

**LUDWIG VON MISES
THÉORIE ET HISTOIRE**

Écrits de Ludwig von Mises.

Édition. Leonardo DE VIO.
Conception. Benoît MALBRANQUE.

Parus précédemment :
NATION, ÉTAT ET ÉCONOMIE.
LE SOCIALISME.
LE CALCUL ÉCONOMIQUE EN RÉGIME
SOCIALISTE.

À paraître en 2025 :
LE CHAOS DU PLANISME
LA BUREAUCRATIE.
LE GOUVERNEMENT OMNIPOTENT.
LE LIBÉRALISME.
L'ACTION HUMAINE.
L'INTERVENTIONNISME.
THÉORIE ET HISTOIRE.
LA MENTALITÉ ANTICAPITALISTE.
*LES FONDEMENTS ULTIMES DE LA
SCIENCE ÉCONOMIQUE.
MÉMOIRES (SOUVENIRS D'EUROPE).
POLITIQUE ÉCONOMIQUE. RÉFLEXIONS POUR
AUJOURD'HUI ET POUR DEMAIN.
*MONNAIE, MÉTHODE ET MARCHÉ.
PLANIFIER LA LIBERTÉ ET AUTRES ESSAIS.
*THÉORIE DE LA MONNAIE ET DES
MOYENS DE CIRCULATION.

Les titres précédés d'un astérisque signalent
les traductions inédites de l'Institut Coppet.

*Ces ouvrages ont été conçus et relus par une équipe de bénévoles.
Merci de nous signaler toute faute à l'adresse suivante : icoppet@gmail.com*

LUDWIG VON MISES

THÉORIE ET HISTOIRE

UNE INTERPRÉTATION
DE L'ÉVOLUTION ÉCO-
NOMIQUE ET SOCIALE

(1957)

Traduit par Hervé de Quengo

*Préface par
Leonardo de Vio*

Paris, 2025
Institut Coppet

PRÉFACE

Comme l'affirme Murray Rothbard dans l'intéressante introduction qui suit, *Théorie et Histoire* (1957) est l'un des quatre grands ouvrages de Ludwig von Mises (1881-1973). Dans ce bref avant-propos, il nous importe de signaler deux points qui, à nos yeux, seront utiles au lecteur pour aborder cette œuvre : nous allons tout d'abord rappeler les principes fondamentaux de la praxéologie misésienne, puis en discuter brièvement les différentes interprétations.

La praxéologie, telle que la décrit Mises, est la science générale de l'action humaine, tandis que la catallactique est la science de l'échange ou de l'économie, laquelle constitue ainsi une partie de la praxéologie. Le point de départ de toute analyse praxéologique est la proposition auto-évidente selon laquelle l'homme tend intentionnellement à atteindre ses objectifs. Que les hommes poursuivent des fins ne nous est pas donné par l'expérience ; cela se présente à nous comme une « vérité logique et mathématique a priori » (Mises, *Epistemological Problems of Economics*, p. 14). Dans la version « extrême de l'apriorisme » (*extreme apriorism*) défendue entre autres par Rothbard, un praxéologue « estime (a) que les axiomes et prémisses fondamentaux de l'économie sont absolument vrais ; (b) que les théorèmes et conclusions déduits par les lois de la logique à partir de ces postulats sont donc absolument vrais ; (c) qu'il n'est donc pas nécessaire de procéder à des « tests » empiriques, ni des prémisses ni des conclusions ; et (d) que les théorèmes déduits ne pourraient pas être testés même si cela était souhaitable. » (Rothbard, « In Defense of 'Extreme Apriorism' », 1956).

Cependant, il ne s'agit là que d'une interprétation possible de l'apriorisme misésien, laquelle peut en réalité dissimuler une version moins extrême — voire modérée — de son approche méthodologique. Une remarque rapportée par Israel Kirzner dans sa biographie intellectuelle de Mises, montre en effet que ce dernier reconnaissait un point de contact initial avec l'expérience. Lors d'une discussion orale qu'il eut avec son professeur, Kirzner lui demanda : « Comment un raisonnement a priori peut-il générer la connaissance que la société est composée de personnes rationnelles et animées par des objectifs ? » À quoi Mises répondit que, dans les faits, « nous prenons conscience de l'existence d'autres agents humains par l'observation » (Kirzner, *Ludwig von Mises: The Man and His Economics*, p. 64). Autrement dit, une fois que l'on s'est convaincu, sur la base d'observations empiriques, que la société est composée d'individus agissant de manière intentionnelle, on peut, selon Mises, élaborer par le rai-

sonnement déductif une série de théories économiques fondées sur une compréhension introspective de ce que signifie être un être humain rationnel et animé de buts.

À ce sujet, Fritz Machlup affirme que Mises « soutient que le choix des hypothèses est dirigé par l'expérience ». (« The Problem of Verification in Economics », 1955) Selon cette interprétation, chez Mises, à côté de l'hypothèse fondamentale selon laquelle l'homme agit sciemment afin d'améliorer sa situation, il existerait tout un ensemble d'hypothèses empiriques — telles que, par exemple, la désutilité du travail ou l'écoulement du temps — qui peuvent, elles, être « falsifiées ». En ce sens, pour Mises, les hypothèses aprioristes de la praxéologie peuvent être comprises comme des outils d'analyse du réel ; ainsi, elle « adopte, pour la présentation de ses résultats, une forme dans laquelle la théorie aprioriste et l'interprétation des phénomènes historiques sont entrelacées » (Mises, *L'Action humaine*). De plus, cette interprétation de Machlup trouve un écho direct dans les propres écrits de Mises, lorsqu'il affirme que, « en science, on ne peut jamais être trop prudent. Si les faits ne confirment pas la théorie, la cause réside peut-être dans l'imperfection de cette dernière. Le désaccord entre la théorie et les faits empiriques nous oblige donc à repenser les problèmes soulevés par la théorie. Mais tant que le réexamen de la théorie ne révèle aucune erreur dans notre raisonnement, nous ne sommes pas en droit de douter de sa véracité ». (Mises, *Epistemological Problems of Economics*, p. 31)

Autrement dit, sans qu'il faille pour autant abandonner nos hypothèses de départ — en particulier l'hypothèse première d'action volontaire, qui ne peut, elle, être réfutée —, Mises soutient qu'une confrontation permanente entre théorie et expérience empirique est nécessaire, car les théories sont, elles-mêmes, a priori faillibles.

En somme, si Machlup distingue clairement, dans sa propre méthodologie, les hypothèses fondamentales (déduites *a priori*) et les hypothèses assumées (déduites empiriquement), on peut déceler cette même distinction chez Mises. Ainsi, si les hypothèses fondamentales ne peuvent être vérifiées, les hypothèses auxiliaires, elles, le peuvent.¹ Et si cela est, il est à croire que l'apriorisme de Mises n'est au fond pas si extrême.

Leonardo de Vio
Institut Coppet

¹ Cf. Zanotti et Cachanosky, « The Epistemological Implications of Machlup's Interpretation of Mises's Epistemology », 2013. Ces auteurs offrent de manière convaincante une explication de ces logiques qui rapproche donc Mises de Popper, Lakatos et Hayek, en l'éloignant de Rothbard.

PRÉFACE DE MURRAY ROTHBARD (1985)

Ludwig von Mises a publié de nombreux livres et articles au cours de sa longue et féconde carrière, chacun d'eux offrant d'importantes contributions à la théorie et à l'application de la science économique. Mais, parmi eux, quatre immenses chefs-d'œuvre se détachent, monuments immortels du plus grand économiste et spécialiste des sciences de l'action humaine de notre siècle. Le premier, qui installa Mises au premier rang des économistes, fut *La Théorie de la monnaie et du crédit* (1912), qui unifiait pour la première fois la théorie de la monnaie et la théorie des prix relatifs, et esquissait sa théorie ultérieure des cycles économiques. Le deuxième grand ouvrage de Mises fut *Le Socialisme* (1922), qui fournissait la critique décisive et détaillée du socialisme et qui démontrait qu'un ordre socialiste ne pourrait pas faire de calcul économique. Le troisième fut son prodigieux traité, *L'Action humaine* (1949), qui exposait une structure complète de l'économie et de l'analyse de l'homme agissant. Ces trois œuvres ont toutes laissées leur empreinte sur l'économie et ont été mises en vedette au cours du « renouveau » autrichien qui a fleuri aux États-Unis durant la dernière décennie.

Mais le quatrième et dernier grand ouvrage de Mises, *Théorie et Histoire* (1957), a eu remarquablement peu d'impact et a rarement été cité, même par les jeunes économistes du récent renouveau autrichien. Il reste de loin le chef-d'œuvre le plus négligé de Mises. Et pourtant il fournit le soubassement philosophique et l'élaboration de la philosophie sous-tendant *l'Action humaine*. C'est la grande œuvre méthodologique de Mises, qui explique la base de son approche de l'économie et qui offre des critiques étincelantes de solutions de rechange aussi fallacieuses que l'historicisme, le scientisme et le matérialisme dialectique marxiste.

On pourrait penser que, malgré sa grande importance, *Théorie et Histoire* ne s'est pas imposé parce qu'à notre époque de spécialisation théorique aveugle l'économie n'aurait rien à faire de ce qui peut évoquer la philosophie. L'hyperspécialisation joue certainement un rôle mais, au cours des dernières années, l'intérêt pour l'épistémologie et les bases fondamentales de l'économie s'est développé et l'on pourrait penser qu'au moins les spécialistes de ce domaine auraient trouvé matière à discuter et à apprendre dans ce livre. Et les économistes ne sont certainement pas encore allés si loin dans le jargon et les écrits confus qu'ils n'arriveraient pas à répondre à la prose brillante et lucide de Mises.

Il est plus probable, en fait, que le manque d'attention portée à *Théorie et Histoire* ait plus à voir avec le contenu de son message philosophique. Alors que de nombreuses personnes sont conscientes de la longue lutte solitaire que Ludwig von Mises mena contre l'étatisme et en faveur du laissez-faire, peu se rendent compte qu'il existe dans la profession économique une bien plus grande résistance à l'égard de la méthodologie de Mises qu'à ses idées politiques. Après tout, le soutien à l'économie de marché n'est désormais pas rare chez les économistes (sans toutefois la cohérence sans faille de Mises), mais peu d'entre eux sont prêts à adopter cette méthode typiquement autrichienne que Mises a systématisée et baptisée « praxéologie ».

Au cœur de la praxéologie et de Mises se trouve le concept avec lequel il commence à juste titre *Théorie et Histoire* : le dualisme méthodologique, cette idée cruciale que les êtres humains doivent être considérés et analysés d'une façon et avec une méthodologie qui diffèrent radicalement de l'étude des pierres, des planètes, des atomes et des molécules. Pourquoi ? Parce que, tout bonnement, il est de l'essence des êtres humains d'agir, d'avoir des intentions et des buts et d'essayer d'atteindre ces derniers. Les pierres, les atomes et les planètes n'ont pas de but ou de préférence : dès lors, elles ne *choisissent* pas entre diverses possibilités d'action. Les atomes et les planètes se meuvent ou sont mues ; elles ne peuvent pas choisir, décider de modes d'action ou changer d'idées. Les hommes et les femmes peuvent le faire et le font. Par conséquent, les atomes et les pierres peuvent être étudiés, leurs mouvements reportés sur une courbe et leurs trajectoires tracées et prédites jusque dans les moindres détails, au moins en principe. On ne peut pas le faire avec les individus : chaque jour, les gens apprennent, adoptent de nouvelles valeurs et de nouveaux buts et changent d'avis ; le comportement des gens ne peut pas être mis dans une grille et prédit comme on peut le faire pour des objets sans esprit, incapables d'apprendre et de choisir.

Nous comprenons alors pourquoi la profession économique a opposé une si forte résistance à l'approche fondamentale de Ludwig von Mises. C'est que l'économie, comme les autres sciences sociales de notre siècle, a embrassé le mythe de que Mises a fort à propos et avec dédain appelé le « scientisme » — l'idée selon laquelle la seule approche véritablement « scientifique » de l'étude de l'homme serait d'imiter celle des sciences physiques et en particulier de sa branche la plus prestigieuse, la physique. Pour devenir véritablement « scientifique », comme la physique et les autres sciences de la nature, l'économie devrait dès lors éviter des concepts comme les intentions,

les buts et l'apprentissage ; elle devrait abandonner l'esprit humain et n'étudier que des événements. Elle ne devrait pas parler de changements d'idée, parce qu'elle devrait affirmer que les événements sont prévisibles puisqu'en effet, comme le dit la devise originelle de la Société économétrique, « La science, c'est la mesure ». Et afin de devenir une science « dure » ou une « vraie » science, l'économie devrait traiter les individus non pas comme des créatures uniques ayant chacune ses propres objectifs et ses propres choix, mais comme des brins de « données » homogènes et par conséquent prévisibles. L'une des raisons pour lesquelles la théorie économique orthodoxe a toujours eu de grandes difficultés avec le concept d'entrepreneur est que chaque entrepreneur est clairement et évidemment unique ; or l'économie néoclassique ne peut pas traiter du caractère unique des individus.

En outre la « vraie » science, prétend-on, devrait être pratiquée conformément à une variante du positivisme. Ainsi, en physique, le scientifique est confronté à de petits événements homogènes et uniformes qui permettent de chercher des régularités quantitatives et des constantes, par exemple l'accélération avec laquelle les objets retombent sur terre. Le scientifique élabore alors des hypothèses pour expliquer certains types de comportement ou de mouvement et en déduit diverses propositions grâce auxquelles il peut « tester » sa théorie en la confrontant avec la réalité empirique, brutale, avec ces petits événements observables. (La théorie de la relativité peut être testée en vérifiant certaines caractéristiques empiriquement observables d'une éclipse.) Dans l'ancienne variante positiviste, il « vérifiait » la théorie par ce contrôle empirique ; dans le positivisme plus nihiliste de Karl Popper, il ne peut de cette façon que « réfuter¹ » ou « ne pas réfuter » une théorie. En tout cas, ses théories doivent toujours être acceptées à titre provisoire et ne peuvent jamais, au moins officiellement, être considérées comme définitivement vraies ; car il se pourrait toujours que d'autres théories, différentes, puissent expliquer un plus grand ensemble de faits ou que certains faits nouveaux aillent à l'encontre ou réfutent la théorie. Le scientifique devrait toujours, au moins en apparence, faire preuve d'humilité et d'ouverture d'esprit.

Mais une partie du génie de Ludwig von Mises fut de voir que la bonne économie n'avait jamais procédé de cette façon et d'expliquer

¹ On emploie souvent le verbe « falsifier » pour traduire le terme anglais « falsify » quand il s'agit de la théorie de Popper. Il s'agit là en fait d'un néologisme car cette traduction ne concernait à l'origine que le terme « falsify » employé dans une autre sens (falsifier un document par exemple). NdT.

les bonnes raisons de cet étrange fait. Il y eut pas mal de confusion inutile quant à l'usage plutôt particulier du terme *a priori* chez Mises, et les adeptes des méthodes scientifiques modernes purent l'utiliser pour le rabaisser au rang de simple mystique peu scientifique. Mises avait compris que ceux qui étudient l'action humaine sont dans une position à la fois meilleure et pire, et en tout cas certainement différente, de ceux qui étudient les sciences de la nature. Le spécialiste des sciences physiques regarde des petits événements homogènes et avance à tâtons pour trouver des théories explicatives ou causales à ces événements empiriques et pour les tester. Mais en ce qui concerne l'histoire humaine, nous sommes, en tant qu'êtres humains nous-mêmes, en position de déjà *connaître* la cause des événements, à savoir le fait primordial que les êtres humains ont des buts et des objectifs et qu'ils agissent pour les atteindre. Et ce fait n'est pas connu de façon provisoire et hésitante, mais absolue et apodictique.

Un exemple que Mises aimait utiliser dans ses exposés pour démontrer la différence entre deux manières d'aborder le comportement humain était de regarder le comportement de la Grande Gare Centrale¹ à l'heure de pointe. Le behavioriste « objectif » ou « véritablement scientifique », signalait-il, observerait les événements empiriques : par exemple des gens courant à gauche et à droite, sans but, à certains moments de la journée. Et c'est *tout* ce qu'il saurait. Mais celui qui étudie vraiment l'action humaine commencerait par partir du fait que tout comportement humain est intentionnel et découvrirait que le but est de se rendre de la maison au train pour aller travailler le matin, le contraire le soir, etc. On devine facilement lequel ferait le plus de découvertes et en saurait plus sur le comportement humain et par conséquent lequel des deux serait le véritable « scientifique ».

C'est à partir de cet axiome — le fait que l'action humaine est intentionnelle — que l'on déduit toute la théorie économique : l'économie étudie les implications logiques de ce fait universel qu'est l'action. Et comme nous savons avec certitude que l'action humaine est intentionnelle, nous avons la même certitude quant aux conclusions de chaque étape de la chaîne logique. Il n'est nul besoin de « tester » cette théorie, si tant est que ce concept puisse encore avoir le moindre sens dans ce contexte.

La réalité de l'action humaine intentionnelle est-elle « vérifiable » ? Est-elle « empirique » ? Oui, mais certainement pas de la manière précise ou quantitative à laquelle sont habitués ceux qui

¹ Rothbard fait référence à la grande gare de New York, la *Grand Central Station*. NdT.

singent la physique. L'empirisme est général et qualitatif, et il vient de la nature de l'expérience humaine : il n'a rien à voir avec les statistiques et les événements historiques. Il dépend en outre du fait que nous sommes tous des êtres humains et pouvons donc utiliser cette connaissance pour l'appliquer à d'autres représentants de l'espèce. L'axiome de l'action intentionnelle est encore moins « falsifiable ». Il est tellement évident, une fois qu'on l'a énoncé et qu'on y a réfléchi, qu'il constitue clairement l'essence même de notre expérience du monde.

Il est heureux que la théorie économique n'ait pas besoin de « test » car il est impossible de la tester de quelque manière que ce soit en confrontant ses propositions à des événements homogènes ou uniformes. Il n'existe en effet pas d'événements de ce genre. L'utilisation de statistiques et de données quantitatives peut essayer de masquer ce fait, mais leur précision apparente n'est fondée que sur des événements historiques qui ne sont nullement homogènes, quel que soit le sens que l'on donne à cette épithète. Chaque événement historique est le résultat unique et complexe de nombreux facteurs causaux. Comme il est unique il ne peut pas être utilisé dans un test positiviste, et ne peut pas non plus être combiné à d'autres événements dans des corrélations statistiques pour fournir un résultat significatif. Dans l'analyse des cycles économiques, pour prendre un exemple, nous ne sommes pas fondés à traiter chaque cycle comme strictement homogène à tous les autres ni par conséquent à ajouter, multiplier, manipuler et corrélérer des données. Faire la moyenne de deux séries temporelles, par exemple, et affirmer fièrement que la série X montre une avance moyenne de quatre mois sur la série Y à une certaine phase du cycle ne veut presque rien dire. Car (a) il se peut qu'aucune série temporelle individuelle ne possède une avance de quatre mois et que les avances varient fortement ; et (b) la moyenne de séries passées n'a aucune pertinence pour les données du futur, qui auront leurs propres différences, en fin de compte imprévisibles, par rapport aux cycles précédents.

Parce qu'il démolissait la tentative d'utilisation des statistiques pour bâtir le cadre de la théorie ou pour la tester, Ludwig von Mises a été accusé d'être un théoricien pur ne s'intéressant qu'à la théorie et ne respectant qu'elle. Ce sont au contraire, et ceci est le thème central de *Théorie et Histoire*, les historicistes et les positivistes qui ne respectent pas la particularité du fait historique en essayant de faire entrer de force les événements historiques complexes dans le lit de Procuste des mouvements atomiques ou planétaires. En ce qui concerne les affaires humaines, l'événement historique complexe a besoin d'être expliqué autant que possible par diverses théories ;

mais il ne peut jamais être déterminé totalement ou précisément par une quelconque théorie. Le fait embarrassant que les prévisions des prétendus prophètes économiques ont toujours donné des résultats calamiteux, particulièrement celles prétendant à une précision quantitative, conduit les partisans de l'économie dominante à vouloir raffiner une fois de plus leur modèle en vue d'essayer à nouveau. C'est Ludwig von Mises, plus que tout autre, qui reconnaît que la liberté d'esprit et de choix se situent au cœur de la condition humaine, et qui comprend par conséquent que l'exigence scientifique d'un déterminisme et d'une possibilité de prédiction absolue revient à chercher l'impossible — et qu'elle est par conséquent profondément *non* scientifique.

Chez certains jeunes économistes autrichiens, le manque de volonté de s'opposer à l'orthodoxie méthodologique régnante a conduit soit à une franche acceptation du positivisme, soit à l'abandon de toute théorie au profit d'un institutionnalisme vaguement empirique. Se plonger dans *Théorie et Histoire* aiderait ces deux groupes à prendre conscience de ce que la véritable théorie n'est pas séparée du monde de l'homme réel et agissant et que l'on peut abandonner les mythes scientifiques tout en continuant à utiliser l'appareil de la théorie déductive.

L'économie autrichienne ne connaîtra jamais de renaissance authentique tant que les économistes n'auront pas lu et assimilé les leçons vitales de cet ouvrage malheureusement négligé. Sans la praxéologie, il n'est pas d'économie vraiment autrichienne ou vraiment saine.

Murray N. Rothbard
New York, 1985

THÉORIE ET HISTOIRE

INTRODUCTION

1. Le dualisme méthodologique

L'homme mortel ne sait pas comment l'univers et tout ce qu'il contient pourraient apparaître à une intelligence surhumaine. Peut-être un tel esprit supérieur serait-il en mesure d'élaborer une interprétation moniste cohérente et détaillée de tous les phénomènes. L'homme — au moins jusqu'à maintenant — a toujours échoué lamentablement dans ses tentatives de combler le gouffre béant qu'il aperçoit entre l'esprit et la matière, entre le cavalier et le cheval, entre le maçon et la pierre. Il serait ridicule de voir dans cet échec une démonstration suffisante de la justesse d'une philosophie dualiste. Tout ce que nous pouvons en déduire est que la science — au moins pour le temps présent — doit adopter une approche dualiste, moins comme explication philosophique que comme moyen méthodologique.

Le dualisme méthodologique s'abstient de toute proposition concernant les essences et les constructions métaphysiques. Il se contente de tenir compte du fait que nous ne savons pas quel effet les événements extérieurs — physiques, chimiques et physiologiques — ont sur les pensées, idées et jugements de valeur des hommes. Cette ignorance divise le domaine de la connaissance en deux champs séparés : le champ des événements extérieurs, habituellement appelé nature, et le champ de la pensée et de l'action humaines.

À des époques plus anciennes, on étudiait la question d'un point de vue moral et religieux. Le monisme matérialiste était écarté car incompatible avec le dualisme du Créateur et de sa création, et avec celui de l'âme immortelle et du corps mortel. Le déterminisme était rejeté comme incompatible avec les principes fondamentaux de la moralité ainsi qu'avec le code pénal. La plupart des points avancés lors de ces controverses pour soutenir les dogmes respectifs n'étaient pas essentiels et sont sans rapport avec le point de vue méthodologique de notre époque. Les déterministes ne faisaient guère plus que répéter leur thèse encore et toujours, sans essayer de la justifier. Les adversaires du déterminisme repoussaient les affirmations de leurs

adversaires, mais étaient incapables de mettre le doigt sur leurs points faibles. Les longs débats n'étaient pas très utiles.

La portée de la controverse changea quand la science nouvelle de l'économie entra en scène. Les partis politiques qui rejetaient avec passion toutes les conclusions pratiques auxquelles conduisaient inévitablement les résultats de la pensée économique, mais qui étaient incapables d'élever la moindre objection défendable contre leur véracité et leur validité, déplacèrent le débat vers les champs de l'épistémologie et de la méthodologie. Ils proclamèrent que les méthodes expérimentales des sciences de la nature étaient le seul mode de recherche adéquat, et que l'induction à partir de l'expérience sensorielle était le seul mode légitime de raisonnement scientifique. Ils se comportèrent comme s'ils n'avaient jamais entendu parler des problèmes logiques impliqués par l'induction. Tout ce qui n'était ni expérimentation ni induction était à leurs yeux métaphysique, terme qu'ils employaient comme synonyme de non-sens.

2. Économie et métaphysique

Les sciences de l'action humaine partent du fait que l'homme agit intentionnellement en vue de fins qu'il a choisies. C'est précisément ce point que toutes les branches du positivisme, du béhaviorisme et du panphysicalisme veulent soit nier totalement, soit passer sous silence. Or, il serait tout simplement stupide de nier le fait que l'homme se comporte manifestement comme s'il avait véritablement en vue des fins précises. Ainsi, la négation de l'intention contenue dans les attitudes de l'homme ne peut se soutenir que s'il l'on suppose que le choix à la fois des fins et des moyens n'est qu'apparence et que le comportement humain est en fin de compte déterminé par des événements physiologiques pouvant être entièrement décrits dans les termes de la physique et de la chimie.

Même les partisans les plus fanatiques de la secte de la « Science Unifiée » reculent devant l'idée d'épouser sans ambiguïté cette formulation brutale de leur thèse fondamentale. Il y a de bonnes raisons à cette réticence. Tant que l'on n'a pas découvert de relation manifeste entre les idées et les événements physiques ou chimiques dont elles seraient la conséquence régulière, la thèse positiviste demeure un postulat épistémologique découlant non pas d'une expérience scientifiquement établie, mais d'une vision métaphysique du monde.

Les positivistes nous expliquent qu'un jour une nouvelle discipline scientifique émergera, justifiant leurs promesses, et qu'elle décrira dans les moindres détails les processus physico-chimiques qui produisent dans le corps humain des idées données. Ne nous

disputons pas aujourd'hui sur ces questions touchant l'avenir. Il est cependant évident qu'une telle proposition métaphysique ne peut en aucune façon infirmer les résultats du raisonnement discursif des sciences de l'action humaine. Les positivistes n'aiment pas, pour des raisons émotionnelles, les conclusions que l'homme qui agit doit nécessairement tirer des enseignements de l'économie. Comme ils ne sont pas en mesure de trouver la moindre faille dans le raisonnement économique ou dans les déductions qui en découlent, ils ont recours à des procédés métaphysiques afin de discréditer les fondements épistémologiques et l'approche méthodologique de l'économie.

Il n'y a rien de mal dans la métaphysique. L'homme ne peut pas s'en passer. Les positivistes se trompent lamentablement lorsqu'ils emploient le terme de « métaphysique » comme synonyme de non-sens. Toutefois aucune proposition métaphysique ne doit contredire les découvertes du raisonnement discursif. La métaphysique n'est pas une science, et le recours à des notions métaphysiques est vain dans le contexte d'une étude logique des problèmes scientifiques. Il en est de même de la métaphysique du positivisme, à laquelle ses partisans ont donné le nom d'antimétaphysique.

3. Régularité et prédiction

Du point de vue épistémologique, la marque distinctive de ce que nous appelons la nature se trouve dans une régularité inévitable et vérifiable dans l'enchaînement des phénomènes. D'autre part, le signe distinctif de ce que nous appelons la sphère humaine, ou l'histoire humaine, ou, mieux encore, le champ de l'action humaine, est l'absence d'une telle régularité régnant de manière universelle. Dans des conditions identiques les pierres réagissent toujours de la même façon aux mêmes stimuli : nous pouvons apprendre quelque chose sur ces modes réguliers de réactions et pouvons utiliser cette connaissance afin d'orienter nos actions vers des buts donnés. Notre classification des objets de la nature et le fait que nous donnons des noms à ces classes sont un résultat de cette connaissance. Une pierre est une chose qui réagit d'une manière bien déterminée. Les hommes réagissent aux mêmes stimuli de différentes façons, et le même homme peut réagir à divers instants d'une manière différente de celle qu'il a pu avoir auparavant ou pourra avoir plus tard. Il est impossible de regrouper les hommes en classes dont les membres réagiraient toujours de la même façon.

Ceci ne veut pas dire que les actions humaines futures sont totalement imprévisibles. Elles peuvent, d'une certaine manière et dans une certaine mesure, être anticipées. Mais les méthodes appliquées lors de telles prévisions, et leur domaine de validité, sont logiquement et épistémologiquement totalement différentes de celles appliquées lors de la prévision d'événements de la nature, et de leur domaine de validité.

4. Le concept de lois de la nature

L'expérience est toujours expérience de choses passées. Elle se réfère à ce qui a été et n'est plus, à des événements perdus à tout jamais dans l'écoulement du temps.

La conscience d'une régularité dans l'enchaînement de nombreux phénomènes ne modifie pas cette référence de l'expérience à une chose qui s'est produite une fois par le passé, en un lieu et à un moment donnés, dans des circonstances y prévalant alors. La connaissance d'une régularité se réfère également exclusivement aux événements du passé. Le maximum que l'expérience puisse nous apprendre est que dans tous les cas observés par le passé, il y avait une régularité vérifiable.

De toute éternité, tous les hommes de toutes les races et de toutes les civilisations ont considéré comme garanti qu'une régularité observée dans le passé prévaudrait aussi dans le futur. La catégorie de la causalité et l'idée que les événements de la nature suivront dans l'avenir la même marche qu'ils ont montrée par le passé, sont des principes fondamentaux de la pensée humaine ainsi que de l'action humaine. Notre civilisation matérielle est le produit d'un comportement guidé par ces principes. Tout doute concernant leur validité pour ce qui est des actions humaines passées est écarté par le résultat des constructions techniques. L'histoire nous enseigne de manière irréfutable que nos ancêtres et nous-mêmes jusqu'à l'instant présent avons agi sagement en les adoptant. Ces principes sont vrais au sens que le pragmatisme donne au concept de vérité. Ils marchent ou, plus exactement, ils ont marché dans le passé.

En laissant de côté le problème de la causalité et ses implications métaphysiques, nous devons comprendre que les sciences de la nature sont entièrement fondées sur l'hypothèse qu'une conjonction régulière de phénomènes a cours dans le domaine qu'elles étudient. Elles ne recherchent pas simplement un lien habituel, mais une régularité qui prévaut sans exception pour tous les cas observés par le passé et que l'on s'attend à prévaloir de la même façon pour tous les cas qui seront observés dans le futur. Quand elles ne peuvent trouver

qu'un lien habituel — comme c'est souvent le cas en biologie, par exemple — elles supposent que c'est uniquement l'insuffisance de nos méthodes de recherche qui nous empêche temporairement de découvrir une régularité stricte.

