout en prétendant que les lois de l'évolution sont impénétrables (puisque les résultats de la sélection naturelle sont imprévisibles) (Hayek, 1985 [1973], 1994 [1960] p.41), il nous dit qu'il parvient à disposer d'une connaissance vraie en recourant à une approche évolutionniste (Hayek, 1985 [1973] chap.1). Comment peut-on accéder à la réalité des phénomènes sociaux tout en étant incapable d'en saisir les modalités de fonctionnement? La problématique à laquelle on est ici confronté est que l'approche hayékienne se fonde sur une épistémologie rejetant l'objectivisme (Nadeau, 2001 p.18-20). Autrement dit, la démarche intellectuelle de Hayek part du principe voulant que la connaissance du réel soit un produit de notre esprit avant d'être un portrait proprement exhaustif de la réalité. Comprendre en quoi l'approche hayékienne est prescriptive ou descriptive nécessite d'approfondir les deux postulats centraux de la théorie de la connaissance que sont, d'une part, l'incapacité de centraliser l'ensemble de la connaissance nécessaire à la prédiction des phénomènes sociaux et, d'autre part, l'incapacité — voire la non-nécessité— de connaître¹² les lois de l'évolution.

¹² Nous tenons ici à préciser qu'à défaut de *connaître* les lois de l'évolution, Hayek prétend qu'il nous est possible d'en *comprendre* les principes généraux.

En postulant que toute connaissance est d'abord un produit de l'esprit (Hayek, 2001 [1952] chap. 1, 1986 [1952] chap.2 et 3), et par le fait même en voulant rappeler que notre cerveau (i.e. notre système neuronal) s'efforce avant tout de *reproduire* un univers extérieur dont l'accès lui est *indirect*, Hayek reconnaît le primat de la subjectivité dans l'interprétation des faits. Sans aller jusqu'à prétendre, comme l'ont fait certains (Nadeau, 2001), que l'approche hayékienne du social est caractérisée par un subjectivisme radical, on peut s'interroger sur l'ampleur de cette subjectivité en se penchant sur le degré de correspondance entre l'ordre extérieur (i.e. l'ordre «physique») et l'ordre phénoménal. À ce sujet, il faut brièvement revenir sur certaines notions physiologiques relatives à la formation de l'esprit.

Nous l'avons mentionné, l'ordre neuronal se compose d'un réseau de classification qui est l'œuvre de l'esprit. Pour Hayek, cette classification consiste en un système hiérarchique dont les éléments principaux (ceux qui sont au sommet) ne sont pas rattachés à des réponses spécifiques, mais plutôt à des réponses générales (elles sont le résultat d'un haut niveau d'abstraction de la part de notre esprit) (Mathieu, 2007, point 4.1). Les éléments qui figurent au sommet de la hiérarchie sont le reflet d'un ensemble de qualités abstraites associées à l'ordre extérieur. On peut affirmer qu'il existe, d'un individu à un autre, une certaine analogie entre ces systèmes de classifications au sommet de la hiérarchie. Nous estimons pour notre part que l'envergure de cette «analogie» n'est pas sans rapport avec la question de l'importance de la subjectivité dans le lien social. En effet, on peut trouver, et c'est justement ce que fait Hayek, une certaine description de la réalité dans ce «dénominateur commun». On peut aller jusqu'à prétendre que celui-ci est, pour Hayek, un véritable noyau d'objectivé tant il est le produit d'une expérience intergénérationnelle du vivant. À titre de témoignage concret de tout ce qui a été vécu, cette tradition collective vient, à notre avis, nuancer l'idée voulant que l'approche hayékienne du social soit essentiellement subjective.

Le postulat de l'incapacité de centraliser l'ensemble de la connaissance nécessaire à la prédiction et à la planification des phénomènes sociaux renvoie, de son côté, à l'idée que cette connaissance est dispersée dans la «société» et qu'aucun organe ne sera jamais en mesure de la centraliser. Autrement dit, l'ordre social, contrairement à l'individu, n'a rien qui s'apparente à l'œuvre de l'esprit et qui pourrait centraliser l'ensemble des impulsions (*inputs*) provoquées par les différents stimuli (expériences menées sur une base individuelle). Quoique nous traiterons ultérieurement plus abondamment de cette question, nous pouvons ici poser la question suivante : à la lumière des deux postulats relatifs à la théorie de la connaissance que nous venons d'examiner, comment notre auteur peut-il oser proposer un projet politique, comme celui développé dans *La constitution de la liberté* et dans *Droit, législation et liberté* ?

À notre avis, la réponse à cette question est que l'approche hayékienne du social est à la fois descriptive et prescriptive. Ce double caractère est reconnu par l'essentiel des commentaires critiques (du moins de manière implicite), et ce, par l'identification d'un problème de cohérence interne de l'approche hayékienne (Caldwell, 1988 ; Gray, 1985 [1984]). En effet, sur le plan théorique, on s'est demandé comment Hayek peut à la fois exiger la mise en place de réformes radicales tout en reconnaissant les vertus d'un ordre spontané (Shearmur, 2006 ; Kerstenetzky, 2000 ; Sabooglu, 1995 ; Barry, 1994 ; Hodgson, 1993 ; Rowland, 1988 ; Gray, 1985 [1984], 1980 ; Letwin, 1976). Autrement dit, comment peut-il promouvoir la mise en place d'un régime de liberté (*La constitution de la liberté*) tout en prônant la nécessité de s'en remettre à un processus évolutionniste comme ultime juge de ce qui doit—ou ne doit pas—subsister ? Dans les écrits de Hayek, cette tension trouve son expression à travers la reconnaissance de «ce qui est» et «ce qui doit être». En un sens, il peut paraître

paradoxal que Hayek lie aussi directement un portrait «observé» à un portrait «souhaité» des choses.

En ce sens, certains auteurs sont allés jusqu'à remettre en cause la compatibilité entre la théorie sur l'ordre spontané et le quasi-dogmatisme dont témoigne Hayek à l'égard de la liberté individuelle (Ege, 1992 ; Hamel, 1992 ; Gray, 1985 [1984], 1980 ; Diamond, 1980). On peut même se demander si l'idée d'un ordre spontané doit nécessairement se composer d'un aspect libéral (Gray, 1985 [1984])? Ou encore, si le socialisme ne pourrait pas un jour s'avérer être l'aboutissement logique d'une dynamique évolutionniste (Parsons, 1997 ; Lagueux, 1988).

Au vu des commentaires critiques destinés à Hayek, on peut affirmer que s'interroger sur la dimension descriptive et/ou prescriptive de l'évolutionnisme hayékien mène à un constat : le rapport entre l'ontologie et l'épistémologie de notre auteur est fait de tensions importantes. Autrement dit, il y a un problème évident entre l'objet d'étude qu'est l'ordre social spontané et certains aspects de l'approche évolutionniste. Nous allons ici prendre le pouls de cette «tension» en nous penchant sur une autre question ayant alimenté bien des critiques, celle de la trajectoire et du rythme de l'évolution historique.

2.2 Trajectoire et rythme de l'évolution historique

Hayek a beau prétendre que l'évolution est un lent processus au travers duquel s'effectue à la fois une sélection et un *cumul de connaissances*, il n'adopte pas une position claire concernant la direction de ce développement. En effet, malgré qu'il avance que son approche théorique ne l'autorise pas à émettre des prédictions, (puisque l'ordre spontané est imprévisible), Hayek n'hésite pourtant pas à se poser en défenseur du libéralisme. De ce point de vue, la question de la trajectoire de

l'évolution, certes liée à celle précédemment examinée, soulève d'autres problématiques non moins importantes.

Il ne fait pas de doute que Hayek juge de l'efficacité de l'ordre spontané à partir d'un positionnement favorable au libéralisme. En fait, son parti pris se trouve étroitement lié à sa théorie de la connaissance. Le libéralisme est une doctrine jugée souhaitable parce qu'il donne suite aux deux postulats de base de la théorie de la connaissance que sont la nécessité qu'ont les individus d'*anticiper* la contrepartie de leurs décisions sur la base de leur expérience (et de celle de leurs pairs), puis l'idée que certains moyens permettent aux individus d'atteindre leurs objectifs à moindre coût. Dans les deux cas, on est renvoyé à l'une des caractéristiques centrales d'un ordre social spontané, soit l'état d'ignorance dans lequel se trouvent les individus. Tout en étant à la fois constitutive du lien social et condition même de l'évolution, cette situation d'ignorance (ou de rationalité limitée) est, selon nous, ce par quoi Hayek parvient à attribuer une direction à l'évolution historique. Ainsi, nous devons ici approfondir les deux aspects de la théorie hayékienne de la connaissance évoqués plus haut.

La contrepartie de la conception hayékienne de l'ignorance est que la connaissance est essentiellement appréhendée sur la base de l'utilité. Elle est instrumentalisée, car largement associée aux exigences matérielles de la vie. C'est d'ailleurs en ce sens que, comme le note Gray (1984 p.14), Hayek utilise les formules «connaissance pratique», «connaissance tacite» ou «connaissance implicite» indifféremment. Hayek conçoit l'individu comme un être ayant été de tout temps animé par des finalités incommensurables mais semblables. Semblables du fait qu'elles entretiennent un même rapport vis-à-vis d'une connaissance «pratique»¹³, et incommensurables parce que toujours singulières. Pour Hayek, il ne fait point de doute que le développement, sur une base tant interindividuelle qu'intercivilisationnelle, d'un réseau d'institutions

¹³ Plus précisément, Hayek défend que la logique de classement des phénomènes extérieurs par les individus est du même type. C'est d'ailleurs ce qui permet la communication.

spontanément générées est le reflet d'une perception intergénérationnelle commune du vivant. Et puisque les connaissances sont cristallisées et transmises par le biais des institutions, on doit admettre que celles-ci tracent la limite à l'intérieur de laquelle un «lieu intergénérationnel commun» peut être appréhendé. Ce précieux cumul de connaissances, que l'on retrouve dans les institutions spontanément générées, est pour Hayek porteur de sens. En nous montrant en quoi nous sommes liés aux générations passées, l'analyse de ce type de connaissance ne peut que nous aider à donner du sens à l'évolution historique, et ce, en en saisissant ce qui en marque la continuité historique.

Fort d'une conception de la connaissance selon laquelle l'enracinement historique est appréhendable, Hayek se trouve en mesure de juger de l'efficacité de l'ordre spontané. C'est dans cette perspective qu'il peut se permettre d'y aller de pronostics sur ce qui permet à l'ordre spontané d'opérer avec efficacité. Ici encore, on perçoit la tension précédemment évoquée entre «ce qui est» et «ce qui doit être», car la connaissance intersubjectivement partagée est comprise comme *un guide qui prescrit* l'adoption de certaines pratiques. Elle est ce qui conditionne la cohésion de l'ordre social.

Dans cette perspective, certains critiques ont remarqué que le processus évolutionniste ne semble efficace chez Hayek qu'au sein d'un environnement précis : le libéralisme économique (Hodgson, 1991 ; Arnold, 1980). Il importe ici de préciser que le libéralisme est appréhendé tel un écosystème social (Gamble, 2006 p.130) qui se marie à l'ordre spontané puisqu'il est à tous points de vue compatible avec les caractéristiques de ce dernier. En fait, pour Hayek, le libéralisme est un ensemble de connaissances émanant d'une dynamique spontanée. Dans cette perspective, il faut comprendre que le capitalisme, comme prolongement organisationnel du libéralisme, est le produit institutionnel d'un cumul de décisions interindividuelles explicites.

Aux dires de Hayek, le capitalisme, parce qu'il est compatible avec les fondements de l'ordre social spontané, permet du même coup à cet ordre de perdurer tout en se développant (i.e. en se complexifiant). Seul l'ordre de marché porte des principes en accord avec les caractéristiques d'un ordre spontané. À ce titre, on peut souligner que Hayek voit en le capitalisme un modèle permettant un échange optimal de la connaissance, et ce, en concrétisant la liberté «individuelle»¹⁴. Enfin, Hayek estime que la concordance entre l'ordre de marché et l'ordre spontané est telle que la survie de ses contemporains ne pourrait être envisagée en dehors de l'ordre de marché (Hayek, 1993 [1988] chap.8). Notons que ce dernier élément a fait en soi l'objet d'une critique (Witt, 1994 p.184).

Les critiques n'ont pas manqué de dénoncer qu'en affirmant que les institutions liées au libéralisme (institutions issues de pratiques reproduites à travers les générations) sont ce par quoi la «société» s'est développée, Hayek prend un parti pris se posant en rupture avec sa propre approche théorique fondée sur l'idée d'une sélection «aveugle». Dans cette perspective, il a été avancé que Hayek n'était pas un évolutionniste dans le sens strict du terme (Arnold, 1980 p.347). Comment ce dernier peut-il adopter une approche évolutionniste, couplée avec une théorie sur les ordres spontanés, tout en défendant avec vigueur la nécessité de protéger et de consolider le libéralisme (Papaioannou, 2003) ?

2.3 L'idée d'une société évoluée

Nous sommes d'accord avec Niosi (1995 p.8) quand ce dernier défend que toute approche évolutionniste est incompatible avec l'idée d'une trajectoire historique prédéterminée. L'évolutionnisme hayékien, tout en admettant ce fait, est conjugué à un sens donné à l'histoire, un sens que Hayek attribue à l'évolution à partir du portrait

¹⁴ Le rôle de la mécanique des prix est ainsi envisagé comme un moyen permettant le partage de connaissances détenues sur une base individuelle. En effet, les prix informent les individus sur les actions à prendre pour atteindre leurs objectifs.

qu'il dresse du lien social. En postulant que la «société» contemporaine est à la fois animée par des pratiques et «motivée» par des finalités qui sont associées au cumul intergénérationnel de la connaissance, Hayek s'autorise à lui accorder une haute estime. Il voit en elle le témoignage d'une riche expérience de l'homme qui est et a toujours été la mesure de toute chose (Jonas, 2005 p.31-32).

Du point de vue de Hayek, la «société», ou encore la civilisation, qui lui est contemporaine, en est une caractérisée par un degré d'efficacité sans doute inégalé dans l'histoire. En faisant de la société de son temps un point de référence normatif, notre auteur reconnaît implicitement la valeur de ses institutions. Même si on peut douter qu'il y ait des critères à partir desquels on peut juger des fonctions remplies par ces institutions (Rowland, 1988 p.222 ; Gray, 1980 p.127-128), cela ne semble pas poser problème à Hayek. En fait, ce dernier se permet de juger de la qualité d'une institution non pas en prenant pour étalon son efficacité à atteindre les finalités qui lui seraient assignées, mais plutôt en tâchant d'en comprendre la concordance avec le réseau plus complexe dans lequel celle-ci prend place. À titre d'exemple, nous pourrions donner celui d'une constitution. En effet, une constitution ne se trouve pas évaluée selon les objectifs particuliers qu'elle permet d'atteindre. Elle doit plutôt, dans perspective hayékienne, être appréhendée comme la consécration, sous une forme explicite, du produit de l'expérimentation des générations passées sur un territoire donné et, à ce titre, comme un guide permettant de soutenir des institutions comme le marché, la monnaie et les contrats.

Par ailleurs, nous estimons que Hayek appréhende, ontologiquement, sa «société évoluée» selon deux registres interreliés, soit ceux de la quantité et de la qualité des institutions. L'examen de ces deux aspects permet de bien comprendre en quoi l'idée d'une société évoluée se prête aisément à la critique.

2.3.1 *Une société évoluée: aspects quantitatifs*

Dans un premier temps, notre auteur estime qu'une société évoluée en est une où un réseau complexe d'institutions lui permet de progresser en étendant le nombre des opérations importantes que les individus peuvent accomplir sans y penser (Hayek, 1986 [1952] p.139). Dans un second temps, il avance que les règles de conduite (incorporées dans ces institutions) ne peuvent se perpétuer que si elles permettent la reproduction et la propagation d'un ordre (i.e. d'une régularité). De ce point de vue, le réseau d'institutions que forme l'ordre social spontané est jugé bénéfique sur la base de son niveau d'extensivité, c'est-à-dire, sur la quantité d'institutions qui, puisque reliées par des caractéristiques communes, permet à l'ordre de s'étendre¹⁵.

Autre aspect, toujours quantitatif, d'une société évoluée: le critère de la démographie. Comme Hayek le propose dans *The Fatal Conceit*, l'extension de l'ordre spontané se traduit le plus souvent par une poussée démographique. Hayek admet en effet que les sociétés les plus avancées ont une démographie importante (Hayek, 1993 [1988] chap.8). Notons que cet argument a été habilement critiqué par Witt (1994) à travers un argumentaire qui en fait ressortir les limites.

2.3.2 *Une société évoluée: aspects qualitatifs*

Certains estiment que la théorie sociale de Hayek repose, au départ, sur une distinction entre le bien et le mal ; sur le postulat voulant qu'il soit possible de distinguer une bonne société d'une mauvaise (Sabooglu, 1995). Il ne fait pas de doute que Hayek insiste abondamment sur ce point : l'«opérabilité» de l'ordre spontané repose sur l'obligation de disposer d'un climat favorable à la liberté individuelle. En partant de l'idée que la coercition est le mal (Hayek, 1994 [1960] p.134), Hayek défend qu'un «bon» climat en est un où tout type de coercition pratiqué contre les

¹⁵ Nous faisons ici allusion au concept d'«ordre étendu» développé par Hayek.

individus est quasi inexistant. De ce point de vue, une «bonne» société est caractérisée par la liberté de ses individus, ceux-ci n'étant pas amenés, dans leurs actions, à servir la volonté d'un autre. En somme, nous pouvons trouver un aspect qualitatif de la société évoluée en l'idée d'un environnement favorable à la concurrence et à l'expérimentation. Pour notre part, nous estimons que le fait de juger la valeur d'une société, même sous le critère de son efficacité, demeure toujours une question qui relève de la normativité de l'auteur.

Sur un autre registre, nous avons mentionné que le propre d'un ordre spontané est d'être extensif. En ce sens, Hayek défend que les groupes qui adoptent des institutions leur permettant d'être efficaces voient souvent ces mêmes institutions reproduites par d'autres groupes. C'est en effet sur la base de l'imitation que des institutions développées par les civilisations avancées en viennent à être copiées par des sociétés matériellement en retard (Hayek, 1993 [1988] chap.8). Notons que Hayek croit que de bonnes pratiques ne doivent pas être imposées par les sociétés développées aux autres, puisque si ces pratiques sont réellement efficaces, elles se diffuseront par elles-mêmes. En somme, l'aspect qualitatif stipule que les sociétés évoluées sont celles dont les institutions sont imitées. De manière implicite, Hayek écarte donc toute l'importance, dans une perspective historique, de la contrainte dans la diffusion des idées et des pratiques. C'est un autre élément de critique.

Outre le fait qu'elle se fonde sur des aspects qualitatifs et quantitatifs critiquables, l'idée d'une société évoluée se montre vulnérable vis-à-vis d'autres types de critiques, notamment lorsqu'elle est analysée sous l'angle de son évolution. Dans un premier temps, si l'on se penche sur la dynamique par laquelle cette société évoluée a progressé, et plus particulièrement sur la question de la sélection des pratiques et des institutions, on peut se demander si ce critère de la sélection permet adéquatement d'établir si une structure sociale est préférable à une autre (Lagueux, 1988). De plus,

dans la mesure où l'expérimentation menée par les générations passées en est une de systèmes politiques délibérément adoptés, on peut s'interroger sur la place de l'ordre spontané dans ce processus de sélection que l'on est allé jusqu'à caractériser de non-spontané (Ibid).

Sur un autre registre, il est permis d'avoir des réserves sur la cohérence de Hayek quant au niveau à partir duquel s'effectue cette sélection. Autrement dit, il semble que la question de l'unité de sélection dans la théorie hayékienne de l'évolution pose un problème important. De nombreux critiques ont ainsi remarqué l'incongruité de l'argument hayékien (Hayek, 1993 [1988] p.186-187) d'une sélection s'opérant à la fois entre les groupes et entre les individus (Mangoste, 2002 ; Witt, 1994 ; Steele, 1987 ; Vanberg, 1986). D'ailleurs, sur ce point, certains auteurs se sont montrés en accord avec Gray (1986) quand ce dernier propose que l'évolutionnisme hayékien n'est en fait qu'une forme dérivée du darwinisme social (Witt, 1994 ; Lagueux, 1988). On a aussi mentionné que Hayek recourt à l'idée de sélection au niveau du groupe en raison des limites relatives à la notion de «main invisible» (Mangolte, 2002 ; Vanberg, 1986). Par ailleurs, on a aussi remis en question la compatibilité entre cette idée d'une sélection au niveau du groupe et l'individualisme méthodologique duquel se réclame Hayek (Leroux, 1997 ; Witt, 1994 ; Vanberg, 1986 ; Viner, 1961). Enfin, comme nous l'avons souligné, dans la mesure où Hayek juge de la qualité des institutions en termes fonctionnalistes, on peut y voir une affiliation avec le holisme méthodologique (Leroux, 1997).

Par ailleurs, un autre aspect quantitatif, celui-là relatif au rythme de l'évolution, peut de notre avis faire l'objet d'une critique. Hayek n'a pas manqué de répondre aux adeptes de la peur malthusienne, ceux pour qui la croissance de la population fait peser sur l'humanité une grave menace (Hayek, 1993 [1988] chap.8). Nous voulons pour notre part ramener la critique malthusienne dans une tout autre perspective.

Dans la mesure où la conjoncture actuelle est marquée par une croissance phénoménale de la démographie mondiale (il y aurait eu autant de population dans les 90 dernières années que dans toute l'histoire de l'humanité), nous croyons qu'il en découle une implication importante pour la conception hayékienne de l'évolution. En effet, considérant les impacts de cette croissance démographique, en tout ce qu'elle comporte en termes de création et d'expérimentation, comment pouvons-nous admettre, suivant Hayek, que la connaissance spontanément transmise entre les générations ait une importance capitale dans l'opérabilité de l'ordre social spontané ? Autrement dit, en quoi la tradition culturelle générée au fil des millénaires aurait-elle plus de poids que celle générée par une masse d'individus beaucoup plus nombreux ces dernières années ? En somme, il est permis de douter que l'évolution soit un processus réellement lent, comme le défend Hayek, si l'on considère que la croissance démographique va de pair avec le déploiement d'un puissant réseau d'expérimentation.

2.4 Comment juger de l'efficacité d'un ordre et de la qualité de ses institutions

Toute la construction théorique de Hayek repose sur un postulat important, soit : l'idée de l'existence de deux visions opposées de l'ordre social¹⁶. Le collectivisme ou le planisme est en effet opposé à l'ordre social spontané. Autrement dit, un profond clivage est établi entre deux modèles de société : l'un souhaité (le «monde libre») et l'autre dénoncé (la société «dirigée»). Dans une perspective hayékienne, ce clivage renvoie aux deux types d'ordres que sont la *taxis* (l'ordre issu d'un gouvernement, de la législation ou plus largement d'un dessein) et le *kosmos* (l'ordre spontanément généré). Nous croyons que, s'il est une faiblesse de l'approche hayékienne, c'est de se fonder entièrement sur cette dichotomie, sur un postulat qui donne à croire que l'on a à choisir entre le bien et le mal.

¹⁶ Notons que cet antagonisme trouve écho dans la division entre les conceptions «positive» et «négative» de la liberté.

Dans une autre perspective, certains commentaires critiques ont tâché quant à eux d'évaluer le niveau d'incohérence entre l'approche théorique et l'ontologie de notre auteur. Pour ce faire, ils ont entrepris de pousser plus loin l'analyse de la théorie hayékienne de la connaissance à la lumière de ses implications épistémologiques (c'est ce que fait indirectement Miller (1976)). Nous l'avons souligné, le projet politique de Hayek se fonde sur un argumentaire incompatible avec ses propres assises épistémologiques. D'abord, quand ce dernier traite de la nécessité d'élaborer des institutions et un ordre législatif conforme aux principes et aux règles spontanément générées au cours de l'évolution¹⁷, un sérieux problème se pose : comment faire en sorte que les institutions délibérément créées puissent être compatibles avec celles ayant spontanément émergé? Comme le mentionne Shearmur (2006 p.164), Hayek exige de ses contemporains de faire preuve d'un effort héroïque quand il leur demande d'utiliser leur raison dans une perspective critique, et ce, en vue d'améliorer le fonctionnement de l'ordre spontané. En effet, se faisant, il leur demande de comprendre et *d'apprécier* le fonctionnement de l'ordre social spontané, et ce, en percevant ce qu'ont accompli les institutions ayant spontanément émergé (Ibid. p.164-165). Pour Hayek, ce n'est qu'une fois que suffisamment de gens useront de leur raison en demeurant près des valeurs et des principes incorporés dans ces institutions que les idées incluses dans *La constitution de la liberté* pourront être comprises et défendues. Le projet politique de notre auteur peut ici sembler revêtir un cadre purement idéologique, surtout dans la perspective où Hayek affirme :

Il est indéniable que dans une certaine mesure le modèle conducteur d'un ordre global [l'idéal d'ordre explicite] sera toujours une utopie, quelque chose dont la situation réelle ne sera jamais qu'une lointaine approximation, et que bien des gens considéreront comme totalement impraticable (Hayek, 1985 [1973] p.76).

¹⁷ Hayek mentionne explicitement que nous devons apprendre à *aider l'ordre spontané à s'ordonner lui-même* (Hayek, 1993 [1988] p.115, 1994 [1960] p.48) [nous soulignons].

En somme, les commentateurs de l'œuvre de Hayek n'ont pas manqué d'observer l'incompatibilité entre certains fondements ontologiques de l'ordre social et les assises épistémologiques de Hayek¹⁸. Le plus souvent en se rapportant à la théorie hayékienne de la connaissance, les critiques ont, en ce sens, su montrer en quoi le portrait hayékien du lien social ne peut prétendre se défaire d'une représentation toute subjective du lien social.

2.5 La théorie hayékienne du social n'est ni individualiste ni holiste

La source d'explication de l'évolutionnisme hayékien renvoie-t-elle au rôle joué par l'individu ou encore à celui de la « société » ? Autrement dit, lorsque l'on analyse le fonctionnement de l'ordre social, vers quelle unité doit-on diriger son attention ? La question du niveau d'analyse de l'approche hayékienne du social a soulevé une multitude de critiques. Pour certaines d'entre elles, il ne fait pas de doute que Hayek était pleinement conscient de ce problème (Mangolte, 2002). Malgré qu'il ait tenté de dépasser la logique dichotomique entre individualisme et holisme méthodologique (Hayek, 1952), Hayek n'a pas réussi à proposer une approche claire à cet égard¹⁹. On a donc largement insisté sur le fait que celle-ci est inconsistante puisqu'elle accorde une attention à la fois aux individus, comme agents d'innovation, et à une tradition plutôt tournée vers le conservatisme (puisque incarnant le produit de l'évolution historique) (Rowland, 1988 p.222).

Il faut rappeler qu'à défaut d'être une entité matérielle, celle-ci est bien pour Hayek une unité d'analyse à part entière. Elle est une entité métaphysique permettant de saisir comment la coordination entre les individus est effective ; comment se réalise l'ordre social. Nous l'avons souligné, Hayek accorde une importance centrale à la nécessité de procéder à des abstractions (i.e. à penser des concepts) qui permettent de

¹⁸ D'ailleurs, soulignons qu'aucun texte de Hayek n'est véritablement explicite à ce sujet.

¹⁹ Cela est vrai même si l'on s'en tient aux derniers ouvrages de Hayek.

rendre compte de faits non observables. C'est uniquement dans cette perspective que le concept de société s'avère utile pour lui²⁰.

Les unités d'analyse que sont la société et l'individu sont des entités qui n'ont chez Hayek rien d'antagonique, au contraire. Nous estimons, avec Mangolte (2002), qu'elles entretiennent même un rapport dialectique. En effet, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, il y a une relation d'interdépendance entre le développement de l'esprit et le développement de la «société». L'individu n'a ontologiquement un sens qu'à travers une interindividualité elle-même animée par des institutions structurantes. Pour leur part, la plupart des commentateurs de Hayek ont affirmé que ce dernier opte pour une ontologie individualiste (Galeotti, 1987 ; Vanberg, 1986 ; Hoy, 1984 ; Gray, 1980 ; Agassi, 1975)²¹, tandis que quelques-uns lui ont prêté une ontologie holiste (De Soussa, 2002 p.iv ; Kerstenetzky, 2000). Nous allons désormais expliquer pourquoi, à notre avis, ces deux positions se fondent sur une interprétation erronée de la théorie hayékienne du social.

Dans un premier temps, prétendre que l'évolutionnisme de Hayek relève de l'individualisme, c'est d'abord accepter l'idée que ce sont les actions des individus qui sont le moteur, le point de départ, de l'évolution de la «société». C'est aussi défendre que l'interaction complexe entre les individus est la source d'explication des phénomènes sociaux. Si l'on s'en tient aux derniers ouvrages de Hayek, il ne fait de notre avis aucun doute que Hayek ne souscrit pas à une perspective individualiste de l'ordre social. Nous croyons que les lecteurs de Hayek qui sont en désaccord avec notre position sont souvent ceux qui ont attaché une trop grande importance à la

²⁰ Notons que, pour Hayek, à défaut d'être en mesure de fournir une *explication* de l'ordre social spontané, le concept de société permet une certaine *compréhension* de cet ordre (Hayek, 2006 [1962] p.86-87). Dans cette logique, notre auteur nous invite à admettre que l'on ne peut *connaître* la logique qui anime l'ordre social, mais que certaines abstractions nous permettent d'en percevoir les caractéristiques nous étant profitables.

²¹ Nous sommes ici conscient du fait que certaines de ces prises de position ont été faites avant que ne paraissent certains ouvrages clés de Hayek.

littérature économique du théoricien. Dans ses premiers ouvrages consacrés à des questions économiques, l'analyse individualiste de la société constitue pour lui une nécessité épistémologique. Toutefois, à compter du moment où Hayek en est venu à accorder une attention particulière à la question, capitale chez lui, du «comment» de la coordination entre les anticipations/actions des individus, sa pensée en est venue à incorporer des aspects hautement structurants. Notons que cette transformation a coïncidé avec un glissement observable au niveau des champs d'intérêt de Hayek. En effet, à compter des années 40²², Hayek délaisse peu à peu les questions d'ordre économique pour développer un programme de recherche axé sur l'origine de la connaissance et des institutions.

Dans un second temps, défendre que Hayek souscrit à un holisme méthodologique, c'est d'abord prétendre que, pour notre auteur, les institutions de la «société» structurent les actions individuelles. Hayek avance que les institutions sont des structures supra-individuelles à l'intérieur desquelles les individus découvrent de riches opportunités (1993 [1988] p.104). À cela il faut ajouter que, dans une perspective hayékienne, les institutions sont un incontournable dans la prédisposition à l'innovation des individus. Dans la mesure où ces institutions peuvent être perçues comme la condition de l'atteinte des objectifs sur une base individuelle, elles reviennent à conférer un rôle structurant à la culture. Notons que Hayek a explicitement défendu qu'il faut être prudent quand on ose prétendre que c'est la culture qui domine les hommes (1994 [1960] p.25).

En reconnaissant le rôle prédominant de la culture dans le lien social, cette position holiste revient à défendre que la «société» est, chez Hayek, plus que ses entités constituantes. En fait, l'on part ici du principe selon lequel Hayek est incapable

²² Il semble que ce soit suite à la lecture de *La Logique de la découverte scientifique* de Popper (1935) que Hayek en est venu à prendre ses distances vis-à-vis de la théorie économique orthodoxe. En abandonnant le concept d'équilibre général, il a alors réorienté ses recherches sur la problématique de l'origine de la connaissances en économie (Dostaler, 1988 p.25). À ce sujet, voir aussi (Hayek, 1937).

d'analyser les phénomènes sociaux sans interpellier le rôle clé des institutions et de la tradition. Dans cette perspective, on insiste sur le fait que, dans la théorie hayékienne de la connaissance, le développement de la «société» n'est pas sans avoir une influence considérable sur la formation de l'esprit. Par ailleurs, on met aussi l'emphase sur le fait que la conception même de l'individu est chez Hayek fonction de cette structure qu'est l'ordre spontané. Ce sont les individus qui, soumis aux aléas de cet ordre, demeurent prisonniers sur une base intergénérationnelle d'un sens donné au vivant ; un sens dont l'interindividualité est le véhicule. Toutefois, doit-on pour autant déduire que l'approche hayékienne prêche par un holisme méthodologique ?

Nous l'avons affirmé, l'ontologie de Hayek est le point de départ de sa position épistémologique. Pourtant, c'est bien un questionnement sur la nature de la connaissance qui entraînera chez lui une transformation d'ordre ontologique. Puisque la conception hayékienne de la connaissance est largement fondée sur l'utilité (sur la dimension pratique de la connaissance), le questionnement sur l'origine de la connaissance reviendra à avoir une influence directe sur la conception de l'individu et de l'ordre social. En développant sa théorie sur les ordres spontanés, Hayek n'a pas que trouvé une réponse au dilemme posé par l'origine de la connaissance. Il a aussi montré en quoi la circulation de la connaissance a un rôle central dans ce qui définit la société et l'individu. En effet, dans la mesure où la circulation de la connaissance s'effectue dans l'interindividualité (elle est médiatisée par des institutions qui mettent à la disposition de l'individu des connaissances dont il ignore l'origine et la nature), nous croyons que, dans perspective hayékienne, cette circulation a un rôle déterminant sur les phénomènes sociaux. Puisque la connaissance s'acquiert et se valide par des actions individuelles, et par le fait même singulières, on ne peut prétendre que Hayek souscrit pleinement à un holisme méthodologique. Hayek est avant tout un penseur du mouvement, un mouvement qui s'anime de lui-même. Tout en traversant les individus et en se nourrissant de leurs actions et anticipations,

ce dernier puise néanmoins son sens dans l'opinion des individus. Une opinion intersubjective que Hayek juge toujours en situation précaire, comme l'atteste la nécessité qu'il a senti de produire un ouvrage comme *The Road to Serfdom*.

Sur un autre registre, nous estimons que l'on peut se questionner sur la dimension individualiste ou holiste de l'approche hayékienne en se penchant sur sa conception de la liberté. Certes, on a largement insisté sur le fait que celle-ci relève d'une perspective «négative» de la liberté (Galeotti, 1987 ; Berlin, 1988 [1969] ; Hayek, 1994 [1960] chap.1). Hayek est explicite à ce sujet quand il défend une liberté «individuelle» qu'il oppose à la liberté «positive» (Hayek, 1994 [1960] chap.1). Pour notre auteur, c'est contre l'imposition de la volonté d'autrui que l'individu doit être prémuni. Dans cette perspective, les êtres ne sont pour lui en mesure de s'émanciper que dans la mesure où ils se trouvent dans une situation où chacun peut utiliser ce qu'il connaît en vue de ce qu'il veut faire (Hayek, 1985 [1973] p.66). Cette nécessité d'être dégagé de la volonté d'un tiers implique d'ailleurs que la contrainte ne doit être envisagée que dans des circonstances précises et selon des modalités connues de tous. En somme, Hayek s'efforce de dénoncer la conception «positive» de la liberté, conception où la liberté est comprise comme un pouvoir effectif de faire, collectivement, des choses déterminées (Hayek, 1994 [1960] p.17).

Pour notre part, nous croyons qu'il faut être prudent avant de conclure que la conception hayékienne de la liberté s'inscrit dans une théorie sociale proprement individualiste. En effet, il ne faut pas perdre de vue que, dans une perspective hayékienne, l'effectivité de la liberté «individuelle», comme principe moral d'action politique (Hayek, 1994 [1960] p.66, 1958 p.240), renvoie d'abord à d'incontournables considérations structurantes vis-à-vis des comportements individuels. En ce sens, et nous reviendrons sur ce point, nous estimons que l'existence de certaines institutions (qui font par exemple en sorte que la contrainte et

la coercition demeurent des options peu envisageables) est un préalable à l'idéal de liberté. Cela revient à dire que l'individu n'est pas en soi le point de départ à partir duquel les conditions de la liberté peuvent être analysées. Puisque, pour Hayek, le niveau de liberté «individuelle» tend à être proportionnel au niveau de concordance entre les institutions sociales non spontanées et les caractéristiques de l'ordre social spontané²³, il ne fait pas de doute que la conception hayékienne de la liberté n'est pas complètement «négative». C'est là un élément de critique important qu'il nous faut ici explorer davantage.

Pour Hayek, la liberté ne peut être pleinement envisagée que si, d'une part, il y a efficience de l'ordre spontané et, d'autre part, intervient un certain rôle reconnu à la politique. Sur ce dernier point, nous estimons que la conception hayékienne de la liberté «individuelle» pave la voie au rôle que notre auteur attribue au politique. C'est qu'à ce niveau, l'organisation délibérée d'une société, autre dimension structurante de l'interindividualité, joue un rôle central dans l'expérimentation des institutions qui seront plus ou moins favorables à la liberté «individuelle». Seul un processus d'essais et erreurs, comme celui opérant spontanément au travers de l'évolution, peut permettre aux hommes de comprendre les vertus de certaines institutions délibérément créées. Par ailleurs, nous l'avons mentionné, le processus de sélection des institutions s'effectue chez Hayek au travers d'une compétition entre les différents groupes (i.e. sociétés). Il découle de cette forme de «jeu systémique» en vigueur au niveau intercivilisationnel un impact certain sur le développement des normes et schèmes de pensée appréhendables au niveau interindividuel. Par conséquent, on peut affirmer que la politique, à titre de force par laquelle il y a expérimentation de mesures allant plus ou moins dans le sens des principes inhérents à la liberté «individuelle», guide les comportements individuels. Dans cette

²³ À titre d'exemple, une législation favorable à la compétitivité ou à la protection de la propriété tendra nécessairement à augmenter le niveau de liberté individuelle.

perspective, la nature de ces comportements sera donc grandement tributaire d'éléments étrangers à la logique de la liberté «négative».