Les deux concepts de lien invariable et de lien habituel ne doivent pas être confondus. En se référant à un lien invariable, les gens veulent dire qu'aucun écart par rapport au comportement régulier — la loi — n'a jamais été observé et qu'ils sont certains, pour autant que les hommes puissent être certains de quelque chose, qu'aucun écart n'est possible et ne pourra se produire. La meilleure explication de cette idée de régularité inexorable dans l'enchaînement des phénomènes naturels nous est fournie par le concept de miracle. Un événement miraculeux est quelque chose qui ne peut tout simplement pas se produire dans le cours normal du monde tel que nous le connaissons, parce que son occurrence ne peut pas être expliquée par les lois de la nature. Si néanmoins un tel événement est observé, deux interprétations différentes sont fournies, les deux étant cependant pleinement d'accord pour considérer les lois de la nature comme inexorables. Le dévot dit : « Ceci ne peut pas se produire dans le cours normal des choses. Cela n'a pu se passer que parce que le Seigneur a le pouvoir d'agir sans être contraint par les lois de la nature. C'est un événement incompréhensible et inexplicable pour l'esprit humain, c'est un mystère, un miracle. » Les rationalistes disent : « Cela ne pouvait pas se produire et ne s'est donc pas produit. Soit les témoins sont des menteurs, soit ils sont victimes d'une illusion. » Si le concept de lois de la nature ne signifiait pas régularité inexorable mais uniquement lien habituel, la notion de miracle n'aurait jamais été imaginée. On dirait simplement : A est habituellement suivi par B, mais dans certains cas cet effet ne se produit pas.

Personne ne dit que les pierres jetées en l'air avec un angle de 45 degrés retombent *habituellement* vers la terre, ni qu'un membre humain perdu lors d'un accident ne repousse *habituellement* pas. Toute notre pensée et toutes nos actions sont guidées par la connaissance que dans de tels cas nous ne sommes pas en face d'une répétition simplement habituelle, fréquente, du même lien, mais d'une répétition régulière.

5. Les limitations de la connaissance humaine

La connaissance humaine est limitée par le pouvoir de l'esprit humain et par l'étendue du domaine dans lequel les objets évoquent des sensations humaines. Peut-être y a-t-il dans l'univers des choses

que nos sens ne peuvent pas percevoir et des relations que nos esprits ne peuvent pas saisir. Il peut aussi exister hors de l'orbite que nous appelons l'univers d'autres systèmes de choses sur lesquelles nous ne pouvons rien apprendre parce que, pour le moment, aucune trace de leur existence n'entre dans notre sphère d'une manière qui puisse modifier nos sensations. Il se peut aussi que la régularité que nous observons concernant les phénomènes naturels ne soit pas éternelle mais seulement temporaire, qu'elle ne prévale que pour le stade actuel (qui peut durer des millions d'années) de l'histoire de l'univers et qu'elle soit un jour remplacée par un autre arrangement.

De telles idées, ou des idées similaires, peuvent conduire un scientifique consciencieux à la plus grande précaution lorsqu'il s'agit de formuler les résultats de ses recherches. Il appartient au philosophe d'être encore plus mesuré lorsqu'il traite des catégories a priori de la causalité et de la régularité dans l'enchaînement des phénomènes de la nature.

On ne peut pas faire remonter les formes et les catégories a priori de la pensée et du raisonnement humains à quelque chose dont elles apparaîtraient comme la conclusion logiquement nécessaire. Il est contradictoire de s'attendre à ce que la logique puisse être d'une quelconque utilité pour démontrer l'exactitude ou la validité des principes logiques fondamentaux. Tout ce que l'on peut en dire est que nier leur exactitude ou leur validité apparaît comme un non-sens à l'esprit humain et que la pensée, guidée par ces principes, a conduit à des modes d'action fructueux.

Le scepticisme de Hume était une réaction à un postulat de certitude absolue à jamais hors d'atteinte pour l'homme. Les théologiens qui considéraient que rien hormis la révélation ne pouvait fournir à l'homme une parfaite certitude avaient raison. La recherche scientifique humaine ne peut pas aller au-delà des limites tracées par l'insuffisance des sens de l'homme et par l'étroitesse de son esprit. Il n'y a pas de démonstration déductive possible du principe de causalité ni de l'inférence ampliative d'une induction imparfaite ; on ne peut qu'avoir recours à l'énoncé tout aussi indémontrable qu'il existe une régularité stricte pour l'ensemble de tous phénomènes de la nature. Si nous ne faisons pas référence à cette uniformité, tous les énoncés des sciences de la nature n'apparaîtraient que comme des généralisations hâtives.

6. Régularité et choix

Le point principal de l'action humaine est qu'en ce qui la concerne, il n'existe pas de telle régularité entre les phénomènes. Ce

n'est pas un défaut des sciences de l'action humaine qu'elles n'aient pas réussi à découvrir d'exemples précis de stimulus-réponse. Ce qui n'existe pas ne peut pas être découvert.

S'il n'y avait pas de régularité dans la nature, il serait impossible d'affirmer quoi que ce soit concernant le comportement d'une classe d'objets. Il faudrait étudier les cas individuels et combiner ce qu'on a appris à leur sujet dans une explication historique.

Supposons, pour les besoins du raisonnement, que toutes les quantités physiques que nous appelons constantes soient en fait soumises à un changement perpétuel et que seule l'insuffisance de nos méthodes de recherche nous empêche de prendre conscience de ces changements lents. Nous ne les prenons pas en compte parce qu'ils n'ont pas d'influence perceptible sur notre condition et n'affectent pas de manière notable le résultat de nos actions. On peut donc dire que ces quantités reconnues par les sciences expérimentales de la nature peuvent être considérées comme des constantes parce qu'elles restent inchangées pendant une période qui dépasse très largement les durées pour lesquelles nous pouvons avoir l'intention de préparer quelque chose.

Mais il n'est pas acceptable de raisonner d'une manière analogue en ce qui concerne les quantités que nous observons dans le domaine de l'action humaine. Ces quantités sont manifestement variables. Les changements dont elles sont l'objet affectent pleinement le résultat de nos actions. Chaque quantité que nous pouvons observer est un événement historique, un fait qui ne peut pas être entièrement décrit sans spécifier l'instant et le lieu.

L'économétricien est incapable de réfuter ce fait, qui coupe l'herbe sous le pied de son raisonnement. Il ne peut s'empêcher d'admettre qu'il n'y a pas de « constantes du comportement ». Néanmoins, il veut introduire certains nombres, arbitrairement choisis sur la base d'un fait historique, comme « constantes du comportement inconnues. » La seule excuse qu'il avance est que ses hypothèses « ne font que dire que ces nombres inconnus restent raisonnablement constants au cours d'une période de plusieurs années¹. » Or, le fait de savoir si une telle période de constance hypothétique d'un nombre donné continue encore ou si un changement de ce nombre a déjà eu lieu ne peut être établi que plus tard. Avec le recul, il peut être possible, bien qu'uniquement dans de rares cas, de dire que sur une période (probablement assez courte) un ratio à peu près stable — que l'économétricien choisit d'appeler ratio « raisonnablement »

¹ Voir de la Commission Cowles pour la Recherche économique, *Report for Period, January 1, 1948-June 30, 1949* (Université de Chicago), p. 7.

constant — a prévalu entre les valeurs numériques de deux facteurs. Mais il s'agit de quelque chose de fondamentalement différent des constantes de la physique. C'est l'affirmation d'un fait historique et non d'une constante que l'on pourrait utiliser pour essayer de prévoir des événements futurs.

En laissant de côté pour l'instant toute référence au problème du libre arbitre ou de la volonté humaine, nous pouvons dire la chose suivante : les entités non humaines réagissent selon des modes réguliers ; l'homme choisit. L'homme choisit d'abord des fins ultimes, puis les moyens de les atteindre. Ces actes de choix sont déterminés par des pensées et des idées sur lesquelles, au moins pour le temps présent, les sciences de la nature ne savent pas nous donner d'information.

Dans le traitement mathématique de la physique, la distinction entre constantes et variables a un sens : elle est essentielle dans tous les cas nécessitant un calcul technique. En économie, il n'y a pas de relations constantes entre les diverses grandeurs. Par conséquent, toutes les données vérifiables sont variables ou, ce qui revient au même, sont des données *historiques*. Les économistes mathématiciens répètent que la difficulté de l'économie mathématique vient du fait qu'il y a un trop grand nombre de variables. La vérité est qu'il n'y a que des variables et aucune constante. Et il est inutile de parler de variables quand il n'y a pas de choses invariables.

7. *Moyens et fins*

Choisir, c'est, parmi deux (ou davantage) modes de conduite, en prendre un et laisser de côté les autres possibilités. À chaque fois qu'un être humain est dans une situation où plusieurs comportements, s'excluant mutuellement, lui sont ouverts, il choisit. La vie implique donc une suite sans fin d'actes de choix. L'action est un comportement dirigé par des choix.

Les actes mentaux qui déterminent le contenu d'un choix se réfèrent à des fins ultimes ou aux moyens permettant d'atteindre des fins ultimes. Les premières sont appelées jugements de valeur. Les seconds constituent des décisions techniques découlant de propositions factuelles.

Au sens strict du terme, l'homme qui agit ne vise qu'à une fin ultime : atteindre une situation qui lui convient mieux que les autres choix possibles. Les philosophes et les économistes décrivent ce fait indéniable en déclarant que l'homme préfère ce qui le rend plus

heureux à ce qui le rend moins heureux, qu'il recherche le bonheur¹. Le bonheur — avec le sens purement formel dans lequel la théorie éthique utilise le terme — est la seule fin ultime, et que toutes les autres choses et situations recherchées ne sont que de simples moyens pour réaliser cette fin ultime et suprême. Il est habituel, toutefois, d'employer un mode d'expression moins précis, et on donne fréquemment le nom de fins ultimes à tous les moyens qui sont adaptés à fournir une satisfaction directe et immédiate.

Le trait caractéristique des fins ultimes est qu'elles dépendent entièrement du jugement subjectif et personnel de chaque individu, jugement qui ne peut pas être examiné, mesuré et encore moins corrigé par une autre personne. Chaque individu est l'unique et ultime arbitre sur tous les points concernant sa propre satisfaction et son propre bonheur.

Comme cette connaissance fondamentale est souvent considérée comme incompatible avec la doctrine chrétienne, il peut être indiqué d'illustrer sa véracité par des exemples tirés des débuts de l'histoire de la foi chrétienne. Les martyrs rejetaient ce que les autres considéraient comme les plaisirs suprêmes en vue de gagner le salut et le bonheur éternel. Ils ne prêtaient pas attention à leurs semblables bien intentionnés qui les exhortaient à sauver leurs vies en saluant la statue de l'empereur divin, mais choisissaient de mourir pour leur cause plutôt que de préserver leurs vies en perdant le bonheur éternel dans les cieux. Quels arguments un homme pourrait-il mettre en avant s'il voulait dissuader son semblable du martyre ? Il pouvait essayer de saper les fondements spirituels de sa foi dans le message des Évangiles et dans leur interprétation par l'Église. Ceci aurait été une tentative d'ébranler la confiance du chrétien dans l'efficacité de sa religion comme moyen d'atteindre le salut et la félicité. Si cela ne marchait pas, d'autres arguments ne pouvaient rien apporter, car ce qu'il serait resté, c'eût été une décision entre deux fins ultimes, le choix entre le bonheur éternel et la damnation éternelle. Le martyr apparaissait alors comme le moyen d'atteindre une fin qui d'après le martyr garantissait le bonheur suprême et éternel.

¹ Il n'est pas besoin de réfuter à nouveau les arguments avancés depuis plus de deux mille ans contre les principes de l'eudémonisme, de l'hédonisme et de l'utilitarisme. Pour un exposé du caractère formel et subjectiviste des concepts de « plaisir » et de « douleur » tels qu'on les emploie dans le contexte de ces doctrines, voir Mises, *Human Action* (New Haven, Yale University Press, 1949, pp. 14-15), et Ludwig Feuerbach, *Eudämonismus*, dans *Sämtliche Werke*, éd. Bolin et Jodl (Stuttgart, 1907), 10, pp. 290-293. Bien entendu, ceux qui ne reconnaissent aucun « bonheur » autre que celui procuré par l'orgasme, l'alcool, etc., continuent de répéter ces vieilles erreurs et déformations.

Dès que les gens s'aventurent à s'interroger sur une fin et à l'étudier, ils ne la considèrent plus comme telle mais la traitent comme un moyen en vue d'atteindre une fin encore plus élevée. La fin ultime est au-delà de tout examen rationnel. Toutes les autres fins ne sont que provisoires. Elles deviennent des moyens dès qu'elles sont comparées à d'autres fins ou moyens.

Les moyens sont jugés et appréciés selon leur capacité à produire des effets donnés. Alors que les jugements de valeur sont personnels, subjectifs et ultimes, les jugements sur les moyens sont essentiellement des conclusions tirées de propositions factuelles concernant le pouvoir de ces moyens en question à produire des effets donnés. Sur le pouvoir d'un moyen à produire un effet donné, il peut y avoir désaccord et débat entre les hommes. Pour l'évaluation des fins ultimes, il n'y a pas de critère interpersonnel disponible.

Choisir des moyens est un problème technique pour ainsi dire, le terme « technique » étant pris dans son sens le plus large. Choisir des fins ultimes est une affaire personnelle, subjective, individuelle. Choisir des moyens est une question de raison, choisir des fins ultimes est une question d'âme et de volonté.

PREMIÈRE PARTIE

LA VALEUR

CHAPITRE I.

LES JUGEMENTS DE VALEUR

1. Jugements de valeur et propositions d'existence

Les propositions affirmant l'existence (propositions existentielles affirmatives) ou de non existence (propositions existentielles négatives) sont descriptives. Elles affirment quelque chose quant à l'état de l'univers dans son ensemble ou sur certaines parties de l'univers. En ce qui les concerne, les questions de vérité ou de fausseté sont importantes. Elles ne doivent pas être confondues avec des jugements de valeur.

Les jugements de valeur sont volontaires. Ils expriment les sentiments, les goûts et les préférences de l'individu qui les énonce. En ce qui les concerne, il ne peut être question de vérité ou de fausseté. Ils sont ultimes et ne sont soumis à aucune preuve.

Les jugements de valeur sont des actes mentaux de l'individu concerné. En tant que tels, ils doivent être nettement distingués des phrases par lesquelles un individu essaie d'informer les autres du contenu de ses jugements de valeur. Un homme peut avoir certaines raisons de mentir quant à ses appréciations. Nous pouvons décrire la situation de la façon suivante : Tout jugement de valeur est également en lui-même un fait de l'état actuel de l'univers et peut en tant que tel être l'objet de propositions existentielles. La phrase « Je préfère Beethoven à Lehár » se réfère à un jugement de valeur. Si on la considère comme une proposition existentielle, elle est vraie si je préfère effectivement Beethoven et agis en conséquence, et fausse si je préfère en réalité Lehár et mens pour une raison ou pour une autre quant à mes véritables sentiments, goûts ou préférences. D'une manière analogue, la phrase « Paul préfère Beethoven à Lehár » peut être vraie ou fausse. En disant qu'en ce qui concerne un jugement de valeur il ne peut être en aucun cas question de vérité ou de fausseté, nous nous référons au jugement de valeur en lui-même et non aux phrases communiquant aux autres le contenu d'un tel jugement de valeur.

2. Jugement de valeur et action

Un jugement de valeur est purement théorique s'il n'oblige pas l'homme qui les prononce à la moindre action. Il y a des jugements de valeur qui doivent rester théoriques parce qu'il est au-delà du pouvoir de l'individu d'entreprendre la moindre action sur leur base. Un homme peut préférer un ciel étoilé à un ciel sans étoiles, mais il ne peut pas essayer de substituer la première configuration, qu'il aime mieux, à la seconde, qu'il aime moins.

L'importance des jugements de valeur vient précisément de ce qu'ils constituent les ressorts de l'action humaine. Guidés par ses jugements, l'homme désire substituer des conditions qui lui plaisent plus à des conditions qu'il juge moins satisfaisantes. Il emploie des moyens afin de parvenir aux fins recherchées.

L'histoire des événements humains doit donc traiter des jugements de valeur qui les ont poussés à agir et à orienter leur conduite. Ce qui s'est passé dans l'Histoire ne peut pas être découvert et raconté sans se référer aux divers jugements et évaluations des individus agissant. Il n'est pas du rôle de l'historien, en tant qu'historien, de formuler des jugements de valeur sur les individus dont le comportement est le thème de ses recherches. L'Histoire, en tant que branche de la connaissance, n'énonce que des propositions existentielles. Mais ces dernières se réfèrent souvent à la présence ou à l'absence de jugements de valeur donnés dans l'esprit des agents individuels. L'un des rôles de la compréhension intuitive¹ spécifique des sciences historiques est d'établir ce qu'était le contenu des jugements de valeur des agents.

L'Histoire a pour rôle, par exemple, de faire remonter l'origine du système des castes de l'Inde aux valeurs ayant entraîné le comportement des générations qui l'ont développé, perfectionné et préservé. Il est également de son rôle de découvrir les conséquences de ce système et de savoir comment ces effets ont influencé les jugements de valeur des générations ultérieures. Mais ce n'est pas le travail de l'historien que de formuler des jugements de valeur sur le système en tant que tel, de le louer ou de le condamner. Il doit

¹ Le terme anglais employé par Mises, « understanding », renvoie au terme allemand « Verstehen » et Mises lui-même l'associe à l'intuition au sens de Bergson, cf. son article « The Treatment of 'Irrationality' in the Social Sciences » dans *Philosophy and Phenomenological Research* 4, no. 4 (Juin 1944), ainsi que *L'Action humaine*, chapitre 2, point 7. Il a été ici rendu par « compréhension intuitive » (Dans la traduction française de *L'Action humaine* par Raoul Audouin, il a été rendu par les termes « interprétation » et « compréhension »). NdT.

prendre en compte son importance vis-à-vis du cours des événements, doit le comparer avec les projets et les intentions de ses auteurs et partisans et doit décrire ses effets et ses conséquences. Il doit se poser la question de savoir si les moyens employés étaient ou non adaptés à la réalisation des fins recherchées par les agents.

C'est un fait que quasiment aucun historien n'a totalement évité de formuler des jugements de valeur. Mais ceux-ci sont toujours accessoires par rapport aux véritables tâches de l'histoire. En les énonçant, l'auteur parle en tant qu'individu jugeant du point de vue de ses appréciations personnelles, pas en tant qu'historien.

3. La subjectivité du jugement de valeur

Tous les jugements de valeur sont personnels et subjectifs. Il n'existe pas de jugements de valeur autre que ceux qui disent *je préfère, j'aime mieux, je souhaite*.

Personne ne peut nier que les différents individus ont de grands désaccords quant à leurs sentiments, goûts et préférences et que les mêmes individus peuvent également apprécier les mêmes choses d'une façon différente à différents instants de leur vie. À la lumière de ce fait, il est inutile de parler de valeurs absolues et éternelles.

Ceci ne veut pas dire que chaque individu tire ses jugements de son propre cerveau. L'immense majorité des gens bâtissent les leurs à partir de l'environnement social dans lequel ils sont nés et ont grandi, qui a façonné leur personnalité et qui les a formés. Peu d'hommes ont le pouvoir de s'écarter de la liste traditionnelle des valeurs et d'établir leur propre échelle de ce qui semble être mieux et de ce qui semble être pire.

Ce que le théorème du caractère subjectif des jugements de valeur veut dire, c'est qu'il n'existe pas de critère disponible qui nous permettrait de rejeter le moindre jugement de ce type comme incorrect, faux ou erroné de la façon dont nous pouvons rejeter une proposition existentielle comme manifestement fausse. Il est vain de débattre des jugements de valeur ultimes comme nous débattons de la vérité ou de la fausseté d'une proposition existentielle. Dès que nous commençons à vouloir réfuter par des arguments un jugement de valeur ultime, nous le considérons comme un moyen destiné à atteindre des fins données. Mais nous ne faisons alors que déplacer la discussion sur un autre plan. Nous ne considérons plus le principe en question comme une valeur ultime mais comme un moyen en vue d'atteindre une valeur ultime, et nous nous retrouvons à nouveau face au même problème. Nous pouvons, par exemple, essayer

de montrer à un Bouddhiste qu'agir en conformité avec les enseignements de sa foi conduit à des effets que nous estimons désastreux. Mais nous sommes réduits au silence s'il répond que ces effets sont d'après lui un moindre mal, ou ne sont nullement un mal, comparés à ce qui résulterait de la non observance de ses règles de conduite. Ses idées concernant le bien suprême, le bonheur et la félicité éternelle sont différentes des nôtres. Il ne se soucie pas des valeurs dont se préoccupent ses critiques, et recherche la satisfaction dans d'autres choses qu'eux.

4. La structure logique et syntaxique des jugements de valeur

Un jugement de valeur considère les choses du point de vue de l'homme qui le prononce. Il n'affirme rien sur les choses telles qu'elles sont. Il manifeste la réponse affective d'un homme à des conditions données de l'univers, comparativement à d'autres conditions données.

La valeur n'est pas intrinsèque. Elle n'est pas dans les choses et dans les circonstances, mais dans le sujet qui juge, qui évalue. Il est impossible d'attribuer une valeur à une chose ou à une situation uniques. Le jugement de valeur compare toujours une chose ou une condition avec une autre chose ou une autre condition. Il classe les différents états du monde extérieur. Il compare une chose ou un état, réels ou imaginés, avec une autre chose ou un autre état, réels ou imaginés, et les dispose tous les deux sur une échelle exprimant ce que l'auteur du jugement aime mieux ou aime moins.

Il se peut que d'individu qui juge considère deux choses ou deux conditions envisagées comme égales. Il ne s'intéresse pas à savoir s'il y a *A* ou *B*. Son jugement de valeur exprime l'indifférence. Aucune action ne peut résulter d'une telle disposition neutre.

Parfois, l'énoncé d'un jugement de valeur est elliptique et n'a de sens que s'il est complété par l'auditeur. « Je n'aime pas la rougeole » veut dire « Je préfère l'absence de rougeole à sa présence. » Une telle incomplétude est la marque distinctive de toutes les références à la liberté. La liberté veut toujours dire liberté par rapport à (absence de) quelque chose auquel on fait expressément ou implicitement référence. La forme grammaticale de tels jugements peut être qualifiée de négative. Mais il est absurde de déduire de cet aspect idiomatique d'une classe de jugements de valeur des conclusions quant à leur contenu ou de les blâmer pour leur prétendu négativisme. Tout jugement de valeur permet une formulation dans laquelle la chose ou l'état les plus appréciés sont logiquement exprimés d'une manière

positive ou négative, bien que parfois une langue n'ait pas développé le terme approprié. La liberté de la presse implique le rejet ou la négation de la censure. Mais, dit de manière explicite, elle signifie une situation dans laquelle l'auteur et lui seul détermine le contenu de sa publication, par opposition à une situation où la police a le droit de s'en mêler.

L'action implique nécessairement le renoncement à quelque chose auquel on attribue une valeur plus faible afin d'obtenir ou de préserver quelque chose auquel on attribue une valeur plus élevée. Ainsi, par exemple, on renonce à une quantité donnée de loisirs pour récolter le produit d'une quantité donnée de travail. Le renoncement aux loisirs est le moyen permettant d'atteindre une chose ou un état plus appréciés.

Il y a des hommes qui ont les nerfs si sensibles qu'ils ne peuvent pas supporter d'entendre la vérité sur de nombreux faits concernant la nature physiologique du corps humain et le caractère praxéologique de l'action humaine. De telles personnes s'offensent de l'affirmation selon laquelle l'homme doit choisir entre les choses les plus sublimes, les idéaux humains les plus élevés d'un côté, et les besoins de son corps d'un autre. Ils considèrent que de telles affirmations diminuent la noblesse des grandes choses. Ils refusent de faire attention au fait qu'il se produit dans la vie de l'homme des situations où il est forcé de choisir entre la fidélité aux idéaux supérieurs et des nécessités animales comme l'alimentation.

À chaque fois qu'un homme fait face à la nécessité de choisir entre deux choses ou états, sa décision est un jugement de valeur, qu'elle soit ou non formulée sous la forme grammaticale habituellement employée lorsqu'on exprime de tels jugements.

CHAPITRE II. CONNAISSANCE ET VALEUR

1. La doctrine de la partialité

L'accusation de parti pris a été portée contre les économistes bien avant que Marx ne l'intègre dans ses doctrines. Aujourd'hui, elle est assez généralement approuvée par des auteurs et des politiciens qui, bien qu'ils soient sous plusieurs aspects influencés par les idées marxistes, ne peuvent pas être simplement considérés comme marxistes. Nous devons donner à leur reproche une signification différente de celle qu'elle possède dans le contexte du matérialisme dialectique. Il nous faut donc distinguer deux variétés de la doctrine de la partialité : la variété marxiste et la variété non marxiste. La première sera traitée plus loin dans cet essai, lors d'une analyse critique du matérialisme marxien. Seule la seconde sera traitée dans ce chapitre.

Les tenants des deux variétés de cette doctrine reconnaissent que leur position serait extrêmement faible s'ils devaient juste accuser l'économie d'un prétendu parti pris sans accuser de la même faute toutes les autres branches de la science. Il en résulte qu'ils généralisent la doctrine de la partialité — mais nous n'avons pas besoin d'analyser ici cette doctrine généralisée. Nous pouvons nous concentrer sur son noyau, l'affirmation selon laquelle l'économie est nécessairement non *wertfrei* [détachée des valeurs] et qu'elle est polluée par des influences et des préjugés prenant racine dans des jugements de valeur. En effet, tous les arguments avancés pour soutenir la doctrine de la partialité générale sont également utilisés dans les tentatives faites pour prouver la doctrine de la partialité spécifique portant sur l'économie, alors que certains arguments mis en avant pour expliquer la doctrine de la partialité spécifique sont manifestement non applicables à la doctrine générale.

Certains défenseurs contemporains de cette doctrine ont essayé de la relier aux idées freudiennes. Ils prétendent que le parti pris qu'ils constatent chez les économistes n'est pas un parti pris conscient. Les auteurs en question ne seraient pas conscients de leurs préjugés et ne rechercheraient pas intentionnellement des résultats devant justifier leurs conclusions prévues à l'avance. Depuis les profonds replis de leur subconscient, des désirs refoulés, inconnus des penseurs eux-mêmes, exerceraient une influence perturbatrice sur leur raisonnement et dirigeraient leurs réflexions vers des résultats en accord avec leurs désirs et envies refoulés.

Cependant, il n'est pas important de savoir quelle variété de la doctrine de la partialité est retenue. Chacune d'elles prête le flanc aux mêmes objections.

Car la référence au parti pris, qu'il soit intentionnel ou inconscient, n'a pas sa place si l'accusateur n'est pas en position de démontrer clairement en quoi consiste le défaut de la doctrine concernée. Tout ce qui compte est de savoir si une doctrine est juste ou non. Ceci doit être établi par le raisonnement discursif. On ne retire rien à la justesse et à la correction d'une théorie si l'on dévoile les forces psychologiques qui ont poussé son auteur. Les motifs qui ont guidé le penseur sont sans importance pour apprécier ses accomplissements. Les biographes se préoccupent de nos jours d'expliquer l'œuvre du génie comme produit de ses complexes et de ses pulsions libidineuses et comme sublimation de ses désirs sexuels. Leurs études peuvent être des contributions valables à la psychologie, ou plutôt à la thymologie (voir plus loin, p. 265), mais elles ne modifient en aucune façon l'appréciation des exploits du génie étudié. L'examen psychanalytique le plus sophistiqué de la vie de Pascal ne nous dit rien de la solidité ou du manque de solidité scientifique de ses doctrines mathématiques ou philosophiques.

Si les échecs et les erreurs d'une doctrine sont démasqués par le raisonnement discursif, les historiens et les biographes peuvent essayer de les expliquer en les faisant remonter à un parti pris de leur auteur. Mais si aucune objection acceptable ne peut être faite contre une théorie, il importe peu de savoir quel type de motifs a inspiré son auteur. En admettant qu'il ait eu partialité, nous devons alors prendre conscience que ce prétendu parti pris a produit des théorèmes qui ont résisté avec succès à toutes les objections.

La référence à un parti pris chez le penseur ne remplace pas la réfutation de ses doctrines par des arguments défendables. Ceux qui accusent les économistes de partialité ne font que montrer leur incapacité à réfuter leurs enseignements par une analyse critique.

2. Bien commun contre intérêts particuliers

Les politiques économiques ont pour objet de parvenir à des fins précises. En les étudiant l'économie ne remet pas en cause la valeur associée à ces fins par l'acteur. Elle se contente de faire porter ses recherches sur deux points : Premièrement, savoir si les politiques en question sont ou ne sont pas adaptées à la réalisation des fins que veulent atteindre ceux qui les recommandent et les appliquent. Deuxièmement, savoir si ces politiques ne produisent pas peut-être

des effets qui, du point de vue de ceux qui les recommandent et les appliquent, sont indésirables.

Il est vrai que les termes dans lesquels de nombreux économistes, particulièrement ceux des générations précédentes, ont exprimé le résultat de leurs recherches peut facilement conduire à des interprétations erronées. En traitant d'une politique donnée, ils adoptaient une façon de parler qui aurait été adaptée du point de vue de ceux qui envisageaient d'y avoir recours afin d'obtenir des fins données. C'est précisément parce que ces économistes n'avaient pas de parti pris et ne s'aventuraient pas à remettre en cause le choix par l'agent de ses fins, qu'ils présentaient le résultat de leurs réflexions sous une forme qui acceptait les jugements de valeur des acteurs. Les gens ont pour but des fins données lorsqu'ils ont recours à un tarif douanier ou à des taux de salaires minimums. Quand les économistes pensaient que de telles politiques permettaient d'atteindre les fins recherchées par leurs partisans, ils les appelaient bonnes — tout comme un médecin dit d'une thérapie donnée qu'elle est bonne parce qu'il ne remet pas en cause la fin — la guérison de son patient.

Un des plus célèbres théorèmes développés par les économistes classiques, la théorie des avantages comparatifs de Ricardo, est à l'abri de toute critique, si nous devons en juger par le fait que des centaines d'adversaires passionnés ont échoué pendant cent quarante ans à élever le moindre argument défendable contre elle. C'est bien plus qu'une simple théorie traitant des effets du libre échange et du protectionnisme. Il s'agit d'un énoncé portant sur les principes fondamentaux de la coopération humaine dans le cadre de la division du travail, de la spécialisation et de l'intégration des groupes professionnels, ainsi que sur l'origine et l'intensification supplémentaire des liens sociaux entre les hommes, et il devrait en tant que tel être appelé la loi d'association. Cette loi est indispensable pour comprendre l'origine de la civilisation et le cours de l'Histoire. Contrairement aux conceptions populaires, elle ne dit pas que le libre échange serait bien et que le protectionnisme serait mauvais. Elle démontre simplement que le protectionnisme n'est pas un moyen permettant d'accroître l'offre de biens produits. Elle ne dit donc rien sur la capacité ou l'incapacité du protectionnisme à parvenir à d'autres fins, comme par exemple à augmenter les chances d'une nation de défendre son indépendance lors d'une guerre.