Par ailleurs, d'un point de vue normatif, l'effectivité de la liberté «individuelle» nécessite que les individus soient guidés par des schèmes cognitifs abstraits (i.e. des systèmes de règles gouvernant leur perception) au sein desquels les idées de contrainte et de coercition sont peu présentes. Nous interpellons ici l'argument de Hayek voulant que les actions des individus soient spécifiées par une superposition de règles abstraites et de dispositions qui font en sorte que ces actions ne sont jamais *particulières*, mais plutôt d'un certain *genre* (Hayek, 1978, p.40). La formation des schèmes de pensée (i.e. la formation de l'esprit) s'effectue dans un environnement précis où les institutions exercent sur l'esprit un rôle déterminant. En fait, ces schèmes de pensée ne sont que le reflet des institutions en vigueur. C'est à travers *les* individus, au niveau de leur intersubjectivité, que ces schèmes de pensée iront — ou non — dans le sens d'une reconnaissance des principes inhérents à la liberté «individuelle». Comme le remarque Mangolte (2002 p.22), la liberté individuelle est, chez Hayek, pensée dans une circularité où elle est à la fois la *condition* et le *résultat* de l'observation de règles de conduite. Parce qu'elle s'enracine avant tout dans le mouvement co-directif de l'individu et de la «société», cette liberté ne se prête pas à une analyse relevant de l'individualisme méthodologique ou encore du holisme méthodologique.

2.6 En quoi peut-on parler d'une théorie «institutionnaliste-individualiste» ?

Dans une optique semblable à celle de Mangolte (2002), nous estimons que la théorie hayékienne de l'évolution n'est ni individualiste, ni holiste. Au vu de ce que nous venons d'évoquer concernant la liberté individuelle, nous voulons ici poursuivre en ajoutant que notre auteur propose un cadre d'analyse qui, pour être bien compris, doit

être saisi au moyen d'un examen du mouvement endogène inhérent à la logique de co-détermination entre individu et «société».

Nous sommes pleinement en accord avec l'idée voulant que la causalité soit, chez Hayek, une logique de causalité circulaire (une boucle de rétroaction) et non pas une causalité unilatérale comme dans le cas de l'individualisme méthodologique (des parties au tout) et du holisme méthodologique (du tout aux parties) (Mangolte, 2002 p.3). Nous croyons, avec Mangolte (Ibid) que les règles d'action individuelles produisent un ordre social qui, à son tour, modèle ces actions. Cela revient à dire que, pour Hayek, l'esprit et l'ordre social se développent selon une logique co-évolutive où la co-détermination se valide (d'elle-même (?)) par son déploiement dans l'espace du temps.

Cela nous conduit à défendre que l'approche hayékienne est institutionnaliste-individualiste (*institutionnal individualism*)²⁴. Cela signifie que, de notre avis, c'est l'examen du *processus* de co-détermination entre l'évolution de l'esprit et des institutions qui, dans une perspective hayékienne, permet le mieux de comprendre ce qui fonde les phénomènes sociaux. Hayek défend explicitement que la complexité de l'ordre social n'émane pas que de notre difficulté à reconnaître les caractéristiques de cet ordre ; elle relève plutôt de la manière dont les individus sont connectés les uns aux autres (Hayek, 1978 [1975]). De notre avis, cette «connexion» n'est appréhendable, pour Hayek, qu'à travers son déploiement dans le temps, déploiement dont seul l'examen de la transformation des institutions peut rendre compte. En ce sens, Connin (1990 p.310) a raison de mentionner que Hayek juge central une étude plus approfondie des institutions afin de surmonter ces difficultés.

²⁴ À propos de l'institutionnalisme individualiste, voir Agassi (1975).

Nous l'avons mentionné, Hayek avance que, d'une part, son approche théorique lui permet d'avoir accès à la «réalité» de l'ordre social et que, d'autre part, cet ordre demeure pourtant impénétrable. Voir en l'approche hayékienne un plaidoyer en faveur d'une méthode institutionnaliste-individualiste permet de lever le voile sur cette apparente contradiction. En effet, si Hayek est en mesure de percevoir la «réalité» de l'ordre social, c'est en s'intéressant à la fois au rôle joué par les institutions, à leur complémentarité et à leur transformation. À défaut de pouvoir percevoir cette «réalité» en analysant l'évolution corrélative des esprits (dans le processus de leur formation), Hayek dirige son attention vers les institutions. Étant la source et le produit des régularités observables sur le plan interindividuel, celles-ci portent une essence de vérité à propos de ce qu'est l'ordre social spontané, dans toute sa complexité et, par le fait même, à propos de la part de commensurabilité des finalités individuelles. Notons que les institutions nous permettent aussi de penser le lien entre ce type de finalités et les caractéristiques intrinsèques à tout ordre spontané (telles que la concurrence, la réciprocité et la coopération).

En défendant que l'évolutionnisme hayékien préconise une méthode institutionnaliste-individualiste, nous voulons par le fait même montrer que notre auteur accorde un rôle capital aux institutions. Toutefois, nous voulons aussi insister sur le fait que celles-ci étant à la fois le produit et la condition d'un environnement social efficace. Nous l'avons évoqué, si l'émancipation des individus requiert que ceux-ci observent certaines règles de conduite, ces mêmes règles sont quant à elles *le préalable et le résultat* d'un environnement favorable à la liberté «individuelle». Autrement dit, le niveau d'efficacité de l'ordre spontané est largement fonction du niveau de déploiement d'un réseau d'institutions efficaces au sein de la société. Par ailleurs, il faut comprendre que ce n'est pas que l'efficacité des institutions dans leur «matérialité» qui importe, c'est aussi leur efficacité du point de vue de leur capacité d'adaptation au changement. C'est à travers la possibilité de leur transformation que

les institutions entretiennent le lien social. Veblen montre bien toute l'importance de cette «temporalité» des institutions quand il écrit :

Une institution doit changer selon les circonstances puisqu'elle tient de l'habitude, c'est-à-dire qu'elle est une façon accoutumée de répondre aux stimuli que ces circonstances apportent et changent. Le développement de ces institutions, c'est le développement de la société (Veblen, 1970 [1899] p.125).

Sur un autre registre, il faut rappeler que les institutions sociales qui, rappelons-le, émanent de la régularité de certaines pratiques, sont pour Hayek en elles-mêmes porteuses de sens et de vérité (Gray, 1980 p.121). Pourquoi ? Parce qu'elles sont concrètement appréhendables dans leur «matérialité». Au regard de la théorie hayékienne du social, cette matérialité repose sur deux choses : une conception «pratique et tacite» de la connaissance (connaissance qu'incorporent les institutions) et, ultimement, une épistémologie fondamentalement matérialiste (idée que l'action précède la pensée...). Toutefois, comme nous avons pu l'observer en examinant la théorie hayékienne de la connaissance, cette matérialité de la connaissance, telle que cristallisée dans les institutions, ne peut être directement appréhendé par notre esprit. Le fait que, ontologiquement, la «réalité» soit difficilement —et partiellement— appréhendable pose, d'une optique hayékienne, un sérieux problème à l'analyse des phénomènes sociaux. Afin de «surmonter» cette limitation, Hayek préconise une étude poussée des institutions (et donc de la tradition) (Connin, 1990 p.310). Il est explicite à ce sujet quand il mentionne que :

[...] le point de départ de la théorie sociale — et sa seule raison d'être — est la découverte qu'il existe des *structures ordonnées*, qui sont le résultat de l'action d'hommes nombreux mais qui ne sont pas le résultat d'un dessein (Hayek, 1985 [1973] p.43) [nous soulignons].

Notre auteur poursuit en indiquant que le langage et la morale sont des exemples de schèmes d'interaction humaine qui ont en ce sens fait l'objet d'études (Hayek, 1985 [1973] p.43-44). En fait, l'étude des institutions permet de mieux comprendre l'action «orientée» des individus. Quoiqu'il soit impossible de *connaître* la genèse de ces

institutions, nous sommes en mesure de percevoir les principes généraux qu'elles portent en identifiant leurs caractéristiques. À titre d'exemple, nous pourrions mentionner que l'analyse de l'ordre de marché permet de saisir que celui-ci repose sur les principes de la compétition, du partage de la connaissance et du respect de la propriété privée et des contrats. En somme, Hayek nous invite à admettre qu'une meilleure compréhension des phénomènes sociaux passe par l'examen des principes généraux et des règles abstraites qui se dégagent des différentes institutions. Suivant cette logique, nous allons poursuivre dans le chapitre suivant notre investigation de la théorie sociale de Hayek en nous intéressant à la «place» et au rôle des institutions, et ce, en interpellant sa conception de la tradition.

CHAPITRE III

LA TRADITION

Une société libre qui réussit est toujours dans une large mesure une société attachée à des traditions (Hayek, 1994 [1960] p.60)

Les commentateurs de Hayek qui se sont intéressés à la tradition dans son corpus théorique (Feser, 2003 ; Caldwell, 1992 ; Galeotti, 1987 ; Gray, 1985 [1984], 1980) ont largement insisté sur l'importance de bien saisir tout le poids dans un cadre théorique d'ensemble. Tout en reconnaissant l'importance de ces critiques, nous croyons que trop peu d'attention a été dirigé vers l'une des dimensions centrales de la tradition : sa temporalité. Plus précisément, nous faisons ici référence au fait que la conception hayékienne de la tradition est intimement rattachée au mouvement qui lui permet de prendre corps, mouvement intrinsèque à l'ordre spontané. Dans cette optique «temporelle», nous estimons qu'une analyse de la «place» ainsi que du rôle de la tradition dans la théorie sociale de Hayek permet de jeter un éclairage neuf à la fois sur certains aspects du rapport entre l'épistémologie et l'ontologie de notre auteur, puis sur la relation tendue entre la théorie sur les ordres spontanés et le plaidoyer en faveur du libéralisme. Concernant ce dernier point, ce sera l'occasion d'approfondir notre questionnement sur la boucle de rétroaction (circularité) observée dans l'approche hayékienne du social.

La théorie sociale de Hayek est souvent associée au conservatisme et, à ce titre, on n'a pas manqué d'accuser Hayek d'être un penseur «conservateur». Il est essentiel, comme le remarque Reisman (1997) d'être prudent sur le sujet. Bien que Hayek adopte une posture intellectuelle très favorable vis-à-vis des vertus de la tradition, il ne faut pas pour autant voir en lui un penseur tourné vers le passé. Dans une annexe à l'ouvrage *La constitution de la liberté* intitulée «Pourquoi je ne suis pas un conservateur», Hayek s'efforce de répondre à ce type d'accusation en précisant la nature de sa position. Il y défend que, contrairement à ce que l'on retrouve au sein du conservatisme, sa propre approche théorique, d'une part, ne prétend pas qu'il soit possible de résister aux tendances issues de dérives indésirables et, d'autre part, est portée par un idéal qui n'est pas un frein au progrès (Hayek, 1994 [1960] p.394-395). Hayek juge essentiel de rappeler que le libéralisme n'est en rien hostile à l'évolution et au changement et qu'il est avant tout un «projet» dont les idéaux n'ont jamais été pleinement atteints (Ibid). Tout en estimant essentielle l'œuvre du conservatisme, en ce qu'elle a contribué à freiner les changements radicaux (Ibid), notre auteur croit que rien ne peut freiner la logique se dégageant du processus évolutionniste. Dans cette perspective, il prétend que les défenseurs du libéralisme ne peuvent que tâcher d'*influencer* l'opinion des gens, puisque c'est elle qui joue un rôle central dans le développement des sociétés. C'est cette opinion qui, à travers l'interindividualité, rendra légitime une certaine organisation de la société, organisation qui s'avérera plus ou moins compatible avec ce que véhicule la tradition. Autrement dit, l'opinion est chez Hayek ce qui joue sur l'efficacité de l'ordre social. Enfin, nous estimons que Hayek peut être considéré comme un penseur à la fois conservateur et progressiste. Conservateur dans la mesure où ce n'est que sous le sceau du libéralisme que sa construction théorique ainsi que son projet politique se déploie. Progressiste dans le sens où son œuvre et le projet qui l'anime se veulent une réforme majeure du libéralisme par un sens nouveau donné à la connaissance.

L'homme n'est pas et ne sera jamais le Dieu devant lequel il doit s'incliner (Hayek, 1986 [1952] p.167)²⁵.

3.1 Qu'est-ce que la tradition ?

Tant au niveau de l'individu que de la «société», le produit du processus d'autoaccumulation de connaissances, c'est-à-dire des connaissances tacites, des règles de conduite abstraites et des principes généraux, prend pour Hayek la forme d'une tradition ; une tradition qui est le socle du lien social (Galeotti, 1987 p.173). Sans cette tradition, les hommes seraient condamnés à l'ignorance tant c'est elle qui leur permet de développer leur intelligence (Hayek, 1993 [1988] p.33). Ils seraient comme dans ces premières sociétés humaines (caractérisées par leur faible densité) où l'existence de finalités exclusivement communes rendait le développement de la connaissance impossible et inutile (Ibid. chap. 2-3). La tradition est donc étroitement liée à l'idée de croissance (i.e. d'extensivité) et de complexification de l'ordre social spontané. En autorisant une autorégulation (et donc une autoconservation) toujours plus efficace du social, la tradition est pour Hayek le point de départ, la condition du politique.

La tradition est le résultat de la transmission à la fois génétique et culturelle (Hayek, 1993 p.27). Elle forme un système (Gick & Gick, 2005 [1988] p.1) qui se développe des suites de l'expérimentation. Plus précisément, elle est le produit d'une vaste expérience concrète du vivant à partir de laquelle certaines habitudes en viennent à s'imposer. Pour Hayek, ce type d'expérience vient à l'individu sous des formes bien plus vastes que celle qui serait, par exemple, issue de l'expérimentation menée par un quelconque chercheur (Hayek, 1958 p.237). En fait, la tradition se compose de connaissances conservées et transmises, tant sur une base interpersonnelle qu'intérgénérationnelle, des suites de l'expérimentation de certaines pratiques. À ce titre, on peut affirmer qu'elle nous est échue par le produit d'une croissance

²⁵ Hayek termine son ouvrage *Scientism and the Study of Society* par cette citation de M. R. Cohen.

cumulative (Hayek, 1994 [1960] p.28). Nous l'avons évoqué, elle se compose de connaissances qui sont le plus souvent non explicites car prenant forme à travers des règles générales et des principes abstraits qui n'ont d'autre but que la préservation de l'ordre social. Dans une double perspective de préservation et de régulation, la tradition encadre les anticipations et les actions des individus. C'est dans cette optique que l'on peut mentionner qu'elle est pour Hayek à la fois culturelle et morale (Gray, 1984 p.56) se déployant dans un ordre qualifié de «étendu» (Hayek, 1993 [1988] p.33). Voyons ce qu'il en est.

Dans un premier temps, la tradition est culturelle en ce qu'elle est le reflet d'une certaine façon de comprendre le vivant. Considérant ce que nous avons précédemment vu à propos de la théorie sur l'ordre sensoriel et sur la liaison entre le biologique et le culturel, nous dirons que la tradition consiste en des schèmes de pensée (i.e. des règles de perception) qui sont responsables de notre habileté à percevoir et interpréter les stimuli provenant de l'ordre externe (i.e. du monde «physique» (Connin, 1990 p.302). À ce titre, nous dirons qu'en donnant une impulsion particulière à l'ensemble des actions des individus, elle devient la genèse de la classification et de l'interprétation à venir. En fait, comme cumul d'une certaine forme de connaissances, la tradition fait acte de véritable matrice commune de l'espèce. Émanant d'un processus de sélection naturelle (processus articulé chez Hayek sur un fond de fonctionnalisme), la tradition va de pair avec l'idée que l'évolution tend à avoir une direction. Autrement dit, elle entretient son propre horizon.

Il en est ainsi car, nous l'avons vu, il y a commensurabilité d'une part des finalités humaines (ex. : la survie, faire un usage optimal de ses connaissances). Notons que c'est d'ailleurs ce caractère structurant, propre à l'espèce, qui amène Hayek à prétendre que certains animaux sont aussi dotés d'une tradition culturelle (Hayek, 1993 [1988] p.26-27). Cela peut paraître paradoxal, surtout si l'on considère que

notre auteur associe l'apparition de l'ordre social à la formation de la tradition culturelle. Toutefois, il faut comprendre ici que celle-ci consiste en le remplacement graduel des réponses innées par des règles apprises (Ibid). Chez toute espèce, la tradition culturelle marque le plus petit dénominateur commun d'un groupe «organisé».

Hayek affirme que l'on peut difficilement savoir à partir de quand et dans quelles circonstances ce «minimum d'organisation» a pu prendre place entre les hommes (Hayek, 1993 [1988] chap.1). Néanmoins, il explique que c'est sans doute l'émergence de certains principes, découlant de l'expérimentation, qui a permis la transmission des premières traditions. Pour Hayek, l'un de ces «premiers principes» est fort possiblement la propriété privée (Ibid. chap.2). Sans être aujourd'hui achevé, le principe de la propriété privé voit son apparition associée à l'idée que les premiers outils durables, individuellement fabriqués, étaient rattachés à leur fabricant parce que ceux-ci étaient les seuls à savoir les utiliser (Ibid). Par conséquent, ce lien ne pouvait être que respecté par la collectivité. C'est la capacité d'imiter et d'enseigner certaines pratiques qui a véritablement posé le problème du respect de la propriété «privée», dans la mesure où les outils fabriqués individuellement pouvaient désormais être convoités.

Pour Hayek, nos valeurs actuelles existent seulement comme les éléments d'une tradition culturelle particulière (Gray, 1984 p.57). Ces valeurs émanent d'une multitude de circonstances particulières que nous ne pouvons connaître, mais dont nous pouvons saisir certains des traits. En guise d'exemples, tout en citant Hume, Hayek mentionne la nécessité d'une stabilité des possessions, du transfert par consentement et de l'exécution des promesses (Hayek, 1994 [1960] p.157). De ces principes découlent des valeurs fondamentales qui, en s'enracinant dans le temps,

prescrivent aux hommes la nature des institutions et des politiques qu'ils peuvent —et doivent— élaborer par eux-mêmes.

Dans un second temps, la tradition est aussi pour Hayek envisagée comme un précieux code moral, fait de principes généraux et de règles abstraites, sans lequel il ne pourrait y avoir de lien social. Ce véritable «patrimoine de civilisation» (Hayek, 1994 [1960] p.61) consiste en une certaine stratification de principes et de règles de conduite. Autrement dit, il y a —et doit y avoir— pour Hayek une hiérarchie des valeurs. Dans cette perspective, on peut évoquer l'exemple, fourni par notre auteur, de l'une des valeurs présentes chez les sociétés évoluées : la prise en compte des opinions de tous dans l'élaboration des politiques publiques. En effet, bien que la démocratie soit le meilleur principe permettant de dégager l'opinion de la majorité, celle-ci émane de valeurs ne surpassant pas celle de la protection des libertés «individuelles» (Ibid. chap.7). Par conséquent, Hayek nous invite à admettre que la démocratie se fonde sur la confiance dans l'émergence de vues directrices, et ce, à l'abri de la dictature de la majorité (Ibid. p.107). Cela implique que c'est avant tout la reconnaissance du processus démocratique, comme mécanisme dont les bienfaits se déploient dans le long terme, qui prévaut sur l'opinion majoritaire du moment (Ibid).

Enfin, nous pouvons affirmer que la tradition est chez Hayek la consécration d'une expérience intergénérationnelle de la part d'incommensurabilité des finalités individuelles. En effet, la tradition contient une multitude de réponses aux défis qu'a posé, à travers l'évolution, le fait de la distribution de la connaissance. La tradition émerge de cette nécessité qu'ont les individus de pallier à leur ignorance constitutive. À travers l'imitation et l'enseignement, ceux-ci se transmettent ce qui peut être compris comme un «héritage collectif» ou un «bagage civilisationnel».

3.2 La «place» et le rôle de la tradition

Le tableau suivant se veut un outil synthétique permettant de rendre compte de la conception hayékienne de la tradition. Une distinction entre quatre niveaux d'ordres (l'ordre primitif, l'ordre spontané, l'ordre explicite et l'ordre étendu) y est établie. À chacun de ces quatre niveaux correspond un type de connaissance (sauf dans le cas de l'ordre primitif) auquel sont associées certaines institutions. Afin de montrer en quoi, ultimement, l'ensemble de ces éléments est incorporé dans la représentation hayékienne de la tradition, nous avons identifié le rôle de ces quatre niveaux (rôle qui est aussi celui de la tradition).

Tableau 1 : «Place» et rôle de la tradition

| Type de connaissances | Sa «place» | Type d'institutions | Son rôle |
|---|--|--|---|
| (o) Instinct Vieilles réponses instinctives | (00) Un ordre primitif | La solidarité L'altruisme La pitié | Contribuer à la coopération volontaire |
| (a) Tacites Formant une expérience «pure» du vivant | (aa) Un réseau d'institutions spontanément générées qui prescrivent une certaine culture et une moralité. (Le libéralisme se déploie à travers ce vaste éventail d'institutions). • Il s'agit d'un ordre spontané | Le langage La liberté La justice La monnaie La propriété «plurielle» Le contrat Le marché L'épargne | <ul style="list-style-type: none"> • L'autorégulation : rendre possibles la coordination et la coopération • L'autoconservation : assurer la croissance et la complexification de l'ordre social • Nous dit ce qui peut —et doit— être fait pour atteindre des objectifs commensurables sur une base interindividuelle et intergénérationnelle |
| (b) Explicites Étant une expérience rationalisée du vivant (des suites d'un effort d'abstraction) | (bb) Un réseau d'institutions issues d'un dessein . (Le capitalisme prend forme dans ce type d'organisation du social) • Il s'agit d'un ordre planifié | L'État La législation La monnaie <i>nationale</i> La démocratie Les institutions bancaires | <ul style="list-style-type: none"> • Encadrer les règles de conduite en rendant celles-ci explicites • Rendre plus efficient l'ordre social spontané |
| (x) Tout type de connaissance | • Un ordre étendu (complexe et abstrait) émanant du codéveloppement de l'esprit et de la «société» | La société | • Donner un sens au vivant |

3.2.1 À propos de la «place» des institutions

Dans la théorie sociale de Hayek, la tradition se déploie essentiellement à travers deux types d'institutions qui se distinguent l'un de l'autre de par le rapport que celles-ci entretiennent vis-à-vis de la connaissance. Dans le premier cas (a), on a affaire aux institutions ayant émergé spontanément au gré des générations. Ce type d'institution peut être associé, sur le plan de la connaissance, à ce que Veblen reconnaît comme les

habitudes mentales qui gouvernent la vie des gens (1970 [1899] p.125). Ces institutions tacites sont pour Hayek à la fois l'origine et le produit des schèmes de pensée. Elles sont le véhicule d'une riche culture et d'une précieuse morale. Dans un deuxième temps, les institutions qui sont le produit d'un dessein (**b**) sont quant à elles associées à la raison. Elles émanent d'une volonté d'organisation visant à faire respecter certaines règles explicites. Aux dires de Hayek, le fait d'établir des mécanismes destinés à encadrer les règles de conduite permet d'introduire plus de prévisibilité dans l'ordre social, et ce, en recourant au minimum à l'emploi de pouvoirs coercitifs. En un sens, les institutions délibérément construites sont elles aussi appréhendées comme étant à la fois la source et le produit des schèmes de pensée. Cela peut sembler poser problème à première vue puisque l'emploi du terme «schèmes de pensée» est le plus souvent effectué par notre auteur en lien étroit avec le processus évolutionniste et la sélection naturelle. Il faut néanmoins préciser qu'une nuance importante s'impose puisque ce type d'institution, dans la mesure où il relève aussi d'*opinions* largement partagées dans une «société», renvoie à des habitudes mentales qui ne doivent pas être nécessairement associées à l'œuvre de l'ordre spontané.

Par-delà la distinction entre la connaissance tacite et explicite et les institutions qui leur correspondent, nous devons préciser que la tradition regroupe aussi des sous-ordres associés à l'instinct (**o**). Quoique cet aspect de la tradition retiendra peu notre attention, nous devons souligner qu'il se compose d'un amalgame de vieilles réponses instinctives héritées de la société tribale et qui continuent à garder une importance même si elles sont par elles-mêmes incapables de créer une base pour l'ordre plus étendu (Hayek, 1993 [1988] p.28). C'est que, tout en étant liées au développement de la connaissance, ces réponses instinctives relèvent d'un ordre qui entre en conflit avec les deux autres types d'ordres (spontané et construit) ((**aa**) et (**bb**)) (Ibid). En ce sens, Hayek prétend que nos penchants sentimentaux et instinctifs nous

conduisent parfois à appliquer les règles «non limitées» du microcosme (i.e. de la petite bande) à la civilisation contemporaine, et que cela contribue à freiner l'efficacité de l'ordre social spontané (Ibid). En somme, nous devons retenir ici que la conception hayékienne de la tradition regroupe, dans une perspective biologique et culturelle, les connaissances tacites, les connaissances explicites, ainsi que l'instinct. Ces trois éléments forment une vaste structure appelée l'ordre étendu.

3.2.2 Lien entre les deux types d'institutions et rôle des institutions «explicités»

Au dire de Hayek, les économistes ont souvent bien senti le problème que pose la correspondance entre les deux types d'institutions. Il mentionne à ce sujet que l'économie a, depuis ses origines, tâché de voir comment un ordre d'interrelations humaines a pu en venir à entretenir un mécanisme de variations et d'évaluations surpassant de loin notre capacité de voir et de concevoir (Hayek, 1993 [1988] p.23). Il poursuit en disant qu'Adam Smith, avec sa «main invisible», a été le premier à discerner que nous sommes confrontés à un mode d'ordonnement de la coopération humaine qui excède notre perception et notre capacité de connaître (Ibid).

Hayek avance que les institutions spontanément générées et celles qui sont le produit d'une volonté d'organisation sont interreliées. Plus précisément, les deux types d'institutions sont liées dans la mesure où celles-ci sont le plus souvent élaborées conformément aux principes de celles-là. Nous l'avons évoqué, c'est la nécessité d'introduire plus de prévisibilité dans les comportements des individus qui a justifié la construction d'un réseau d'institutions rendant explicite ce qui n'était qu'implicite à travers les institutions générées spontanément. Ainsi, notre auteur serait en accord avec Hume quand ce dernier évoque que les règles et obligations explicites ne prétendent pas remplacer les règles abstraites mais plutôt les compléter, les amender

ou les spécifier (Le Jallé, 2005 p.220). Hayek avance justement que c'est parce que les bienfaits des règles et principes véhiculés par les institutions spontanées ont été reconnus que les hommes ont entrepris de les perfectionner en les rendant explicites (Hayek, 1994 [1960] p.53). En somme, c'est en s'efforçant de rendre explicite ce qui n'était admis que sur une base intersubjective que les individus ont accru leur capacité d'anticipation (Ibid. p.31) et, à leur insu, ont ainsi contribué à accroître le niveau d'efficacité de l'ordre social spontané.

Au vu de ce que nous avons mentionné concernant l'évolution corrélative de l'esprit et de la «société», il faut rappeler que la sélection *délibérée* des institutions «explicites» se fait toujours à l'intérieur d'un cadre précis. Dans la mesure où il *tend* toujours à y avoir une correspondance entre l'ordre spontané et l'ordre construit, on peut affirmer que ce sont les institutions explicites qui ont, par elles-mêmes, sélectionné les hommes en leur permettant de survivre (Hayek, 1993 [1988] p.22-23). Dans cette perspective fonctionnaliste où la sélection des institutions est à la fois la condition et le produit de la survie des individus, un autre élément est à prendre en compte selon Hayek: le rôle des groupes (ou des civilisations). En effet, la propension qu'ont les institutions à garantir la survie des individus fait en sorte que la sélection «délibérée» de celles-ci s'effectue entre les différents groupes. Cela a pour effet que s'effectue, spontanément, une diffusion des institutions ayant une fonction positive (Hayek, 1960 p.433).

Par ailleurs, s'il est un trait commun aux deux types d'institutions (**a** & **b**), c'est la relation que Hayek établit entre elles vis-à-vis de l'apparition du droit. Conformément à l'idée que l'interindividualité est animée par un ordre spontané et un ordre planifié, Hayek établit une distinction entre les règles issues soit du *nomos*, soit de la *thesis*. Dans le premier cas, notre auteur fait référence aux règles abstraites de conduite qui prennent forme dans notre propension à agir (ou à ne pas agir) d'une certaine façon et

qui se manifestent dans la coutume (1985 [1973] p.91, 1994 [1960] p.57-58). Précisons que ce type de règles a une portée universelle (1985 [1973] p.99). Dans le second cas, on fait référence aux règles explicites qui sont le produit de l'activité législative. Pour Hayek, la législation est le plus souvent le prolongement de principes généraux et de règles tacites. Ainsi, il ne faudrait pas voir en ces deux types de règles (i.e. d'ordres) un quelconque clivage. Nous pouvons plutôt parler d'une primauté des règles tacites face aux règles explicites. Hayek est d'ailleurs clair sur le sujet dans la citation qui suit :

Les parties d'un système juridique ne sont pas tellement ajustées les unes aux autres suivant une vue générale les englobant toutes qu'elles se sont graduellement adaptées les unes aux autres par des applications successives de principes généraux aux problèmes particuliers. Des principes, à vrai dire, qui souvent ne sont pas même explicitement connus mais simplement implicites dans les diverses mesures que l'on prend (Hayek, 1985 [1973] p.77).

À titre d'exemple, c'est dans cette perspective que Hayek appréhende l'émergence du constitutionnalisme américain (Hayek, 1994 [1960] chap.12). Vu les principes associés à l'ordre spontané, le constitutionnalisme émane de la volonté de la population de rendre explicites certains de ces mêmes principes. En fait, il s'agit de se protéger contre l'intervention arbitraire du gouvernement (ou encore de la législation), notamment en ce qui a trait au pouvoir de coercition (Ibid. p.177 et 190). Dans ce dernier cas, l'emploi de la coercition est dans la Constitution limité à des buts spécifiques, et ce, dans une perspective à court terme (Ibid. p.190). C'est notamment parce qu'il est devenu communément admis que la coercition est un mal en soi que la Constitution se veut une protection de la liberté «individuelle».

Enfin, la distinction entre les règles abstraites et celles qui sont le produit de la législation montre bien en quoi les institutions associées à la connaissance tacite se posent en amont de celles qui sont le produit d'un dessein. C'est ce qui fait par ailleurs dire à Hayek qu'à n'importe quel niveau de notre évolution, le système de

valeurs (i.e. connaissances tacites) dans lequel les humains sont nés a fourni les fins qui ont animé leur raison (Hayek, 1958 p.236).

L'idée que la préservation de l'ordre social passe par la reconnaissance des vertus des institutions spontanées implique notre capacité de ne pas succomber à la tentation d'élaborer des mesures particulières qui iraient à l'encontre des principes de l'ordre spontané. Hayek estime que trop souvent, au gré des nécessités historiques, l'opinion populaire exige des gouvernements une intervention incompatible avec certains de ces principes. Au nom de la «correspondance» désirée (puisque jugée bénéfique) entre les deux niveaux d'institutions, notre auteur défend qu'il s'avère primordial que les individus reconnaissent la nécessité de dégager un consensus quant à la permanence de principes qui ne servent aucune fin particulière. À cela il ajoute que tout groupe humain ne peut former une société capable de légiférer que s'il a en commun des convictions auxquelles les règles particulières doivent se conformer (Hayek ,1994 [1960] p.180).

L'organisation efficace de la «société» au moyen de règles explicites fait face à un défi d'une autre nature : le scientisme. Tel que mentionné dans notre premier chapitre, l'acceptation de la primauté de certains principes et règles tacites a pour adversaire une attitude qui consiste à avoir une foi aveugle en les pouvoirs de la raison (Hayek, 1958 p.241). Comme le défend Hayek, l'incapacité (et la non-nécessité) pour la science de fournir une connaissance complète et parfaite (connaissance permettant de comprendre les phénomènes sociaux) fait en sorte que celle-ci ne doit pas devenir l'outil par lequel s'élabore la politique. Partant du constat que la science myope (i.e. la science contemporaine), qui se concentre sur l'étude des faits particuliers— parce qu'eux seuls sont observables empiriquement— n'augmente en rien notre pouvoir de modeler un ordre désirable, Hayek conclut que celle-ci nous prive de toute orientation efficace (Hayek, 1985 [1973] p.76).

Comme le stipule Hayek, nos pouvoirs de contrôle sont, en société, à la fois élargis et affaiblis par l'acceptation d'un ordre spontané (1985 [1973] p.48). Ils sont affaiblis du fait de la reconnaissance des limites de notre raison et ils sont élargis du fait qu'en ayant confiance envers les forces ordonnatrices spontanées, nous pouvons parfaire cet ordre en l'aidant à se former (Hayek, 1993 [1988] p.115, 1985 [1973] p.49). En fait, la transmission interindividuelle de la tradition implique que se déploie un réseau complexe de règles non explicites qui viennent cloisonner l'univers des possibles (Galeotti, 1987 p.175). Pour Hayek, ce cloisonnement n'est pas à remettre en cause dans la mesure où, dans une optique évolutionniste, c'est le critère de l'efficacité qui pose spontanément ses propres balises.

3.3 Le déploiement de la tradition dans le temps par l'accumulation de la connaissance

La théorie sociale de Hayek est comprise par plusieurs comme traditionaliste en ce qu'elle aborde la direction de l'évolution en fonction de l'expérience passée. En ce sens, il y aurait dans l'évolution une part importante de «prédéterminé». Nous estimons que ce caractère «prédéterminé» renvoie à l'argument de Hayek selon lequel évolution biologique et évolution culturelle s'accordent (Hayek, 1993 [1988] p.38). Effectivement, c'est à travers cette liaison entre biologie et culture qu'une certaine destinée —et identité— des individus est envisagée. Afin de bien saisir le rôle de la connaissance dans ce rapport entre tradition et «société» à venir, nous tenons à revenir brièvement sur la théorie sur l'ordre sensoriel.

Conformément à ce que nous avons vu concernant cet ordre (chap. 1), le métabolisme (i.e. l'ordre) régissant le développement de l'esprit *requiert* et *engendre* à la fois un matériau organique (i.e. les centres neuraux) que la culture doit alimenter. À l'inverse, la croissance de la culture n'est possible qu'au sein d'un environnement

favorable à la liberté «individuelle» (i.e. à une expérimentation singulière), et donc, à l'échange interindividuel de la connaissance. À notre avis, c'est ce rapport dialectique entre le culturel et le biologique qui explique pourquoi Hayek adopte une position paradoxale concernant l'essence de «vérité» associée aux institutions et à la tradition qui leur est rattachée. Plus généralement, nous estimons que la quête interindividuelle de connaissances, comme dynamique où se co-constituent le biologique et le culturel, laisse entrevoir toute l'importance de la tradition. Tout en étant le point de départ à partir duquel cette co-constitution est possible, la tradition est ce qui fonde le politique chez Hayek.

Dans la mesure où les individus voient impérativement et universellement leur existence animée par l'ignorance, la quête «présente» de connaissance est une fatalité qui donnera naissance à la connaissance préservée pour le futur. L'accumulation et la transmission de connaissances nouvelles et issues du passé, comme mouvement se nourrissant de lui-même, est une dynamique, rappelons-le, qui échappe en grande partie à la volonté des individus. L'ignorance, parce qu'elle demeure cette constante «force» liante du social, *exige* des individus «présents» qu'ils abandonnent *spontanément* une part du produit de leurs expérimentations au profit des générations futures. Dans cette perspective, une forme de legs «transindividuel» qui traverse — et doit traverser — les individus²⁶ pose le socle de l'individu et de la «société» à venir. La tradition, à titre de véhicule de la connaissance, contribue fortement à la définition de l'individu de demain. Elle est chez Hayek un élément pré-ontologique.

Tout comme il le fait pour son ontologie sociale, Hayek conçoit la tradition en termes essentiellement fonctionnalistes (assurer l'autoconservation par l'autorégulation afin d'assurer l'autoperpétuation). C'est à travers le rôle attribué aux individus et à la tradition (i.e. autoperpétuer et autoréguler) qu'il pense l'ordre social spontané. Pour

²⁶ Notons que cette tension entre «spontanéité» et «volonté» est étroitement liée à l'idée d'*efficience* de l'ordre spontané que nous avons d'emblée évoquée.

notre part, en avançant que Hayek adopte une approche institutionnaliste-individualiste, nous avons voulu insister sur l'importance de la relation de co-détermination entre la formation de l'esprit et celle de la tradition culturelle. Cette dynamique «spontanée» nous semble en elle-même primordiale puisque, d'un point de vue ontologique, elle assigne à l'homme certains traits transhistoriques.

Par ailleurs, nous avons vu que l'efficience de l'ordre spontané exige des individus qu'ils acceptent de se soumettre à cet ordre, et ce, malgré que ce dernier soit animé par une logique leur étant insaisissable. De plus, toujours à travers le prisme hayékien, le fait d'avoir une connaissance restreinte de cet ordre (connaissance limitée à certains principes et règles générales) implique que les individus doivent avoir foi en ses vertus. La compréhension de l'ordre spontané passe par l'examen des institutions et de la tradition. C'est uniquement en procédant de la sorte que les individus parviendront à mieux comprendre leur destinée, qui est de stimuler l'efficience de l'ordre social spontané.

Pour notre part, nous estimons que cette «destinée» semble avoir une dimension temporelle capitale qui outrepassa la seule transformation des institutions (i.e. la transformation des pratiques) par un apport d'organisation. En fait, nous croyons que la transformation et l'accumulation de la tradition est un *processus* «temporel» qui donne en soi du sens à l'ontologie sociale de Hayek. C'est dans la *durée* et non pas seulement dans leur «extériorité» que les institutions contribuent à définir la représentation hayékienne du lien social. C'est parce qu'elles incarnent des principes et des règles qui font autorité que certaines institutions parviennent à ordonner, sur une base interindividuelle, les anticipations et les actions des individus.

CHAPITRE IV

LA NOTION D'AUTORITÉ

L'étape la plus dangereuse de la croissance de la civilisation pourrait bien être celle dans laquelle l'homme arrive à regarder toutes ses croyances comme des superstitions et refuse [...] de se soumettre à quelque chose qu'il ne peut comprendre. [...] L'acceptation par tous de règles formelles est en fait la seule alternative à la direction d'une volonté unique que l'homme ait encore découverte (Hayek, 1986 [1952] p.148-149).