Ceux qui accusent les économistes de parti pris se réfèrent à leur prétendu désir de servir « des intérêts ». Dans le contexte de leur accusation, ceci fait référence à la poursuite égoïste du bien-être de groupes spéciaux aux dépens du bien commun. Or on doit se sou-

venir que l'idée de bien commun, au sens d'une harmonie d'intérêts de tous les membres de la société, est une idée moderne et qu'elle doit précisément son origine aux enseignements des économistes classiques. Les générations précédentes croyaient à un conflit irréciliable d'intérêt entre les hommes ou groupes d'hommes. Le gain de l'un était censé toujours être le tort d'autres ; aucun homme ne pouvait gagner sans que d'autres n'y perdent. Nous pouvons appeler ce principe le « dogme de Montaigne » parce que ce dernier fut le premier à l'exposer dans les temps modernes. C'était l'essence des enseignements du mercantilisme et la cible principale de la critique du mercantilisme par les économistes classiques, à laquelle ils opposaient leur doctrine de l'harmonie des intérêts convenablement compris, ou intérêts à long terme, de tous les membres d'une société de marché. Les socialistes et les interventionnistes rejettent la doctrine de l'harmonie des intérêts. Les socialistes déclarent qu'il existe un conflit irrémédiable entre les intérêts des diverses classes sociales d'une nation : alors que les intérêts des prolétaires demandent de substituer le socialisme au capitalisme, ceux des exploiters demandent de préserver le capitalisme. Les nationalistes déclarent que les intérêts des diverses nations entrent irrémédiablement en conflit.

Il est évident que l'antagonisme de telles doctrines incompatibles ne peut être tranché que le raisonnement logique. Mais les adversaires de la doctrine de l'harmonie ne sont pas prêts à soumettre leurs vues à un tel examen. Dès que quelqu'un critique leurs arguments et essaie de prouver la doctrine de l'harmonie, ils crient au parti pris. Le simple fait qu'eux seuls, et non leurs adversaires, partisans de la doctrine de l'harmonie, font ce reproche de partialité, montre clairement qu'ils sont incapables de rejeter les affirmations de leurs adversaires par le raisonnement. Ils commencent l'examen des problèmes en question avec le préjugé que seuls des apologistes partiiaux et défendant de sombres intérêts peuvent contester la justesse de leurs dogmes socialistes et interventionnistes. À leurs yeux, le simple fait que quelqu'un soit en désaccord avec leurs idées est une preuve de son parti pris.

Lorsqu'on pousse cette attitude jusqu'à ses conséquences logiques ultimes, on aboutit à la doctrine du polylogisme. Ce dernier nie l'uniformité de la structure logique de l'esprit humain. Toute classe sociale, toute nation, race ou période de l'histoire serait associée à une logique différente de celle des autres classes, nations, races ou époques. L'économie bourgeoise différerait ainsi de l'économie prolétarienne. La physique allemande de la physique des autres nations, les mathématiques aryennes des mathématiques sémites. Il n'est pas nécessaire d'étudier ici les éléments des diverses

branches du polylogisme¹. Le polylogisme n'est en effet jamais allé plus loin que la simple déclaration de l'existence d'une diversité de la structure logique de l'esprit. Il n'a jamais montré en quoi consisteraient ces différences, par exemple *comment* la logique des prolétaires différerait de celle des bourgeois. La seule chose qu'ont faite tous les défenseurs du polylogisme fut de rejeter des énoncés donnés en se référant à des particularités non spécifiées de la logique de leur auteur.

3. *Économie et valeur*

Le principal argument de la doctrine classique de l'harmonie trouve son origine dans la distinction entre intérêts à court terme et intérêts à long terme, les seconds étant appelés intérêts bien compris. Examinons le lien entre cette distinction et le problème des privilèges.

Il est certain qu'un groupe d'individus est gagnant quand on lui accorde un privilège. Un ensemble de producteurs protégés contre la concurrence de rivaux plus efficaces par un tarif douanier, une subvention, ou tout autre moyen protectionniste moderne, gagne quelque chose aux dépens des consommateurs. Mais le reste de la nation, contribuables et acheteurs de l'article protégé, tolérera-t-il le privilège d'une minorité ? Ses membres ne l'accepteront que si eux-mêmes bénéficient d'un privilège analogue. Mais alors chacun perd autant en tant que consommateur qu'il ne gagne en tant que producteur. De plus, tout le monde est pénalisé par la substitution de méthodes de production moins efficaces à des méthodes plus efficaces.

Si l'on traite des politiques économiques du point de vue de cette distinction entre intérêts à court et à long terme, il n'y a pas de raison d'accuser l'économiste de parti pris. Il ne condamne pas la limitation volontaire du rendement pratiquée par les cheminots parce qu'elle les avantage au détriment d'autres groupes qu'il préfère. Il montre que les cheminots ne peuvent pas empêcher cette pratique de limitation du rendement de devenir générale et qu'alors, à long terme, elle leur fait du tort tout autant qu'aux autres.

Bien sûr, les objections que les économistes émettent à l'encontre des plans socialistes et interventionnistes n'ont pas de poids pour ceux qui n'approuvent pas les fins que les peuples de la civilisation occidentale considèrent comme allant de soi. Ceux qui préfèrent la pénurie et l'esclavage au bien-être matériel peuvent considérer ces objections comme hors sujet. Mais les économistes ont souligné à

¹ Voir Mises, *Human Action*, pp. 74-89.

maintes reprises qu'ils traitent du socialisme et de l'interventionnisme du point de vue des valeurs habituellement acceptées de la civilisation occidentale. Les socialistes et les interventionnistes n'ont non seulement pas — au moins ouvertement — renié ces valeurs, mais ils ont déclaré haut et fort que la mise en œuvre de leur propre programme permettrait de les obtenir bien mieux que ne le ferait le capitalisme.

Il est vrai que la plupart des socialistes et de nombreux interventionnistes accordent de la valeur au fait d'égaliser le niveau de vie de tous les individus. Les économistes n'ont cependant pas mis en cause le jugement de valeur implicite. La seule chose qu'ils ont faite, c'est de souligner les conséquences inévitables de l'égalisation. Ils ne disent pas : La fin que vous visez est mauvaise. Ils disent : Réaliser cette fin conduira à des effets que vous-mêmes jugez moins désirables que l'inégalité.

4. Parti pris et intolérance

Il est évident qu'il y a beaucoup de gens chez qui le raisonnement se laisse influencer par des jugements de valeur, et qu'un parti pris pervertit souvent la pensée des hommes. Ce qu'il faut repousser, c'est la doctrine populaire selon laquelle il serait impossible de traiter des problèmes économiques sans parti pris et que la simple référence au parti pris, sans mettre en lumière les erreurs dans la chaîne de raisonnement, suffit à détruire une théorie.

L'émergence de la doctrine de la partialité implique en réalité une reconnaissance catégorique du caractère irréfutable des enseignements de l'économie contre lesquels on élève le reproche de parti pris. Ce fut la première étape dans ce retour de l'intolérance et de la persécution des dissidents qui est l'un des principaux traits de notre époque. Les dissidents étant coupables de partialité, il est justifié de les « liquider ».

CHAPITRE III.

LA RECHERCHE DE VALEURS ABSOLUES

1. Le problème

En traitant des jugements de valeur, nous nous référons à des faits, c'est-à-dire à la façon dont les gens choisissent réellement les fins ultimes. Alors que les jugements de valeur de nombreuses personnes sont identiques, alors qu'il est acceptable de parler de certains jugements universellement acceptés, il serait manifestement contraire aux faits de nier qu'il y ait diversité dans la formulation de ces jugements de valeur.

Depuis toujours, une immense majorité d'hommes a été d'accord pour préférer les effets produits par une coopération pacifique — au moins entre un nombre limité d'individus — aux effets d'un isolement hypothétique de chacun et d'une guerre hypothétique de tous contre tous. À l'état de nature ils ont préféré l'état de civilisation, car ils cherchaient à parvenir au mieux à certaines fins — la préservation de leur vie et de leur santé — qui, comme ils le pensaient à juste titre, réclament la coopération sociale. Mais c'est un fait qu'il y a eu et qu'il y a toujours des gens qui rejettent ces valeurs et préfèrent par conséquent la vie solitaire d'un anachorète à la vie en société.

Il est ainsi évident que tout traitement scientifique des problèmes concernant les jugements de valeur doit prendre en compte le fait que ces jugements sont subjectifs et changeants. La science cherche à savoir ce qui est, et à formuler des propositions existentielles décrivant l'univers tel qu'il est. En ce qui concerne les jugements de valeur elle ne peut rien affirmer de plus que le fait qu'ils sont énoncés par certaines personnes, et se demander quels doivent être les effets d'une action menée suivant ceux-ci. Tout pas au-delà de ces limites équivaut à substituer un jugement de valeur personnel à la connaissance de la réalité. La science et l'ensemble de nos connaissances ne nous enseignent que ce qui est, pas ce qui devrait être.

Cette distinction entre le domaine d'une science traitant exclusivement de propositions existentielles et le domaine des jugements de valeur fut rejeté par les doctrines maintenant qu'il existe des valeurs absolues éternelles, que la recherche scientifique ou philosophique aurait pour rôle de découvrir, tout autant que de découvrir les lois de la physique. Les partisans de ces doctrines prétendent qu'il y a une hiérarchie absolue des valeurs. Ils essaient de définir le bien suprême. Ils disent qu'il est permis et nécessaire de distinguer de la

même manière entre des jugements de valeur vrais et faux, corrects et incorrects qu'on le fait entre des propositions existentielles vraies et fausses, correctes et incorrectes¹. La science ne se contenterait pas de décrire ce qui est. Il existerait, à leur avis, une autre branche parfaitement légitime de la science, la science normative de l'éthique, dont le rôle serait de montrer les véritables valeurs absolues, et d'établir des normes concernant la juste conduite des hommes.

Les difficultés de notre époque, d'après les partisans de cette philosophie, viendraient de ce que les gens n'acceptent plus les valeurs éternelles et ne les laissent plus guider leurs actions. La situation était bien meilleure par le passé, quand les peuples de la civilisation occidentale acceptaient unanimement les valeurs de l'éthique chrétienne.

Dans ce qui suit, nous allons traiter des problèmes posés par cette philosophie.

2. Les conflits au sein de la société

Ayant discuté du fait que les hommes ne sont pas d'accord sur leurs jugements de valeur et sur leurs choix des fins ultimes, nous devons souligner que de nombreux conflits habituellement considérés comme portant sur les valeurs sont en réalité causés par un désaccord sur le choix des moyens les plus adéquats pour parvenir à des fins sur lesquelles les parties en conflit sont d'accord. Le problème de l'opportunité ou de l'inopportunité de moyens précis doit être résolu par des propositions existentielles, non par des jugements de valeur. Son traitement est le principal sujet de la science appliquée.

Il est ainsi nécessaire, lorsque l'on étudie des controverses concernant le comportement humain, de savoir si le désaccord porte sur le choix des fins ou sur celui des moyens. Ceci est souvent une tâche délicate. Les mêmes choses sont en effet des fins pour certains, des moyens pour d'autres.

À l'exception du petit nombre, presque négligeable, d'anachorètes cohérents, tout le monde est d'accord pour dire qu'un certain type de coopération sociale entre les hommes constitue le principal moyen pour parvenir à toutes les fins désirées. Ce fait indéniable offre une base commune permettant la discussion politique entre les hommes. L'unité spirituelle et intellectuelle de tous les spécimens d'*homo sapiens* se manifeste en ce que l'immense majorité des hommes considèrent une même chose — la coopération sociale —

¹ Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2^e édition, Leipzig, 1921.

comme le meilleur moyen de satisfaire le besoin biologique, présent dans chaque être vivant, de préserver la vie et la santé de sa personne ainsi que la continuation de l'espèce.

Il est acceptable de dire que cette acceptation presque universelle de la coopération sociale est un phénomène naturel. En utilisant cette façon de parler et en affirmant que l'association consciente est conforme à la nature humaine, on sous-entend que l'homme se caractérise comme être de raison, qu'il est ainsi capable de prendre conscience du grand principe de l'avenir et de l'évolution cosmiques, à savoir celui de la différenciation et de l'intégration, et de faire un usage intentionnel de ce principe pour améliorer sa condition. Mais il ne faut pas considérer la coopération entre les individus d'une espèce biologique comme un phénomène naturel universel. Les moyens de subsistance sont rares pour toutes les espèces d'êtres vivants. D'où une concurrence biologique qui prévaut entre les membres de toutes les espèces et un irrémédiable conflit d'« intérêts » vitaux. Seule une partie de ceux qui sont nés peut survivre. Certains périssent parce que d'autres membres de leur propre espèce leur ont pris leurs moyens de subsistance. Une lutte implacable pour la vie se déroule entre les membres de chaque espèce précisément parce qu'ils font tous partie de la même espèce et se font concurrence pour les mêmes occasions rares de survie et de reproduction. Seul l'homme, de par sa raison, remplace la concurrence biologique par la coopération sociale. Ce qui a rendu cette coopération sociale possible est, bien sûr, un phénomène naturel : la plus grande productivité du travail accompli selon le principe de la division du travail et de la spécialisation des tâches. Mais il était nécessaire de découvrir ce principe, de comprendre sa portée concernant les affaires humaines et de l'employer consciemment comme moyen de lutte pour la vie.

Les points fondamentaux de la coopération sociale ont été interprétés de travers par l'école du darwinisme social ainsi que par bon nombre de ses critiques. Les premiers affirmaient que la guerre entre les hommes était un phénomène inévitable et que toutes les tentatives pour faire régner une paix durable entre les nations étaient contraires à la nature. Les seconds répondaient que la lutte pour la vie ne se déroule pas entre les membres d'une même espèce animale mais entre les membres d'espèces différentes. Les tigres n'attaquent en règle générale pas les autres tigres mais, suivant le principe de moindre résistance, des animaux plus faibles. D'où, concluaient-ils, le fait que la naturelle¹.

¹ Sur cette controverse, voir Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (4^e édition, Leipzig, 1922), pp. 289-292.

Ces deux écoles ont mal compris le concept darwinien de lutte pour la survie. Ce concept ne se réfère pas seulement au combat et aux coups. Il correspond de manière métaphorique à l'instinct tenace poussant les êtres à rester en vie malgré tous les facteurs qui leur sont préjudiciables. Comme les moyens de subsistance sont rares, la compétition biologique prévaut entre tous les individus mangeant la même nourriture — qu'ils soient de la même espèce ou d'espèces différentes. Il importe peu de savoir si les tigres se battent ou non entre eux. Ce qui fait de chaque représentant d'une espèce animale un ennemi mortel pour tous les autres représentants de cette espèce, c'est le simple fait de leur rivalité à mort dans la quête d'une quantité suffisante de nourriture. Cette rivalité inexorable se retrouve aussi chez des animaux à l'instinct grégaire, qui se déplacent en meute ou en troupeau, chez les fourmis de la même fourmilière et les abeilles du même essaim, dans la couvée issue des mêmes parents et entre les graines d'une même plante. Seul l'homme a le pouvoir d'échapper dans une certaine mesure à cette loi par la coopération intentionnelle. Tant qu'il y a coopération sociale et que la population ne croît pas au-delà de la taille maximale, la concurrence biologique est suspendue. Il est donc inadéquat de se référer aux animaux et aux plantes pour traiter des problèmes sociaux des hommes.

Et pourtant, la reconnaissance quasi universelle du principe de coopération sociale n'a pas conduit à un accord pour toutes les relations entre les hommes. Alors que presque tous les individus sont d'accord pour considérer la coopération sociale comme le principal moyen de réaliser toutes les fins humaines, quelles qu'elles puissent être, ils sont divisés sur le fait de savoir jusqu'à quel point cette coopération sociale pacifique est un moyen adapté pour atteindre leurs objectifs et jusqu'à quel point il faudrait y avoir recours.

Ceux que l'on peut qualifier d'harmonistes basent leur argument sur la loi d'association de Ricardo et sur le principe de la population de Malthus. Ils ne supposent pas, comme le croient certains de leurs critiques, que tous les hommes sont biologiquement égaux. Ils tiennent tout à fait compte de ce qu'il existe des différences biologiques innées entre les divers groupes humains ainsi qu'entre les membres d'un même groupe. La loi de Ricardo a montré que la coopération suivant le principe de la division du travail est favorable à tous les participants. C'est un avantage pour tout un chacun de coopérer avec les autres hommes, même si ces derniers lui sont inférieurs sur tous les points — capacités et talents intellectuels et physiques, zèle et valeur morale. À partir du principe de Malthus on peut déduire qu'il existe, pour tout état donné des biens du capital et de la connaissance sur la façon de faire le meilleur usage des ressources

naturelles, une taille optimale de la population. Tant que la population n'a pas dépassé cette taille, l'arrivée de nouveaux venus améliore plutôt qu'elle ne nuit aux conditions de vie de ceux qui coopéraient déjà.

Au sein de la philosophie des anti-harmonistes, des diverses écoles du nationalisme et du racisme, il faut distinguer deux lignes de raisonnement différentes. L'une est la doctrine de l'antagonisme irrémédiable entre les différents groupes, que ce soient les nations ou les races. Selon les anti-harmonistes, la communauté d'intérêts n'existe qu'entre les membres d'un même groupe. Les intérêts de chaque groupe et de chacun de ses membres s'opposent de manière implacable à ceux des autres groupes et de tous leurs membres. Il est donc « naturel » qu'il doive y avoir une guerre perpétuelle entre les divers groupes. Cet état naturel de guerre de chaque groupe contre tous les autres peut parfois être interrompu par des périodes d'armistice, faussement appelées périodes de paix. Il se peut aussi que parfois, lors d'une guerre, un groupe coopère au sein d'alliances avec d'autres groupes. De telles alliances ne sont que des expédients politiques temporaires. Ils n'affectent pas sur le long terme l'inexorable et naturel conflit d'intérêts. Ayant, en coopération avec certains groupes alliés, battu plusieurs autres groupes hostiles, le groupe dominant de la coalition se retourne contre ses anciens alliés afin de les annihiler à leur tour et d'établir sa propre suprématie mondiale.

Le deuxième dogme des philosophies nationalistes et racistes est considéré par ses partisans comme une conclusion logique découlant de leur premier dogme. La condition humaine implique selon eux des conflits à jamais irréconciliables, tout d'abord entre les divers groupes en lutte les uns contre les autres, puis par la suite, après la victoire finale du groupe dominateur, entre ce dernier et le reste de l'humanité réduit en esclavage. Cette élite suprême doit donc être toujours prête à se battre, au début pour écraser les groupes rivaux, puis pour étouffer les rébellions d'esclaves. L'état de préparation perpétuelle à la guerre conduit à la nécessité d'organiser la société selon le modèle d'une armée. L'armée n'est pas un instrument destiné à servir un corps politique : elle constitue plutôt l'essence même de la coopération sociale, à laquelle toutes les autres institutions sociales sont subordonnées. Les individus ne sont pas les citoyens d'une communauté : ils sont les soldats d'une force de combat et sont en tant que tels obligés d'obéir sans condition aux ordres donnés par le commandant en chef. Ils n'ont pas de droits civiques, uniquement des devoirs militaires.

Ainsi, même le fait que l'immense majorité des gens considèrent la coopération sociale comme le principal moyen d'atteindre les

objectifs désirés ne fournit pas une base pour établir un large accord à propos des fins ou des moyens.

3. Une remarque sur la prétendue unanimité médiévale

En examinant les doctrines des valeurs absolues éternelles, nous devons aussi nous demander s'il est vrai ou non qu'il y eut une période de l'Histoire pendant laquelle les peuples de l'Occident étaient tous d'accord pour accepter un système uniforme de normes éthiques.

Jusqu'au début du quatrième siècle, la foi chrétienne se répandit par les conversions volontaires. Il y eut aussi par la suite des conversions volontaires d'individus et de peuples entiers. Mais à partir de l'époque de Théodose I^{er}, l'épée joua un rôle éminent dans la propagation du christianisme. Les païens et les hérétiques furent contraints par la force des armes à se soumettre aux enseignements chrétiens. Les problèmes religieux furent décidés pendant plusieurs siècles par le résultat des batailles et des guerres. Les campagnes militaires déterminaient l'allégeance religieuse des nations. Les chrétiens orientaux furent forcés d'embrasser la foi de Mahomet et les païens d'Europe et d'Amérique furent obligés d'embrasser celle du Christ. Le pouvoir séculier fut pour quelque chose dans la lutte entre la Réforme et la Contre-Réforme.

Il régnait une uniformité religieuse dans l'Europe du moyen âge parce que le paganisme et les hérésies avaient été éradiqués par le fer et par le feu. Toute l'Europe occidentale et centrale reconnut le pape comme vicaire du Christ. Mais cela ne voulait pas dire que tout le monde avait les mêmes jugements de valeur et les mêmes principes dictant la conduite à tenir. Dans l'Europe médiévale peu de gens vivaient selon les principes des Évangiles. On a beaucoup dit et écrit à propos de l'esprit authentiquement chrétien du code de la chevalerie et à propos de l'idéalisme chrétien qui guidait la conduite des chevaliers. On peut pourtant difficilement imaginer quelque chose qui soit moins compatible avec Luc 6:27-29¹ que les règles de la chevalerie. Les galants chevaliers n'aimaient certainement pas

¹ Dans la traduction de Segond :

27 Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent

28 bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous maltraitent.

29 Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un prend ton manteau, ne l'empêche pas de prendre encore ta tunique. (Luc 6). NdT.

leurs ennemis, ne bénissaient pas ceux qui les maudissaient et ne présentaient pas la joue gauche quand on les frappait sur la joue droite. L'Église catholique avait le pouvoir d'empêcher les savants et les auteurs de mettre en doute les dogmes définis par le pape et les conciles, et celui de forcer les dirigeants séculiers à céder devant certaines de ses revendications politiques. Mais elle ne put préserver sa situation qu'en fermant les yeux sur une conduite des laïcs qui faisait fi de la plupart, si ce n'est de la totalité, des principes des Évangiles. Les valeurs qui déterminaient les actions des classes au pouvoir étaient totalement différentes de celle prêchées par l'Église. Les paysans ne respectaient pas quant à eux Matthieu 6:25-28¹. Et il existait des cours et des tribunaux, contrairement à l'enseignement de Matthieu 7:1 : « Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés ».

4. L'idée d'un droit naturel

La tentative la plus importante de trouver un critère absolu et éternel de la valeur se trouve dans la doctrine du droit naturel.

Le terme de « droit naturel » a été revendiqué par diverses écoles philosophiques et juridiques. De nombreuses doctrines ont fait appel à la nature afin de donner une justification à leurs postulats. Beaucoup de thèses manifestement fausses ont été avancées sous le label du droit naturel. Il n'était pas difficile de détruire les sophismes communs à toutes ces lignes de pensée. Et il n'est pas surprenant que de nombreux penseurs deviennent méfiants dès que l'on se réfère au droit naturel.

Ce serait pourtant une sérieuse erreur que d'ignorer le fait que toutes les variantes de cette doctrine contiennent une idée saine, qu'on ne pouvait ni compromettre en la reliant à des fantaisies intenablement ni discréditer par une quelconque critique. Bien avant que les économistes classiques ne découvrirent qu'il existe également dans

¹ Dans la traduction de Segond :

25 C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps, de quoi vous serez vêtus. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ?

26 Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'amassent rien dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ?

27 Qui de vous, par ses inquiétudes, peut ajouter une coudée à la durée de sa vie ?

28 Et pourquoi vous inquiéter au sujet du vêtement ? Considérez comment croissent les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent ; (Matthieu 6). NdT.

le domaine de l'action humaine une régularité dans l'enchaînement des phénomènes, les partisans du droit naturel étaient déjà vaguement conscients de ce fait inévitable. De la déconcertante diversité des doctrines regroupées sous la rubrique du droit naturel, il émergea finalement un ensemble de théorèmes qu'aucun ergotage ne pourra jamais infirmer. Il y a tout d'abord l'idée qu'il existe un ordre des choses issu de la nature, ordre auquel tout homme doit adapter ses actions s'il veut réussir. Deuxièmement : le seul moyen dont l'homme dispose pour connaître cet ordre est la réflexion et le raisonnement, et aucune institution sociale ne peut être exemptée d'un examen et d'un jugement par le raisonnement discursif. Troisièmement : il n'existe pas de critère disponible pour juger un quelconque mode d'action retenu par des individus ou des groupes d'individus en dehors des effets produits par cette action. Poussée au bout de ses conséquences logiques, l'idée de droit naturel aboutit en fin de compte au rationalisme et à l'utilitarisme.

La marche de la philosophie sociale vers cette inévitable conclusion fut ralentie par de nombreux obstacles qui ne purent être aisément éliminés. Il y avait de nombreux pièges sur le chemin et beaucoup d'inhibitions gênaient les philosophes. Traiter des vicissitudes de l'évolution de ces doctrines relève du rôle de l'histoire de la philosophie. Dans le contexte de notre étude, il est suffisant de ne mentionner que deux de ces problèmes.

Il existait un antagonisme entre les enseignements de la raison et les dogmes de l'Église. Certains philosophes étaient prêts à reconnaître la totale suprématie de ces derniers. La vérité et la certitude, déclaraient-ils, ne peuvent être trouvées que dans la révélation. La raison humaine peut se tromper et l'homme ne peut jamais être sûr que ses spéculations n'ont pas été orientées par Satan. D'autres penseurs n'acceptaient pas cette solution. Rejeter par avance la raison était à leur avis absurde : la raison provient elle aussi de Dieu, qui l'a donnée à l'homme, de sorte qu'il ne peut y avoir de véritable contradiction entre le dogme et les justes enseignements de la raison. Le rôle du philosophe est de montrer que les deux sont en fin de compte en accord. Le problème central de la philosophie scolastique était de démontrer que la raison humaine était capable de prouver la vérité apodictique des dogmes révélés, et ce sans l'aide de la révélation et du Saint Esprit, uniquement grâce à ses propres méthodes de raisonnement¹. Il n'y a pas de véritable conflit entre la foi et la raison. Droit naturel et droit divin ne s'opposent pas.

¹ Louis Rougier, *La Scolastique et le Thomisme* (Paris, 1925), pp. 102-105, 116-117, 460-562.

Toutefois, cette manière de traiter du sujet ne supprime pas l'antagonisme : elle ne fait que le déplacer ailleurs. Le conflit n'est plus une opposition entre la foi et la raison mais entre la philosophie thomiste et les autres façons de philosopher. Nous pouvons laisser de côté les dogmes véritables comme la Création, l'Incarnation ou la Trinité, car ils n'ont aucun lien direct avec les problèmes des rapports humains. Mais il reste de nombreuses questions pour lesquelles la plupart, si ce n'est toutes, les Églises et confessions chrétiennes ne sont pas prêtes à accepter un raisonnement profane et un jugement du point de vue de l'utilité sociale. La reconnaissance du droit naturel était donc seulement conditionnelle de la part de la théologie chrétienne. Elle se référait à une version bien précise du droit naturel, qui ne s'opposait pas aux enseignements du Christ tels que les Églises et les confessions chrétiennes les interprétaient. Elle ne reconnaissait pas la suprématie de la raison. Elle était incompatible avec les principes de la philosophie utilitariste.

Un deuxième facteur empêchant le droit naturel d'évoluer vers un système cohérent et complet de l'action humaine était la théorie erronée de l'égalité biologique de tous les hommes. En repoussant les arguments avancés en faveur d'une discrimination légale entre les hommes et en faveur d'une société de statut, beaucoup de partisans de l'égalité devant la loi dépassèrent les bornes. Considérer que « à leur naissance les nouveau-nés, quelle que soit leur hérédité, sont aussi égaux que des automobiles Ford¹ » revient à nier des faits tellement évidents qu'on jeta le discrédit sur toute la philosophie du droit naturel. En insistant sur l'égalité biologique, la doctrine du droit naturel écartait tous les bons arguments avancés en faveur du principe de l'égalité devant la loi. On ouvrit ainsi la voie à la diffusion de théories prônant toutes sortes de discriminations légales à l'encontre d'individus ou de groupes d'individus. Ceci effaça les enseignements de la philosophie sociale libérale. En réveillant la haine et la violence, les guerres internationales et les révolutions intérieures, on préparait l'humanité à accepter le racisme et le nationalisme agressifs.

La principale réalisation de l'idée de droit naturel fut son rejet de la doctrine (parfois appelée positivisme juridique²) selon laquelle la

¹ Horace M. Kallen, "Behaviorism", *Encyclopedia of the Social Sciences* (Macmillan, 1930-1935), 3, p. 498.

² Positivisme juridique dont l'un des grands théoriciens était Hans Kelsen (1881-1973, comme Mises), rédacteur de la constitution autrichienne de 1920, bon ami et témoin de mariage de Mises ! (cf. *My Years with Ludwig von Mises* de Margit von Mises, Center for Futures Education, Inc., deuxième édition, 1984, p. 33). NdT.

source ultime du droit écrit se trouve dans le plus grand pouvoir militaire du législateur, qui est ainsi en position de soumettre ceux qui s'opposent à ses arrêtés. Le droit naturel enseignait que le droit écrit pouvait être un mauvais droit et opposait au mauvais droit le bon droit, auquel il attribuait une origine naturelle ou divine. C'était toutefois une illusion de croire que le meilleur système de droit puisse être mis en pratique sans qu'une suprématie militaire ne le soutienne et ne le fasse appliquer. Les philosophes fermaient les yeux devant des faits historiques évidents. Ils refusaient d'admettre que les causes qu'ils estimaient justes ne progressaient que parce que leurs partisans avaient battu les défenseurs des mauvaises causes. La foi chrétienne doit son succès à une longue série de batailles et de campagnes victorieuses, depuis les diverses luttes entre les empereurs romains rivaux jusqu'aux campagnes ayant ouvert l'Orient aux activités missionnaires. La cause de l'indépendance américaine a triomphé parce que les forces britanniques furent vaincues par les insurgés et par les Français. C'est une triste vérité que Mars soutient les gros bataillons et non les causes justes. Être de l'avis contraire sous-entend de croire que le résultat d'un conflit armé est une épreuve sous forme de combat dans laquelle Dieu accorde toujours la victoire aux défenseurs de la cause juste. Mais une telle hypothèse annulerait tous les fondements de la doctrine du droit naturel, dont l'idée de base était d'opposer au droit positif, que les gens au pouvoir promulguaient et faisaient appliquer, un droit « supérieur » fondé sur la nature intime de l'homme.

Tous les défauts et toutes les contradictions de la doctrine du droit naturel ne doivent cependant pas nous empêcher de reconnaître son élément sain. Cachée sous un amas d'illusions et de préjugés arbitraires, se trouvait l'idée que toute loi valable dans un pays est ouverte à l'examen critique par la raison. Les anciens représentants de l'École du droit naturel n'avaient que de vagues notions du critère à appliquer lors d'un tel examen. Ils se référaient à la nature et répugnaient à admettre que l'on devait trouver le critère ultime du bien et du mal dans les effets produits par une loi. L'utilitarisme termina finalement l'évolution intellectuelle inaugurée par les Sophistes grecs.