Nous avons précédemment avancé l'idée selon laquelle la théorie sociale de Hayek émane de son ontologie sociale. En partant du principe que la conception hayékienne de l'individu est étroitement liée à une distinction entre le bien et le mal, nous allons ici aborder la notion d'autorité dans la pensée sociale de notre auteur. Bien que, à proprement parler, Hayek n'ait pas explicitement entrepris de fournir une conception articulée de l'autorité, il n'en demeure pas moins que cette notion est omniprésente dans son œuvre. En avançant l'idée que la tradition *est* —et *doit* demeurer— omniprésente dans la société, notre auteur se porte en défenseur de son autorité. Il nous dit que si la préservation de l'ordre social passe par la nécessité d'une transmission et d'une accumulation de la tradition, cela implique que cette dernière doit impérativement être *reconnue*. En effet, la reconnaissance interindividuelle de certains principes généraux et de règles de conduite est la condition de l'ordre social. De plus, nous allons tâcher de voir en quoi l'autorité de la tradition peut être conciliable avec l'idée d'une autorité du libéralisme. Autrement dit, nous verrons si tradition et libéralisme peuvent être clairement distingués. Enfin, avant d'analyser la notion d'autorité à la lumière d'une conceptualisation autre que celle explicitement

développée par Hayek, nous allons d'abord voir comment ce dernier appréhende l'autorité à travers le clivage entre liberté «individuelle» et coercition. C'est en effet à travers l'idée du «mal» associé à la coercition que l'autorité est envisagée.

4.1 Conception hayékienne de l'autorité

Dans la mesure où, comme l'avance Castoriadis (1975 p.57), toute théorie de l'histoire se fonde d'abord sur une philosophie de l'histoire, nous croyons que l'évolution historique est, chez Hayek, conditionnée par une dichotomie entre le bien et le mal. En ce sens, nous dirons que l'œuvre de Hayek est un plaidoyer en faveur de la liberté «individuelle», liberté à laquelle est opposée l'action de contraindre. Pour notre auteur, la coercition est le mal (Hayek, 1994 [1960] p.21 et p.134) car, de tout temps, elle fut ce qui a entravé l'émancipation des individus. D'un point de vue ontologique, la coercition est un mal parce qu'elle va à l'encontre de ce qu'est l'individu, c'est-à-dire un être apte à envisager les possibilités qui lui sont offertes en vue d'atteindre des objectifs connus de lui seul. En somme, la contrainte nie les fondements mêmes de tout individu en privant ce dernier de sa qualité de personne susceptible de penser et de juger, en faisant de lui un simple instrument de la volonté d'autrui (Ibid. p.21 et 133).

Cette position qu'adopte notre auteur vis-à-vis de la coercition est le point de départ menant à sa conception de l'autorité. En effet, coercition et autorité sont chez Hayek étroitement liées puisque c'est la *capacité* de cette coercition qui, par l'emploi de la force, confère à quiconque autorité sur l'un de ses pairs. La notion d'autorité a toutefois ceci de particulier qu'elle rend compte d'une dimension temporelle plutôt étrangère à l'idée de contrainte. Quoique Hayek dise peu de chose de cette dimension temporelle, il propose que plus que la simple contrainte, la coercition implique la *menace* d'infliger un dommage et, par extension, l'intention de déterminer ainsi une certaine conduite (Hayek, 1994 [1960] p.134). La coercition semble, de ce point de

vue, proche parente de l'autorité, puisque celle-ci prend place à travers l'adoption de pratiques conformes à une certaine anticipation d'un éventuel acte de coercition. S'il y a possibilité que se manifeste l'emploi de la force, cette possibilité rend, d'une certaine manière, effective l'effet de la coercition sans que celle-ci n'ait lieu. Ainsi, en plus d'être cette possibilité de la contrainte, nous dirons que l'autorité interfère dans les anticipations et les actions des individus. Dans un premier temps, mise au rang de l'expérience passée, la contrainte physique exerce une influence considérable sur les anticipations, et ce, en limitant l'éventail des moyens considérés en vue d'atteindre une quelconque finalité. Dans un second temps, nous dirons que cette «finalité» se trouve en soi (re)définie du fait que les moyens considérés sont eux-mêmes altérés par l'autorité.

Sur un autre registre, le fait que l'autorité soit assimilable à l'idée d'une contrainte «physique» implique qu'il doit nécessairement y avoir personnification de l'autorité. Cela signifie que si l'autorité est la capacité que possède un être d'exercer un contrôle sur les fins de l'un de ses pairs, cela veut aussi dire qu'il y a rapport de domination entre deux entités.

Pour Hayek, la liberté «individuelle» permet de limiter l'emploi de la coercition. C'est pourquoi il avance différents arguments en vue de montrer comment, dans une société attachée à des valeurs libérales, l'utilisation de la force tend à être marginale. À cet effet, il propose d'abord que dans la mesure où les individus sont imputables de leurs actions, cela a pour conséquence que la coercition n'est dirigée qu'envers ceux qui, en toute connaissance de cause, ne se conforment pas à certaines règles de bonne conduite (Hayek, 1994 [1960] p.75). Ensuite, la coercition prendrait peu de place dans une société libérale puisque les individus y acceptent qu'ils ne sont pas, en dernier ressort, les juges des valeurs et des objectifs des autres (Ibid. p.77). Dans cette optique, la contrainte est un élément marginal dans la mesure où les individus sont

avant tout animés par la «volonté» d'accorder leurs propres actions avec leur système de valeurs. Par ailleurs, la liberté individuelle permet de limiter l'emploi de la force dans la mesure où l'un de ses fondements, la propriété privée, y joue aussi un rôle important. Notre auteur propose en ce sens que le meilleur rempart contre l'autorité demeure la propriété privée (i.e. la propriété plurielle) (Hayek, 1993 [1988] chap.2, 1994 [1960] p.140). C'est qu'en disposant d'une sphère à l'intérieur de laquelle nul ne peut interférer, l'individu est davantage en mesure de demeurer à la fois l'orchestrateur des fins qu'il poursuit et juge des moyens leur étant rattachés (Hayek, 1993 [1988] p.43). Pour Hayek, le libéralisme est sans conteste LE système de valeurs qui va de pair avec ce qui définit l'individu. C'est ce qui le pousse à affirmer qu'une défense efficace de la liberté «individuelle» doit d'être dogmatique (1985 [1973] p.72).

Par ailleurs, en citant Hume, Hayek avance que la liberté maximale de tous requiert que des contraintes égales pèsent sur la liberté de chacun (1993 [1988] p.49). Ici intervient un autre aspect de l'autorité à travers le rôle attribué au gouvernement de faire un certain usage de la coercition. Notre auteur stipule que le gouvernement a la double tâche de maintenir en état de marche une structure fonctionnelle que les individus emploieront pour leurs propres objectifs et la responsabilité de faire respecter les règles sur lesquelles repose cet ordre d'ensemble (Hayek, 1980 [1973] p.56). Ce second point nécessite que le gouvernement dispose du monopole en ce qui a trait à l'emploi de la force (Hayek, 1994 [1960] p.190, 1985 [1946] chap.VI). Pour Hayek, le rôle premier du gouvernement étant la protection de la liberté «individuelle», il est essentiel que celui-ci détienne un pouvoir de contraindre, et ce, selon des modalités connues de tous. Puisque, en dernier ressort, c'est uniquement par la menace de coercition que l'État peut s'opposer à ce qu'un individu en contraigne un autre (Hayek, 1994 [1960] p.142), cette *possibilité* de contraindre a un rôle dissuasif jugé essentiel.

Cependant, le lecteur de Hayek sait que la question de l'autorité du gouvernement est marquée d'une certaine tension entre la nécessité de jouer un rôle et le danger inhérent à la concentration du pouvoir. Pour Hayek, dans la mesure où une population se trouve soumise à un gouvernement qui, de manière légitime ou non, détient le monopole de l'emploi de la force, la question d'encadrer la possibilité de cette utilisation est de premier ordre. Il n'est en ce sens pas rare que le recours à la coercition soit effectué sous des prétextes et des idéaux autres que la simple défense des principes et des règles inhérents au libéralisme. Dans pareille situation, le souci d'atteindre des objectifs temporaires et spéciaux (non conformes vis-à-vis des principes généraux et des règles associées à l'ordre social spontané) conduit les gouvernements à adopter des politiques pour lesquelles d'autres mesures devront tôt ou tard être mises en place afin d'en réparer les dommages. Dans cette perspective, Hayek n'hésite pas à affirmer que, à travers l'histoire, les individus ont constamment cherché à se prémunir contre les interventions arbitraires et la coercition des différents gouvernements (Hayek, 1994 [1960] chap.11-12). C'est pourquoi il est fondamental que le statut et le rôle du gouvernement soient clairement définis.

Sur un autre registre, la représentation hayékienne de l'autorité peut être appréhendée selon une tout autre perspective. En partant de la distinction, effectuée par Hayek, entre l'effet de la soumission vis-à-vis un pair et celle subie à l'égard de circonstances matérielles, l'on pourra effectuer un rapprochement avec une tout autre définition de la notion d'autorité. Alors que la soumission à l'égard d'un agent humain implique que l'individu se trouve à *être forcé*, ce rapport devient d'une autre nature quand un être est *obligé* d'adopter certaines pratiques sous la contrainte de circonstances diverses (Hayek, 1994 [1960] p.133). Pour illustrer ce second aspect, Hayek nous invite à admettre que, même à l'intérieur de sa sphère privée, un individu subit des pressions morales exercées par l'opinion publique ou encore par la désapprobation

«sociale» (Ibid. p.146). À propos de cette forme de contrainte, que nous assimilons pour notre part à l'idée d'autorité, Hayek poursuit en évoquant :

Whether or not we wish to call coercion those milder forms of pressure that society applies to nonconformists, there can be little question that these moral rules and conventions that possess less binding power than the law have an important and even indispensable role to perform and probably do as much to facilitate life in society as do the strict rules of law (Hayek, 2006 [1960] p.128).

Ainsi entendue, la «coercition» peut s'exercer au moyen d'une pression effectuée par des règles non impératives, ces dernières consistant en des conventions et normes régulant les relations interpersonnelles (Hayek, 1994 [1960] p.146). À vrai dire, cette «pression», c'est celle de la tradition. Nous l'avons vu (chapitre trois), c'est le rôle de la tradition de *limiter en guidant* les individus dans leurs actions. En vue de bien comprendre comment il y a reconnaissance de la tradition, et donc d'une certaine forme de contrainte, nous devons présenter une certaine conception de la notion d'autorité. Par la suite, nous pourrions nous intéresser aux différents modes de reconnaissance de la tradition.

4.2 Définition de la notion d'autorité

La conception de l'autorité qui nous intéresse part d'abord du principe que tout en étant étroitement liés, pouvoir et autorité renvoient à des caractéristiques distinctes. Suivant Revault d'Allonnes (2006 p.13), nous estimons que *le temps est la matrice de l'autorité alors que l'espace est la matrice du pouvoir*. Cette distinction implique que la coercition ne doit pas être directement liée à l'autorité puisque cette dernière se déploie dans la *durée* et non dans la volonté de contraindre physiquement un individu. C'est pourquoi on peut affirmer que l'autorité n'est pas le pouvoir et, qu'à proprement parler, elle exclut le recours à la force (Revault d'Allonnes, 2006 p.37 ; Arendt, 2005 [1954] p.123 ; Kojève, 2004 [1942] p.60-61). Il en est ainsi car là où la force est employée, l'autorité a échoué.

À ce caractère de la notion d'autorité, nous devons ajouter que celle-ci ne saurait être personnifiée. Dans la mesure où elle n'est pas un instrument de la domination, elle ne se détient pas à la manière d'une chose (Revault d'Allonnes, 2006 p.16 et 40). Par conséquent, elle ne peut être assimilée à un attribut ou à une propriété du pouvoir car son essence ne consiste pas à faire obéir les gens ni même à savoir faire obéir les gens (Revault d'Allonnes, 2006 p.41). L'autorité s'enracine dans une *relation* où il y a *reconnaissance* de l'existence de ce qui doit perdurer (Ibid. p.67).

La reconnaissance de l'autorité s'effectue sur une base interindividuelle. Sans qu'il y ait de concertation entre les individus, une société institue un ordre lui permettant de perdurer, et ce, en créant un environnement favorable à l'émancipation de ses individus. C'est largement au niveau de l'intersubjectivité qu'une société «convient» de la nécessité de conserver des principes et des règles en perpétuant certaines pratiques (i.e. institutions). De plus, dans la mesure où les principes généraux et les règles abstraites qui forment l'ordre social émanent de connaissances tacites, l'autorité des règles et des conventions, dont il est ici question, est incompatible avec toute idée de persuasion (Arendt, 2005 [1954] p.123). Autrement dit, la reconnaissance de l'autorité ne répond pas d'un acte volontaire.

L'autorité a une dimension profondément sociale, puisqu'elle «garantit» la préservation du lien social dans le temps (Revault d'Allonnes, 2006 p.36). À titre de force liante entre les générations (Ibid. p.59), elle est une notion qui entretient un rapport particulier en regard du temps. En effet, tout en étant le produit de pratiques instituées (passé) et devant être interindividuellement reconnues (présent), l'autorité prend forme dans le caractère génératif de ce qui doit être institué (pour le futur). Ainsi, l'autorité de ce qui rend effectif l'ordre social renvoie à la fois aux idées de commencement (i.e. d'originel), de conservation et de perpétuation. C'est à travers

cette logique de préservation et d'accumulation d'un certain type de «savoir-pratique» que la continuité ininterrompue de l'ordre social est pensée.

Arendt illustre bien cet aspect de l'autorité quand elle mentionne qu'une civilisation ne peut perdurer que si les nouveaux venus sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers (Arendt, 2005 [1954] p.122). C'est parce qu'ils prennent place dans un ordre d'ensemble ou certaines conventions et principes font autorité que les différentes générations disposent de moyens permettant aux individus de vivre ensemble. La préservation du lien social passe donc par la durabilité d'institutions qui transcendent les générations, révélant à celles-ci leur force instituante (i.e. générative) (Revault d'Allonnes, 2006 p.73). On comprend donc que l'autorité se déploie dans le temps. Elle se situe à la fois en amont, comme force de proposition, et en aval, comme élément de ratification ou de validation (Ibid. 2006 p.28).

Sur un autre registre, on peut avancer que l'autorité de ce qui a été interindividuellement institué confère une identité aux contemporains ainsi qu'aux générations futures. En intervenant comme la cause de l'ordre social présent et à venir, les institutions déterminent le fondement identitaire de la «société». Par delà ce qui marque leur individualité, partagent sur une base transhistorique la constance de certains traits. Dans une perspective hayékienne, ces «traits» sont largement fonction de l'autorité d'une tradition sociale (elle-même portée par un vaste réseau d'institutions). Par ailleurs, il nous faut ici évoquer un autre élément du rapport entre autorité et identité. Du fait que l'autorité tire sa force de l'enracinement dans le temps (de la «durée») (Ibid. p.33), elle rend improbable tout changement de nature de l'identité. Nous dirons qu'à la manière où la formation de l'esprit rime avec croissance et complexification du système neuronal, le développement d'un réseau d'institutions précise toujours davantage les contours de ce qui définit l'individu et la

société. En somme, un développement interindividuel fondé sur ce qui fait autorité signifie, avec le temps, qu'il y a croissance d'un certain type d'identité.

Un dernier caractère de l'autorité doit être abordé, celui de sa légitimité. Comme nous l'avons mentionné, puisque l'autorité est affaire de reconnaissance, nier la légitimité de l'autorité revient à mettre fin à cette dernière (Kojève, 2004 [1942] p.62 et 97). Autrement dit, parce qu'il suffit que l'autorité soit reconnue pour qu'elle existe, sa non-reconnaissance signifie sa disparition. Il importe ici d'évoquer qu'«autorité» et «reconnaissance» entretiennent une certaine tension. Dans une perspective hayékienne, cette tension est palpable à travers le fait que tant l'accumulation de connaissances tacites que l'autocoordination des individus engendre et requiert le respect de l'autorité. De même, on peut demeurer perplexe vis-à-vis une tradition qui, tout en faisant spontanément autorité, peut se voir abandonnée face au pouvoir de l'opinion publique.

4.3 Pertinence de la notion d'autorité pour l'analyse de la théorie sociale de Hayek

D'un point de vue institutionnaliste-individualiste, la notion d'autorité précédemment évoquée permet de questionner la construction théorique de Hayek en venant remettre en perspective certains de ses fondements. Que ce soit en vue d'interroger le rapport entre libéralisme, opinion publique et tradition ; ou encore afin de questionner ce qui fonde l'ontologie sociale de notre auteur, la notion d'autorité nous apparaît être un instrument tout indiqué.

Le choix d'opérer un examen de la théorie sociale de Hayek au moyen de la notion d'autorité a, de notre avis, d'importants avantages. D'abord, nous estimons qu'à certains égards, cette conception n'est pas étrangère à la représentation que se fait Hayek du rôle joué par la tradition culturelle. Nous avons pu le constater, la *pression*

qu'exercent les conventions et les règles tacites sur les individus renvoie, par son affiliation à l'idée de «coercition», à la notion d'autorité. En dernier ressort, nous estimons que cette «pression» est ressentie à travers un processus où il y a reconnaissance de l'autorité, et ce, par la *sélection* des «bonnes pratiques» (ou par l'élimination sélective de modes de conduite inadéquats (Hayek, 1994 [1960] p.27). Nous y reviendrons, mais il importe de souligner que ces «bonnes pratiques», qui permettent aux individus de survivre et d'atteindre leurs objectifs, ont un rôle fondamental parce qu'elles peuvent —et doivent— se transformer au gré de conjonctures qui exigent leur modification (Ibid. p.29). Cette capacité —et nécessité— de voir se transformer les «bonnes pratiques» est une possibilité inscrite au cœur même de la tradition. À vrai dire, la dimension générative de l'ordre social spontané fait en sorte qu'à travers la (re)production de «bonnes pratiques» se dégagent des règles à portée générale, des conventions tacites et des institutions qui vont se greffer à la tradition. C'est pourquoi nous développerons l'idée selon laquelle la reconnaissance de l'autorité de la tradition, par l'entremise d'une dynamique où il y a soit *émergence*, *diffusion* ou *transmission* des «bonnes pratiques», revient à mettre à l'avant-plan le rôle capital du mouvement dans la pensée sociale de Hayek. Notamment, celui du mouvement de co-détermination entre la formation des institutions et celle de l'esprit.

Sur un autre registre, nous croyons que la notion d'autorité permet de remettre en perspective cette même dynamique co-constitutive. Nous avons été à même de le percevoir quand nous nous sommes penché sur la question du niveau d'analyse de l'approche hayékienne (chapitre deux), certains critiques de Hayek demeurent perplexes face à l'idée d'une sélection des «bonnes pratiques» s'effectuant à la fois dans la sphère de l'individu et au plan «macro-social» (entre les différents groupes). Tout en appréhendant l'approche hayékienne du social par l'«institutionnalisme-individualisme» et en usant de la notion d'autorité, nous parvenons à faire disparaître

cette fausse tension entre reconnaissance individuelle et civilisationnelle de l'autorité de la tradition. À notre avis, ce n'est ultimement que dans l'interindividualité que l'autorité est reconnue et qu'*émergent, se diffusent et se transmettent* les «bonnes pratiques».

La notion d'autorité a aussi le mérite d'autoriser un regard neuf sur l'évolutionnisme hayékien. Nous avons pu le constater en exposant cette approche (chapitre un), la sélection des «bonnes pratiques» s'effectue selon un mode *spontané* ou encore *explicite* mais, dans les deux cas, l'autorité de la tradition est impliquée, car elle est d'une manière ou l'autre reconnue.

Dans un premier temps, conformément à la théorie sur les ordres spontanés, il est fait allusion à un processus spontané qui transcende les générations. Ce processus a ceci de particulier que c'est dans la genèse de sa transmission que l'autorité se manifeste. En naissant *spontanément* à travers les actions des individus, elle demeure, dans une perspective interindividuelle, endogène. Se diffusant essentiellement par le principe de l'imitation des pratiques efficaces, l'autorité dont il est ici question n'implique pas sa rationalisation. De ce point de vue, l'individu ne «fait» rien pour obtenir l'autorité (Kojève, (2004 [1942] p.94) puisqu'il demeure, à son insu, le simple dépositaire d'une prédisposition à agir et à penser selon certaines modalités. Précisons que «prédisposition» n'implique pas qu'il y ait déterminisme au sens strict (Longuet, 1998 p.41) puisque la part de «prédéterminé» de toute action individuelle a pour résultat —et pour point de départ— la simple «action orientée» de l'ensemble des comportements individuels (Hayek, 1985 [1973] p.46). L'autorité de la tradition, parce qu'elle ne se manifeste qu'à travers un ordre spontané qui est par définition «abstrait», ne détermine pas ce qu'il adviendra du lien social (Ibid). Elle ne fait que

préserver cet ordre en faisant en sorte que les actions des individus concourent à être conformes aux principes généraux animant et fondant ce dernier²⁷.

Dans un deuxième temps, la sélection des «bonnes pratiques» (par laquelle est reconnue l'autorité de la tradition) s'effectue de manière *explicite*. Par le biais de l'éducation, ou de tout autre entreprise de rationalisation (i.e. de «rationalisme critique»), s'opère le développement d'une certaine organisation de la société. Sur le plan interindividuel, cette reconnaissance se traduit par la capacité d'une société d'organiser le «vivre ensemble» conformément aux règles générales et aux conventions tacites incorporées dans la tradition culturelle. Quoique cette correspondance ne sera toujours qu'«approximative», elle permet de percevoir, aux yeux de Hayek, ce qui distingue les sociétés évoluées de celles étant en retard (chapitre deux). Par ailleurs, dans la mesure où l'organisation de la société n'est que le prolongement de «bonnes pratiques» sélectionnées sur une base individuelle, nous devons ici souligner l'importance de l'innovation et de l'éducation. Se déployant dans la sphère de l'individu, l'innovation (l'apparition de nouvelles pratiques) et l'éducation (l'apprentissage de nouvelles pratiques) sollicitent grandement le caractère subjectif de l'individu. En effet, la mise en relation entre un environnement singulier (puisque perçu) et d'objectifs particuliers (puisque fonctions d'un ordre sensoriel unique) est ce qui donne un sens à l'idée d'une reconnaissance explicite de l'autorité, et ce, par un processus où il doit y avoir augmentation (i.e. croissance) de la tradition.

Une reconnaissance explicite de l'autorité se traduit aussi par la capacité d'adopter une position critique à l'égard de la société, critique que Hayek caractérise comme «immanente». C'est en effet en reconnaissant, d'une part, les limites de notre raison

²⁷ Comme le mentionne Hayek, pour qu'un certain ordre d'ensemble s'établisse, il suffit que les réponses des individus aux événements de leur milieu soient semblables dans un certain nombre d'aspects abstraits (Hayek, 1985 [1973] p.52).

et, d'autre part, qu'un ordre généré sans dessein peut surpasser de très loin les plans que les hommes établissent consciemment, que les normes et les institutions peuvent être améliorées (Hayek, 1993 [1988] p.13-14). En procédant à ce type de critique, on se trouve à reconnaître l'autorité de la tradition puisque la réflexion critique se fonde sur une vision conforme aux principes et aux règles sur lesquels repose le lien social. En ce sens, le rationalisme critique peut être compris comme intraparadigmatique puisqu'il répond d'un système logique où ce sont les vertus d'un ordre social spontané et du libéralisme hayékien qui sont les maîtres mots.

Nous avons insisté sur le fait que l'autorité doit, pour perdurer, être reconnue. Cet aspect nous semble cadrer parfaitement avec la préoccupation de Hayek concernant le respect interindividuel de la tradition. Si l'acceptation de la tradition a cette part de précarité à travers le risque de la non-reconnaissance de son autorité, c'est que le monde fait face à un perpétuel danger. Pour notre auteur, cette menace de voir la tradition se dérober de l'ordre social va de pair avec la possibilité d'assister à une profonde transformation de l'opinion publique ; une transformation allant dans le sens d'une certaine hostilité à l'égard de l'organisation actuelle de la société. Dans cette perspective, il est essentiel, pour Hayek, que l'opinion publique parvienne à reconnaître les vertus des institutions sur lesquelles repose l'ordre social. Le cas échéant, cela autoriserait le début de la fin de la «société».

D'un autre point de vue, la «précarité» de l'autorité découle de l'existence d'une certaine tension entre le besoin de disposer d'une tradition collective et la nécessité de procéder à sa constante réactualisation. Nous avons précédemment traité du lien entre l'aspect *autostimulant* de la «société» et l'importance de l'environnement auquel cette dernière est soumise (chapitre un). Il faut ici préciser que la reconnaissance de l'autorité est avant tout une *possibilité* et que le caractère autorégulant de l'ordre social ne signifie en rien que cette reconnaissance soit instantanée. Même si l'on peut

affirmer que la reconnaissance, de manière implicite, de principes et de règles faisant autorité est le propre de l'ordre social spontané, on ne peut parler que d'une «tendance». Certes, puisque l'environnement institutionnel est à la fois fonction et fondement de l'ordre social, la reconnaissance de l'autorité tendra fortement à s'effectuer. Toutefois, il est possible, et c'est la situation à laquelle assiste Hayek avec la montée des «collectivismes», que l'organisation de la société devienne impropre à son autofonctionnement. En ce sens, une organisation délibérée de la société, en ce qu'elle viendrait remplacer un univers institutionnel efficace (parce que s'étant spontanément déployé) pourrait en venir à rompre l'équilibre social. En somme, l'ordre social étant animé par sa propre logique, l'autoréalisation vertueuse qui le caractérise peut être progressivement anéantie si la «société» en entrave le processus d'autostimulation. Dans la mesure où l'ordre social n'existe que par autostimulation, le priver de l'expérience qu'il accumule revient à l'amputer de ce qui l'anime. Sans l'autorité de règles et de principes non-explicites prenant forme à travers de «bonnes pratiques», il n'y a plus d'ordre social. Cela nous conduit à affirmer que la reconnaissance de l'autorité n'intervient pas comme une simple formalité, mais plutôt comme le moment d'une communion avec ce qui précède et ce qui doit perdurer.

Enfin, nous croyions que la notion d'autorité rejoint la préoccupation hayékienne, et plus généralement de l'école autrichienne, à l'égard du rôle central du temps et de l'incertitude dans les comportements individuels et les phénomènes sociaux. Selon ce point de vue, l'analyse des comportements individuels et des phénomènes sociaux — au même titre que l'appréhension ontologique de ce qu'est l'individu et la société— passe par une prise en considération du rôle de l'ignorance et de l'incertitude. Nous avons vu (chapitre trois) que la tradition doit être reconnue pour pallier à l'ignorance des individus. Nous avons aussi constaté que le rôle central de la tradition émane de cette nécessité qu'ont les individus et les sociétés de s'adapter, de façon continue, à

des événements imprévisibles. Dans ce cadre, l'ignorance et l'incertitude «obligent» la société à disposer d'institutions destinées à faciliter le partage de la connaissance. Le fait que, pour atteindre des objectifs singuliers, chaque individu se trouve perpétuellement en situation de partage de bonnes et mauvaises pratiques aura une conséquence importante : l'émergence spontanée d'institutions conformes à une certaine exigence de l'ordre social. Afin de faciliter l'échange de «savoir-faire», des institutions s'imposeront d'elles-mêmes puisque conformes aux principes et aux règles animant la société. L'autorité peut donc être pressentie à travers cette nécessité qu'a l'ordre social de voir apparaître et se transformer des institutions faisant corps avec ce qu'il est et ce qu'il a toujours été : une entité animée par ce qui la fonde, c'est-à-dire, un certain ordre de connaissances.

4.4 Comment est reconnue l'autorité de la tradition

Le tableau suivant permet de synthétiser le processus d'évolution sélective par lequel l'autorité est reconnue. Y sont distinguées trois modalités de reconnaissance de la tradition (l'innovation, l'imitation et l'éducation) auxquels correspond un certain type d'autostimulation de l'ordre social (générativité, diffusion et transmission). De plus, nous avons pris soin d'indiquer, pour chacun de ces modes, à quel niveau est reconnue l'autorité. Il importe de mentionner que Hayek aborde la question du transfert de la tradition par l'idée de *communication* et de *transmission* de la connaissance. Il nous dit à ce sujet que la *communication* consiste en sa diffusion parmi les contemporains alors que la *transmission* est le transfert de l'ensemble du savoir accumulé entre les générations (Hayek, 2006 [1960] p.24-25). Notons que, dans ce dernier cas, il est fait allusion à l'idée de continuité dans le temps. Par delà cette distinction, Hayek prend soin d'ajouter, à propos de ces deux types de transfert, que :

They cannot be sharply separated because the tools of communication between contemporaries are part of the cultural heritage which man constantly uses in the pursuit of his ends (Hayek, 2006 [1960] p.25).

Ainsi, dans la mesure où la transmission de la tradition s'opère toujours à travers sa diffusion au niveau interindividuel, on voit difficilement comment ces deux éléments peuvent être disjoints. Tout transfert de connaissances au niveau intercivilisationnel implique nécessairement sa diffusion par l'entremise de «savoir-faire» au niveau interindividuel. La reconnaissance de l'autorité s'effectue toujours au «temps présent», que ce soit sur le plan individuel (par l'innovation) ou encore interindividuel (par l'innovation, l'imitation et l'éducation). Il ne faut toutefois pas perdre de vue que cette reconnaissance vise la perpétuation de la tradition, et ce, au moyen de son «actualisation». En voyant en *l'innovation*, *l'imitation* et *l'éducation* des modes de reconnaissance de l'autorité plus adéquats que ceux de la *diffusion* et de la *transmission* de la tradition proposés par Hayek, nous avons voulu pallier à un problème théorique. La «transmission» et la «diffusion», proposées par Hayek, ont le mérite de rendre compte du caractère «donné» de la tradition ainsi que du processus interindividuel de partage des «bonnes pratiques». Toutefois, elles ont le désavantage de ne pas rendre compte d'éléments essentiels que nous associons pour notre part à l'autorité. Les principes de «transmission» et de «diffusion» ne considèrent pas le caractère précaire de l'autorité. Elles ne font pas allusion à la part de rationalité (rationalisme critique) impliquée dans la reconnaissance de cette autorité (notamment vis-à-vis l'opinion publique). De même, les modes de reconnaissance proposés par Hayek ne disent rien du niveau où s'opère cette reconnaissance.

Tableau 2 : Les trois modes de reconnaissance de l'autorité

| Mode de reconnaissance de l'autorité | Niveau | Type d'environnement institutionnel requis, généré et perpétué | Type d'autostimulation |
|---|---|--|--|
| Innovation (reconnaissance spontanée ou conditionnée) | Individu (dimension qualitative) ET Interindividualité (dimension quantitative) | - Rationalisme critique (et libéralisme) | Générativité Émergence de «bonnes pratiques» |
| Imitation (reconnaissance spontanée) | Interindividualité | - Libéralisme | Sélection des «bonnes pratiques» par leur diffusion et transmission |
| Éducation (reconnaissance conditionnée) | Interindividualité | - Libéralisme (et rationalisme critique) | Sélection des «bonnes pratiques» par leur diffusion et transmission |

4.5 Les modes de reconnaissance de l'autorité

On ne pourrait prétendre qu'à elle seule l'omniprésence des conventions et des règles tacites fait en sorte que la tradition est inévitablement et continuellement reconnue. De même, on ne pourrait défendre que l'autorité de la tradition soit reconnue, chez l'individu, par la seule (re)validation mentale de ses schèmes de pensée. Sur ce point, Hayek mentionne justement que, parce que la tradition ne peut être génétiquement transmise (Hayek, 1993 [1988] p.34), elle doit nécessairement être reconnue de manière implicite ou explicite. Comme nous l'avons vu (chapitre I), le fait que l'ordre sensoriel des individus opère d'une manière analogue est une condition de la reconnaissance interindividuelle de l'autorité. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que c'est dans l'action consistant à revalider *et à augmenter* la tradition que l'autorité de celle-ci est reconnue.

Nous l'avons mentionné, la reconnaissance de l'autorité s'effectue par le partage des «bonnes pratiques». Cela implique que chaque individu expérimente puis transmet de

«bonnes et mauvaises pratiques»²⁸ qui se déploieront dans une multitude de circonstances particulières. La sélection des «bonnes pratiques», par laquelle se manifeste l'autorité, s'effectue donc en deux temps. Elle s'effectue d'abord dans un processus où sont envisagées de nouvelles pratiques potentiellement efficaces et, ensuite, dans la transmission des pratiques (anciennes et nouvelles). Même si l'autorité est affaire d'interindividualité, elle a ce besoin que les individus expérimentent de nouvelles pratiques afin d'augmenter sa substance. Voyons ce qui en est.

4.5.1 *L'innovation*

Si on part du principe que la tradition cherche à se perpétuer, le simple fait qu'un individu reproduise certaines pratiques «efficaces» ne suffit pas à assurer la pérennité de cette tradition. En effet, d'un point de vue hayékien, la tradition doit être enrichie pour se perpétuer et, pour ce faire, sa dimension générative doit être sollicitée. Le processus d'apparition de nouvelles pratiques trouve son fondement dans une nécessité : l'adaptation continue de la tradition. Pour Hayek, c'est cette exigence qui stimule un certain processus d'émergence²⁹. Nous tenons à préciser que le processus d'apparition des nouvelles pratiques doit être envisagé en considérant l'importance du rapport entre individu (et plus précisément ce qui en marque l'individualité) et interindividualité. L'esprit (à titre d'entité singulière où s'élabore l'expérimentation des pratiques) et la civilisation (entendue comme un ordre interindividuel où s'effectue la diffusion et la transmission des «bonnes pratiques») sont intimement liés. À vrai dire, l'expérimentation des pratiques menée sur une base individuelle ne prend son sens que dans sa concordance avec ce qui est expérimenté au niveau interindividuel. Il en est ainsi car, dans une perspective évolutionniste, la sélection

²⁸ Quoique de «mauvaises pratiques» puissent subsister longtemps après avoir épuisé leur efficacité, voire après qu'elles soient devenues des entraves plutôt que des adjuvants, s'effectue une élimination sélective des modes de conduite moins adéquats (Hayek, 1994 [1960]) p.27.

²⁹ Plus précisément, à propos des différents ordres incorporés dans la tradition, Hayek mentionne explicitement que ceux-ci ne préservent leur caractère général que par le changement constant (Hayek, 1993 [1988] p.205).

des «bonnes pratiques» s'effectue toujours au vu de problématiques analogues d'un individu à un autre. Parce qu'elle est reconnaissance de l'autorité, l'innovation ne trouve sa justification que dans le rapport qu'elle entretient avec l'institution sociale, cette dernière étant fondée sur une ignorance constitutive (chapitre un). Dans cette optique, nous sommes donc en désaccord avec la position adoptée, entre autres, par Rowland (1988) et Letwin (1976) voulant qu'il existe un profond clivage entre individualisme et tradition au sein de l'évolutionnisme hayékien.

A notre avis, c'est bien à travers l'évolution co-directive de l'esprit et de l'institution sociale qu'est pleinement reconnue l'autorité, et ce, par la sélection et l'apparition des «bonnes pratiques». Dans cette perspective, la croissance de la tradition relève, à notre avis, de l'interindividualité, puisque l'individu ne peut être dissocié des institutions qui lui donnent un sens. Nous allons ici voir comment, au niveau individuel et social, opère ce processus à la fois quantitatif et qualitatif.

Dans un premier temps, cette croissance s'effectue de manière spontanée par l'augmentation démographique. De ce point de vue «*quantitatif*», la croissance est associée à l'idée de complexification de la tradition, et ce, grâce à une extension des agents qui en sont porteurs. Rappelons que par «complexification», Hayek fait référence au nombre d'opérations complexes que la tradition permet d'effectuer simultanément (chapitre deux). Une tradition partagée par une vaste population offre des possibilités d'innovations multiples, car elle se trouve à être réactualisée à grande échelle. Parce qu'elle est soumise aux défis singuliers de chacun des individus, elle sera enrichie de nouvelles pratiques qui en préciseront constamment les principes et les règles.

Dans un second temps, la croissance de la tradition peut, chez Hayek, être appréhendée à l'intérieur de la sphère de l'individu³⁰. À ce niveau, c'est l'aspect *qualitatif* de l'innovation qui retient notre attention. En effet, la capacité d'innovation est ici ce qui permet à chaque individu d'entretenir un rapport singulier à la tradition collective. Parce qu'il effectue une mise en relation complexe où ses talents, ses connaissances et une conjoncture singulière sont mis à contribution, l'individu a la capacité d'expérimenter de nouvelles pratiques qui seront supérieures à celles lui ayant été transmises. Prenant forme à travers des schèmes de pensée et un vaste réseau d'institutions tacites, cette tradition est le point de départ de toute nouvelle expérimentation fructueuse³¹. À vrai dire, l'apparition spontanée de nouvelles pratiques (i.e. de «bonnes pratiques»), a toujours comme pierre d'assise des conventions et des institutions (i.e. des «commodités») portées par la tradition. C'est que l'objet de l'innovation, pour qu'il entretienne la possibilité de se greffer aux institutions qui incarnent la tradition, doit être généré conformément à cette dernière. C'est pourquoi nous défendons que, chez Hayek, l'innovation, entendue comme l'émergence d'une nouvelle pratique «efficace», présuppose toujours la reconnaissance de l'autorité de la tradition. Notre auteur mentionne en ce sens :

[...] que les *raisons* pour lesquelles les hommes ont dû adopter de nouvelles coutumes ou [...] innovations est d'une importance secondaire. Ce qui est important est la préservation des coutumes et innovations [...] (Hayek, 1993 [1988] p.62) [nous soulignons].

La «préservation» à laquelle Hayek fait ici référence n'est autre qu'un plaidoyer en faveur de sa *diffusion* et de sa *transmission*. Toute innovation est en fait inutile (voire impensable) si elle ne peut être interindividuellement diffusée et intergénérationnellement transmise. C'est pourquoi l'éducation, mais surtout

³⁰ Il faut préciser que les nouvelles pratiques expérimentées par l'individu ont, de part leur utilité, une dimension sociale importante. Ce n'est que d'un point de vue social qu'elles sont «innovations».

³¹ À ce sujet, Hayek mentionne que les valeurs portées par les institutions sont créées et modifiées par les mêmes forces évolutionnistes qui ont produit notre intelligence (entendue comme l'ensemble des schèmes de pensée dont nous disposons). Voir : Hayek (1994 [1960] p.36).

l'imitation, doit demeurer ce processus où l'autorité de la tradition est reconnue. En un sens, nous pouvons affirmer que l'innovation est une «seconde reconnaissance» de l'autorité.

Par ailleurs, il faut préciser que le processus d'innovation peut revêtir un caractère moins spontané qu'il n'y paraît quand on se penche sur le rôle que peut jouer la raison. Toujours dans une optique hayékienne, faire preuve de rationalisme critique peut conduire à l'émergence d'un type d'innovation que nous dirons d'un autre ordre. Dans cette perspective, Hayek nous invite à admettre qu'il peut y avoir compréhension des bienfaits associés aux «bonnes pratiques». Autrement dit, cela signifie qu'une certaine organisation sociale conforme à l'ordre spontané peut voir le jour des suites d'un effort de rationalisation. Notre auteur mentionne à ce sujet:

[...] c'est à travers *un usage nouveau et meilleur* des commodités de toutes sortes que nous offre la civilisation, qu'apparaissent les idées nouvelles, qui sont en fin de compte transférées dans la sphère intellectuelle (Hayek, 1994 [1960] p.35) [nous soulignons].