Mais ni l'utilitarisme ni aucune variante de la doctrine du droit naturel ne trouvèrent ou ne pouvaient trouver un moyen d'éliminer les conflits entre des jugements de valeur antagonistes. Il ne sert à rien d'insister sur le fait que la nature est le juge ultime de ce qui est bon et de ce qui est mal. La nature ne révèle pas clairement ses plans et ses intentions à l'homme. En appeler au droit naturel ne clôt donc pas la discussion. Cela ne fait que substituer un désaccord sur

l'interprétation du droit naturel à un désaccord sur les jugements de valeur. L'utilitarisme, d'autre part, ne traite pas du tout des fins ultimes et des jugements de valeur. Il ne se réfère jamais qu'aux moyens.

5. La révélation

L'autorité et l'authenticité d'une religion révélée découle de la communication à l'homme de la volonté de l'Être suprême. C'est ce qui donne la certitude indiscutable aux croyants.

Les gens sont toutefois très largement partagés sur le contenu de la vérité révélée ainsi que sur son interprétation correcte — orthodoxe. Malgré toute la grandeur, toute la majesté et toute la sublimité du sentiment religieux, il existe un conflit irrémédiable entre les différentes fois et les divers crédos. Même s'il pouvait y avoir unanimité en ce qui concerne les questions d'authenticité historique et de fiabilité de la révélation, il resterait le problème de la véracité des diverses interprétations exégétiques.

Chaque foi affirme posséder la certitude absolue. Mais aucun groupe religieux ne connaît de moyen pacifique infaillible pour conduire les dissidents à renoncer volontairement à leur erreur et à adopter la véritable foi.

Quand des gens de différentes fois se retrouvent pour discuter pacifiquement de leurs différences, ils ne peuvent trouver aucune base commune à leur conversation sauf : C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez¹. Ce procédé utilitariste n'est cependant d'aucune utilité tant que les individus sont en désaccord sur le critère à appliquer pour juger des effets.

L'appel religieux à des valeurs absolues éternelles n'a pas éliminé les jugements de valeur conflictuels. Il a seulement conduit à des guerres de religion.

6. L'intuition esthétique

D'autres tentatives pour découvrir un critère absolu permettant de juger des valeurs ont été faites sans se référer à une quelconque réalité divine. Plusieurs auteurs, rejetant avec force toutes les religions traditionnelles et qualifiant leurs enseignements de « scientifiques », ont essayé de substituer une nouvelle foi aux anciennes. Ils prétendaient connaître précisément le pouvoir mystérieux gouvernant tout ce que l'avenir cosmique réserve à l'humanité. Ils pro-

¹ Matthieu 7:20, dans la traduction de Segond. NdT.

mulguèrent une échelle absolue des valeurs : est bon ce qui va dans le sens de ce que ce pouvoir veut pour l'humanité, tout le reste étant mauvais. Dans leur vocabulaire « progressiste » est synonyme de bon et « réactionnaire » de mauvais. Le progrès l'emportera inévitablement sur la réaction parce qu'il est impossible aux hommes de changer le cours de l'Histoire par rapport à l'orientation prescrite par les plans de la mystérieuse cause première. Telle est la métaphysique de Karl Marx, nouvelle foi du soi-disant progressisme contemporain.

Le marxisme est une doctrine révolutionnaire. Il déclare expressément que le dessein de la cause première sera accompli par la guerre civile. Il laisse entendre que lors des batailles de ces campagnes la cause juste, c'est-à-dire la cause du progrès, doit finalement l'emporter. Tous les conflits concernant les jugements de valeur disparaîtront alors. La liquidation de tous les dissidents établira la suprématie totale des valeurs absolues éternelles.

Cette méthode de résolution des conflits portant sur les jugements de valeur n'est certainement pas neuve. C'est un procédé connu et pratiqué depuis des temps immémoriaux. Tuez les infidèles ! Brûlez les hérétiques ! Ce qui est nouveau, c'est seulement le fait qu'on le vende aujourd'hui au public sous l'étiquette de la « science ».

7. L'idée de justice

L'une des motivations qui poussent les hommes à chercher une norme de valeur absolue et immuable est l'idée qu'une coopération pacifique n'est possible qu'entre des gens partageant les mêmes jugements de valeur.

Il est évident que la coopération sociale n'aurait pas évolué et n'aurait pas pu être préservée si l'immense majorité ne la considérait pas comme le moyen d'atteindre tous ses objectifs. Luttant pour préserver sa vie et sa santé et pour éliminer le plus possible l'inquiétude ressentie, l'individu considère la société comme un moyen et non comme une fin. Il n'y a pas d'unanimité parfaite, y compris sur ce point. Mais nous pouvons négliger la différence d'opinion des ascètes et des anachorètes, non parce qu'ils sont peu nombreux, mais parce que leurs plans ne sont pas affectés si d'autres individus, poursuivant leurs projets, coopèrent en société.

Un désaccord entre les membres de la société existe en ce qui concerne la meilleure méthode d'organisation. Mais cette différence d'avis ne concerne que les moyens, pas les fins ultimes. On peut discuter des problèmes associés sans se référer aux jugements de valeur.

Bien sûr, presque tout le monde, guidé par la manière traditionnelle de traiter des principes éthiques, rejette de façon péremptoire ce type d'explication du problème. Les institutions sociales, affirme-t-on, doivent être justes. Il est bas de les juger d'après leur capacité à atteindre des objectifs donnés, aussi désirables puissent-ils être d'un autre point de vue. Ce qui compte est avant tout la justice. La formulation extrême de cette idée se trouve dans la fameuse phrase : *fiat justitia, pereat mundus*. Que la justice s'accomplisse, le monde dût-il s'effondrer. La plupart des partisans du postulat de la justice rejetteraient cette maxime comme extravagante, absurde et paradoxale. Mais elle n'est pas plus absurde, seulement plus choquante, que tout autre référence à une notion arbitraire de justice absolue. Elle montre clairement les sophismes des méthodes pratiquées par la discipline de l'éthique intuitive.

Le procédé de cette science quasi normative est de déduire de l'intuition certains principes et de les étudier comme si leur adoption en tant que guide de l'action n'affectait pas l'obtention d'autres fins estimées souhaitables. Les moralistes ne se soucient pas des conséquences nécessaires de la mise en application de leurs postulats. Nous n'avons pas besoin de discuter des positions de ceux pour qui en appeler à la justice est manifestement un prétexte, conscient ou inconscient, pour camoufler leurs intérêts à court terme, ni de montrer l'hypocrisie de ces notions commodes de la justice comme celles que l'on rencontre dans les concepts populaires de justes prix et de salaires équitables¹. Les philosophes qui, dans leurs traités d'éthique, mettaient la justice au-dessus de toutes les valeurs et jugeaient toutes les institutions sociales selon un critère de justice, n'étaient pas coupables d'une telle supercherie. Ils ne soutenaient pas les préoccupations égoïstes de certains groupes en les décrétant justes, équitables et bonnes, et ne dénigraient pas tous leurs adversaires en les dépeignant comme des apologistes de causes injustes. C'étaient des platoniciens qui croyaient en l'existence d'une idée éternelle de justice absolue et qui pensaient qu'il était du devoir de l'homme d'organiser toutes les institutions humaines conformément à cet idéal. La connaissance de la justice est pour eux transmise à l'homme par une voix intérieure, c'est-à-dire par l'intuition. Les partisans de cette doctrine ne se demandaient pas quelles seraient les conséquences des plans qu'ils déclaraient justes. Ils supposaient tacitement soit que ces conséquences seraient bénéfiques, soit que l'humanité était tenue de supporter les conséquences même très pénibles de la justice. Ces professeurs de morale accordaient encore

¹ Voir Mises, *Human Action*, pp. 719-725.

moins d'attention au fait que les gens peuvent être et sont effectivement en désaccord sur l'interprétation de cette voix intérieure, et qu'on ne peut trouver aucune méthode pacifique pour résoudre ces différends.

Toutes ces doctrines éthiques ont échoué à comprendre qu'il n'existe rien, en dehors des liens sociaux et précédant, temporellement ou logiquement, la naissance de la société, qui puisse être qualifié de « juste ». Un individu imaginaire isolé doit, sous la pression de la concurrence biologique, considérer tous les autres comme des ennemis mortels. Sa seule préoccupation est de préserver sa vie et sa santé. Il n'a pas besoin de se soucier des conséquences de sa propre survie sur les autres hommes : la justice ne lui sert à rien. Ses seuls soucis sont l'hygiène et la défense. Mais plongé dans la coopération sociale avec d'autres hommes, l'individu est obligé de renoncer à des comportements incompatibles avec la vie en société. Ce n'est qu'alors qu'apparaît la distinction entre le juste et l'injuste. Elle se réfère invariablement à des relations sociales entre les hommes. Ce qui fait du bien à l'individu et ne nuit pas à ses semblables, comme le fait d'observer certaines règles concernant l'usage de certains médicaments, reste du domaine de l'hygiène.

La mesure ultime de la justice, c'est le fait de contribuer à la préservation de la coopération sociale. Un comportement conduisant à préserver la coopération sociale est juste, un comportement nuisant à la préservation de la société n'est pas juste. Il ne peut nullement être question d'organiser la société selon les postulats d'une idée préconçue et arbitraire de la justice. Le problème est d'organiser la société du mieux possible en vue de réaliser les fins auxquelles les hommes veulent parvenir par la coopération sociale. L'utilité sociale est la seule norme de justice. C'est le seul guide de la législation.

Il n'existe donc pas de conflits irrémédiables entre égoïsme et altruisme, entre économie et éthique, entre les préoccupations de l'individu et celles de la société. La philosophie utilitariste et sa création la plus aboutie, l'économie, ont réduit ces antagonismes apparents à l'opposition des intérêts à court et à long termes. La société n'aurait pas pu naître ou être préservée sans une harmonie des intérêts correctement compris de tous ses membres.

Il n'y a qu'une façon de traiter de l'ensemble des problèmes de l'organisation sociale et du comportement des membres de la société : la méthode de la praxéologie et de l'économie. Aucune autre méthode ne peut contribuer en quoi que ce soit à élucider ces questions.

Le concept de justice tel qu'il est employé dans la jurisprudence se réfère à la légalité, c'est-à-dire à la légitimité du point de vue des

lois en vigueur dans un pays. Cela signifie une justice *de lege lata*. La science du droit n'a rien à dire *de lege ferenda*, c'est-à-dire des lois telles qu'elles devraient être. Édicter de nouvelles lois et en abolir d'anciennes relève du rôle de la législature, dont la seule norme est l'utilité sociale. L'aide que le législateur peut attendre des juristes ne concerne que les affaires de technique juridique, et non l'essence des lois et des décrets.

Il n'existe pas de science normative, pas de science de ce qui devrait être.

8. Une reformulation de la doctrine utilitariste

Les enseignements essentiels de la philosophie utilitariste appliquée aux problèmes de société peuvent être énoncés comme suit :

L'effort humain exercé selon le principe de la division du travail dans le cadre de la coopération sociale entraîne, toutes choses égales par ailleurs, une production plus grande par unité d'énergie que celle résultant des efforts isolés d'individus solitaires. La coopération sociale devient ainsi pour presque tout un chacun le grand moyen pour parvenir à toutes les fins. Un intérêt commun éminemment humain, la préservation et l'intensification des liens sociaux, remplace l'impitoyable concurrence biologique qui caractérise la vie animale et végétale. L'homme devient un être social. Les lois inévitables de la nature ne l'obligent plus à considérer tous les autres représentants de son espèce animale comme des ennemis mortels. Les autres gens deviennent ses camarades. Chez les animaux toute naissance d'un nouveau membre de l'espèce signifie l'apparition d'un nouveau rival dans la lutte pour la vie. Chez l'homme, jusqu'à ce que la taille optimale de la population soit atteinte, cela signifie plus une amélioration qu'une détérioration dans sa quête du bien-être matériel.

Malgré toutes ses réussites sociales, l'homme reste un mammifère dans sa structure biologique. Ses besoins les plus urgents sont la nourriture, la chaleur et un abri. Ce n'est que lorsque ces besoins sont satisfaits qu'il peut s'occuper d'autres besoins, propres à l'espèce humaine et qualifiés par conséquent d'expressément humain ou de supérieurs. La satisfaction de ceux-ci dépend aussi, en règle générale et au moins dans une certaine mesure, de la disponibilité de divers biens matériels tangibles.

Comme la coopération sociale est pour l'agent un moyen et non une fin, il n'est pas nécessaire qu'il y ait unanimité sur les jugements de valeur pour qu'elle puisse opérer. C'est un fait que presque tous les hommes sont d'accord pour rechercher certaines fins précises,

certains plaisirs que les moralistes, dans leur tour d'ivoire, méprisent en les traitant de bas et de misérables. Mais il n'est pas moins vrai que même les fins les plus sublimes ne peuvent pas être poursuivies par des gens n'ayant pas d'abord satisfait les besoins de leur corps animal. Les plus grandes réussites de la philosophie, de l'art et de la littérature n'auraient jamais été accomplies par des hommes vivant en dehors de la société.

Les moralistes font l'éloge de la noblesse de ceux qui cherchent quelque chose pour sa propre valeur. « Deusch sein heißt eine Sache um ihrer selbst willen tun » [Être allemand veut dire faire une chose pour elle-même] déclarait Richard Wagner¹, et les nazis, parmi tous, ont adopté cette devise comme principe fondamental de leur foi. Mais on n'attribue de valeur à ce que l'on poursuit comme fin ultime qu'en fonction de la satisfaction immédiate que l'on en retire. Il n'est pas grave de dire de manière elliptique qu'on la poursuit pour sa propre valeur. La phrase de Wagner se réduit ainsi au truisme : les fins ultimes sont des fins et non des moyens pour parvenir à d'autres fins.

Les moralistes accusent encore l'utilitarisme d'être un matérialisme (éthique). Ils se trompent ici aussi sur la doctrine utilitariste. Son point principal est de reconnaître que l'action poursuit des fins choisies données et qu'il ne peut par conséquent pas y avoir d'autre critère de jugement que l'aspect désirable ou indésirable de ses effets. Les principes de l'éthique sont destinés à préserver le « monde », pas à le détruire. Ils peuvent enjoindre les gens à accepter des effets indésirables à court terme afin de ne pas engendrer des effets encore plus indésirables à long terme. Mais ils ne doivent jamais recommander des actions dont ils estiment eux-mêmes les effets indésirables dans le seul but de ne pas s'opposer à une loi arbitraire découlant de l'intuition. La formule *fiat justitia pereat mundus* n'est donc que pur non sens. Une doctrine éthique ne tenant pas pleinement compte des effets de l'action n'est que fantaisie.

L'utilitarisme ne dit pas que les gens ne devraient poursuivre que des plaisirs sensuels (bien qu'il reconnaisse que la plupart ou au moins beaucoup de gens se comportent de cette façon). Il ne porte pas non plus de jugements de valeur. En reconnaissant que la coopération sociale est pour l'immense majorité des gens un moyen de parvenir à leurs fins, il écarte l'idée que la société, l'État, la nation ou toute autre entité sociale serait une fin ultime et que les individus ne seraient que les esclaves de cette entité. Il rejette les philosophies

¹ Dans *Deutsche Kunst und deutsche Politik*, Sämtliche Werke (6^e édition, Breitkopf et Härtel), 8, p. 96.

de l'universalisme, du collectivisme et du totalitarisme. Il y a donc sous cet aspect un sens à dire que l'utilitarisme est une philosophie de l'individualisme.

La doctrine collectiviste n'arrive pas à comprendre que la coopération sociale est pour l'homme un moyen de parvenir à toutes ses fins. Elle suppose qu'il existe un conflit irrémédiable entre les intérêts du collectif et ceux des individus, et se range sans condition dans ce conflit du côté de l'entité collective. Seul le collectif existe réellement pour elle : l'existence des individus est soumise à celle du collectif. Le collectif est parfait et ne peut pas se tromper. Les individus sont misérables et rebelles : leur entêtement doit être réfréné par l'autorité à laquelle Dieu ou la nature ont confié la gestion des affaires de la société. Les autorités supérieures en place viennent de Dieu, dit l'apôtre Paul¹. Elles sont issues de la nature ou des facteurs surhumains qui dirigent le cours de tous les événements cosmiques, disent les collectivistes athées.

Deux questions se posent alors immédiatement. Premièrement : s'il était vrai que les intérêts du collectif et ceux des individus étaient irrémédiablement opposés les uns aux autres, comment la société pourrait-elle fonctionner ? On peut supposer que la force des armes empêcherait les individus d'avoir recours à la rébellion ouverte. Mais on ne peut pas supposer qu'une simple contrainte assurerait leur coopération active. Un système productif dans lequel la seule incitation au travail serait la crainte d'une punition ne pourrait pas durer. C'est cette raison qui a fait disparaître l'esclavage en tant que système de gestion de la production.

Deuxièmement : si le collectif n'est pas un moyen par lequel les individus parviennent à leurs fins, si l'épanouissement du collectif réclame des sacrifices de la part des individus et que ces sacrifices ne sont pas compensés par des avantages découlant de la coopération sociale, qu'est-ce qui pousse les partisans du collectivisme à donner la préférence aux intérêts du collectif sur les désirs personnels des individus ? Peut-on avancer le moindre argument en faveur d'une telle exaltation du collectif hormis des jugements de valeur personnels ?

Les jugements de valeur de chacun sont bien entendu personnels. Si quelqu'un accorde plus de valeur aux intérêts du collectif qu'à ses autres intérêts et agit en conséquence, c'est son affaire. Tant que les philosophes collectivistes procèdent de cette façon, on ne peut rien leur reprocher. Mais ils raisonnent différemment. Ils élèvent leurs jugements de valeur personnels au rang de norme de

¹ *Épître aux Romains*, 13:1.

valeur absolue. Ils enjoignent les autres à arrêter d'accorder de leur propre chef de la valeur aux choses pour adopter sans condition les principes auxquels le collectivisme a attribué une valeur éternelle et absolue.

La futilité et le caractère arbitraire du point de vue collectiviste est encore plus évident quand on se rappelle que les différents partis collectivistes se disputent l'obéissance exclusive des individus. Même s'ils emploient le même mot pour désigner leur idéal collectiviste, les divers auteurs et dirigeants ne sont pas d'accord entre eux sur les caractéristiques essentielles de la chose qu'ils ont en tête. L'État que Ferdinand Lassalle appelle Dieu et auquel il attribue une importance suprême n'est pas précisément l'idole collectiviste de Hegel et de Stahl, l'État des Hohenzollern. Est-ce l'humanité dans sa totalité qui est le seul collectif légitime, ou est-ce chacune des nations ? Le collectif auquel les suisses alémaniques doivent allégeance est-il la Confédération helvétique ou la *Volksgemeinschaft* regroupant tous les germanophones ? Toutes les entités sociales majeures comme les nations, les groupes linguistiques, les communautés religieuses, les organisations politiques ont été élevées au rang de collectif suprême, dépassant tous les autres collectifs et revendiquant la soumission de l'entière personnalité de tous les hommes sensés. Mais un individu peut-il renoncer à une action autonome et abandonner sans condition sa personne à un collectif *unique* ? Le choix du collectif à retenir ne peut se déterminer que par une décision totalement arbitraire. Le credo collectiviste est par nature exclusif et totalitaire. Il revendique l'homme dans sa totalité et ne veut pas le partager avec un quelconque autre collectif. Il cherche à établir la validité suprême et exclusive d'un système de valeur unique.

Il n'y a bien sûr qu'une seule façon de faire prévaloir ses propres jugements de valeur : il faut réduire par la force tous les dissidents. C'est ce que cherchent à faire tous les représentants des diverses doctrines collectivistes. Ils recommandent en définitive de recourir à la violence et à la suppression impitoyable de tous ceux qu'ils condamnent comme hérétiques. Le collectivisme est une doctrine de guerre, d'intolérance et de persécution. Si l'une des versions du collectivisme devait réussir dans ses tentatives, tous les individus, à l'exception du grand dictateur, seraient privés de sa nature spécifiquement humaine. Ils deviendraient de simples pions sans âme dans les mains d'un monstre.

Le trait caractéristique d'une société libre est qu'elle fonctionne malgré le fait que ses membres soient en désaccord sur beaucoup de jugements de valeur. Dans l'économie de marché, le monde des

affaires est au service non seulement de la majorité mais aussi de diverses minorités, pourvu qu'elles ne soient pas trop petites par rapport aux biens économiques dont il faudrait disposer pour répondre à leurs souhaits particuliers. On publie des traités philosophiques — bien que peu de gens les lisent et que les masses préfèrent lire d'autres livres ou n'en lire aucun — s'il l'on prévoit qu'ils auront suffisamment de lecteurs pour rembourser leurs frais.

9. Des valeurs esthétiques

La quête de normes de valeur absolues ne se limite pas au domaine de l'éthique. Elle concerne également les valeurs esthétiques.

Il existe en éthique une base commune permettant de choisir des règles de conduite tant que les gens sont d'accord entre eux pour considérer la préservation de la coopération sociale comme le principal moyen de parvenir à leurs fins. Presque toutes les controverses sur les règles de conduite se réfèrent ainsi aux moyens et non aux fins. Il est donc possible de juger ces règles du point de vue de leur capacité à assurer le fonctionnement pacifique de la société. Même les partisans intransigeants d'une éthique intuitionniste ne pouvaient s'empêcher à l'occasion de juger d'un comportement du point de vue de ses effets sur le bonheur humain¹.

Il en va différemment des jugements de valeur esthétiques. Dans ce domaine, il n'existe aucun accord comparable à celui qui veut que la coopération sociale soit le principal moyen pour parvenir à toutes les fins. Au contraire tous les désaccords portent dans ce cas sur des jugements de valeur et pas un seul sur le choix des moyens à retenir pour atteindre un objectif commun. Il n'existe aucune possibilité de réconcilier des jugements conflictuels. Il n'existe aucune norme permettant de rectifier le verdict « j'aime » ou « je n'aime pas ».

La malheureuse tendance à attribuer une existence réelle aux divers aspects de la pensée et de l'action humaines a conduit à essayer de donner une définition de la beauté puis à appliquer ce concept arbitraire comme norme. Or il n'existe pas de définition acceptable de la beauté hormis « ce qui me plaît ». Il n'y a pas de normes de la beauté, ni rien qui puisse correspondre à une discipline normative de l'esthétique. La seule chose que puisse dire un critique artistique ou littéraire professionnel en dehors de certaines observations historiques et techniques, c'est qu'il aime ou n'aime pas une œuvre.

¹ Y compris Kant. Voir *Kritik der praktischen Vernunft* (Critique de la raison pratique), Pt. I, L. II, Sec. I (Insel-Ausgabe, 5, p. 240-241). Comparer avec Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik*, (2^{ème} édition, Stuttgart, 1912), 2, p. 35-38.

L'œuvre peut l'amener à produire des commentaires et des traités profonds. Mais ses jugements de valeur restent personnels et subjectifs et n'affectent pas nécessairement le jugement des autres. Une personne délicate notera avec intérêt ce qu'un écrivain sérieux dit de l'impression que lui a faite une œuvre d'art. Mais il reste entièrement libre de laisser ou non les jugements des autres, aussi admirables soient-ils, influencer le sien.

Apprécier l'art ou la littérature présuppose une certaine disposition et une certaine sensibilité de la part du public. Le goût n'est présent de manière innée que chez très peu de gens. Les autres doivent cultiver leur aptitude à apprécier l'art. Il y a beaucoup de choses qu'un homme doit apprendre et dont il doit faire l'expérience pour devenir un connaisseur. Mais aussi brillant soit un homme en tant qu'expert bien informé, ses jugements de valeur restent personnels et subjectifs. Les critiques les plus éminents et, sur ce point, les écrivains, poètes et artistes les plus illustres se sont retrouvés en profond désaccord quant à leur appréciation des plus célèbres chefs-d'œuvre.

Seuls des pédants guindés peuvent concevoir l'idée qu'il puisse exister des normes absolues disant ce qui est beau et ce qui ne l'est pas. Ils essaient de déduire des œuvres du passé un ensemble de règles que les écrivains et les artistes du futur devraient, à leur avis, respecter. Mais le génie ne collabore pas avec l'expert.

10. La portée historique de la quête de valeurs absolues

La controverse sur les valeurs n'est pas une querelle scolastique ne pouvant intéresser que des professeurs coupeurs de cheveux en quatre. Elle concerne des questions essentielles de la vie humaine.

La vision du monde qui fut remplacée par le rationalisme moderne ne tolérait pas les jugements de valeur dissidents. Le simple fait de ne pas être d'accord était considéré comme une insolente provocation, un outrage mortel envers ses propres sentiments. Il en résulta de très longues guerres de religion.

Bien qu'il reste des traces d'intolérance, de sectarisme et d'une soif de persécution dans les questions religieuses, il est peu probable que la passion religieuse puisse allumer des guerres dans un futur proche. L'esprit agressif de notre époque vient d'une autre source, des tentatives faites pour rendre l'État totalitaire et pour priver l'individu de son autonomie.

Il est vrai que les partisans des programmes socialistes et interventionnistes ne préconisent ceux-ci que comme un moyen pour

atteindre des fins qu'ils partagent avec tous les autres membres de la société. Ils considèrent qu'une société organisée selon leurs principes approvisionnerait mieux la population en biens matériels, biens pour lesquels les gens travaillent. Peut-on imaginer un état social plus souhaitable que celui de la « phase ultime de la société communiste » dans laquelle, nous dit Marx, la société donnera « à chacun selon ses besoins » ?

Les socialistes ne sont toutefois pas arrivés à démontrer leur thèse. Marx était incapable de réfuter les objections bien connues qu'on lui opposait déjà de son temps quant aux difficultés mineures des projets socialistes. En raison de son incapacité à cet égard, il fut poussé à développer les trois doctrines fondamentales de son dogmatisme¹. Quand l'économie démontra plus tard pourquoi un ordre socialiste, ne disposant par nature d'aucune méthode de calcul économique, ne pourrait jamais fonctionner en tant que système économique, tous les arguments avancés en faveur de la grande réforme s'effondrèrent. Depuis cette époque les socialistes ne fondent plus leurs espoirs sur le pouvoir de leurs arguments mais sur le ressentiment, l'envie et la haine des masses. Aujourd'hui même les adeptes du socialisme « scientifique » ne comptent que sur ces facteurs émotionnels. Le socle du socialisme et de l'interventionnisme contemporains est un jugement de valeur. On salue le socialisme comme seul mode d'organisation économique juste de la société. Tous les socialistes, marxistes et non marxistes, recommandent le socialisme comme unique système compatible avec une échelle de valeurs absolues arbitrairement choisies. Ces valeurs, affirment-ils, sont les seules valables pour les gens convenables et en premier lieu pour les ouvriers, qui constituent la majorité dans une société industrielle moderne. Elles sont considérées comme absolues parce qu'elles sont soutenues par la majorité — et que la majorité a toujours raison.

Une analyse plutôt superficielle et creuse des problèmes gouvernementaux prétendait distinguer entre liberté et despotisme par une caractéristique extérieure du système de réglementation et d'administration, à savoir le nombre de personnes exerçant le contrôle direct de l'appareil social de contrainte et de coercition. Un tel critère numérique se trouve à la base de la célèbre classification d'Aristote concernant les diverses formes de gouvernement. Les concepts de monarchie, d'oligarchie et de démocratie conservent encore la trace de cette façon de traiter du problème. Son insuffisance est pourtant tellement évidente qu'aucun philosophe ne pouvait éviter de parler

¹ Mises, *Socialism* [Le Socialisme] (nouvelle édition, New Haven, Yale University Press, 1951), p. 15-16.

de faits ne s'accordant pas avec elle et donc considérés comme paradoxaux. Il y avait par exemple le fait, déjà bien connu des auteurs grecs, que la tyrannie était souvent, ou même régulièrement, soutenue par les masses, ce qui en faisait en quelque sorte un gouvernement populaire. Les auteurs modernes ont employé le terme de « césarisme » pour désigner ce type de gouvernement et ont continué à le considérer comme un cas exceptionnel résultant de circonstances particulières. Mais ils se sont révélés incapables d'expliquer de manière satisfaisante ce qui rendait ces circonstances exceptionnelles. Ainsi, fascinés par la classification traditionnelle, les gens acceptèrent cette interprétation superficielle tant qu'elle semblait ne devoir expliquer qu'un cas unique de l'histoire européenne moderne, celui du Second Empire français. L'effondrement final de la doctrine aristotélécienne ne survint que lorsqu'elle dut faire face à la « dictature du prolétariat » et aux autocraties d'Hitler, de Mussolini, de Perón et d'autres successeurs modernes des tyrans grecs.

Le chemin permettant d'établir une distinction réaliste entre liberté et esclavage fut ouvert il y a deux cents ans par l'essai immortel de David Hume intitulé *Essai sur les premiers principes du gouvernement* [1752]. Le gouvernement, nous apprenait Hume, est toujours un gouvernement du petit nombre sur le grand nombre. Le pouvoir se trouve donc toujours du côté des gouvernés, et les gouvernants n'ont pas d'autre aide que l'opinion publique. Cette reconnaissance et sa conclusion logique ont totalement modifié le débat sur la liberté. On abandonna le point de vue mécanique et arithmétique. Si l'opinion publique est en définitive responsable de la structure gouvernementale, c'est aussi elle qui détermine s'il y a liberté ou esclavage. Il n'y a en réalité qu'un seul facteur qui ait le pouvoir de rendre les gens esclaves — l'opinion publique tyrannique. La lutte en faveur de la liberté n'est en fin de compte pas une résistance aux autocrates ou aux oligarques, mais une résistance face au despotisme de l'opinion publique. Ce n'est pas une lutte du grand nombre face au petit nombre mais des minorités — parfois d'une minorité à une voix près — contre la majorité. La pire et plus dangereuse forme d'autorité absolutiste est celle d'une majorité intolérante. Telle est la conclusion à laquelle étaient arrivés Tocqueville et John Stuart Mill.

Dans son essai sur Bentham, Mill soulignait pourquoi cet éminent philosophe n'avait pas compris le véritable problème et pourquoi sa doctrine avait été acceptée par certains des plus nobles esprits. Bentham, dit-il, vivait « à une époque de réaction contre les gouvernements aristocratiques de l'Europe moderne. » Les réformateurs de son temps « avaient pris l'habitude de considérer la majorité en nombre comme partout injustement opprimée, partout écrasée,

ou au mieux oubliée, par les gouvernements. » À une telle époque, il était facile d'oublier que « tous les pays ayant connu pendant longtemps un progrès constant, ou ayant été durablement grands, ne purent l'être que parce qu'il existait une opposition organisée au pouvoir régnant, de quelque type qu'il fût [...]. Presque tous les plus grands hommes ayant vécu ont fait partie d'une telle opposition. Partout où une telle querelle ne s'est pas perpétuée — quand elle s'est terminée par la victoire totale de l'un des principes ennemis et qu'aucune nouvelle contestation n'a remplacé l'ancienne — soit la société s'est sclérosée dans un immobilisme chinois, soit elle s'est dissoute¹. »

Une bonne partie de ce qu'il y a de correct dans les doctrines politiques de Bentham fut ignoré par ses contemporains, fut nié par les générations suivantes et eut une faible portée pratique. Mais son incapacité à distinguer correctement entre liberté et despotisme fut acceptée sans scrupules par la plupart des auteurs du dix-neuvième siècle. À leurs yeux la véritable liberté se trouvait dans le despotisme sans limite de la majorité.

Ne disposant pas du pouvoir de penser de manière logique et ignorant l'Histoire autant que la théorie, les auteurs « progressistes » tant admirés ont abandonné l'idée essentielle des Lumières : la liberté de pensée, de parole et de communication. Aucun d'entre eux n'était aussi franc que Comte ou Lénine : mais tous, en déclarant que la liberté signifie seulement le droit de dire des choses justes, mais pas le droit de dire des choses fausses, ont en réalité transformé les idées de liberté de pensée et de conscience en leur contraire. Ce ne fut pas le Syllabus du pape Pie IX [1864] qui ouvrit la porte à un retour de l'intolérance et de la persécution des dissidents. Ce furent les écrits des socialistes. Après un bref triomphe de l'idée de liberté, l'esclavage fit son retour, déguisé en couronnement et en aboutissement de la philosophie de la liberté, en achèvement d'une révolution inachevée et en émancipation finale de l'individu.

Le concept de valeurs absolues et éternelles est un élément indispensable de cette idéologie totalitaire. Une nouvelle idée de la liberté s'est installée. La vérité est ce que les gens au pouvoir déclarent être vrai. La minorité dissidente n'est pas démocratique parce qu'elle refuse de considérer comme vraie l'opinion de la majorité. Tous les moyens employés pour « liquider » de tels vauriens rebelles sont « démocratiques » et donc moralement justes.

¹ John Stuart Mill sur Bentham, éd. par F.R. Lewis sous le titre *Mill on Bentham and Coleridge* (New York, Stewart, 1950), pp. 85-87.

CHAPITRE IV.

LA NÉGATION DU JUGEMENT DE VALEUR

En traitant des jugements de valeur, nous les avons considérés comme des données ultimes, non susceptibles d'être réduites à d'autres données. Nous ne prétendons pas que les jugements de valeur tels qu'énoncés par les hommes et utilisés comme guides de l'action soient des faits premiers, indépendants de toutes les autres conditions de l'univers. Une telle hypothèse serait ridicule. L'homme fait partie de l'univers, il est le produit des forces qui y opèrent. Ses pensées et ses actions sont, comme les étoiles, les atomes et les animaux, des éléments de la nature. Ils s'inscrivent dans l'inexorable enchaînement de tous les phénomènes et événements.

Dire que les jugements de valeur sont des données ultimes signifie que l'esprit humain est incapable de les faire remonter aux faits et aux événements dont traitent les sciences de la nature. Nous ne savons pas pourquoi et comment des conditions données du monde extérieur produisent une réaction donnée dans un esprit humain. Nous ne savons pas pourquoi des personnes différentes, ou les mêmes personnes à différents instants de leur vie, réagissent différemment aux mêmes stimuli externes. Nous ne pouvons pas découvrir le lien nécessaire entre un événement externe et les idées qu'il produit dans l'esprit humain.

Pour clarifier cette question, nous devons à présent analyser les doctrines soutenant l'opinion contraire. Nous devons traiter de toutes les variétés du matérialisme.

DEUXIÈME PARTIE

DÉTERMINISME ET MATÉRIALISME

CHAPITRE V.

LE DÉTERMINISME ET SES CRITIQUES

1. Le déterminisme

Quelle que puisse être la véritable nature de l'univers et de la réalité, l'homme ne peut en étudier que ce qui lui est rendu compréhensible par la structure logique de son esprit. La raison, seul instrument de la science humaine et de la philosophie, ne fournit pas la connaissance absolue et la sagesse finale. Il est vain de spéculer à propos des choses ultimes. Ce qui apparaît à l'homme comme une donnée ultime, défiant toute analyse supplémentaire et ne pouvant être réduit à quelque chose de plus fondamental, pourrait ou non apparaître tel à une intelligence plus parfaite. Nous ne le savons pas.

L'homme ne peut pas saisir le concept de vide absolu, ni celui de la création de quelque chose à partir de rien. L'idée même de création dépasse sa compréhension. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, que Pascal oppose dans ses Mémoires aux « philosophes et savants, » est une image vivante, qui possède une signification claire et précise pour tout fidèle. Cependant, les philosophes, dans leurs efforts pour construire un concept de Dieu, de ses attributs et de sa direction des affaires du monde, se sont retrouvés empêtrés dans d'inextricables contradictions et paradoxes. Un Dieu dont l'essence et les moyens d'action pourraient être soigneusement circonscrits par un simple mortel ne ressemblerait pas au Dieu des prophètes, des saints et des mystiques.

La structure logique de son esprit impose à l'homme le déterminisme et la causalité. Pour l'homme, tout ce qui se passe dans l'univers résulte de l'évolution nécessaire de forces, de puissances et de qualités qui étaient déjà présents au stade initial de l'inconnu dont proviennent toutes les choses. Toutes les choses de l'univers sont interconnectées et tous les changements sont les effets de puissances inhérentes aux choses. Aucun changement ne peut se produire qui ne serait la conséquence nécessaire d'un état précédent. Tous les faits dépendent de causes, et sont déterminés par ces dernières. Aucun écart par rapport au cours nécessaire des événements n'est possible. La loi éternelle régit tout.

Le déterminisme est en ce sens la base épistémologique de toute recherche humaine de la connaissance¹. L'homme ne peut pas même concevoir l'image d'un univers indéterminé. Dans un tel monde, il ne pourrait exister de conscience des choses matérielles ni de leurs changements. Tout apparaîtrait comme un chaos sans aucun sens. On ne pourrait rien identifier, ni distinguer. On ne pourrait s'attendre à rien, ni rien prédire. Au sein d'un tel environnement, l'homme serait aussi impuissant que si on lui parlait dans une langue inconnue. Aucune action ne pourrait être préparée et encore moins entreprise. L'homme est ce qu'il est parce qu'il vit dans un monde de régularité et qu'il a le pouvoir mental de concevoir la relation de cause à effet.

Toute spéculation épistémologique doit conduire au déterminisme. Accepter ce dernier soulève toutefois quelques difficultés théoriques qui semblent insolubles. Alors qu'aucune philosophie n'a réfuté le déterminisme, il se trouve qu'il n'a pas pu être concilié avec certaines idées. Des attaques passionnées ont été dirigées contre lui parce que les gens croient qu'il doit nécessairement aboutir à une absurdité.

2. La négation des facteurs idéologiques.

De nombreux auteurs ont présumé que le déterminisme, impliquant totalement un matérialisme logique, nie absolument que les actes mentaux puissent jouer un rôle quelconque dans le déroulement des événements. Dans le contexte d'une telle interprétation de cette doctrine, causalité signifie causalité mécanique. Tout changement provient d'entités, de processus et d'événement matériels. Les idées sont simplement des étapes intermédiaires du processus au cours duquel un facteur matériel produit un effet matériel donné. Elles n'ont pas d'existence autonome et ne sont que le reflet de l'état des entités matérielles qui les suscitent. Il n'existe pas d'histoire des idées et des actions qu'elles gouvernent : il n'existe qu'une histoire de l'évolution des facteurs réels qui engendrent les idées.

Du point de vue de ce matérialisme intégral, seule doctrine matérialiste cohérente, les méthodes habituelles des historiens et des biographes doivent être rejetées comme un non sens idéaliste. Il est vain de chercher la source du développement de certaines idées dans d'autres idées préalables. Par exemple, il n'est « pas scientifique » de

¹ « La science est déterministe ; elle l'est *a priori* ; elle postule le déterminisme, parce que sans lui elle ne pourrait être. » Henri Poincaré, *Dernières pensées* (Paris, Flammarion, 1913), p. 244.

montrer comment les idées philosophiques du dix-septième et dix-huitième siècles ont évolué à partir de celles du seizième. L'histoire « scientifique » devrait montrer que les principes philosophiques proviennent nécessairement des conditions réelles — physiques et biologiques — de l'époque. Il n'est « pas scientifique » de décrire comme un processus mental l'évolution des idées de Saint Augustin, qui l'ont conduit de Cicéron à Mani et du Manichéisme au Catholicisme. Le biographe « scientifique » devrait révéler les processus physiologiques qui ont nécessairement conduit aux doctrines philosophiques correspondantes.

L'examen du matérialisme est une tâche laissée aux chapitres suivants. À ce point de l'exposé, il est suffisant d'établir le fait que le déterminisme n'implique en lui-même aucune concession au point de vue matérialiste. Il ne nie pas la vérité évidente qui dit que les idées ont une existence propre, contribuent à l'émergence d'autres idées et s'influencent les unes les autres. Il ne nie pas la causalité mentale et ne rejette pas l'Histoire comme illusion métaphysique et idéaliste.

3. La controverse du libre arbitre

L'homme choisit entre divers modes d'action incompatibles entre eux. De telles décisions, explique la doctrine du libre arbitre, sont fondamentalement non déterminées et sans cause ; elles ne sont pas le résultat inévitable de conditions antérieures. Elles sont plutôt la manifestation de la disposition la plus profonde de l'homme, de sa liberté morale indélébile. Cette liberté morale est la caractéristique essentielle de l'homme, le plaçant dans une position unique dans l'univers.

Les déterministes rejettent cette doctrine comme illusoire. L'homme, disent-ils, se trompe lui-même en croyant qu'il choisit. Quelque chose que l'individu ne connaît pas dirige sa volonté. Il pense soupeser dans son cerveau le pour et le contre d'une alternative laissée à son choix, et prendre ensuite une décision. Il ne comprend pas que l'état antérieur des choses l'oblige à une ligne de conduite précise et qu'il n'a aucun moyen d'échapper à cette pression. L'homme n'agit pas : il est l'objet d'une action.

Les déterministes ont raison d'affirmer que tout ce qui se passe est la suite nécessaire de l'état antérieur. Ce qu'un homme pense à un instant de sa vie dépend entièrement de son passé, c'est-à-dire de son héritage physiologique et de tout ce qu'il a vécu auparavant. Pourtant, l'importance de cette thèse est considérablement affaiblie par le fait qu'on ne sait rien sur la façon dont les idées surgissent. Le

déterminisme est intenable s'il se fonde sur le dogme matérialiste ou s'il lui est relié¹. S'il est soutenu sans l'appui du matérialisme, il dit en fait peu de choses et ne soutient certainement pas le rejet de la méthode historique par les déterministes.

La doctrine du libre arbitre a raison de souligner la différence fondamentale entre l'action humaine et le comportement animal. Alors que l'animal ne peut s'empêcher de céder aux impulsions physiologiques du moment, l'homme choisit entre différents modes de conduite. L'homme a même le pouvoir de choisir entre céder à l'instinct le plus impérieux, celui de la préservation de soi, et viser d'autres buts. Tous les sarcasmes et toutes les railleries des positivistes ne peuvent pas abolir le fait que les idées ont une existence réelle et sont d'authentiques facteurs changeant le cours des événements.

On ne peut pas faire remonter à leurs causes les conséquences des efforts mentaux de l'homme, les idées et les jugements de valeur qui orientent l'action des individus. En ce sens il s'agit de données ultimes. En les utilisant, nous nous référons au concept d'individualité. Toutefois, en ayant recours à cette notion, nous ne disons en aucun cas que les idées et les jugements de valeur surgissent du néant, par une sorte de génération spontanée, sans être reliés le moins du monde à ce qui était déjà dans l'univers avant leur apparition. Nous établissons simplement le fait que nous ne savons rien des processus mentaux qui, dans un être humain, produisent les idées résultant de l'état de son environnement physique et idéologique.

Cette connaissance est le grain de vérité de la doctrine du libre arbitre. Cependant, les tentatives passionnées pour réfuter le déterminisme et pour sauver la notion de libre arbitre ne s'intéressaient pas au problème de l'individualité. Elles étaient provoquées par les conséquences pratiques auxquelles, croyait-on, devait inévitablement conduire le déterminisme : un quiétisme fataliste et une absolue de toute responsabilité morale.

4. Prédestination et fatalisme

Comme l'enseignent les théologiens, Dieu, omniscient, sait à l'avance tout ce qui va se passer dans l'univers pour tous les temps à venir. Sa prévoyance est illimitée et n'est pas uniquement le résultat de sa connaissance des lois déterminant tous les événements. Même

¹ Voir plus bas, Chapitre 6. Le matérialisme [Les deux premiers points du chapitre 6].

dans un univers où existe le libre arbitre, quel qu'il puisse être, sa préconnaissance est parfaite. Il anticipe totalement et correctement toutes les décisions de n'importe quel individu.

Laplace avait fièrement déclaré que son système n'avait pas besoin d'avoir recours à l'hypothèse de l'existence de Dieu. Il avait cependant construit sa propre image d'un quasi Dieu et l'avait appelée intelligence suprahumaine. Cet esprit hypothétique connaissait toutes les choses et tous les événements avant qu'ils ne se produisent, mais uniquement parce qu'il connaissait toutes les lois immuables et éternelles s'appliquant à tout événement, mental comme physique.

L'idée de l'omniscience de Dieu a été communément dépeinte sous l'image d'un livre dans lequel figurent toutes les choses futures. Aucun écart par rapport aux lignes de ce livre n'est possible. Toutes les choses se dérouleront comme il est écrit. Ce qui doit arriver arrivera, quoi que puisse faire un homme pour changer le résultat. Par conséquent, un fatalisme cohérent a conclu qu'il était inutile pour l'homme d'agir. Pourquoi se donner de la peine, si tout doit finalement conduire à une fin prédestinée ?

Le fatalisme est tellement contraire à la nature humaine que peu de gens étaient prêts à tirer toutes les conclusions auxquelles il amenait et à adapter leur conduite en conséquence. C'est une fable que de raconter que les victoires des conquérants arabes des premiers siècles de l'Islam étaient dues aux enseignements fatalistes de Mahomet. Les chefs des armées musulmanes qui ont conquis en très peu de temps une grande partie de la zone méditerranéenne n'avaient pas une confiance fataliste en Allah. Ils croyaient plutôt que leur Dieu était du côté des bataillons puissants, bien équipés et adroitement menés. Des raisons autres qu'une croyance aveugle en le destin expliquent le courage des guerriers sarrasins ; et les Chrétiens des forces de Charles Martel et de Léon l'Isaurien, qui ont stoppé leur avancée, n'étaient pas moins courageux que les Musulmans, bien que le fatalisme n'eût pas de prise dans leurs esprits. La léthargie qui s'est répandue plus tard au sein des peuples islamistes n'a pas non plus été causée par le fatalisme de leur religion. C'est le despotisme qui a paralysé l'initiative de ses sujets. Les cruels tyrans qui ont opprimé les masses n'étaient certainement pas léthargiques et apathiques. Ils étaient infatigables dans leur recherche de pouvoir, de richesses et de plaisirs.

Des prophètes ont affirmé avoir une connaissance fiable d'au moins certaines pages du grand livre où figurent tous les événements à venir. Mais aucun de ces prophètes n'était assez cohérent pour

rejeter l'activisme et pour conseiller à ses disciples d'attendre patiemment le jour de leur réalisation.

La meilleure illustration en est fournie par le marxisme. Il enseigne une prédestination parfaite et cherche pourtant à insuffler l'esprit révolutionnaire au peuple. À quoi sert une action révolutionnaire si les événements doivent inévitablement se produire d'après un plan prédestiné, quoi que fassent les hommes ? Pourquoi les marxistes sont-ils tellement occupés à organiser des partis socialistes et à saboter l'économie de marché si le socialisme doit surgir de toute façon en raison du « caractère inexorable des lois de la nature » ? C'est une piètre excuse en réalité d'énoncer que le but d'un parti socialiste n'est pas de parvenir au socialisme mais simplement d'aider son accouchement à sa naissance. Les obstétriciens changent eux aussi le cours des événements par rapport à ce qu'ils auraient été sans leur intervention. Sinon, les futures mères ne demanderaient pas leur aide. Pourtant, l'enseignement essentiel du matérialisme dialectique marxiste écarte l'hypothèse qu'un fait politique ou idéologique puisse influencer sur le déroulement des événements historiques, car ce dernier est déterminé par l'évolution des forces productives matérielles. Ce qui fait éclore le socialisme est « l'opération des lois immanentes de la production capitaliste elle-même¹. » Les idées, les partis politiques et les actions révolutionnaires ne sont que des superstructures ; ils ne peuvent ni retarder ni accélérer la marche de l'Histoire. Le socialisme surviendra quand les conditions matérielles de son éclosion seront parvenues à maturité au sein de la société capitaliste. Ni plus tôt, ni plus tard². Si Marx avait été cohérent, il n'aurait entrepris aucune activité politique³. Il aurait patiemment attendu le jour où « sonnera le glas de la propriété privée capitaliste⁴. »

En étudiant le fatalisme, nous pouvons ignorer les affirmations des prophètes. Le déterminisme n'a rien à voir du tout avec l'art des diseurs de bonne aventure, de ceux qui lisent dans les boules de cristal et des astrologues, ni avec les prétentieux épanchements des auteurs de « philosophies de l'Histoire. » Il ne prédit pas les événe-

¹ Marx, *Das Kapital* (7^e édition, Hambourg, 1914), I, 728.

² Cf. plus bas, pp. 107 et 128.

³ Il n'aurait pas non plus écrit le onzième aphorisme, souvent cité, sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait que fournir des interprétations différentes du monde, or ce qui compte, c'est de le changer. » D'après les enseignements du matérialisme dialectique, seule l'évolution des forces matérielles productives peut changer le monde. Les philosophes ne le peuvent pas.

⁴ Marx, *Das Kapital*, comme cité plus haut.

ments futurs. Il affirme qu'il existe une régularité dans l'univers dans l'enchaînement de tous les phénomènes.

Les théologiens qui pensaient, pour réfuter le fatalisme, devoir adopter la doctrine du libre arbitre, se sont lourdement trompés. Ils avaient une très mauvaise image de l'omniscience divine. Leur Dieu ne connaîtrait que ce qui figure dans le grand livre des sciences de la nature ; il ne pourrait pas savoir ce qui se passe dans les esprits humains. Il ne pourrait pas prévoir que certaines personnes pourraient choisir la doctrine du fatalisme et pourraient, assises les mains jointes, attendre nonchalamment les événements que Dieu, croyant à tort qu'elles ne resteraient pas inactives, leur inflige.

5. Déterminisme et pénologie

Il est un facteur qui a souvent joué un rôle dans les controverses concernant le déterminisme : la mauvaise compréhension de ses conséquences pratiques.

Les systèmes d'éthique non utilitaristes cherchent tous une loi morale hors du champ des moyens et des fins. Le code moral n'a aucune référence avec le bien-être et le bonheur humains, avec la recherche de l'intérêt personnel ou avec la poursuite terrestre de fins. Il est hétéronome, c'est-à-dire qu'il est imposé à l'homme par un agent qui ne dépend pas des idées humaines et ne se soucie pas des préoccupations humaines. Certains croient que cet agent est Dieu, d'autres qu'il s'agit de la sagesse de nos ancêtres, d'autres encore que c'est une voix intérieure mystique qui existe au fond de toute conscience humaine honnête. Celui qui viole les préceptes de ce code commet un péché, et sa culpabilité le rend passible d'une punition. Celle-ci ne sert pas des fins humaines. En punissant les délinquants, les autorités laïques ou théocratiques s'acquittent d'un devoir dont elles sont redevables vis-à-vis du code moral et de son auteur. Elles sont obligées de punir le péché et la culpabilité, quelles que puissent être les conséquences de leur action.

Or, ces notions métaphysiques de culpabilité, de péché et de châtiment seraient incompatibles avec la doctrine du déterminisme. Si toutes les actions humaines étaient l'effet inévitable de leurs causes, si l'individu ne pouvait pas s'empêcher d'agir de la façon que lui imposent les conditions antérieures, il ne pourrait plus être question de culpabilité. Quelle arrogante présomption que de punir un homme qui a simplement fait ce que les lois éternelles de l'univers ont déterminé !

Les philosophes et les juristes qui ont attaqué le déterminisme pour ces raisons n'ont pas vu que la doctrine d'un Dieu tout-puissant

et omniscient conduisait à des conclusions identiques à celles qui les conduisaient à rejeter le déterminisme philosophique. Si Dieu est tout-puissant, rien ne peut se passer qu'il n'ait souhaité. S'il est omniscient, il sait à l'avance toutes les choses qui vont se passer. Dans les deux cas, l'homme ne peut pas être considéré comme responsable¹. Le jeune Benjamin Franklin argumentait « à partir des attributs supposés de Dieu » de la manière suivante : « En créant et en dirigeant le monde, comme il était infiniment sage, il savait ce qui serait le mieux ; infiniment bon, il devait être enclin à le faire ; et infiniment puissant, il devait être capable de le faire. Par conséquent tout est bien². » En fait, toutes les tentatives pour justifier, sur des bases métaphysiques et théologiques, le droit de la société à punir ceux dont les actions mettent en danger la coopération sociale paisible sont sujettes à la même critique que celle qui est portée à l'encontre du déterminisme philosophique.

L'éthique utilitariste envisage le problème de la punition sous un angle différent. Le délinquant n'est pas puni parce qu'il est mauvais et mérite une correction mais pour que ni lui ni d'autres ne répètent le délit. La punition n'est pas infligée comme châtiment ou par représailles mais comme un moyen d'empêcher de futurs crimes. Les législateurs et les juges ne sont pas les mandataires d'une justice métaphysique vengeresse. Ils doivent protéger les opérations tranquilles de la société contre les empiètements d'individus antisociaux. Il est ainsi possible de traiter du problème du déterminisme sans s'embarrasser de stupides considérations sur les conséquences pratiques qui concernent le code pénal.

6. Déterminisme et statistiques

Au dix-neuvième siècle, certains penseurs ont affirmé que les statistiques avaient irrémédiablement démolie la doctrine du libre arbitre. On a prétendu que les statistiques montraient la régularité de certains actes humains, par exemple les crimes et les suicides ; et cette prétendue régularité fut interprétée par Adolphe Quételet et

¹ Voir Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (2^e édition, Leipzig, 1923), I, 462-7.

² Benjamin Franklin, *Autobiography* (New York, A.L. Burt, n.d.), pp. 73-4. Franklin a très tôt abandonné ce raisonnement. Il déclara : "La grande incertitude que j'ai trouvée dans les raisonnements métaphysiques m'a dégoûté, et j'ai arrêté ce type de lecture pour étudier d'autres sujets plus satisfaisants." On a trouvé dans les papiers posthumes de Franz Brentano une réfutation plutôt convaincante de l'argument de Franklin. Il fut publié par Oskar Kraus dans son édition du *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* de Brentano (Leipzig, 1921), pp. 91-5.

Thomas Henry Buckle comme une démonstration empirique de la justesse du déterminisme rigide.

Cependant, ce que montrent réellement les statistiques, ce n'est pas la régularité mais l'irrégularité. Le nombre de crimes, de suicides et d'actes d'étourderie — qui jouent un rôle si notable dans les déductions de Buckle — change d'année en année. Ces changements annuels sont en règle générale faibles et, sur une période de plusieurs années, montrent souvent — mais pas toujours — une tendance nette à la croissance ou à la décroissance. Ces statistiques indiquent des changements historiques, et non une régularité au sens habituellement attaché à ce terme dans les sciences de la nature.

La compréhension intuitive spécifique de l'Histoire peut essayer d'interpréter les pourquoi de tels changements dans le passé et peut essayer d'anticiper les changements probables du futur. En faisant ça, elle traite des jugements de valeur qui déterminent le choix des fins ultimes, des raisonnements et de la connaissance qui déterminent le choix des moyens, et des traits thymologiques des individus¹. Elle doit, tôt ou tard, mais inévitablement, atteindre un point où elle ne peut se référer qu'à l'individualité. Du début à la fin, le traitement des problèmes concernés doit mener un examen minutieux des affaires humaines ; il doit être téléologique et en tant que tel radicalement différent des méthodes des sciences de la nature.

Or Buckle, aveuglé par le fanatisme positiviste de son milieu, fut prompt à formuler sa loi : « Dans un état donné de la société, un certain nombre de personnes doivent mettre fin à leur vie. Voilà la loi générale. La question spécifique de savoir qui doit commettre le crime dépend bien sûr de lois spéciales ; qui, prises ensemble, doivent cependant obéir à la grande loi sociale à laquelle elles sont toutes subordonnées. Et le pouvoir de cette grande loi est tellement irrésistible que ni l'amour de la vie ni la peur d'un autre monde ne peuvent rien faire, même pour enrayer son œuvre². » La formulation de la loi de Buckle semble être très précise et non ambiguë. Mais elle se ruine totalement elle-même en incluant l'expression « dans un état donné de la société », que même un admirateur enthousiaste de Buckle a appelé « méchamment vague³. » Comme Buckle ne nous donne aucun critère pour déterminer les changements de l'état de la société, sa formulation ne peut ni être vérifiée ni être réfutée par

¹ Sur la thymologie, voir plus loin, Chapitre 12. Psychologie et thymologie, et suivantes.

² Buckle, *Introduction to the History of Civilization in England*, J.M. Robertson, ed. (Londres, G. Routledge ; New York, E.P. Dutton, n.d.), ch. 1 in I, 15-16.

³ J.M. Robertson, *Buckle and His Critics* (Londres 1895), p. 288.

l'expérience et il lui manque le trait caractéristique des lois des sciences de la nature.

Plusieurs années après Buckle, des physiciens éminents ont commencé à faire l'hypothèse que certaines ou même toutes les lois de la mécanique n'étaient « que » de nature statistique. Cette doctrine fut considérée comme incompatible avec le déterminisme et la causalité. Lorsque la mécanique quantique eut plus tard considérablement élargi le champ de la physique « uniquement » statistique, de nombreux auteurs ont rejeté tous les principes épistémologiques qui avaient guidé les sciences de la nature pendant des siècles. À une échelle macroscopique, disent-ils, nous observons certaines régularités que les générations précédentes ont interprétées de manière erronée comme la manifestation d'une loi naturelle. En réalité, ces régularités sont le résultat de compensations statistiques d'événements contingents. La disposition causale apparente à grande échelle doit être expliquée par la loi des grands nombres¹.

Or, la loi des grands nombres et les compensations statistiques ne fonctionnent que dans les domaines où prévalent à grande échelle une régularité et une homogénéité d'un caractère tel qu'elles contrebalancent toute irrégularité et toute hétérogénéité qui semblent exister à petite échelle. Si l'on suppose que des événements apparemment contingents se compensent toujours entre eux de telle sorte qu'une régularité apparaît lors de l'observation répétée d'un grand nombre de tels événements, on suggère que ces derniers suivent un modèle précis et ne peuvent donc plus être considérés comme contingents. Ce que nous voulons dire en parlant de loi naturelle est qu'il existe une régularité dans la suite et la séquence des phénomènes. Si un ensemble d'événements à l'échelle microscopique produit toujours un événement donné à grande échelle, c'est qu'il existe une telle régularité. S'il n'y avait pas de régularité à l'échelle microscopique, aucune régularité ne pourrait émerger non plus à l'échelle macroscopique.

La mécanique quantique traite du fait que nous ne savons pas comment un atome se comporte dans un cas individuel. Nous savons toutefois quels sont les modèles de comportement qui peuvent se produire et connaissons les probabilités associées. Alors que la forme parfaite de la loi de causalité est : A « produit » B, il en existe aussi une forme moins parfaite : A « produit » C dans n % des cas, D dans m % des cas, etc. Peut-être sera-t-il possible un jour de dissoudre cet A d'une forme moins parfaite en plusieurs éléments séparés, chacun

¹ John von Neumann, *Mathematical Grundlagen der Quantenmechanik* (New York, 1943), pp. 172 ff.

étant associé à un « effet » sous une forme parfaite. Mais que cela se produise ou non n'a pas d'importance pour la question du déterminisme. La loi imparfaite est également une loi causale, bien qu'elle montre des défauts de notre connaissance. Comme il s'agit d'une manifestation d'un type particulier de connaissance et d'ignorance, elle ouvre le champ à l'emploi du calcul des probabilités. Nous savons, en ce qui concerne un problème donné, tout du comportement d'une classe complète d'événements, nous savons que la classe A conduira à des effets donnés avec une probabilité donnée. Mais tout ce que nous savons d'un A individuel est qu'il fait partie de la classe A. La formulation mathématique de ce mélange de savoir et d'ignorance est la suivante : nous connaissons la probabilité des divers effets que peut « produire » un A individuel.

Ce que l'école néo-indéterministe de la physique n'arrive pas à voir, c'est que la proposition : « A produit B dans n % des cas et C dans le reste des cas », n'est épistémologiquement pas différente de la proposition : « A produit toujours B. » La première proposition ne diffère de la seconde que parce qu'elle combine dans sa notion de A deux éléments, X et Y, que la forme parfaite de loi causale devrait distinguer. Aucune question de contingence n'est toutefois soulevée. La mécanique quantique ne dit pas : « Les atomes individuels se comportent comme des consommateurs choisissant des plats dans un restaurant ou des électeurs déposant leurs bulletins. » Elle dit : « Les atomes suivent invariablement un modèle donné. » Ceci se manifeste aussi dans le fait que ce qu'elle dit sur les atomes ne contient aucune référence soit à une période donnée du temps, soit à une partie donnée de l'espace dans l'univers. On ne peut pas traiter du comportement des atomes en général, c'est-à-dire sans référence à l'espace et au temps, si l'atome individuel n'était pas inévitablement et pleinement régi par une loi naturelle. Nous sommes libres d'utiliser le terme d'atome « individuel », mais nous ne devons jamais associer à un atome « individuel » une individualité au sens dans lequel le terme s'applique aux hommes et aux événements historiques.

Dans le domaine de l'action humaine, les philosophes déterministes se réfèrent aux statistiques afin de réfuter la doctrine du libre arbitre et de prouver le déterminisme dans les actes humains. Dans le domaine de la physique, les philosophes néo-indéterministes se réfèrent aux statistiques afin de réfuter la doctrine du déterminisme et de prouver l'indéterminisme de la nature. Des deux côtés, l'erreur provient d'une confusion quant à la signification des statistiques.

Dans le domaine de l'action humaine, les statistiques constituent une méthode de recherche historique. Il s'agit d'une description en

termes numériques des événements historiques qui se sont passés au cours d'une période donnée, dans une aire géographique donnée, pour des groupes donnés de personnes. Leur signification consiste précisément dans le fait qu'elles décrivent des changements, et non quelque chose d'inchangé.