À une innovation spontanément générée correspond, dans certains cas, la possibilité de sa transposition en un énoncé explicite. Autrement-dit, ~~une connaissance tacite~~ peut devenir explicite. Nous y reviendrons, mais la transmission de ce type de connaissance, par l'entremise de l'*éducation*, sera identifiée comme l'un des modes de reconnaissance de l'autorité.

4.5.2 *L'imitation*

Selon Hayek, la capacité la plus importante dont l'individu soit génétiquement pourvu est l'aptitude à acquérir des savoir-faire par un apprentissage reposant sur l'imitation (Hayek, 1993 [1988] p.32). Il faut mentionner que le «phénomène d'imitation», comme Hayek l'appelle, est nécessairement précédé d'un processus

d'identification (Hayek, 2007 [1967] p.90-93)³². En effet, pour qu'un comportement fasse l'objet d'une imitation, il faut que celui-ci demeure reconnaissable sur le plan interindividuel. C'est pourquoi Hayek propose que toute action «interindividuellement» reproduite doit d'abord être reconnue sous une catégorie commune (Ibid). Autrement dit, il importe que les actions qu'un individu perçoit dans son environnement soient identifiées comme du même ordre pour qu'elles puissent être reproduites.

Grâce à cette aptitude à imiter ses pairs, l'individu peut recevoir la tradition en apprenant quels comportements il devrait ou ne devrait pas avoir lorsqu'il se trouve dans certaines conditions (Hayek, 1993 [1988] p.32). C'est en ce sens que Hayek avance qu'apprendre comment se comporter est plus la *source* que le *résultat* de l'intuition, de la raison et de la compréhension (Ibid. p.33). Dans la mesure où l'imitation n'implique en rien qu'il y ait rationalisation des «bonnes pratiques», elle doit être comprise comme un processus où on expérimente (imite) un certain comportement sans savoir en quoi il est meilleur qu'un autre, voire quel(s) comportement(s) il remplace (Hayek, 2006 [1960] p.25). Par conséquent, on dira que l'imitation est un processus de reconnaissance *spontané* de la tradition.

Les participants au processus n'ont guère idée de la cause qui les fait agir comme ils le font, et nous n'avons aucun moyen de prédire lequel d'entre eux, à chaque étape, fera le premier la démarche appropriée, ou quelle combinaison précise d'informations et de talents, d'aptitudes personnelles et d'événements extérieurs, suggérera à un homme *la réponse opportune*, et par quels canaux son exemple sera perçu par d'autres [...] (Hayek, 1994 [1960] p.29) [nous soulignons].

Tout en soulignant le caractère spontané du processus d'imitation, ce passage en montre la dimension interindividuelle. Contrairement au processus d'innovation où la reconnaissance de l'autorité peut s'effectuer au niveau individuel de manière explicite, l'imitation doit plutôt être comprise comme fondamentalement «sociale». À

³² C'est pourquoi on peut dire que l'autocoordination du social suppose un certain type de compréhension interindividuelle du vivant (Garrouste, 1994 p.862).

vrai dire, le processus d'imitation renvoie à l'idée (chapitre un) de la part de commensurabilité des finalités humaines. Le simple fait de croire en l'existence de «bonnes pratiques» (i.e. de «démarches appropriées») implique nécessairement que Hayek envisage l'existence de problématiques ou de défis se posant à tout individu. Par conséquent, il existe bien une «norme» consistant en une «réponse optimale» pour chacun de ces défis. De ce point de vue, l'imitation est un processus qui lie entre eux les individus en en faisant les simples vecteurs de la diffusion des bonnes pratiques.

Pour Hayek, chaque fois qu'un individu adopte une «démarche appropriée» en vue d'atteindre un objectif, il envoie, le plus souvent, des signaux à ses pairs. Et puisqu'à travers l'interindividualité s'expérimente une vaste gamme de pratiques, une multitude de signaux sont simultanément diffusés. Cette situation a pour avantage d'informer les individus sur l'existence de «savoir-faire» consistant en des «démarches appropriées» et des «pratiques optimales». C'est en effet par le jeu systématique d'expérimentations, effectuées par la combinaison de talents et d'opportunités singulières, que chaque individu en vient à disposer d'une certaine quantité et qualité d'informations lui permettant de procéder à ses propres expérimentations. À cet effet, Hayek mentionne justement :

Le dosage heureux de savoirs et de compétences ne se décide pas par la délibération collective, entre gens qui cherchent solution à leurs difficultés par un effort conjoint, il est réalisé par les individus qui imitent de plus habiles qu'eux-mêmes, et que guident des signaux et des symboles, tels que les prix offerts pour leur produit ou encore par les expressions d'estime morale ou esthétique qu'ils recevront[,] pour avoir [...] tiré parti du succès des expériences d'autrui (Hayek, 1994 [1960] p.29).

Enfin, nous croyons que le processus d'imitation interpelle un autre aspect de l'interindividualité (de l'ordre social actuel) et du lien social (de l'ordre social à venir). Nous venons de voir que Hayek appréhende l'idée d'interdépendance des individus, et ce, à travers l'impératif qu'ont ceux-ci de mettre à profit le «savoir-

faire» de leurs pairs. Il faut à notre avis insister sur le fait que notre auteur s'intéresse à l'interdépendance des individus par l'intermédiaire du caractère interrelié des problèmes qu'ils rencontrent sur une base individuelle. Il ne fait pour nous aucun doute que, dans une perspective hayékienne, chacun des «problèmes» rencontrés dans la sphère individuelle n'est le plus souvent que l'incarnation de «défis» partagés sur une base interindividuelle. Autrement dit, vu la part de commensurabilité des finalités humaines, les défis se posant à l'individu sont toujours du même ordre que ceux rencontrés par ses pairs. Il en découle que chacune des démarches appropriées qu'un individu adopte en vue de répondre à un défi peut être comprise comme partie de la solution à d'autres problèmes rencontrés par des inconnus. Quand un individu imite de «bonnes pratiques», il devient le véhicule de connaissances qui, à son insu, servira à résoudre des problèmes dont il ignore l'existence.

De ce point de vue, on peut, dans un premier temps, affirmer que «l'imitation» est un processus crucial du caractère autorégulant de l'ordre social. En effet, «l'imitation» a le mérite d'autoriser le rattachement *spontané* des «savoir-faire» à un réseau plus vaste de connaissances. Le processus d'imitation permet que soit «rapidement» disponibles les connaissances dégagées des suites de l'expérimentation d'autrui. Dans un second temps, on peut avancer que «l'imitation» est une dynamique de rattachement au lien social du fait qu'il y a «volonté» d'autoperpétuer de «bonnes pratiques». À ce titre, puisque «l'imitation» participe au processus de transmission intergénérationnelle de la connaissance, elle fait en sorte qu'un sens toujours plus articulé du vivant se déploie dans le temps. Ce sens attribué au vivant vient avant tout palier à l'ignorance constitutive de l'ordre social, ignorance, rappelons-le, issue de notre incapacité de connaître et de communiquer toutes les règles gouvernant nos comportements. De ce point de vue, le phénomène de l'imitation permet de former un ordre supraconscient capable de guider la «société» de demain.

4.5.3 *L'éducation*

Qu'est-ce qui distingue les modes de reconnaissance de l'autorité que sont l'imitation et l'éducation ? Il faut d'abord préciser que Hayek envisage l'éducation comme une forme poussée d'imitation. En effet, l'éducation est la transmission de «savoir-faire» d'une manière particulière : par l'entremise du langage. Notre auteur aborde le sujet en se penchant sur le rôle particulier du langage dans le processus d'imitation. En mentionnant que l'imitation est la transmission de pratiques dont le langage est souvent incapable de rendre compte (Hayek, 1985 [1973] p.93), Hayek laisse entrevoir la possibilité que le langage puisse traduire les particularités de certaines pratiques. À cela il faut ajouter que cette possibilité semble tributaire du niveau de développement du langage. Hayek mentionne explicitement qu'aussi longtemps que le langage n'est pas suffisamment développé pour rendre compte de règles générales, l'imitation est le seul moyen par lequel des règles peuvent être transmises (Ibid. p.92-93). En somme, le langage marque une certaine rupture quant à la manière où s'opère la diffusion des «savoir-faire». C'est d'abord dans cette perspective que nous voyons en l'éducation une modalité particulière de la communication des «bonnes pratiques».

Si nous sommes d'accord avec Garrouste (1994) quand ce dernier défend l'idée que l'éducation ne doit pas être réduite à l'imitation, c'est aussi parce que nous estimons que l'éducation diffère aussi de l'imitation en ce qu'elle implique l'utilisation de la raison. Il faut cependant préciser que l'éducation n'implique pas un usage que nous dirons «classique» de la raison. En fait, elle doit être rapportée à une conception spécifiquement hayékienne de la connaissance. Nous dirons que l'éducation dont il est ici question n'est pas étrangère à l'idée d'évolution culturelle, car elle est la transmission interindividuelle d'une certaine manière de comprendre le vivant. L'éducation est le partage d'un certain type d'apprentissage, d'une certaine façon de donner une signification à ce qui est (et a été) perçu. Comprendre en quoi cette

éducation est bien une modalité à part entière de reconnaissance de l'autorité nécessite de revenir sur certains aspects de la conception hayékienne de la raison.

La raison est seulement une discipline, une intelligence des possibilités limitées de l'action réussie, qui souvent ne nous dira que ce qu'il ne faut pas faire (Hayek, 1985 [1973] p.35).

Par cet énoncé, Hayek veut attirer notre attention sur le fait que la raison n'est pas, comme le suppose le rationalisme constructiviste, une aptitude à connaître les lois régissant le vivant. De ce point de vue, on ne peut, au mieux, que parvenir à comprendre l'esprit des principes associés à ces lois. De plus, contrairement à ce que le laisse croire la conception cartésienne de la raison, la capacité de cette compréhension précède la pensée consciente. En effet, elle est rendue possible grâce à une caractéristique de notre esprit : sa capacité de procéder à des abstractions.

L'abstraction est une notion liée à la théorie hayékienne sur l'ordre sensoriel. Elle peut être définie comme une propriété des catégories avec lesquelles un individu opère (Hayek, 1985 [1973] p.35). L'abstraction fonctionne à la manière suivante : les catégories formant l'esprit retiennent certains traits significatifs de ce qui est perçu afin que puisse être dégagé un sens, lui-même déterminant de l'action. Autrement dit, l'abstraction est une mécanique par laquelle les circonstances réveillent en l'individu une tendance à répondre selon un schéma d'actions déterminées (Ibid. p.34). Ce qu'il faut ici retenir, c'est que la raison ne peut opérer en dehors d'un nécessaire processus d'abstraction.

Hayek avance qu'il est possible d'employer correctement sa raison en faisant preuve de «rationalisme critique». Faire preuve de «rationalisme critique», c'est d'abord comprendre que tout raisonnement est prisonnier d'un processus d'abstraction et, ensuite, c'est faire un usage de la raison conforme à ce qui est l'un des fondements du processus d'abstraction : la tradition. Notons que c'est dans cette perspective que

nous avons, dans le chapitre précédent, montré comment il est possible —et nécessaire— de perfectionner l'ordre social spontané en introduisant de l'organisation. Pour Hayek, une société évoluée en est une capable de comprendre l'esprit des principes et des règles qui l'anime pour ensuite être en mesure d'en parfaire le fonctionnement. La conception de l'éducation que nous voulons faire nôtre dans le présent chapitre s'inscrit dans ce cadre. Elle part d'abord du principe que la transmission de connaissances concernant l'organisation de l'ordre social diffère, tout en étant le prolongement, du processus d'imitation des «bonnes pratiques». Ensuite, elle voit en l'éducation une forme explicite de reconnaissance de l'autorité, et ce, par le biais de la communication (verbale), entre les individus, des «bonnes pratiques» et des règles leur étant liées.

Interpellant ce caractère proprement humain qu'est le jugement, l'éducation est ce par quoi l'opinion publique peut être modelée. Pour Hayek, l'éducation a bien un rôle capital dans la formation de l'opinion publique. Notre auteur nous dit d'abord que la préservation de la «société» passe par la compréhension de nos croyances et de nos idéaux. À cela, il ajoute que la survie de la civilisation pourrait bien passer par notre aptitude à rallier derrière un idéal commun une part suffisamment importante de la population mondiale (Hayek, 1994 [1960] p.2). En dernier ressort, l'éducation a pour fonction de permettre la diffusion d'une certaine appréhension des choses, de faire en sorte que soit communément reconnue l'autorité de certaines valeurs et principes.

Par l'entremise du langage, l'éducation permet de forger l'opinion publique en défendant les bienfaits des institutions que l'homme occidental a élaborées pour assurer sa liberté. En partageant des connaissances, certes toujours approximatives, sur les causes et les fonctions des éléments de l'ordre planifié, les individus sont mieux à même de comprendre ce qui rend possible leur union en «société». À titre d'exemple, on attribuera à l'ordre de marché les mérites de créer de la richesse,

d'opérer une affectation impersonnelle des ressources et d'encourager la compétition et l'innovation. La communication, entre les individus, de ce type de constat sur l'ordre de marché a pour mérite d'accroître le potentiel de préservation de la tradition. L'éducation permet aux individus de se communiquer des opinions sur la désirabilité ou l'indésirabilité de certaines formes d'action, et donc, sur la pertinence de disposer de règles générales pour encadrer certains types d'actions (Hayek, 1981 [1976] p.15-16).

Si l'on s'en tient à la volonté de Hayek, l'éducation devrait aussi permettre la diffusion de l'idée que les pouvoirs de la raison doivent être bien compris. Puisque la tradition, qui permet à la société de faire corps, s'est en grande partie formée spontanément, sans qu'y intervienne une quelconque volonté, il est essentiel de mettre en garde contre une forme de dogmatisme envers les pouvoirs de la raison. Pour notre auteur, c'est sans doute là la tâche des intellectuels de renverser l'influence prédominante du rationalisme. Nous pouvons affirmer que dans la mesure où ce type de travail concourt à accroître notre reconnaissance collective de l'autorité, il est en soi reconnaissance de l'autorité. Autrement dit, mis à part dans une volonté d'éduquer la population sur les vertus de la tradition, le rationalisme critique admet la prédominance de principes et de règles non-rationnelles et non-rationalisables (il est «critique immanente»).

Enfin, on peut affirmer que l'éducation est la condition et le résultat du rationalisme critique. En effet, puisque le rationalisme critique suppose la reconnaissance explicite de ce qui fait autorité, il doit être lié à de «bonnes pratiques» *dont les avantages ont été «compris»*. De ce point de vue, l'apprentissage et la transmission des avantages de certaines pratiques est le *résultat* d'un usage efficace de la raison. Dans une autre perspective, la possibilité du phénomène d'éducation doit demeurer présente dans l'ordre social puisque c'est elle qui autorise le rationalisme critique.

Un environnement institutionnel impropre à la transmission de connaissances aurait, en ce sens, le désavantage de priver une société de sa capacité de voir les individus faire preuve de «critique immanente». L'environnement institutionnel, parce qu'il se prolonge à travers des schèmes de pensée, est bien une condition de l'éducation.

4.6 Autorité et libéralisme

L'autorité de la tradition culturelle peut être pressentie à travers trois modes : l'innovation, l'imitation et l'éducation. À cela il faut ajouter que, chez Hayek, la reconnaissance de l'autorité est aussi condition d'un environnement institutionnel spécifique : le libéralisme. En effet, tant l'innovation, l'imitation que l'éducation sont des processus reposant sur un certain ordre des choses, sur un réseau institutionnel qui à la fois *engendre* et *requiert* la présence de conventions et de règles.

Comme le remarque Longuet (1998 p.41), contrairement à un auteur comme Mises chez qui l'action des individus repose sur des catégories *a priori* (causalité), chez Hayek, cette action découle du rapport entre environnement et catégories. Nous l'avons vu, c'est la combinaison d'un rapport entre environnement institutionnel et schèmes de pensée qui guide l'action des individus. À cela, il faut ajouter que c'est le niveau d'efficience de cet environnement institutionnel (sa qualité et sa complexité) qui rend possible l'adoption de pratiques plus ou moins efficaces. Pour Hayek, l'environnement institutionnel dont l'efficience est jusqu'ici inégalée est le libéralisme. Se composant d'un ensemble de règles et de principes qui se sont spontanément imposés parce qu'ils permettaient de préserver l'ordre social, le libéralisme est animé d'une logique dont les bienfaits ont été «intergénérationnellement» reconnus³³. Pour notre auteur, la reconnaissance de

³³ À titre d'exemple, nous pouvons mentionner que c'est en faisant l'expérience de ce principe intrinsèque au libéralisme qu'est la concurrence libre que les individus en sont venus à en comprendre l'efficacité et l'utilité (Ege, 1992 p.1007). De plus, soulignons que c'est aussi parce que la concurrence libre cadre avec d'autres

l'autorité de la tradition a ceci de particulier, elle coïncide avec la reconnaissance de la suprématie du libéralisme. Le libéralisme est compris comme le type de tradition que se transmettent les individus. Il est le sceau que porte la tradition et la direction vers laquelle tend l'évolution. C'est de l'observation de cette direction que l'on peut avoir une idée de ce qu'est une «bonne» ou une «mauvaise» pratique.

Il faut toutefois préciser que toutes les institutions tacites ne sont pas regroupées sous la bannière du libéralisme. Par exemple, quoique le langage ou encore le respect des contrats soient des institutions qui cadrent avec le libéralisme, ils pourraient fort bien se greffer à une tradition d'une autre nature (chapitre trois). Nous croyons que le lien entre tradition et libéralisme, tel qu'envisagé par Hayek à travers une logique de «double reconnaissance» (ou de reconnaissance simultanée) peut s'exprimer selon la formule suivante, empruntée à Dang et Mangolte (2002 p.11).

L'existence de structures ordonnées dépend du comportement des parties mais celles-ci agissent de manière à préserver le tout parce que la préservation du tout constitue une contrainte à l'action des parties.

Le libéralisme s'est imposé parce qu'en souscrivant à ses principes et ses règles, les individus ont édifié un système moral habilité à préserver l'ordre social. La reconnaissance de l'autorité de certaines conventions tacites a permis —et permet toujours— de garantir la pérennité du lien social en réalisant son «auto-régulation». La spécificité du libéralisme est de laisser libre les individus dans la poursuite de leurs objectifs particuliers tout en leur offrant des règles de conduite qui sont à la fois des guides et des contraintes pour leurs actions. Les principes généraux et les règles abstraites portées par le libéralisme sont, pour Hayek, des contraintes qui ont l'avantage d'introduire une prévisibilité et une harmonie des intérêts.

principes comme ceux de la propriété privée et de la liberté «individuelle» qu'elle a pu s'imposer au fil des générations.

Ces vertus du libéralisme contribuent à résoudre, spontanément, un problème de nature politique. En effet, le fait de laisser les individus libres de définir eux-mêmes leurs buts permet d'envisager différemment la coercition et l'objet de sa personnification. En faisant en sorte que, par le biais de conventions, s'impose une forme d'auto-contrainte, la coercition n'a plus pour objet le respect de la volonté d'un souverain. Elle ne vise plus qu'à faire respecter des règles connues de tous selon des modalités tout aussi bien connues. Ainsi, nous estimons que Hayek voit dans le libéralisme une façon d'éliminer, du moins en partie, le mal qu'il associe au départ à l'autorité, puisque celle-ci se trouve dépouillée de son caractère anti-ontologique (dans le sens de négation de ce qu'est l'individu). Cela est possible si on considère, avec Hayek, que l'autocontrainte peut devenir un élément inscrit au cœur même de tout individu.

Sur un autre registre, il est permis de se demander pourquoi, comme le prétend Hayek, l'action de contraindre un individu revient à en nier l'essence. Revenir sur la conception hayékienne de la liberté permet de répondre à cette question. Le point de départ de l'argumentation de Hayek en faveur de la liberté est l'incertitude et l'ignorance qui caractérisent le monde au sein duquel nous évoluons (Mathieu, 2007 p.77 ; Galeotti, 1987 p.170). Cette ignorance est à la fois le plus grand «défi» auquel fait face la société et ce qui la définit (rappelons qu'elle est chez Hayek constitutive de l'ordre social). Notre auteur reconnaît en l'évolution historique le déploiement spontané du libéralisme, libéralisme qui est un amalgame cohérent de réponses aux exigences d'un monde «affligé» par l'ignorance et l'incertitude. Il est ici important d'admettre que cette «reconnaissance» est avant tout un choix normatif car elle émane d'un jugement de valeur. En ce sens, on pourrait fort bien avancer que l'incertitude et l'ignorance sont au contraire des critères valables pour justifier l'emploi de la force. Si on part du principe que l'évolution historique est marquée par le développement d'un type d'ordre autre que le libéralisme, on peut voir en l'incertitude et l'ignorance des éléments justifiant l'usage de la contrainte. Le regard

porté sur l'évolution historique peut rendre acceptable l'emploi de moyens coercitifs et arbitraires contre les individus. En somme, tradition et libéralisme ne coïncident pas nécessairement si on garde à l'esprit que toute appréhension de l'évolution historique est affaire de représentation et donc, en dernier ressort, de philosophie de l'histoire.

Hayek défend la nécessité de préserver l'autorité du libéralisme par un argument d'une autre nature : le libéralisme est la meilleure façon d'épouser le changement. De ce point de vue, les principes et les règles associés au libéralisme sont perçus comme des vecteurs d'adaptation aux exigences de la vie de demain. Cette idée repose sur la logique voulant que puisque «ce qui advient» est du même ordre que «ce qu'il adviendra», tout indique que les «bonnes pratiques» d'aujourd'hui ne sont pas étrangères à celles de demain³⁴. Il nous semble que l'argument de l'adaptabilité peut paraître paradoxal s'il est rapporté à celui, aussi proposé par Hayek, de l'ouverture sur le futur. Dans ce dernier cas, Hayek avance que pour pouvoir progresser, il nous faut demeurer ouverts à une révision continue de nos conceptions et idéaux d'aujourd'hui en fonction de l'expérience à venir (Hayek, 1994 [1960] p.25)³⁵. Dans cette perspective, «ce qui advient» (i.e. l'expérimentation présente) doit être rendu conforme à «ce qui peut advenir» (i.e. à l'expérimentation future). En somme, Hayek nous dit dans un premier temps que ce qui fait actuellement autorité n'est pas étranger à ce qui devra faire autorité dans le futur, pour ensuite proposer que ce qui fait actuellement autorité doit être transformé en vue de conserver son pouvoir d'adaptabilité vis-à-vis des exigences matérielles de la vie de demain. Cela nous amène à dresser le constat suivant : les principes et les règles du libéralisme peuvent

³⁴ Rappelons que, dans une perspective hayékienne, les générations sont liées entre elles par une perception de même nature, puisque celles-ci partagent une tradition culturelle qui limite et définit ce que leurs individus peuvent percevoir.

³⁵ Notons que «révision» doit ici être compris comme une modification des pratiques dans la mesure où notre auteur défend que l'esprit est un système qui se modifie en fonction de nos efforts d'adaptation à ce qui nous entoure (Ibid).

et doivent être amendés. Il est cependant difficile de savoir si ce qui doit donner l'impulsion à cette réforme relève bien d'une ouverture sur les possibles plutôt que sur de simples préoccupations contemporaines.

Hayek estime que, puisque le libéralisme permet de pallier à notre ignorance en nous donnant des guides pour faire face au changement, il est essentiel d'en informer l'opinion publique. Dans le cadre de ce qu'il appelle «la lutte des idées», notre auteur cherche donc à convaincre ses contemporains de l'importance de reconnaître les vertus du libéralisme. Toutefois, l'idée de convaincre l'opinion publique pose un problème de nature théorique au regard de l'évolutionnisme hayékien. En effet, il semble y avoir un certain problème de cohérence entre l'impératif de convaincre l'opinion publique et le plaidoyer en faveur des forces spontanées de l'ordre social, forces qui auraient d'ailleurs rendu possible l'émergence du libéralisme. La problématique peut être formulée comme suit : comment une transformation de l'opinion publique peut-elle se traduire par une réforme de la tradition, réforme à tous points de vue conforme au mouvement spontané qui en a formé la substance? Certes, on peut avancer que toute altération de l'opinion publique tend à s'effectuer à l'intérieur de balises posées par la tradition. Il n'empêche que si la tradition peut, comme le laisse croire Hayek, ne plus être reconnue, c'est dire que l'opinion publique peut parvenir à rompre le lien social. Si tel est le cas, cela signifie qu'au regard des processus d'innovation et d'éducation précédemment examinés, le poids des schèmes de pensée et des institutions deviendrait presque nul. Pour Hayek, une telle transformation signifierait l'implosion du social. Le cas échéant, nous estimons que cela voudrait dire que la représentation hayékienne de l'ordre est infondée.

Enfin, il est intéressant de remarquer que tant avec l'argument de l'adaptabilité qu'avec celui de l'ouverture, notre auteur semble aborder l'évolution dans perspective non plus essentiellement individuelle mais «collective». C'est le souci du lien social

qui conduit Hayek à défendre que ses contemporains doivent comprendre l'importance de reconnaître l'autorité du libéralisme car, du coup, cela fait en sorte que le futur devient reconnaissable pour la postérité. Cela nous conduit à affirmer que c'est par préoccupation vis-à-vis la préservation de ce lien que Hayek fonde son projet politique.

BIBLIOGRAPHIE

AGASSI, Joseph (1975), «Institutional Individualism» *British Journal of Sociology*, No. 26, pp.144-155.

ARDREY, Robert (1970), *The Social Contract*, London, Collins,

ARENDT, Hannah, (2005 [1954]), *La crise de la culture*, Éditions Gallimard, Paris, 378p.

ARNOLD, Roger A. «Hayek and Institutional Evolution» *Journal of Libertarian Studies*, Fall 1980, Vol. 04, no. 4, pp. 341-352.

ATLAN, Henri (1986), *Entre le cristal et la fumée: essai sur l'organisation du vivant*, Éditions du Seuil, Paris, 285p.

BARRY, Norman P. (1994), «The Road to Serfdom. Hayek's social and economic philosophy» (Jack Birner and Rudy Van Zijp Ed.) *Hayek, Co-ordination and Evolution*, Routledge, New York, pp.141-163.

BERLIN, Isaiah (1988 [1969]), *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 282p.

CALDWELL, Bruce (1988), «La méthodologie de Hayek : description, évaluation et interrogations» (Dostaler et Éthier dir.) *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique* ACFAS, Montréal. Pp.71-86.

_____ (1992), *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F.A. Hayek*, The University of Chicago Press, 488p.

CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 503p.

_____ (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Éditions du Seuil, 495p.

CALDWELL, Bruce J. (1988), «Hayek's Transformation» *History of Political Economy*, vol. 20.

CONIN, Lawrence J. (1990), «Hayek, liberalism and Social Knowledge» *Canadian Journal of political Science*, Vol. 23, No. 2, pp.297-315.

DANG, Ai-Thu et MANGOLTE, Pierre-André (2002), «Endogénéisation des règles sociales et évolutionnisme culturel chez Friedrich A. Hayek» *L'Actualité économique. Revue d'analyse économique*, Vol. 78, No.3.

DARWIN, Charles (1992 [1859]), *L'Origine des espèces*, Paris, GF Flammarion, 602p.

DE BRESSON, C. (1987) «The evolutionary paradigm and the economics of technical change» *Journal of Economic Analysis*, vol. XXI, No.2, pp.751-762.

DE SOUSA, Maria Filomena Tavares Favila (2004), *La théorie sociale de Friedrich A. Hayek: Du subjectivisme à l'évolutionnisme et l'auto-organisation*, Thèse de doctorat en philosophie, UQÀM.

DESJARDINS, Daniel (1999), «Aspects épistémologiques de la pensée de J.A. Schumpeter» *Cahiers d'épistémologie*, Cahier no 9908, 259e numéro.

DIAMOND, Arthur M. (1980), «F.A. Hayek on Constructivism and Ethics» *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, No 4, pp.353-365.

DOSTALER, Gilles (1988), «Friedrich Hayek. Sa vie et son oeuvre» (Dostaler et Éthier dir.) *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique* ACFAS, Montréal. pp.19-45.

_____ (1996 [1993]), *La pensée économique depuis Keynes*, Éditions du Seuil, Paris, 445p.

DUMOUCHEL, Paul & DUPUY Jean-Pierre (dir.) (1983), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Éditions du Seuil, Paris, 558p.

DURKHEIM, Émile (1977 [1894]), *Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.

EGE, Ragip (1992), «Émergence du marché concurrentiel et évolutionnisme chez Hayek» *Revue économique*, Vol. 43, No. 6, pp.1007-1036.

ÉTHIER, Diane (1988), «Présentation» (Dostaler et Éthier dir.) *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique* ACFAS, Montréal. pp.9-18.

FERGUSON, Adam (1969 [1767]), *An essay on the history of civil society*, Farnborough, Gregg, 466p.

FESER, Edward (2003), «Hayek on Tradition» *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 17, No.1, pp.17-56.

GALEOTTI, Anna Elisabetta (1987), «Individualism, Social Rules, Tradition. The case of Friedrich Hayek» *Political Theory*, Vol. 15, No2, pp.163-181

GAMBLE, Andrew (2006), «Hayek on knowledge, economics and society» (E. Fisher Ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press.

GARROUSTE, Pierre (1994), «Carl Menger et Friedrich Hayek à propos des institutions: continuité et ruptures» *Revue d'économie politique*, No. 104, pp.851-872.

GAUS, Gerald F. (2006), «Hayek on the evolution of society and mind» (E. Fisher Ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, pp.232-258.

GRAY, John (1980), «F.A. Hayek on Liberty and Tradition» *Journal of Libertarian Studies*, No. 4, pp.119-137.

_____ (1985 [1984]), *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, New York, 230p.

GUTSATZ, Michel (1983), «Les dangers de l'auto» (Dumouchel, Paul & Dupuy, Jean-Pierre, (dir.)), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Éditions du Seuil, Paris, 558p.

HAMEL, Bruno (1992), *L'argument évolutionniste chez Hayek*, Mémoire de maîtrise en science politique, UQAM.

HAYEK, Friedrich A. (1937), «Economics and Knowledge» *Economica*, New Series, Volume 4, No. 13, pp.33-54.

_____ (1994 [1944]), *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago, 274p.

_____ (1992 [1948]), *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago/London, 272p.

_____ (1979 [1952]) *The Counter-Revolution of Science: studies in the abuse of reason*, Indianapolis Liberty Press, Indianapolis, 415p.

_____ (1986 [1952]), *Scientisme et sciences sociales*, Librairie Plon/Collection Agora, Paris, 186p.

_____ (1992b [1952]), *The Sensory order*, The University of Chicago Press, Chicago, 208p.

_____ (2001 [1952]), *L'ordre sensoriel, Une enquête sur les fondements de la psychologie théorique*, CNRS Éditions, Paris, 234p.

_____ HAYEK Friedrich A. (1958), «Freedom, Reason, and Tradition» *Ethics*, Vol.68, No. 4, pp.229-245.

_____ (1994 [1960]), *La constitution de la liberté*, Liltec, Paris, 530p.

_____ (2006 [1960]), *The Constitution of Liberty*, Routledge, New York, 492p.

_____ (1967), *Studies in philosophy, politics and economics*, University of Chicago Press, Chicago, 356p.

_____ (2007 [1967]), *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Les Belles Lettres, Paris, 522p.

_____ (1993b [1973]), *Law, Legislation and Liberty*, New York, Routledge, 644p.

_____ (1985 [1973]), *Droit, législation et liberté, Règles et ordre*, Paris, Presses universitaires de France, 280p.

_____ (1978 [1975]), «The Pretence of Knowledge» *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, London, pp.25-34.

_____ (1981 [1976]), *Droit, législation et liberté, Le mirage de la justice sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 221p.

_____ (1978), «The Primacy of the Abstract» *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London, pp.35-49.

_____ (1983 [1979]), *Droit, législation et liberté, L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris, Presses universitaires de France, 253p.

_____ (1993 [1988]), *La Présomption fatale*, PUF, Paris, 237p.

_____ (1991 [1988]), *The Fatal Conceit*, The University of Chicago Press, Chicago, 180p.

HOBBS, Thomas (2000 [1651]), *Léviathan*, Gallimard, Paris, 1027p.

HODGSON, G.M. (1991), «Hayek's Theory of Cultural Evolution : An Evaluation in the Light of Vanberg's Critique» *Economics and Philosophy*, pp.67-82.

HOWARD, J.H. (1982), *Darwin*, Oxford, Oxford University Press.

HUME, David (1967 [1888]), *Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 709p.

_____ (1991 [1751]), *Enquête sur les principes de la morale*, GF Flammarion, Paris, 347p.

KOJÈVE, Alexandre (2004 [1942]), *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris, 205p.

LE JALLÉ, Éléonore (2005), *L'autorégulation chez Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 331p.

LAGUEUX, Maurice. (1988), ««Ordre spontané» et darwinisme méthodologique chez Hayek» (Dostaler et Éthier dir.) *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique* ACFAS, Montréal.

LEROUX, Alain (1997), «L'évolutionnisme de Friedrich Hayek. Une double controverse révélatrice d'une double illusion» *Revue économique*, Vol. 48, No 3, pp.751-760.

LETWIN, Shirley (1976), «The Achievement of Friedrich Hayek». (Machlup dir.) *Essays on Hayek*, New York, New York University Press, pp.147-167.

LONGUET, Stéphane (1998), *Hayek et l'école autrichienne*, Éditions Nathan, Paris, 192p.

LORENZ, Konrad Z (1966), *On Aggression*, London, Methuen, 306p.

MACHLUP, Fritz (2003), *Essays on Hayek*, Routledge, New York, 187p.

MANDEVILLE, Bernard (1988 [1924]), *The Fable of the Bees*, Libert Classics, Indianapolis, 1024p.

MATHIEU, Sébastien (2007), *Les fondements psychologiques de la théorie sociale de Friedrich A. Hayek. De l'ordre sensoriel à l'ordre spontané*. Mémoire de maîtrise en science politique. UQÀM, 126p.

MILER, Eugene F. (1976), «Hayek's Critique of Reason» *Modern Age*, No.20, pp.385-394.

NADEAU, Robert (1998), «L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek» *Cahiers d'Épistémologie*, Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, No 9810, 36p.

_____ (2001), «Sur l'antiphysicalisme de Hayek – Essai d'élucidation» *Cahiers d'Épistémologie*, Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, No. 277, 35p.

_____ (1988), «L'économie et la question de ses limites» (Dostaler et Éthier dir.) *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique* ACFAS, Montréal.

NEMO, Philippe (1994), «Préface» (Friedrich Hayek 1994 [1960]), *La constitution de la liberté*, Liltec, Paris, 530p.

NIOSI, Jorge, (1995), «L'émergence de l'évolutionnisme en sciences sociales» *Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST)*, No.02.

PAPAIOANNOU, Theodoros (2003), «Market order and justice in Hayek's political theory: the exclusion and requirement of substantive politics» *Social Science Information*, Sage Publications, pp. 229-253.

PARSONS, Stephen D. (1997), «Hayek and the Limitations of knowledge : Philosophical Aspects» (Frozen S. dir.) *Hayek Economist and Social Philosopher. A Critical Retrospect*, MacMillan Press, pp.63-86.

PETIT, Philip (1993), *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*. New York, Oxford University Press. 400p.

RADNITZKY, Gerard. (1993), «Knowledge, Values and the Social Order in Hayek's Oeuvre» *Journal of Social and Evolutionary Systems*, No. 16, pp.9-24.

REISMAN, D.A. (1997)«Comment: The Connectionist as a Conservative» (Frozen S. dir.) *Hayek Economist and Social Philosopher. A Critical Retrospect*, MacMillan Press, pp.31-36.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam (2006), *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Éditions du Seuil, Paris. 268p.

ROSANVALLON, Pierre (1979), *Le libéralisme économique*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, 253p.

ROWLAND, Barbara M. (1988), «Beyond Hayek's Pessimism : Reason, Tradition and Bounded Constructivist Rationalism» *British Journal of Political Science*, Vol. 18, pp.221-241.

SABOUGLU, Mufit (1995), «Hayek et l'ordre spontané» *Cahiers d'épistémologie*, Groupe de recherche en épistémologie comparée, cahier no 9503, 25p.

SCRUTON, Roger. (2006), «Hayek and conservatism» (E. Fisher Ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, pp.208-231.

SHEARMUR, Jeremy (1996), *Hayek and After. Hayekian liberalism as a research programme*, Routledge, New York 257p.

_____ (2006), «Hayek's politics» (E. Fisher Ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, pp.148-170.

SMITH, Adam (1954 [1776]), *The Wealth of Nations*, London : J. M. Dent & New York : E. P. Dutton.

SPENCER, Herbert (1972), *On social evolution*, University of Chicago Press, Chicago, 270p.

STEELE, David Ramsay (1987), «Hayek's Theory of Cultural group Selection» *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 8, No. 2, pp.171-195.

VANBERG, Viktor J. (1986), «Spontaneous Market Order and Social Rules : A Critical Examination of F.A. Hayek's Theory of Cultural Evolution» *Economics and Philosophy*, pp.75-100.

VARELA, Francisco (1981), «L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme» (Paul Dumouchel & Jean--Pierre Dupuy Dir.) *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Éditions du Seuil, Paris, pp.147-164.

VEBLEN, Thorstein (1970 [1899]), *La théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 278p.

VINER, Jacob (1967), «Hayek on Freedom and Coercion» *Southern Economic Journal*, Vol. 27, No. 3, pp. 230-236.

WENER, Max (1971 [1921]), *Économie et société*, Paris, Plon.

WILSON, Edward Osborne (1980 [1975]), *Sociobiology. A New Synthesis*, Harvard University Press, 720p.

WILLIAMS, George Christophe (1996 [1966]), *Adaptation and Natural Selection*. Princeton, Princeton University Press, 320p.

WITT, Ulrich (1994), «The Theory of Societal Evolution : Hayek's Unfinished Legacy» (Jack Birner and Rudy Van Zijp Ed.) *Hayek, Co-ordination and Evolution*, Routledge, New York, pp.178-189.