Dans le domaine de la nature, les statistiques constituent une méthode de recherche inductive. Leur justification épistémologique et leur signification réside dans la croyance ferme qu'il existe une régularité et un déterminisme parfait dans la nature. Les lois de la nature sont considérées comme étant éternelles. Elles fonctionnent pleinement à chaque occasion. Ce qui se passe dans un cas doit aussi se produire dans tous les autres cas. Par conséquent, l'information transmise par le matériel statistique possède une validité générale en ce qui concerne les classes de phénomènes auxquelles elle se réfère. Elle ne se limite pas à des périodes données de l'Histoire ou à des zones géographiques limitées.

Les deux catégories de statistiques, totalement différentes, ont malheureusement été confondues. Et ce sujet a été encore plus embrouillé en y mêlant la notion de probabilité.

Pour démêler cet imbroglio d'erreurs de compréhension et de contradictions, soulignons quelques truismes.

Comme signalé plus haut, il est impossible à l'esprit humain de penser à un événement sans cause. Les concepts de chance et de contingence, si on les analyse correctement, ne se réfèrent pas, en fin de compte, au déroulement des événements de l'univers. Ils se réfèrent à la connaissance, à la prévision et à l'action humaines. Ils ont une connotation praxéologique, et non ontologique.

Dire d'un événement qu'il est contingent n'est pas nier qu'il représente le résultat nécessaire d'un état antérieur. Cela signifie que nous, hommes mortels, ne savons pas s'il se produira ou non.

Notre notion de la nature se réfère à une régularité vérifiable et permanente de l'enchaînement des phénomènes. Tout ce qui se passe dans la nature et qui peut être appréhendé par les sciences de la nature est le résultat de l'application, répétée encore et toujours, des mêmes lois. Science de la nature veut dire connaissance de ces lois. Les sciences historiques de l'action humaine, d'un autre côté, traitent des événements que nos facultés mentales ne peuvent pas interpréter comme la manifestation d'une loi générale. Elles traitent des hommes individuels et des événements individuels, même en traitant des affaires de masses, de peuples, de races ou de toute l'humanité. Elles traitent de l'individualité et du flux irréversible des événements. Si les sciences de la nature examinent soigneusement un événement qui ne se produit qu'une fois, comme un changement

géologique ou l'évolution biologique d'une espèce, elles le considèrent comme un exemple de l'application de lois générales. L'Histoire n'est, elle, pas dans la position d'établir des événements par l'application de lois éternelles. Par conséquent, en traitant d'un événement, elle s'intéresse principalement à ses caractéristiques individuelles et non aux caractéristiques qu'il a en commun avec d'autres. En traitant de l'assassinat de César, l'Histoire n'étudie pas le meurtre mais le meurtre de l'homme César.

La notion même d'une loi naturelle dont la validité se réduit à une période donnée est auto-contradictoire. L'expérience, qu'elle soit l'observation banale de la vie de tous les jours ou celle d'expérimentations délibérément préparées, se réfère à des cas individuels historiques. Mais les sciences de la nature, guidées par leur indispensable déterminisme aprioriste, font l'hypothèse que la loi doit se manifester dans tout cas individuel puis généralisent par ce qu'on appelle l'inférence inductive.

La situation épistémologique actuelle de la mécanique quantique pourrait être correctement décrite par l'énoncé suivant : « Nous connaissons les différents modèles selon lesquels se comportent les atomes et connaissons les probabilités associées à chaque modèle. » Ceci décrirait l'état de notre connaissance comme exemple de probabilité de classe : Nous savons tout du comportement d'une classe entière ; sur le comportement des membres individuels d'une classe, nous savons uniquement qu'ils appartiennent à celle-ci¹. Il est inopportun et trompeur d'appliquer aux problèmes concernés les termes utilisés pour traiter de l'action humaine. Bertrand Russell a recours à un tel discours métaphorique : l'atome « fera » quelque chose, il existe « un ensemble donné de possibilités qui lui sont offertes et il choisit parfois l'une, parfois une autre². » La raison pour laquelle Lord Russell choisit des termes aussi peu appropriés est évidente lorsque l'on prend en compte la tendance de son livre et de tous ses autres écrits. Il veut supprimer la différence entre, d'une part, l'homme agissant et l'action humaine et, d'autre part, les événements non humains. À ses yeux « la différence entre nous et une pierre n'est qu'une différence de degré » ; car « nous réagissons à des stimuli, comme les pierres, bien que les stimuli auxquels répondent ces dernières soient moins nombreux³. » Lord Russell omet de

¹ Sur la distinction entre probabilité de classe et probabilité de cas, voir Mises, *Human Action*, pp. 107-13.

² Bertrand Russell, *Religion and Science*, Home University Library (Londres, Oxford University Press, 1936), pp. 152-158.

³ Ibid., p. 131.

mentionner la différence fondamentale quant à la façon dont les pierres et les hommes « réagissent. » Les pierres réagissent selon des modèles éternels, qui peuvent être appelés lois de la nature. Les hommes ne réagissent pas de manière uniforme ; ils se comportent d'une façon individuelle, comme le disent à la fois les historiens et les praxéologues. Personne n'a jamais réussi à attribuer aux divers hommes des classes dont chaque membre se comporterait pareillement.

7. L'autonomie des sciences de l'action humaine

La phraséologie employée dans le vieil antagonisme entre déterminisme et indéterminisme est inappropriée. Elle ne décrit pas correctement la substance de la controverse.

La recherche de la connaissance s'occupe toujours de l'enchaînement des événements et de la connaissance des facteurs produisant le changement. En ce sens, les sciences de la nature et les sciences de l'action humaine sont toutes deux engagées à utiliser la catégorie de la causalité et le déterminisme. Aucune action ne pourra jamais réussir si elle n'est guidée par une compréhension vraie — au sens du pragmatisme — de ce qu'on appelle habituellement la relation de cause à effet. La catégorie fondamentale de l'action, les moyens et les fins, présuppose la catégorie de la cause et de l'effet.

Ce que les sciences de l'action humaine doivent rejeter n'est pas le déterminisme mais la distorsion positiviste et panphysicaliste du déterminisme. Elles soulignent le fait que les idées déterminent l'action humaine et qu'il est impossible, au moins dans l'état actuel de la science humaine, de réduire l'émergence et la transformation des idées à des facteurs physiques, chimiques ou biologiques. C'est cette impossibilité qui constitue l'autonomie des sciences de l'action humaine. Les sciences de la nature seront peut-être un jour en position de décrire les événements physiques, chimiques et biologiques qui ont nécessairement et inévitablement produit dans le corps de Newton la théorie de la gravitation. Entre-temps, nous devons nous contenter de l'étude de l'histoire des idées comme faisant partie des sciences de l'action humaine.

Les sciences de l'action humaines ne rejettent en aucune façon le déterminisme. L'objectif de l'Histoire est de mettre en relief les facteurs qui conduisent à un événement donné. L'Histoire est entièrement guidée par la catégorie de la cause et de l'effet. En somme, il n'y a pas de question de contingence. Cette dernière notion, utilisée dans le domaine de l'action humaine, se réfère toujours à l'incertitude de l'homme quant à l'avenir et aux limites de la com-

préhension historique particulière des événements futurs. Elle se réfère aux limites de la recherche humaine de la connaissance, et non à la condition de l'univers ou de certaines de ses parties.

CHAPITRE VI. LE MATÉRIALISME

1. Les deux variétés de matérialisme

Le terme de « matérialisme » tel qu'on l'utilise dans le discours contemporain possède deux connotations totalement différentes.

La première se réfère aux valeurs. Elle dénote la mentalité de personnes ne cherchant que la richesse matérielle, les satisfactions corporelles et les plaisirs sensuels.

La seconde est ontologique. C'est la doctrine selon laquelle les pensées, idées, jugements de valeur et volontés des hommes sont tous le produit de processus physiques, chimiques et psychologiques se déroulant dans le corps humain. Le matérialisme dans cette acception nie par conséquent la pertinence de la thymologie et des sciences de l'action humaine, de la praxéologie comme de l'Histoire : seules les sciences de la nature sont pour lui scientifiques. Nous ne traiterons dans ce chapitre que de cette seconde connotation.

La thèse matérialiste n'a encore jamais été démontrée ou précisée. Les matérialistes n'ont pas apporté plus que des analogies et des métaphores. Ils ont comparé le fonctionnement de l'esprit humain à celui d'une machine ou à des processus physiologiques. Ces deux analogies sont sans intérêt et n'expliquent rien.

Une machine est un mécanisme créé par l'homme. Elle est le résultat d'un projet et se comporte précisément selon les plans de son auteur. Ce qui crée le produit quand elle est en marche n'est pas quelque chose qui se trouve en elle, mais le but que l'ingénieur a voulu atteindre au moyen de sa construction. Ce sont le constructeur et l'opérateur qui créent le produit, non la machine. Assigner une activité quelconque à une machine revient à faire de l'anthropomorphisme et de l'animisme. La machine n'exerce pas de contrôle sur son fonctionnement. Elle ne bouge pas : elle est mise et laissée en mouvement par les hommes. C'est un outil sans vie employé par les hommes, qui retourne au repos dès que cessent les effets de l'impulsion donnée par l'opérateur. Ce que le matérialiste qui a recours à la métaphore de la machine devrait en premier lieu expliquer est : Qui a construit cette machine humaine et qui en est l'opérateur ? A qui sont les mains entre lesquelles elle sert d'outil ? Il est difficile de voir comment on pourrait donner d'autre réponse à cette question que : C'est le Créateur.

On a l'habitude [en anglais] d'appeler « auto-agissant¹ » un dispositif automatique. Cette expression est une métaphore. Ce n'est pas la machine à calculer qui calcule, mais l'opérateur, au moyen d'un outil astucieusement imaginé par un inventeur. La machine n'a pas d'intelligence : elle ne pense pas, ne choisit pas de fins et n'a recours à aucun autre moyen pour parvenir aux fins recherchées. Ce sont toujours les hommes qui le font.

L'analogie physiologique est plus censée que l'analogie mécaniste. Penser est lié de manière inséparable à un processus physiologique. Tant que la thèse physiologique se contente de souligner ce fait elle n'est pas métaphorique ; mais elle dit très peu de choses. Car le problème est précisément que nous ne connaissons rien des phénomènes physiologiques constituant le processus qui produit des poèmes, des théories et des plans. La pathologie donne d'abondantes informations sur la détérioration ou la disparition totale des facultés mentales consécutives à des lésions du cerveau. L'anatomie donne également beaucoup d'informations sur la structure chimique des cellules du cerveau et sur leur comportement physiologique. Mais malgré les avancées de la connaissance physiologique, nous n'en savons pas plus sur le problème du corps et de l'esprit que les anciens philosophes qui commencèrent les premiers à l'étudier. Aucune des doctrines qu'ils ont avancées n'a jamais été démontrée ou réfutée par la nouvelle connaissance physiologique accumulée.

Les pensées et les idées ne sont pas des fantômes. Ce sont des choses réelles. Bien qu'intangibles et immatérielles, ce sont des facteurs conduisant à des changements dans la sphère des choses tangibles et matérielles. Elles sont engendrées par un processus inconnu se déroulant dans le corps d'un être humain et ne pouvant être perçu que par le même type de processus se déroulant dans le corps de leur auteur ou dans d'autres corps humains. On peut les qualifier de sources créatrices et originelles dans la mesure où l'élan qu'elles donnent et les changements auxquelles elles conduisent dépendent de leur émergence. Nous pouvons vérifier ce que nous voulons sur la vie d'une idée et sur les effets de son existence. Mais nous ne savons de sa naissance que le fait qu'elle a été créée par un individu. Nous ne pouvons pas remonter plus en amont dans sa genèse. L'émergence d'une idée est une nouveauté, un fait inédit ajouté au monde. Elle est *pour l'esprit humain*, en raison de l'insuffisance de notre connaissance, l'origine de quelque chose de neuf qui n'existait pas auparavant.

¹ Mises utilise le terme « self-acting », littéralement auto-agissant, et que l'on traduirait normalement par automatique. NdT.

Ce qu'une doctrine matérialiste satisfaisante devrait décrire est l'enchaînement des événements se produisant dans la matière pour produire une idée donnée. Elle devrait expliquer pourquoi les gens sont en accord ou en désaccord sur des problèmes donnés. Elle devrait expliquer pourquoi un homme a réussi à résoudre un problème sur lequel d'autres ont échoué. Mais aucune doctrine matérialiste n'a jusqu'à présent essayé de le faire.

Les partisans du matérialisme sont résolus à souligner que toutes les autres doctrines avancées pour résoudre le problème entre corps et esprit sont intenables. Ils sont particulièrement pressés de combattre l'interprétation théologique. Mais la réfutation d'une doctrine ne démontre pas la justesse d'une autre doctrine avec laquelle elle est en désaccord.

Il est peut-être trop audacieux pour l'esprit humain de s'aventurer à spéculer sur sa propre nature et sur sa propre origine. Il se peut, comme l'affirme l'agnosticisme, que la connaissance de ces sujets est à tout jamais interdite aux simples mortels. Mais même s'il en est ainsi, cela ne justifie pas de condamner comme dénuées de sens les questions sous-jacentes ainsi que le font les adeptes du positivisme logique. Une question ne perd pas tout son sens pour la simple raison que l'esprit humain ne peut pas y répondre de manière satisfaisante.

2. L'analogie de la sécrétion

Une formulation bien connue de la thèse matérialiste explique que les pensées entretiennent la même relation avec le cerveau que la bile avec le foie ou l'urine avec les reins¹. Les auteurs matérialistes sont en règle générale plus prudents dans leurs déclarations. Mais ce qu'ils disent est fondamentalement équivalent à cette proposition provocatrice.

La physiologie distingue entre l'urine de composition chimique normale et les autres types d'urine. Un écart par rapport à la composition normale est mis sur le compte de certaines anomalies dans la constitution du corps ou dans le fonctionnement des organes par rapport à ce qui est considéré comme normal et sain. Ces écarts suivent eux aussi un modèle régulier. Un état pathologique ou anormal donné du corps se retrouve dans une modification correspondante de la composition chimique de l'urine. L'assimilation de certains aliments, de certaines boissons et de certains médicaments aboutit à des phénomènes associés dans la composition de l'urine.

¹ C. Vogt. *Köhlerglaube und Wissenschaft* (2^e éd. Giessen, 1855), p. 32.

Chez les gens en pleine santé, ceux que l'on qualifie habituellement de normaux, l'urine a, dans des marges étroites, la même nature chimique.

Il en va différemment des pensées et des idées. Avec elles, pas question de normalité et d'écart par rapport à la normale selon un modèle donné. Certaines lésions corporelles et l'assimilation de certaines drogues ou boissons empêchent ou troublent la faculté de l'esprit à penser. Mais même ces dérangements ne sont pas uniformes dans la population. Des personnes différentes ont des idées différentes et aucun matérialiste n'a jamais réussi à faire remonter ces différences à des facteurs pouvant être décrits en termes physiques, chimiques ou physiologiques. Toute référence aux sciences de la nature et aux facteurs matériels qu'elles étudient est vaine si nous cherchons à savoir pourquoi certains votent pour une liste républicaine et d'autres pour une liste démocrate.

Au moins jusqu'à présent, les sciences de la nature n'ont pas réussi à découvrir la moindre caractéristique corporelle ou matérielle dont la présence ou l'absence puisse être reliée au contenu des idées et des pensées. En réalité, le problème de la diversité du contenu des idées et des pensées ne survient même pas dans les sciences de la nature. Ces dernières ne peuvent traiter que d'objets qui affectent ou modifient la perception par les sens. Or les idées et les pensées n'affectent pas directement les sensations. Ce qui les caractérise est leur signification — et pour appréhender la signification, les méthodes des sciences de la nature sont inadéquates.

Les idées s'influencent entre elles, elles stimulent l'émergence de nouvelles idées, elles en remplacent ou en transforment d'autres. Tout ce que le matérialisme pourrait offrir dans le traitement de ces phénomènes est une référence métaphorique à la notion de contagion. La comparaison est superficielle et n'explique rien. Les maladies passent de corps en corps par le biais des migrations de microbes et de virus. Personne ne connaît quoi que ce soit sur la migration d'un facteur qui transmettrait les pensées d'un homme à un autre.

3. Les implications politiques du matérialisme

Le matérialisme est né d'une réaction contre une interprétation primitive dualiste de l'être humain et de sa nature profonde. À la lumière de ces croyances, l'homme vivant serait composé de deux parties inséparables : un corps mortel et une âme immortelle. La mort séparerait ces deux parties. L'âme s'éloignerait du monde des vivants et continuerait une existence fantomatique hors de la portée

des pouvoirs terrestres, dans le domaine des morts. Dans des cas exceptionnels, une âme pourrait réapparaître pendant un moment dans le monde sensible des vivants et un homme encore vivant pourrait faire une courte visite au royaume des morts.

Ces représentations plutôt grossières ont été sublimées par les doctrines religieuses et par la philosophie idéaliste. Alors que les descriptions primitives de royaume des âmes et des activités de ses habitants ne résistaient pas à l'examen critique et pouvaient facilement être tournées en ridicule, il est impossible à la fois au raisonnement a priori et aux sciences de la nature de réfuter de façon convaincante les principes affinés des fois religieuses. L'Histoire peut réfuter beaucoup de récits historiques de la littérature théologique. Mais une critique supérieure ne peut pas toucher le cœur de la foi. La raison ne peut ni prouver ni réfuter les doctrines religieuses fondamentales.

Mais le matérialisme tel qu'il s'est développé dans la France du dix-huitième siècle n'était pas seulement une doctrine scientifique. Il faisait aussi partie du vocabulaire des réformateurs qui combattaient les abus de l'ancien régime. Les prélats de l'Église du royaume de France étaient à quelques exceptions près membres de l'aristocratie. La plupart d'entre eux s'intéressaient plus aux intrigues de cour qu'à accomplir leurs devoirs ecclésiastiques. Leur impopularité bien méritée rendit populaires les tendances antireligieuses.

Les débats sur le matérialisme se seraient tassés au milieu du dix-neuvième siècle si aucune question politique n'était impliquée. Les gens auraient compris que la science contemporaine n'avait pas contribué en quoi que ce soit à élucider ou à analyser les processus physiologiques produisant des idées données et ils auraient compris qu'on pouvait douter que des scientifiques futurs puissent mieux réussir dans cette tâche. Le dogme matérialiste aurait été considéré comme une conjecture sur un problème dont une solution satisfaisante semblait, au moins à l'heure actuelle, hors de portée de la quête de connaissance des hommes. Ses partisans n'auraient plus été en position de la considérer comme une vérité scientifique irréfutable et on ne leur aurait pas permis d'accuser ses critiques d'obscurantisme, d'ignorance et de superstition. L'agnosticisme aurait remplacé le matérialisme.

Mais dans la plupart des pays d'Europe et de l'Amérique latine, les Églises chrétiennes coopérèrent, dans une certaine mesure, avec les forces qui s'opposaient au gouvernement représentatif et à toutes les institutions conduisant à la liberté. On pouvait difficilement éviter dans ces pays d'attaquer la religion si l'on cherchait à faire appliquer un programme correspondant généralement parlant aux

idéaux de Jefferson et de Lincoln. Les implications politiques de la controverse sur le matérialisme ont empêché qu'il disparaisse. Poussée non par des considérations épistémologiques, philosophiques ou scientifiques, mais par des raisons purement politiques, une tentative désespérée fut faite pour sauver le slogan politiquement très commode qu'est le « matérialisme ». Alors que le type de matérialisme qui prospérait jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle était rejeté à l'arrière-plan, ouvrant la voie à l'agnosticisme et ne pouvant plus être revigoré par des écrits plutôt grossiers et naïfs comme ceux de Haeckel, Karl Marx en développa un nouveau type portant le nom de matérialisme dialectique.

CHAPITRE VII. LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE

1. Dialectique et marxisme

Le matérialisme dialectique tel que l'enseignent Karl Marx et Friedrich Engels est la doctrine métaphysique la plus populaire de notre époque. C'est aujourd'hui la philosophie officielle de l'empire soviétique et de toutes les Écoles marxistes hors de cet empire. Il domine la pensée de nombreuses personnes qui ne se considèrent pas elles-mêmes comme marxistes et même de nombreux auteurs et partis se croyant antimarxistes et anticommunistes. C'est la doctrine que la plupart de nos contemporains ont à l'esprit quand ils se réfèrent au matérialisme et au déterminisme.

Quand Marx était jeune homme, deux doctrines métaphysiques, dont les enseignements étaient incompatibles, dominaient la pensée allemande. L'une était le spiritualisme hégélien, doctrine officielle de l'État prussien et des universités prussiennes. L'autre était le matérialisme, doctrine de l'opposition cherchant un renversement révolutionnaire du système politique de Metternich et de l'orthodoxie chrétienne ainsi que de la propriété privée. Marx essaya de fusionner les deux afin de prouver que le socialisme devait survenir « avec le caractère inexorable d'une loi de la nature ».

Dans la philosophie d'Hegel, logique, métaphysique et ontologie sont fondamentalement identiques. Le processus permettant de devenir réel est un aspect du processus logique de la pensée. En comprenant les lois de la logique par la pensée a priori, l'esprit acquiert une connaissance exacte de la réalité. Il n'y a pas de route menant à la vérité en dehors de celle fournie par l'étude de la logique.

Le principe spécifique de la logique d'Hegel est la méthode dialectique. L'acte de penser suit une voie triadique. Elle avance de la thèse vers l'antithèse, c'est-à-dire vers la négation de la thèse, puis de l'antithèse vers la synthèse, c'est-à-dire vers la négation de la négation. Le même principe ternaire de thèse, antithèse et synthèse se manifeste quand quelque chose devient réel. Car la seule chose réelle de l'univers est le *Geist* (l'esprit). La matière n'a pas de substance en soi. Une chose de la nature n'existe pas en soi (*für sich selber*). Mais le *Geist* existe en soi. Ce qui — en dehors de la raison et de l'action divine — est appelé réalité est, à la lumière de la philo-

sophie, quelque chose de corrompu ou d'inerte (*ein Faules*), qui peut sembler mais n'est pas réel en soi¹.

Il n'existe aucun compromis possible entre cet idéalisme hégélien et un type quelconque de matérialisme. Cependant, fascinés par le prestige dont jouissait l'hégélianisme dans l'Allemagne des années 1840, Marx et Engels craignaient de s'écarter de manière trop radicale du seul système philosophique avec lequel eux et leurs contemporains étaient familiers. Ils n'étaient pas assez audacieux pour rejeter entièrement l'hégélianisme comme on le fit quelques années plus tard, même en Prusse. Ils préféraient apparaître comme des continuateurs et des réformateurs d'Hegel et non comme des dissidents iconoclastes. Ils se vantaient d'avoir transformé et amélioré la dialectique hégélienne, de l'avoir renversée ou plutôt de l'avoir remise sur ses pieds². Ils ne comprenaient pas que cela n'avait aucun sens de déraciner la dialectique de son sol idéaliste pour la greffer sur un système qu'on appelait matérialiste et empirique. Hegel était cohérent lorsqu'il faisait l'hypothèse que le processus logique se reflète fidèlement dans le processus se déroulant au sein de ce qu'on appelle habituellement la réalité. Il ne se contredisait pas en appliquant l'apriorisme logique à l'interprétation de l'univers. Mais cela est différent pour une doctrine qui se laisse aller à un réalisme, un matérialisme et un empirisme naïfs. Une telle doctrine ne doit pas faire de place à un schéma interprétatif ne découlant pas de l'expérience mais du raisonnement aprioriste. Engels a déclaré que la dialectique est la science des lois générales du mouvement, pour le monde extérieur comme pour la pensée humaine : deux ensembles de lois identiques dans leur substance mais différentes dans leur manifestation, dans la mesure où l'esprit humain peut les appliquer consciemment alors que dans la nature, et jusqu'à présent aussi en grande partie dans l'histoire humaine, elles s'affirment de manière inconsciente comme une nécessité extérieure au milieu d'une série infinie d'événements apparemment contingents³. Engels nous dit que lui-même n'a jamais eu le moindre doute à ce sujet. Son intense préoccupation concernant les mathématiques et les sciences de la nature, auxquelles il confesse avoir consacré la plus grande partie de huit années, avait été évidemment suscitée, déclare-t-il, par le désir

¹ Voir Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. Lasson (Leipzig, 1917), pp. 31-34, 55.

² Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*] (5^e éd. Stuttgart, 1910), pp. 36-39.

³ Ibid. p. 38.

de tester en détail la validité des lois de la dialectique dans des cas particuliers¹. Ces études conduisirent Engels à de surprenantes découvertes. Il trouva ainsi que « toute la géologie est une série de négations niées. » Les papillons « naissent de l'œuf par la négation de l'œuf [...] ils sont niés à leur tour, du fait qu'ils meurent, » etc. La vie normale de l'orge est la suivante : « Le grain [...] est nié, remplacé par la plante qui naît de lui, négation du grain. [...] La plante croît [...] se féconde et produit en fin de compte de nouveaux grains d'orge et aussitôt que ceux-ci sont mûrs, la tige dépérit, elle est niée pour sa part. Comme résultat de cette négation de la négation, nous avons derechef le grain d'orge du début, non pas simple, mais en nombre dix, vingt ou trente fois plus grand². »

Il n'est pas venu à l'idée d'Engels qu'il ne faisait que jouer avec les mots. C'est un passe-temps gratuit que d'appliquer la terminologie de la logique aux phénomènes de la réalité. Les propositions portant sur des phénomènes, des événements et des faits peuvent être affirmées ou niées, mais pas les phénomènes, les événements et les faits eux-mêmes. Mais s'il l'on se met à utiliser un tel langage métaphorique inadéquat et pervers sur le plan logique, il n'y a pas moins de raisons de dire que le papillon est l'affirmation de l'œuf que de dire qu'il en est la négation. La naissance du papillon n'est-elle pas l'auto-affirmation de l'œuf, la maturation de son but intrinsèque, l'accomplissement de toutes ses potentialités ? La méthode d'Engels consistait à remplacer le terme de « changement » par celui de « négation ». Il n'est cependant pas nécessaire de s'appesantir plus longtemps sur l'erreur consistant à intégrer la dialectique hégélienne dans une philosophie refusant le principe fondamental de Hegel, l'identité entre la logique et l'ontologie, et ne rejetant pas radicalement l'idée que tout peut être appris de l'expérience. Car en réalité la dialectique ne joue qu'un rôle décoratif dans les constructions de Marx et d'Engels, sans exercer d'influence profonde sur le cours du raisonnement³.

2. Les forces productives matérielles

Le concept essentiel du matérialisme marxiste est celui des « forces productives matérielles. » Elles sont la force motrice à

¹ Préface, Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [L'Anti-Dühring] (7^e éd. Stuttgart, 1910), pp. xiv et xv.

² Ibid., pp. 138-139.

³ E. Hamacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (Leipzig, 1909), pp. 506-511.

l'origine de tous les faits et changements historiques. « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et spirituel [intellectuel] en général [dans chacune de ses manifestations]. Ce n'est pas la conscience [les idées et les pensées] des hommes qui déterminent leur être [leur existence] ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété [le système social des lois de propriété] au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse¹ plus ou moins ou rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements¹, il faut toujours distinguer entre le bouleversement¹ matériel — qu'on peut constater de manière scientifiquement rigoureuse — des conditions de production économique, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques² ou philosophiques, bref les formes idéologiques, sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi ; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les rapports de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports ne soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne

¹ Les termes utilisés par Marx, *umwälzen*, *Umwälzung*, sont les équivalents allemands de « révolution ».

² Le terme allemand *Kunst* comprend toutes les branches de la poésie, de la fiction et du théâtre.

se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir¹. »

Le point le plus remarquable de cette doctrine est qu'elle ne donne pas de définition de son concept fondamental : les forces productives matérielles. Marx ne nous a jamais dit ce qu'il avait en tête lorsqu'il parlait des forces productives matérielles. Nous devons le déduire des quelques illustrations historiques de sa doctrine. Le plus clair de ces exemples accessoires se trouve dans son livre *Misère de la philosophie*, publié en 1847 en français. On y lit : « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur la société avec le capitalisme industriel². » Cela signifie que l'état de la connaissance technique pratique, ou de la qualité technique des outils et des machines utilisés dans la production, doit être considéré comme le trait caractéristique des forces productives matérielles, qui détermine de manière univoque les rapports de production et par là toute la « superstructure ». La technique de production est la chose réelle, l'être matériel qui détermine en définitive les manifestations sociales, politiques et intellectuelles de la vie humaine. Cette interprétation est pleinement confirmée par tous les autres exemples fournis par Marx et Engels ainsi que par la réponse que suscitait tout nouveau progrès technique dans leur tête. Ils le saluaient avec enthousiasme parce qu'ils étaient convaincus que chaque nouvelle invention les rapprochait un peu plus de la réalisation de leurs espoirs, l'avènement du socialisme³.

Avant Marx et Engels, beaucoup d'historiens et de philosophes avaient souligné le rôle éminent joué par l'amélioration des mé-

¹ K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribution à la critique de l'économie politique, traduction française de Maurice Husson], éd. Kautsky (Stuttgart, 1897), préface, pp. x-xii. [Les guillemets de l'édition américaine du texte de Mises ne correspondent pas exactement aux citations de l'ouvrage de Marx (certaines phrases non situées entre guillemets sont bien tirées du texte de Marx). Les guillemets ont été replacées afin d'englober la totalité du texte de Marx. Les commentaires entre crochets (entre parenthèses dans l'édition américaine) ont été ajoutés par Mises. NdT.]

² Marx, *Misère de la philosophie* (Paris et Bruxelles, 1847), p. 100 [Partie II — La métaphysique de l'économie politique, Chapitre 1 — La méthode, deuxième observation].

³ Marx et certains de ses disciples ont aussi parfois inclus les ressources naturelles dans le concept de forces productives matérielles. Mais ces remarques n'ont été faites qu'en passant et n'ont jamais été développées, à l'évidence parce que cela les aurait conduits vers une doctrine expliquant l'Histoire comme déterminée par la structure de l'environnement géographique de la population.

thodes techniques de production dans l'histoire de la civilisation. Un coup d'œil aux manuels d'histoire courants publiés au cours des cent cinquante dernières années montre que leurs auteurs soulignaient l'importance des inventions nouvelles et des changements qu'ils entraînaient. Ils n'ont jamais nié le truisme nous disant que le bien-être matériel est une condition indispensable aux réalisations morales, intellectuelles et artistiques d'une nation.

Mais ce que dit Marx est totalement différent. Dans sa doctrine, les outils et les machines sont la chose ultime, une chose matérielle : les forces productives matérielles. Toutes les autres choses font partie de la superstructure nécessaire de cette base concrète. Cette thèse fondamentale peut faire l'objet de trois objections irréfutables.

Premièrement, une invention technique n'est pas quelque chose de matériel. Elle est le produit d'un processus intellectuel, du raisonnement et de l'élaboration de nouvelles idées. Les outils et les machines peuvent être qualifiés de matériels mais l'opération de l'esprit les ayant créés est certainement spirituelle. Le matérialisme marxiste ne fait pas remonter les phénomènes « superstructurels » et « idéologiques » à des racines « matérielles ». Il explique ces phénomènes comme étant causés par un processus essentiellement mental, à savoir l'invention. Il attribue à ce processus mental, qu'il décrit faussement comme un fait originel, déterminé par la nature et matériel, le pouvoir exclusif de donner naissance à tous les autres phénomènes sociaux et intellectuels. Mais il n'essaie pas d'expliquer comment ces inventions surviennent.

Deuxièmement, une simple invention et des projets d'équipements techniquement nouveaux ne sont pas suffisants pour les produire. Ce qu'il faut, en plus de la connaissance technique et des projets, c'est le capital préalablement accumulé par l'épargne. Les nations que l'on désigne aujourd'hui comme sous-développées savent ce qu'il faut faire pour améliorer leur appareil de production dépassé. Les plans de construction de toutes les machines qu'ils veulent acquérir existent déjà ou pourraient être achevés en très peu de temps. Seul le manque de capital les retient. Car épargne et accumulation du capital présupposent une structure sociale dans laquelle il est possible d'épargner et d'investir. Les rapports de production ne sont ainsi pas le résultat issu des forces productives matérielles mais sont, au contraire, la condition indispensable de leur avènement.

Marx, bien entendu, ne pouvait éviter d'admettre que l'accumulation du capital est « [u]ne condition des plus indispensables

pour la formation de l'industrie manufacturière¹ ». Une partie de son volumineux traité, *Le Capital*, raconte l'histoire — totalement déformée — de l'accumulation du capital. Mais dès qu'il arrive à sa doctrine du matérialisme, Marx oublie tout ce qu'il a dit à ce propos. Machines et outils sont alors créés par génération spontanée pour ainsi dire.

Il faut en outre se rappeler que l'utilisation de machines suppose une coopération sociale dans le cadre de la division du travail. Aucune machine ne peut être construite et utilisée dans une situation sans aucune division du travail ou à un stade très rudimentaire de celle-ci. La division de travail signifie une coopération sociale, c'est-à-dire un lien social entre les hommes, une société. Comment est-il donc possible d'expliquer l'existence de la société en la faisant remonter aux forces productives matérielles qui ne peuvent elles-mêmes apparaître que dans le cadre d'un lien social préalablement existant ? Marx n'arrivait pas à saisir ce problème. Il accusait Proudhon, qui avait décrit l'utilisation des machines comme une conséquence de la division du travail, d'ignorer l'Histoire. C'est un travestissement de la réalité, vociférait Marx, que de partir de la division du travail et de ne traiter des machines que plus tard. Car les machines sont « une force productrice » et non un « rapport social de production » ou une « catégorie économique² ». Nous avons affaire ici à un dogmatisme entêté qui ne reculait devant aucune absurdité.

Nous pouvons résumer la doctrine marxiste de la façon suivante : Au début il y a les « forces productives matérielles », c'est-à-dire l'équipement technique des efforts productifs des hommes, les machines et les outils. Aucune question sur leur origine n'est autorisée : elles sont, un point c'est tout. Nous devons supposer qu'elles sont tombées du ciel. Ces forces productives matérielles obligent les hommes à entrer dans des rapports de production déterminés, indépendants de leur volonté. Les rapports de production déterminent par la suite la superstructure juridique et politique ainsi que les idées religieuses, artistiques et philosophiques.

3. La lutte des classes

Comme nous le montrerons plus bas, toute philosophie de l'Histoire doit expliquer le mécanisme par lequel l'agence suprême

¹ Marx, *Misère de la philosophie* [Partie II, Chapitre 2 — La division du travail et les machines].

² Ibid.

gouvernant le cours de tous les événements humains pousse les individus à prendre précisément les chemins devant conduire l'humanité vers le but poursuivi. Dans le système de Marx, la doctrine de la lutte des classes est censée répondre à cette question.

La faiblesse inhérente de cette doctrine est qu'elle traite des classes et non des individus. Ce qu'il faut montrer est comment les individus sont poussés à agir de façon à ce que l'humanité atteigne finalement le point auquel les forces productives veulent la faire parvenir. Marx répond que la conscience de leurs intérêts de classe détermine le comportement des individus. Il reste encore à expliquer pourquoi les individus donnent préférence à leurs intérêts de classe sur leurs propres intérêts. Nous pouvons pour le moment nous abstenir de demander comment l'individu apprend ce que sont ses authentiques intérêts de classe. Mais même Marx ne peut s'empêcher d'admettre qu'il existe un conflit entre les intérêts d'un individu et ceux de la classe à laquelle il appartient¹. Il distingue entre les prolétaires qui ont une conscience de classe, c'est-à-dire ceux qui placent les intérêts de classe avant les intérêts individuels, et ceux qui n'en ont pas. Il considère que l'un des objectifs d'un parti socialiste est de faire prendre conscience de leur classe les prolétaires qui ne le font pas spontanément.

Marx embrouille le problème en confondant les notions de caste et de classe. Quand il existe des différences de statut et de caste, tous les membres d'une même caste, à l'exception de la plus privilégiée, ont un intérêt commun, à savoir éliminer les handicaps légaux de leur propre caste. Tous les esclaves, par exemple, sont unis parce qu'ils ont intérêt à abolir l'esclavage. Mais de tels conflits n'existent pas dans une société où tous les citoyens sont égaux devant la loi. Aucune objection logique ne peut être portée à l'encontre d'une classification en diverses classes des membres de la société. Toute classification est acceptable sur le plan logique, aussi arbitraire que puisse être le critère retenu. Mais il n'y a pas de sens à classer les membres d'une société capitaliste selon leur situation dans le cadre d'une division sociale du travail pour ensuite identifier les classes ainsi obtenues avec les castes d'une société de statut.

Dans une société de statut, l'individu hérite de ses parents de la caste à laquelle il appartient et y reste toute sa vie. Ses enfants naissent membres de cette caste. Ce n'est que dans des cas exceptionnels qu'une bonne étoile peut faire passer quelqu'un dans une caste

¹ Nous lisons ainsi dans le *Manifeste communiste* : « Cette organisation du prolétariat en classe, et donc en parti politique, est sans cesse détruite de nouveau par la concurrence que se font les ouvriers entre eux. »

supérieure. Pour l'immense majorité la naissance détermine de manière inaltérable leur place dans la vie. Les classes que Marx distingue dans une société capitaliste sont différentes. Leur composition est fluctuante. L'appartenance à une classe n'est pas héréditaire. Elle est pour ainsi dire attribuée à chacun à la suite d'un plébiscite répété chaque jour : le public, en dépensant et en achetant, détermine qui doit posséder et diriger les entreprises, qui doit jouer dans les représentations théâtrales, qui doit travailler dans les usines et dans les mines. Des gens riches deviennent pauvres et de pauvres gens deviennent riches. Les héritiers, tout autant que ceux qui ont construit eux-mêmes leur richesse, doivent essayer de conserver leur situation en défendant leurs avantages face à la concurrence de firmes déjà établies et de nouveaux venus ambitieux. Dans une économie de marché non entravée, il n'y a pas de privilèges, pas de protection de « droits acquis », pas de barrières empêchant quiconque d'essayer d'obtenir un prix donné. L'accès à n'importe quelle classe au sens marxiste du terme est libre pour tous. Les membres de chaque classe sont en concurrence entre eux : ils ne sont pas unis par un intérêt commun de classe ni opposés aux membres des autres classes dans une alliance destinée soit à défendre un privilège commun que ceux auquel il fait du tort cherchent à abolir, soit à essayer d'éliminer un handicap institutionnel que ceux qui en profitent veulent préserver.

Les libéraux adeptes du laissez-faire affirmaient ceci : Si les anciennes lois établissant des privilèges et des handicaps statutaires sont abolies et qu'aucune autre pratique du même genre — tels que les tarifs douaniers, les subventions, la taxation discriminatoire, la complaisance manifestée à des agences non gouvernementales comme les Églises, les syndicats, etc. quand elles utilisent la contrainte et l'intimidation — n'est introduite, alors il y a égalité devant la loi. Personne ne voit ses aspirations et ses ambitions pénalisées par des obstacles légaux. Tout le monde est libre de postuler à toute situation ou fonction sociale pour laquelle ses compétences personnelles le qualifient.

Les communistes nient que la société capitaliste, organisée selon le système libéral de l'égalité devant la loi, fonctionne de cette façon. À leurs yeux la propriété privée des moyens de production donne aux propriétaires — les bourgeois et les capitalistes dans la terminologie de Marx — un privilège en réalité semblable à celui autrefois accordé aux seigneurs féodaux. La « révolution bourgeoise » n'aurait pas aboli les privilèges et la discrimination envers les masses : elle a, dit le marxiste, simplement remplacé l'ancienne classe dirigeante et exploiteuse de la noblesse par une nouvelle classe dirigeante et ex-

ploiteuse, la bourgeoisie. La classe exploitée, celle des prolétaires, n'a pas profitée de cette réforme. Elle a changé de maîtres mais est restée opprimée et exploitée. Ce qu'il faut, c'est une nouvelle et dernière révolution qui, en abolissant la propriété privée des propriétés de production, créera une société sans classes.

Cette doctrine socialiste et communiste ne tient absolument pas compte de la différence essentielle entre les conditions régnant dans une société de statut ou de castes et celles dans une société capitaliste. La propriété féodale naissait de la conquête ou d'un don fait par le conquérant. Elle prenait fin par la révocation du don ou avec la conquête par un conquérant plus puissant. Il s'agissait d'une propriété « par la grâce de Dieu », parce qu'elle découlait en définitive de la victoire militaire que l'humilité ou la présomption des princes attribuait à une intervention spéciale du Seigneur. Les propriétaires d'un domaine féodal ne dépendaient pas du marché, ils n'étaient pas au service des consommateurs : dans les limites de leurs droits de propriété, ils étaient les véritables seigneurs. Il en va cependant très différemment des capitalistes et des entrepreneurs d'une économie de marché. Ceux-ci ont acquis et agrandi leur propriété par les services qu'ils ont rendus aux consommateurs et ils ne peuvent la conserver qu'en les servant à nouveau du mieux possible chaque jour. Cette différence ne disparaît pas si l'on appelle de manière métaphorique un fabricant de spaghetti à succès « le roi des spaghetti ».

Marx ne s'est jamais attaqué à la tâche sans espoir de réfuter la description faite par les économistes du fonctionnement de l'économie de marché. A la place de cela, il s'empressait de montrer que le capitalisme devait conduire dans le futur à une situation très peu satisfaisante. Il entreprit de démontrer que le fonctionnement du capitalisme devait inévitablement conduire à une concentration des richesses possédées par un nombre sans cesse en diminution de capitalistes d'une part, et à l'appauvrissement progressif de l'immense majorité d'autre part. Pour l'accomplir cette tâche il partit de la fausse loi d'airain des salaires, d'après laquelle le salaire moyen est la quantité de moyens de subsistance absolument nécessaires pour permettre tout juste au travailleur de survivre et d'élever sa progéniture¹. Cette prétendue loi a été depuis longtemps totalement discréditée, et même les marxistes les plus sectaires l'ont abandonné. Mais même si l'on acceptait pour les besoins du raisonnement de considérer cette loi comme correcte, il est évident qu'elle ne pourrait en aucun cas servir de base pour démontrer que l'évolution du capi-

¹ Bien entendu, Marx n'aimait pas l'expression allemande « das eherne Lohngesetz » parce qu'elle avait été imaginée par son rival Ferdinand Lassalle.

talisme conduirait à un appauvrissement progressif des salariés. Si les taux de salaire d'une économie capitaliste étaient toujours si faibles qu'ils ne pourraient, pour des raisons physiologiques, continuer à baisser sans anéantir toute la classe des salariés, il serait alors impossible de maintenir la thèse du *Manifeste communiste* disant que le travailleur « descend toujours plus bas » avec les progrès de l'industrie. Comme avec tous les autres arguments de Marx, cette démonstration est contradictoire et se détruit elle-même. Marx se vantait d'avoir découvert les lois immanentes de l'évolution capitaliste. Il considérerait que la plus importante de toutes était la loi de l'appauvrissement progressif des masses salariées. C'est l'action de cette loi qui devait conduire à l'effondrement final du capitalisme et à l'émergence du socialisme¹. Quand on comprend que cette loi est fausse, on retire le socle du système économique de Marx et de sa théorie de l'évolution capitaliste.

Nous devons au passage reconnaître que le niveau de vie des salariés des pays capitalistes s'est accru d'une manière sans précédent et inespérée depuis la publication du *Manifeste communiste* et du premier volume du *Capital*. Marx s'est trompé sur tous les points quant au fonctionnement du système capitaliste.

Le corollaire du prétendu appauvrissement progressif des salariés est la concentration de toutes les richesses entre les mains d'une classe d'exploiteurs capitalistes dont le nombre diminuerait sans cesse. En traitant de ce sujet Marx n'a pas réussi à tenir compte du fait que l'évolution des grandes entreprises n'implique pas nécessairement une concentration de la richesse entre quelques mains. Les grandes entreprises sont toutes, presque sans exception, des sociétés, précisément parce qu'elles sont trop grosses pour que des individus isolés les possèdent entièrement à eux seuls. La croissance des entreprises a dépassé de loin la croissance des fortunes individuelles. Les actifs d'une société ne sont pas identiques à la richesse de ses actionnaires. Une part considérable de ces actifs, regroupant la valeur des actions privilégiées, des obligations émises et des prêts obtenus, appartient en réalité, même elle n'est pas propriété au sens légal du terme, à d'autres gens, à savoir aux propriétaires des obligations ou des actions privilégiées et aux créanciers. Quand ces valeurs sont détenues par des caisses d'épargne et des compagnies d'assurance et que ces prêts ont été accordés par ce type de banques et de compagnies, les véritables propriétaires sont les gens qui détiennent les titres de ces dernières. Les actions normales d'une société ne sont en

¹ Marx, *Das Kapital*, 1, 728.

général pas concentrées dans les mains d'un seul homme. En règle générale, plus la société est grande, plus ses actions sont largement distribuées.

Le capitalisme est essentiellement une production de masse destinée à répondre aux besoins des masses. Mais Marx a toujours travaillé avec l'idée trompeuse que les ouvriers travaillaient au seul bénéfice d'une classe aristocratique de parasites oisifs. Il ne voyait pas que les ouvriers eux-mêmes consomment la part de loin plus grande de l'ensemble des biens de consommation produits. Les millionnaires ne consomment qu'une part négligeable de ce qu'on appelle le produit national. Toutes les branches de la grande industrie s'occupent directement ou indirectement des besoins de l'homme ordinaire. Les industries du luxe ne se sont jamais développées au-delà de petites ou moyennes entreprises. L'évolution de la grande industrie est en elle-même une preuve que ce sont les masses et non les nababs qui représentent les principaux consommateurs. Ceux qui traitent du phénomène de la grande industrie sous la rubrique « concentration du pouvoir économique » ne comprennent pas que le pouvoir économique est entre les mains du public qui achète et dont la clientèle assure ou non la prospérité des usines. En sa qualité d'acheteur, le salarié est le client qui a « toujours raison ». Mais Marx déclare que la bourgeoisie « est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage ».

Marx déduisait la supériorité du socialisme du fait que la force motrice de l'évolution historique, les forces productives matérielles, devait conduire au socialisme. Comme il était imprégné d'un optimisme de type hégélien, il ne lui semblait pas nécessaire de démontrer davantage les mérites du socialisme. Il était évident pour lui que le socialisme, étant un stade de l'Histoire postérieur au capitalisme, était aussi un stade préférable¹. Douter de ses mérites était un pur blasphème.

Ce qu'il restait à montrer était le mécanisme par lequel la nature effectue la transition du capitalisme au socialisme. L'instrument de la nature est la lutte des classes. Comme les travailleurs descendent toujours plus bas avec les progrès du capitalisme, comme leur misère, leur oppression, leur esclavage et leur déchéance s'accroissent, ils sont poussés à se révolter et leur rébellion instaure le socialisme.

Toute cette chaîne de raisonnement est démolie une fois reconnu le fait que les progrès du capitalisme n'ont pas amplifié l'appauvrissement des salariés mais ont au contraire amélioré leur niveau de vie. Pourquoi les masses seraient-elles inévitablement amenées à se

¹ Sur le sophisme contenu dans ce raisonnement, voir pp. 175 et suivantes.

révolter si elles obtiennent une nourriture plus abondante et de meilleure qualité, un logement et des vêtements, des automobiles et des réfrigérateurs, une radio et une télévision, des produits en nylon ou d'autres produits synthétiques ? Même si, pour les besoins du raisonnement, nous devons admettre que les ouvriers étaient poussés à la révolte, pourquoi leur soulèvement révolutionnaire chercherait-il seulement à instaurer le socialisme ? Le seul motif qui puisse les pousser à réclamer le socialisme serait la conviction que leur situation serait meilleure avec lui qu'avec le capitalisme. Or les marxistes, voulant éviter de traiter des problèmes économiques d'une communauté socialiste, n'ont rien fait pour démontrer la supériorité du socialisme sur le capitalisme en dehors du raisonnement circulaire suivant : Le socialisme doit survenir en tant que prochain stade du développement historique. Étant dans l'Histoire un stade postérieur au capitalisme, il est nécessairement plus développé et meilleur que lui. Pourquoi doit-il survenir ? Parce que les ouvriers, condamnés par l'appauvrissement progressif dû au capitalisme, se révolteront et instaureront le socialisme. Mais quel autre motif peut-il les pousser à chercher à établir le socialisme que la conviction que ce dernier serait meilleur que le capitalisme ? Et cette prééminence du socialisme est alors déduite par Marx du fait que l'avènement du socialisme est inévitable. Le cercle est refermé.

Dans le cadre de la doctrine marxiste, la supériorité du socialisme est prouvée par le fait que les prolétaires souhaitent le socialisme. Ce que pensent les philosophes et les utopistes n'a pas d'importance. Ce qui compte, ce sont les idées des prolétaires, la classe à laquelle l'Histoire a confié le rôle de façonner l'avenir.

La vérité est que l'idée du socialisme n'est pas née de « l'esprit prolétarien ». Aucun prolétaire ou fils de prolétaire n'a contribué à la moindre idée importante de l'idéologie socialiste. Les pères intellectuels du socialisme étaient des membres de l'intelligentsia, des descendants de la « bourgeoisie ». Marx lui-même était le fils d'un avocat aisé. Il avait étudié dans un *Gymnasium* [lycée] allemand, l'institution scolaire que tous les marxistes dénoncent comme la branche principale du système bourgeois d'éducation, et sa famille l'avait aidé pendant toutes ses années d'études : il ne travailla pas pour payer ses études à l'université. Il épousa la fille d'un représentant de la noblesse allemande : son beau-frère fut ministre de l'intérieur de la Prusse et en tant que tel chef de la police prussienne. Dans son foyer il y avait une domestique, Helene Demuth, qui ne se maria jamais et qui suivit le ménage Marx dans tous ses déménagements, parfaite illustration de la boniche exploitée dont la frustration et la vie sexuelle presque inexistante avaient été à maintes reprises

décrites dans le roman « social » allemand. Friedrich Engels était quant à lui fils d'un riche manufacturier et manufacturier lui-même ; il refusa d'épouser sa maîtresse Mary parce qu'elle était sans éducation et de « basse » extraction¹ ; il goûtait les plaisirs de la petite noblesse britannique comme la chasse à cour.

Les ouvriers n'ont jamais été enthousiastes à propos du socialisme. Ils soutenaient le mouvement syndical dont les efforts pour obtenir des salaires plus élevés étaient méprisés par Marx car inutiles². Ils réclamaient toutes ces mesures d'intervention gouvernementale dans les affaires que Marx avait qualifiées de non sens petit-bourgeois. Ils s'opposaient aux améliorations techniques, dans un premier temps en détruisant les nouvelles machines, ensuite par la pression syndicale et la contrainte en faveur de la limitation du rendement. Le syndicalisme — appropriation des entreprises par les ouvriers qui y travaillent — est un programme que les ouvriers ont développé spontanément. Mais le socialisme fut apporté aux masses par des intellectuels issus d'un milieu bourgeois. Alors qu'ils faisaient ensemble des dîners bien arrosés dans les luxueuses demeures londoniennes et dans les châteaux de l'ancienne « haute société » victorienne, des messieurs et des dames en tenue de soirée à la mode concoctaient des projets pour convertir les prolétaires britanniques au credo socialiste.

4. *L'imprégnation idéologique de la pensée*

À partir du supposé conflit irréconciliable d'intérêts de classe, Marx en déduit sa doctrine de l'imprégnation idéologique de la pensée. Dans une société de classes l'homme serait par nature incapable de concevoir des théories qui soient une description fondamentalement exacte de la réalité. Comme son appartenance de classe, son être social, détermine ses pensées, les résultats de ses efforts intellectuels sont idéologiquement viciés et déformés. Ils ne constituent pas la vérité mais des idéologies. Une idéologie au sens marxiste du terme est une fausse doctrine qui sert toutefois, et précisément en raison de sa fausseté, les intérêts de la classe dont son auteur est issu.

¹ Après la mort de Mary, Engels prit sa sœur Lizzy comme maîtresse. Il l'épousa sur son [de Lizzy] lit de mort « afin de lui donner un dernier plaisir ». Gustav Mayer, *Frederick Engels* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1934), II, p. 329.

² Marx, *Value, Price and Profit* [*Salaire, prix et profit* pour le titre français] éd. E. Marx Aveling (Chicago, Charles H. Kerr & Co. Cooperative), pp. 125-126. Voir ci-dessous, p. 137.

Nous pouvons passer sous silence ici les nombreux aspects de cette doctrine de l'idéologie. Nous n'avons pas besoin de réfuter à nouveau la doctrine du polylogisme, d'après laquelle la structure logique de l'esprit différerait chez les membres de classes différentes¹. Nous pouvons de plus admettre que la principale préoccupation d'un penseur est exclusivement de promouvoir ses intérêts de classe même s'ils sont en contradiction avec ses intérêts individuels. Nous pouvons enfin nous abstenir de mettre en doute le dogme disant qu'une quête désintéressée de la vérité et de la connaissance n'existe pas et que toute recherche humaine est exclusivement guidée par l'objectif pratique de fournir des outils intellectuels afin de permettre le succès de l'action. La doctrine de l'idéologie resterait malgré tout encore intenable, même si l'on pouvait rejeter toutes les objections irréfutables soulevées du point de vue de ces trois aspects.

Quoi que l'on puisse penser de l'admissibilité de la définition pragmatiste de la vérité, il est évident qu'au moins l'un des traits caractéristiques d'une théorie correcte est qu'une action basée sur elle doit permettre d'atteindre le résultat escompté. En ce sens la vérité marche alors que l'erreur ne marche pas. Si nous supposons précisément, en parfait accord avec les marxistes, que l'objectif de la théorisation est toujours le succès dans l'action, il faut poser la question : pourquoi et comment une théorie idéologique (c'est-à-dire, dans le sens marxiste, fausse) peut-elle être plus utile à une classe qu'une théorie correcte ? Il n'y a pas de doute que l'étude de la mécanique fut motivée, au moins dans une certaine mesure, par des considérations pratiques. Les gens voulaient utiliser les théorèmes de la mécanique pour résoudre divers problèmes d'ingénierie. C'est précisément la poursuite de ces résultats appliqués qui les poussa à chercher une science de la mécanique correcte et pas seulement une science de la mécanique idéologique (fausse). Quelle que soit la façon dont on aborde le problème, il n'y a aucune possibilité qu'une théorie fausse puisse mieux servir un homme, une classe ou toute l'humanité qu'une théorie correcte. Comment Marx en est-il venu à enseigner une telle doctrine ?

Pour répondre à cette question nous devons nous rappeler le motif qui poussait Marx à s'engager dans toutes ses aventures littéraires. Il était poussé par une passion — lutter pour faire adopter le socialisme. Or il était parfaitement conscient de son incapacité à opposer la moindre objection acceptable aux critiques dévastatrices des économistes envers les plans socialistes. Il était convaincu que le

¹ Mises, *Human Action*, pp. 72-91.

système de la doctrine économique développé par les économistes classiques était inattaquable et ignorait les sérieux doutes que des théorèmes essentiels de ce système avaient déjà soulevés dans certains esprits. Comme son contemporain John Stuart Mill, il croyait qu'« il n'y a rien dans les lois de la nature qui reste à éclaircir pour un auteur actuel ou futur ; la théorie sur le sujet est achevée¹ ». Quand en 1871 les écrits de Carl Menger et William Stanley Jevons² inaugurèrent une nouvelle ère de recherches économiques, la carrière de Marx comme auteur traitant de problèmes économiques avait en réalité déjà pris fin. Le premier tome du *Capital* avait été publié en 1867 et le manuscrit des tomes suivants était bien avancé. Il n'existe aucun signe que Marx ait jamais saisi la signification de la nouvelle théorie. Les enseignements économiques de Marx sont fondamentalement une resucée confuse des théories d'Adam Smith et, avant tout, de Ricardo. Smith et Ricardo n'avaient pas eu l'occasion de réfuter les doctrines socialistes, car celles-ci ne furent avancées qu'après leur mort. Marx les laissa donc tranquilles. Mais il exprima sa totale indignation envers leurs successeurs, qui avaient essayé d'analyser les projets socialistes de manière critique. Il les tournait en ridicule, les traitant d'« économistes vulgaires » et de « sycophantes de la bourgeoisie ». Et comme il était obligé de les diffamer, il inventa son schéma de l'idéologie.

Ces « économistes vulgaires » sont, en raison de leur origine bourgeoise, incapables par nature de découvrir la vérité. Le produit de leur raisonnement ne peut être qu'idéologique, c'est-à-dire, dans le sens où Marx emploie le terme d'« idéologie », une distorsion de la vérité au service des intérêts de classe de la bourgeoisie. Il est donc inutile de réfuter leurs chaînes d'arguments par le raisonnement discursif et l'analyse critique. Il suffit de démasquer leur origine bourgeoise et donc le caractère nécessairement « idéologique » de

¹ Mill, *Principles of Political Economy* [*Principe d'économie politique*], Livre III, ch. 1, §. 1.

² On leur associe généralement aussi le Français, enseignant à Lausanne, Léon Walras (les trois ayant fait leur découverte de manière indépendante). C'est d'ailleurs ce qu'avait fait Mises dans son article « Karl Menger und die österreichische Schule der Nationalökonomie » [« Carl Menger et l'École économique autrichienne », Karl étant une graphie utilisée à plusieurs reprises à cette époque], *Neue Freie Press*, 29-30 janvier 1929. Il est à noter à ce sujet que Mises dans son autobiographie intellectuelle de l'époque d'avant-guerre (*Notes and Recollections*, Libertarian Press, 1978, p. 36) classe Wieser, le successeur de Menger à l'Université de Vienne, comme walrasien et non comme autrichien, bien qu'il l'associe comme on a l'habitude de le faire à l'École autrichienne dans d'autres textes. NdT.

leurs doctrines. Ils ont tort parce qu'ils sont bourgeois. Un prolétaire ne doit attacher aucune importance à leurs spéculations.

Pour cacher le fait que ce schéma était expressément inventé pour discréditer les économistes, il était nécessaire de l'élever à la dignité d'une loi épistémologique générale, valable pour toutes les époques et pour toutes les branches de la connaissance. La doctrine de l'idéologie devint ainsi le noyau de l'épistémologie marxiste. Marx et tous ses disciples ont concentré leurs efforts sur la justification et l'illustration de cet expédient. Ils ne reculaient devant aucune absurdité. Ils interprétaient ainsi tous les systèmes philosophiques, toutes les théories physiques et biologiques, toute la littérature, la musique et l'art selon le point de vue « idéologique ». Mais, bien entendu, ils n'étaient pas assez cohérents pour attribuer à leurs propres doctrines un caractère purement idéologique. Les principes marxistes, laissaient-ils entendre, ne sont pas des idéologies. Ils sont un avant-goût de la connaissance de la société future sans classes qui, libérée des chaînes des conflits de classe, sera en position de concevoir une connaissance pure, non souillée par des taches idéologiques.

Nous pouvons ainsi comprendre les motifs thymologiques ayant conduit Marx à sa doctrine de l'idéologie. Mais cela ne répond pas pour autant à la question : pourquoi une déformation idéologique de la vérité devrait-elle être plus avantageuse pour les intérêts d'une classe qu'une doctrine correcte. Marx n'a jamais essayé de l'expliquer, probablement parce qu'il était conscient que toute tentative l'empêtrerait dans un enchevêtrement inextricable de contradictions et d'absurdités.

Il n'est pas nécessaire de souligner le ridicule qu'il y a à prétendre qu'une doctrine idéologique physique, chimique ou thérapeutique puisse être plus avantageuse qu'une théorie correcte pour une quelconque classe ou pour un quelconque individu. On peut passer sous silence les déclarations des marxistes concernant le caractère idéologique des théories développées par les bourgeois Mendel, Hertz, Planck, Heisenberg et Einstein. Il suffit d'examiner attentivement le caractère prétendument idéologique de l'économie bourgeoise.

Selon Marx, leur origine bourgeoise poussait les économistes classiques à développer un système dont il devait nécessairement sortir une justification des revendications injustes des exploiters capitalistes (Ce en quoi il se contredisait lui-même car il tirait des conclusions opposées, lui, de ce même système classique). Les théorèmes des économistes classiques dont on pouvait déduire une justification apparente du capitalisme, étaient ceux que Marx attaquait

avec le plus de fureur : que la rareté des facteurs de production matériels dont dépend le bien-être des hommes soit une donnée inévitabile, issue de la nature, de l'existence humaine ; qu'aucun système d'organisation économique de la société ne puisse créer un état d'abondance dans lequel tout le monde pourrait recevoir selon ses besoins ; que la réapparition de périodes de dépression économique ne soit pas inhérente au fonctionnement même d'une économie de marché libre mais soit, au contraire, le résultat d'une interférence du gouvernement dans les affaires avec le but fallacieux de diminuer le taux d'intérêt et d'engendrer un boom par l'inflation et l'expansion du crédit. Mais, nous devons le demander d'un point de vue marxiste, à quoi cela servait-il de justifier le capitalisme aux yeux des capitalistes ? Ces derniers n'avaient nul besoin d'une justification d'un système qui — selon Marx — s'il nuit aux travailleurs, leur est bénéfique. Ils n'avaient pas à apaiser leur propre conscience car, toujours selon Marx, aucune classe n'a de remords lorsqu'elle poursuit ses propres intérêts de classe.

Il n'est pas non plus permis, du point de vue de la doctrine marxiste, de supposer que le service que la théorie idéologique, qui trouve son origine dans une « fausse conscience » et qui déforme donc la véritable situation, rendait à la classe exploiteuse était de tromper la classe exploitée et de la rendre docile et servile afin de préserver ou du moins de prolonger un système d'exploitation injuste. Car, d'après Marx, la durée d'un système de rapports de production donné ne dépend d'aucun facteur spirituel. Elle est exclusivement déterminée par l'état des forces productives matérielles. Si ces dernières évoluent, les rapports de production (c'est-à-dire les rapports de propriété) et toute la superstructure idéologique doivent également changer. Aucun effort humain ne peut accélérer cette transformation. Car comme l'a dit Marx : « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports ne soient écloses dans le sein même de la vieille société¹. »

Ce n'est en aucun cas une observation anecdotique de Marx. C'est l'un des points essentiels de sa doctrine. C'est le théorème sur lequel il fonde sa prétention à qualifier sa propre doctrine de socia-

¹ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribution à la critique de l'économie politique, traduction française de Maurice Husson], pp. xii. Voir aussi pp. 107 et suivantes.

lisme scientifique pour la distinguer du simple socialisme utopique de ses prédécesseurs. Le trait caractéristique des socialistes utopiques était selon lui qu'ils croyaient que la mise en pratique du socialisme dépendait de facteurs spirituels et intellectuels. Il faudrait convaincre les gens que le socialisme serait meilleur que le capitalisme pour qu'ils remplacent alors le capitalisme par le socialisme. Ce credo utopiste était absurde aux yeux de Marx. L'avènement du socialisme ne dépendait pas pour lui de ce que pensent et veulent les gens : c'était une conséquence du développement des forces productives matérielles. Quand le temps sera venu et que le capitalisme aura atteint sa maturité, le socialisme s'instaurera. Il ne peut apparaître ni plus tôt ni plus tard. Les bourgeois peuvent imaginer les idéologies les plus astucieusement élaborées — en vain : ils ne peuvent pas retarder le jour de l'effondrement du capitalisme.

Peut-être que certaines personnes, désirant sauver le concept marxiste de « l'idéologie », argumenteraient de la façon suivante : Les capitalistes ont honte du rôle qu'ils jouent dans la société. Ils se sentent coupables d'être des « requins de l'industrie, des usuriers et des exploités » empochant des profits. Ils ont besoin d'une idéologie de classe pour retrouver leur confiance en eux. Mais pourquoi devraient-ils rougir ? Il n'y a, du point de vue de la doctrine marxiste, rien de honteux dans leur comportement. Le capitalisme, dans l'optique marxiste, est une étape indispensable dans l'évolution historique de l'humanité. C'est un lien nécessaire dans l'enchaînement des événements menant finalement au bonheur socialiste absolu. Les capitalistes, en tant que capitalistes, ne sont que de simples outils de l'Histoire. Ils exécutent ce qu'il convient de faire d'après le plan préétabli de l'évolution de l'humanité. Ils se conforment aux lois éternelles, qui sont indépendantes de la volonté humaine. Ils ne peuvent éviter d'agir comme ils le font. Ils n'ont pas besoin de la moindre idéologie, de la moindre « fausse conscience », pour leur dire qu'ils ont raison. Ils ont raison à la lumière de la doctrine marxiste. Si Marx avait été cohérent, il aurait exhorté ainsi les travailleurs : N'accusez pas les capitalistes, en vous « exploitant » ils font ce qui est le mieux pour vous ; ils ouvrent la voie au socialisme.

Quelle que soit la manière dont on retourne la question, on ne peut découvrir aucune raison expliquant pourquoi une distorsion idéologique de la vérité serait plus utile à la bourgeoisie qu'une théorie correcte.

5. Le conflit des idéologies

La conscience de classe, dit Marx, produit les idéologies de classe. L'idéologie de classe fournit à la classe une interprétation de la réalité et enseigne en même temps à ses membres comment agir en vue d'avantager leur classe. Le contenu de l'idéologie de classe est uniquement déterminé par le stade historique du développement des forces productives matérielles et par le rôle que la classe concernée joue dans cette phase de l'Histoire. L'idéologie n'est pas une idée personnelle arbitraire. C'est le reflet dans la tête du penseur de sa condition de classe matérielle. Ce n'est donc pas un phénomène individuel dépendant des caprices du penseur. Elle est imposée à l'esprit par la réalité, c'est-à-dire par la situation de classe de l'homme qui pense. Elle est par conséquent identique chez tous les membres d'une classe. Bien évidemment, tous les camarades de classe ne sont pas des auteurs publiant ce qu'ils pensent. Mais tous les auteurs appartenant à une classe conçoivent les mêmes idées et tous les autres membres de la classe les approuvent. Il n'y a pas de place dans le marxisme pour l'hypothèse selon laquelle les divers membres d'une même classe pourraient être sérieusement en désaccord sur l'idéologie. Il n'existe pour tous les membres d'une classe qu'une seule idéologie.

Si quelqu'un exprime des opinions divergeant de l'idéologie d'une classe déterminée, c'est parce qu'il n'appartient pas à la classe en question. Il n'est pas nécessaire de réfuter ses idées par un raisonnement discursif. Il suffit de démasquer son origine et son appartenance de classe. L'affaire est alors réglée.

Mais si quelqu'un dont l'origine prolétarienne et l'appartenance à la classe ouvrière ne peuvent être contestées s'écarte du credo marxiste correct, c'est qu'il est un traître. Il est impossible de supposer qu'il puisse être sincère dans son rejet du marxisme. Il doit nécessairement en tant que prolétaire penser comme un prolétaire. Une voix intérieure lui dit d'une manière qu'il ne peut pas ne pas reconnaître ce qu'est la bonne idéologie prolétarienne. Il est malhonnête en passant outre cette voix et en professant publiquement des opinions hétérodoxes. C'est un voyou, un Judas, une vipère. Tous les moyens sont permis pour combattre un tel traître.

Marx et Engels, deux hommes issus d'un milieu incontestablement bourgeois, ont fait éclore l'idéologie de classe de la classe prolétarienne. Ils ne se sont jamais aventurés à discuter en tant que scientifiques de leur doctrine avec des dissidents, par exemple à discuter du pour et du contre des doctrines de Lamarck, Darwin, Mendel et Weismann. D'après eux leurs adversaires ne pouvaient

être que des bourgeois idiots¹ ou des traîtres prolétariens. Dès qu'un socialiste s'écarterait d'un pouce de l'orthodoxie, Marx et Engels l'attaquaient avec acharnement, le tournaient en ridicule et l'insultaient, le représentant comme un vaurien, comme un monstre méchant et corrompu. Après la mort d'Engels le poste de juge suprême de ce qui était et n'était pas le vrai marxisme incombait à Karl Kautsky. En 1917 il passa entre les mains de Lénine et devint une fonction du chef du gouvernement soviétique. Alors que Marx, Engels et Kautsky devaient se contenter d'assassiner la réputation de leurs adversaires, Lénine et Staline purent les assassiner physiquement. Ils jetèrent petit à petit l'anathème sur des individus qui étaient auparavant considérés par tous les marxistes, y compris eux-mêmes, comme les grands champions de la cause prolétarienne : Kautsky, Max Adler, Otto Bauer, Plekhanov, Boukharine, Trotsky, Riasanov, Radek, Zinoviev et de nombreux autres. Ceux sur lesquels ils purent mettre la main furent jetés en prison, torturés et finalement assassinés. Seuls ceux qui avaient la chance d'habiter des pays dominés par des « réactionnaires ploutocratiques » survécurent et purent mourir dans leur lit.

On peut trouver de bons arguments, du point de vue marxiste, en faveur de la décision majoritaire. S'il survient un doute concernant le contenu correct de l'idéologie prolétarienne, les idées de la majorité des prolétaires doivent être considérées comme le reflet fidèle de la véritable idéologie prolétarienne. Comme le marxisme suppose que l'immense majorité du peuple est constituée de prolétaires, cela reviendrait à attribuer aux parlements élus par les suffrages adultes la compétence pour trancher en dernier recours les conflits d'opinion. Mais bien que le refus de le faire démolisse toute la doctrine de l'idéologie, ni Marx ni ses successeurs n'étaient même préparés à soumettre leurs idées au vote majoritaire. Durant toute sa carrière Marx se méfia du peuple et il nourrissait la plus grande suspicion vis-à-vis des procédures parlementaires et des décisions issues des urnes. Il s'enthousiasma pour la révolution de juin 1848 à Paris, où une faible minorité de Parisiens se révoltèrent contre le gouvernement soutenu par un parlement élu au suffrage universel masculin. La Commune de Paris du printemps 1871, où les socialistes parisiens se battirent à nouveau contre le régime dûment établi par une écrasante majorité des représentants du peuple français, était encore plus à son goût. Il y trouva l'application de son idéal

¹ Par exemple la « stupidité bourgeoise » (à propos de Bentham, *Das Kapital*, tome 1, p. 574) et le « crétinisme bourgeois » (à propos de Destutt de Tracy, *ibid.* tome 2, p. 465), etc.

de la dictature du prolétariat, dictature d'un groupe de chefs auto-proclamés. Il essaya de persuader les partis marxistes de tous les pays de l'Europe occidentale et centrale de placer leurs espoirs non dans les campagnes électorales mais dans les méthodes révolutionnaires. À cet égard les communistes russes furent ses fidèles disciples. Le parlement russe élu en 1917 par tous les citoyens adultes et sous les auspices du gouvernement de Lénine ne comprenait, malgré la violence exercée sur les électeurs par le parti au pouvoir, que moins de 25 pour cent de membres communistes. Les trois quarts de la population avaient voté contre les communistes. Mais Lénine décida de dissoudre le parlement par la force des armes et d'instaurer avec fermeté le règne dictatorial d'une minorité. Le chef de la puissance soviétique devint le pontife suprême de la secte marxiste. Son droit à détenir ce poste découlait du fait qu'il l'avait emporté sur ses rivaux au cours d'une sanglante guerre civile.

Comme les marxistes n'admettent pas que les différences d'opinion puissent être réglées par la discussion et la persuasion, ou décidées par un vote à la majorité, il ne leur reste pas d'autre solution que la guerre civile. Ce qui caractérise la bonne idéologie, c'est-à-dire l'idéologie convenant aux véritables intérêts de classe des prolétaires, c'est en fait que ses partisans ont réussi à l'emporter et à liquider leurs adversaires.

6. Idées et intérêts

Marx suppose tacitement que les conditions sociales d'une classe déterminent de manière unique ses intérêts et qu'il ne peut y avoir de doute sur le type de politique servant au mieux ces intérêts. La classe n'a pas à choisir entre diverses politiques. La situation historique lui impose une politique déterminée. Il n'y a pas d'alternative. Il s'ensuit que la classe n'agit pas, car l'action suppose un choix entre plusieurs possibilités. Ce sont les forces productives matérielles qui agissent par l'intermédiaire des membres de la classe.

Mais Marx, Engels et tous les autres marxistes ignoraient ce dogme fondamental de leur credo dès qu'ils sortaient des limites de l'épistémologie et se mettaient à commenter les questions historiques et politiques. Et alors non seulement ils accusaient les classes non prolétaires d'hostilité envers les prolétaires, mais ils critiquaient aussi leurs politiques comme ne contribuant pas à promouvoir les véritables intérêts de leurs propres classes.

Le pamphlet politique le plus important de Marx est *La Guerre civile en France* (1871). Il y attaque violemment le gouvernement français qui, soutenu par l'immense majorité de la nation, était dé-

cidé à réprimer la rébellion de la Commune de Paris. Il y calomnie imprudemment toutes les grandes figures du gouvernement, les traitant d'escrocs et de faussaires. Jules Favre, accuse-t-il, « vivait en concubinage avec la femme d'un ivrogne » et le général de Galliffet aurait profité de la prétendue prostitution de sa propre femme. Bref, ce pamphlet établit le modèle de la tactique diffamatoire utilisée par la presse socialiste, modèle que les marxistes dénoncèrent avec indignation comme l'une des pires créations du capitalisme quand la presse tabloïde l'adopta. Pourtant, tous ces mensonges scandaleux, aussi répréhensibles fussent-ils, peuvent être interprétés comme des stratagèmes partisans dans la guerre implacable contre la civilisation bourgeoise. Ils ne sont au moins pas incompatibles avec les principes épistémologiques marxistes. Mais c'est une autre chose que de mettre en doute l'opportunité de la politique bourgeoise du point de vue des intérêts de classe de la bourgeoisie. *La Guerre civile en France* affirme que la politique de la bourgeoisie française avait dévoilé les enseignements essentiels de sa propre idéologie, dont le seul but était « de retarder la lutte des classes » : il n'était désormais plus question de paix ou de trêve entre les ouvriers et leurs exploiters. La lutte devait reprendre sans cesse et il ne pouvait y avoir de doute quant à la victoire finale des travailleurs¹.

Il convient de noter que ces observations furent faites à propos d'une situation dans laquelle la majorité du peuple français n'avait que le choix entre se rendre sans condition à une faible minorité de révolutionnaires et les combattre. Ni Marx ni personne d'autre n'a jamais attendu que la majorité d'un pays cède sans résister à l'agression armée d'une minorité.

Encore plus important est le fait que Marx, dans ses observations, attribue aux politiques adoptées par la bourgeoisie française une influence décisive sur le cours des événements. Il contredit en cela tous ses autres écrits. Il avait annoncé dans le *Manifeste communiste* l'implacable et impitoyable lutte des classes sans s'occuper du tout des tactiques défensives auxquelles les bourgeois pouvaient avoir recours. Il avait déduit le caractère inévitable de cette lutte à partir de la situation de classe des exploiters et de celle des exploités. Il n'y a pas de place dans le système marxiste pour l'hypothèse que les politiques adoptées par la bourgeoisie puissent d'une manière quelconque influencer l'émergence de la lutte des classes et son résultat.

S'il est vrai qu'une classe, la bourgeoisie française de 1871, était en position de choisir entre plusieurs politiques et d'influencer par sa

¹ Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* [*La Guerre civile en France*], éd. Pfemfert (Berlin, 1919), p. 7.

décision le cours des événements, il doit en être de même pour d'autres classes dans d'autres situations historiques. Et alors tous les dogmes du matérialisme marxiste s'effondrent. Il n'est dès lors plus vrai que la situation de classe enseigne à une classe ce que sont ses véritables intérêts et quel type de politique les sert au mieux. Il n'est pas vrai que seules les idées contribuant aux véritables intérêts d'une classe rencontrent l'approbation de ceux qui mènent les politiques de cette classe. Il se peut que des idées différentes guident ces politiques et exercent ainsi une influence sur le cours des événements. Mais il n'est alors plus vrai que la seule chose qui compte dans l'Histoire soient les intérêts, les idées n'étant qu'une simple superstructure idéologique, uniquement déterminées par ces intérêts. Il devient impératif d'examiner de près les idées afin de dégager celles qui sont réellement bénéfiques aux intérêts de la classe concernée de celles qui ne le sont pas. Il devient nécessaire de discuter des idées conflictuelles avec les méthodes du raisonnement logique. L'expédient par lequel Marx voulait bannir la comparaison objective du pour et du contre d'une idée déterminée s'écroule. La voie vers l'examen des mérites et des démérites du socialisme, voie que Marx voulait interdire, est rouverte.

Un autre écrit important de Marx est son article de 1865, *Salaire, prix et profit*. Dans ce document, Marx critique la politique traditionnelle des syndicats. Pour lui, ils doivent abandonner leur « mot d'ordre conservateur : *Un salaire équitable pour une journée de travail équitable*, ils doivent inscrire sur leur drapeau le mot d'ordre révolutionnaire : *Abolition du salariat*¹. » Il s'agit évidemment d'une controverse sur le type de politique servant au mieux les intérêts de classe des ouvriers. Marx s'écarte dans cet exemple de sa procédure habituelle qui est de traiter tous ces adversaires prolétariens de traîtres. Il admet implicitement qu'il peut exister un désaccord même chez les champions honnêtes et sincères des intérêts de classe des travailleurs et que de telles différences doivent être réglées en débattant de la question. Il découvrit peut-être lui-même, réflexion faite, que la manière dont il avait traité du problème en question était incompatible avec tous ses dogmes, car il ne publia pas ce discours qu'il avait lu le 26 juin 1865 devant le Conseil général de l'Association Internationale des Travailleurs. Il fut publié pour la première fois en 1898, par l'une de ses filles.

Mais la question que nous étudions en détail n'est pas que Marx ait échoué à appliquer de façon cohérente sa propre doctrine, ni qu'il

¹ Marx, *Value, Price and profit* [*Salaire, prix et profit*, « La lutte entre le Capital et le Travail et ses résultats »], pp. 126-127.

se laisse aller à des manières de penser incompatibles avec elle. Nous devons examiner si la doctrine marxiste est défendable et devons par conséquent nous intéresser à la connotation particulière que revêt le terme d'« intérêts » dans le contexte de cette doctrine.

Chaque individu, et sur ce point tout groupe d'individus, cherche à agir en vue de substituer une situation qui lui convient mieux à une situation qu'il estime moins satisfaisante. Si nous ne tenons aucun compte du jugement que l'on pourrait porter d'un autre point de vue, nous pouvons dire en ce sens qu'il poursuit ses propres intérêts. Mais la question de ce qui est plus ou moins désirable est du ressort de l'individu qui agit. C'est le résultat de son choix entre diverses possibilités offertes. C'est un jugement de valeur. Il est déterminé par les idées que l'individu se fait des effets que les diverses situations pourraient avoir sur son propre bien-être, mais dépend en définitive de la valeur qu'il attache à ces effets attendus.

Si nous gardons ceci à l'esprit, il n'y a pas de sens à déclarer que les idées sont le produit des intérêts. Les idées indiquent à quelqu'un quels sont ses intérêts. Plus tard, en étudiant ses actions passées, l'individu peut juger qu'il s'était trompé et qu'un autre mode d'action aurait mieux servi ses propres intérêts. Mais cela ne veut pas dire qu'à l'instant critique où il avait agi, il ne l'avait pas fait conformément à ses intérêts. Il avait agi d'après ce qu'il considérait à l'époque comme servant au mieux ses intérêts.

Si un observateur désintéressé étudie l'action de quelqu'un d'autre, il peut penser : Ce type se trompe ; ce qu'il fait ne sert pas ce qu'il considère comme étant son intérêt ; un autre mode d'action serait plus adapté en vue de parvenir aux fins qu'ils cherchent. Un historien peut en ce sens dire aujourd'hui, ou un contemporain perspicace de l'époque pouvait dire en 1939 : « En envahissant la Pologne Hitler et les nazis ont fait une erreur ; l'invasion nuit à ce qu'ils considéraient comme étant leurs intérêts ». Une telle critique n'a de sens que dans la mesure où elle ne traite que des moyens et non des fins ultimes de l'action. Le choix des fins ultimes relève d'un jugement de valeur ne dépendant que du jugement individuel. Tout ce qu'un autre homme peut dire à ce sujet, c'est : « J'aurais fait un autre choix ». Si un Romain avait dit à un chrétien condamné à être déchiqueté par des bêtes sauvages dans le cirque : « Vous serviriez mieux vos intérêts en vous inclinant et en vénérant la statue de notre Empereur divin », le chrétien aurait répondu : « Mon intérêt premier est de respecter les principes de ma foi ».

Mais le marxisme, en tant que philosophie de l'Histoire prétendant connaître les fins que les hommes sont obligés de poursuivre, emploie le terme d'« intérêts » avec une connotation différente. Les

intérêts auxquels il se réfère ne seraient pas choisis par les hommes sur la base de jugements de valeur. Ils sont les fins auxquelles aspirent les forces productives matérielles. Ces forces visent à établir le socialisme. Elles utilisent les prolétaires comme moyen pour réaliser cette fin. Les forces productives matérielles suprahumaines poursuivent leurs propres intérêts, indépendamment de la volonté des mortels. La classe prolétarienne n'est qu'un outil dans leurs mains. Les actions de la classe ne sont pas ses propres actions mais celles que les forces productives matérielles accomplissent en utilisant la classe comme instrument sans volonté propre. Les intérêts de classe auquel se réfère Marx sont en réalité les intérêts des forces productives matérielles qui veulent se libérer « des entraves à leur développement ».

Des intérêts de ce type ne dépendent pas, bien entendu, des idées des hommes ordinaires. Ils sont exclusivement déterminés par les idées de l'individu Marx, qui donna naissance au fantôme des forces productives matérielles et à l'image anthropomorphique de leurs intérêts.

Dans le monde de la réalité, de la vie et de l'action humaine, il n'existe pas d'intérêts indépendants des idées, les précédant temporellement et logiquement. Ce qu'un homme considère comme son intérêt est le résultat de ses idées.

S'il peut y avoir un sens dans la proposition selon laquelle le socialisme servirait mieux les intérêts des prolétaires c'est le suivant : le socialisme permet de mieux parvenir aux fins auxquelles aspirent les prolétaires individuels. Une telle proposition nécessite une preuve. Il est vain de substituer à cette preuve un recours à un système arbitrairement inventé de philosophie de l'Histoire.

Tout ceci ne traversa jamais l'esprit de Marx car il était imprégné de l'idée que les intérêts humains seraient entièrement et uniquement déterminés par la nature biologique du corps humain. L'homme, selon lui, cherche exclusivement à se procurer la plus grande quantité de biens tangibles. Il n'y a pas de problème qualitatif, uniquement un problème quantitatif, dans l'offre de biens et de services. Les désirs ne dépendent pas des idées mais seulement des conditions physiologiques. Aveuglé par ce préjugé, Marx ignorait le fait que l'un des problèmes de la production est de décider quel type de biens il faut produire.

Chez les animaux et les hommes primitifs au bord de la famine, il est certainement exact que rien d'autre ne compte que la quantité de biens comestibles qu'ils peuvent se procurer. Il n'est pas nécessaire de souligner que la situation est entièrement différente pour les hommes, même pour ceux qui n'en sont qu'aux premiers stades de

la civilisation. L'homme civilisé fait face au problème du choix entre les divers besoins à satisfaire et entre les diverses façons de satisfaire un même besoin. Ses intérêts sont variés et déterminés par les idées qui influencent son choix. On ne sert pas les intérêts d'un homme qui veut un nouveau manteau en lui donnant une paire de chaussures, ni ceux de celui qui veut entendre une symphonie de Beethoven en lui donnant un ticket pour un match de boxe. Ce sont les idées qui sont responsables du fait que les intérêts des gens sont disparates.

On peut mentionner au passage que cette mauvaise interprétation des besoins et des intérêts humains a empêché Marx et d'autres socialistes de saisir la distinction entre liberté et esclavage, entre la situation d'un homme qui décide lui-même comment dépenser son revenu et celle d'un homme auquel une autorité paternelle fournit les choses dont, selon l'autorité, il a besoin. Dans une économie de marché les consommateurs choisissent et déterminent ainsi la quantité et la qualité des biens produits. Dans une économie socialiste l'autorité prend soin de ces affaires. Aux yeux de Marx et des marxistes il n'y a pas de différence substantielle entre ces deux méthodes de satisfaction des besoins : peu importe qui choisit, le « misérable » individu pour lui-même ou l'autorité pour tous ses sujets. Ils n'arrivent pas à comprendre que l'autorité ne donne pas à ses pupilles ce qu'ils veulent avoir mais ce qu'ils devraient avoir d'après son avis à elle. Si quelqu'un qui veut avoir la Bible obtient le Coran à la place, il n'est plus libre.

Mais même si, pour les besoins du raisonnement, nous admettions qu'il n'y ait pas de certitude sur le type de biens que demande le peuple ni sur les méthodes techniques de production les plus efficaces, il resterait un conflit d'intérêts entre le court et le long terme. La décision dépend à nouveau des idées. Ce sont des jugements de valeur qui déterminent le degré de préférence temporelle que l'on attache à la valeur des biens présents par rapport à celle des biens futurs. Doit-on consommer ou accumuler du capital ? Et jusqu'à quel point doit-on consommer ou accumuler le capital ?

Au lieu de traiter de tous ces problèmes, Marx s'est contenté du dogme affirmant que le socialisme sera le paradis sur terre où tout le monde verra tous ses désirs satisfaits. Bien sûr, si l'on part de ce dogme, on peut déclarer tranquillement que les intérêts de tout le monde, quels qu'ils puissent être, recevront une meilleure réponse avec le socialisme. Dans un pays de Cocagne les gens n'auront plus besoin d'idées, ils n'auront plus recours au moindre jugement de valeur, ils ne penseront et n'agiront plus. Ils se contenteront d'ouvrir la bouche et laisseront les pigeons rôtis s'y précipiter.

Dans le monde réel, le seul à être l'objet de la recherche scientifique de la vérité, les idées déterminent ce que les gens considèrent être leurs intérêts. Il n'existe pas d'intérêts qui puissent être indépendants des idées. Ce sont les idées qui déterminent ce que les gens considèrent être leurs intérêts. Les hommes libres n'agissent pas en conformité avec leurs intérêts. Ils agissent conformément à ce qu'ils croient avancer leurs intérêts.

7. Les intérêts de classe de la bourgeoisie

L'un des points de départ de la pensée de Karl Marx était le dogme selon lequel le capitalisme, s'il est totalement préjudiciable à la classe laborieuse, serait favorable aux intérêts de classe de la bourgeoisie, tandis que le socialisme, s'il s'oppose aux revendications injustes de la bourgeoisie, serait fortement avantageux pour toute l'humanité. Il s'agissait des idées développées par les communistes et socialistes français et présentées au public allemand en 1842 par Lorentz von Stein dans son volumineux ouvrage intitulé *Socialisme et communisme dans la France d'aujourd'hui*. Marx adopta sans se poser de question cette doctrine et tout ce qu'elle impliquait. Il ne lui est jamais venu à l'esprit que son dogme fondamental puisse nécessiter une démonstration et les concepts qu'il employait une définition. Il n'a jamais défini les concepts de classe sociale, d'intérêts de classe et de conflits de classe. Il n'a jamais expliqué pourquoi le socialisme servirait mieux que tout autre système les intérêts de classe des prolétaires et les véritables intérêts de toute l'humanité. Cette attitude fut jusqu'à nos jours le trait caractéristique de tous les socialistes. Ils considèrent comme allant de soi que la vie sous le socialisme sera merveilleuse. Quiconque ose en demander les raisons se démasque par sa question même, se révélant comme un apologiste corrompu des intérêts de classe égoïstes des exploiters.

La philosophie marxiste de l'Histoire enseigne que c'est l'opération des lois immanentes de la production capitaliste elle-même qui conduit à l'avènement du socialisme. Avec le caractère inexorable d'une loi de la nature, la production capitaliste engendre sa propre négation¹. Comme aucune formation sociale ne disparaît avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir², le capitalisme doit aller jusqu'à son terme avant l'émergence du socialisme. La libre évolution du capitalisme, non perturbée par la moindre interférence politique, est donc du

¹ Marx, *Das Kapital*, tome 1, p. 728.

² Voir plus haut, pp. 107 et 128.

point de vue marxiste très bénéfique pour les intérêts de classe — nous devrions dire « bien compris » ou à long terme — des prolétaires. Avec le progrès du capitalisme, qui se dirige vers sa maturité et par conséquent vers son effondrement, l'ouvrier « descend toujours plus bas », dit le *Manifeste communiste*, il « devient un pauvre ». Mais considéré *sub specie aeternitatis*, du point de vue de la destinée de l'humanité et des intérêts à long terme du prolétariat, cette « masse de misère, d'oppression, d'esclavage, de déchéance et d'exploitation » doit en réalité être considéré comme un pas en avant sur la route vers le bonheur éternel. Il apparaît donc qu'il est non seulement vain mais encore manifestement contraire aux intérêts — bien compris — de la classe laborieuse d'essayer — de manière nécessairement futile — d'améliorer la condition des salariés par des réformes dans le cadre du capitalisme. Marx rejetait ainsi les tentatives syndicales de faire monter les salaires et de diminuer le temps de travail. Le plus orthodoxe de tous les partis marxistes, celui des sociaux-démocrates allemands, vota au Reichstag, dans les années 1880, contre toutes les mesures de la fameuse *Sozialpolitik* de Bismarck, y compris contre sa mesure la plus spectaculaire, la sécurité sociale. De la même façon, l'avis des communistes sur le New Deal américain était qu'il s'agissait d'un plan voué à l'échec et destiné à sauver le capitalisme moribond en retardant son effondrement et donc l'apparition du millénium socialiste.

Si les employeurs s'opposent à ce qui est habituellement appelé la législation en faveur du travail, ils ne sont par conséquent pas coupables de lutter contre ce que Marx considérerait être les véritables intérêts de la classe prolétarienne. Au contraire. En libérant véritablement l'évolution économique des entraves par lesquelles les petits-bourgeois ignorants, les bureaucrates et des pseudo-socialistes utopistes et humanitaires comme les Fabiens, essayaient de la ralentir, ces employeurs servent la cause du travail et du socialisme. L'égoïsme même des exploiters se transforme en aubaine pour les exploités et pour toute l'humanité. Marx, s'il avait été capable de poursuivre ses idées jusqu'à leurs conséquences logiques ultimes, n'aurait-il pas été tenté de dire avec Mandeville que « les vices privés font le bien public » ou avec Adam Smith que les riches « sont guidés par une main invisible » de telle sorte que « sans le vouloir, sans le savoir, [ils] font progresser l'intérêt de la société¹ ? »

Toutefois, Marx était toujours très pressé de terminer son raisonnement avant le moment où ses contradictions internes seraient

¹ Adam Smith, *Theory of Moral sentiments* [Théorie des sentiments moraux], Pt. IV, ch. 1 (Édimbourg, 1813), 1. pp. 419 et suivantes.

devenues évidentes. Ses successeurs ont à cet égard repris l'attitude de leur maître.

Les bourgeois, qu'ils soient capitalistes ou entrepreneurs, disent ces disciples inconséquents de Marx, ne s'intéressent qu'à la préservation du système de laissez-faire. Ils s'opposent à toutes les tentatives faites pour soulager le sort de la classe la plus nombreuse, la plus utile et la plus exploitée ; ils veulent arrêter le progrès ; ce sont des réactionnaires cherchant — de manière évidemment désespérée — à remonter le cours du temps. Quoi que l'on puisse penser de ces épanchements passionnés, répétés chaque jour par les journaux, les politiciens et les gouvernements, on ne peut nier qu'ils soient incompatibles avec les principes essentiels du marxisme. D'un point de vue marxiste cohérent, les champions de ce qu'on appelle la législation en faveur du travail sont des réactionnaires petits-bourgeois alors que ceux que les marxistes appellent des persécuteurs du travail sont les annonciateurs progressistes du bonheur suprême à venir.

Dans leur ignorance de tous les problèmes du monde des affaires, les marxistes n'ont pas réussi à voir que les bourgeois d'aujourd'hui, ceux qui sont déjà de riches capitalistes et entrepreneurs, ne sont pas en leur qualité de bourgeois intéressés de manière égoïste à préserver le laissez-faire. Dans une économie de laissez-faire leur très bonne situation est quotidiennement et sans arrêt menacée par les ambitions de nouveaux venus nécessaires. Les lois qui mettent des obstacles sur le chemin des parvenus talentueux nuisent aux intérêts des consommateurs mais protègent ceux qui sont déjà installés contre la concurrence d'intrus. En rendant plus difficile à l'homme d'affaires de faire des profits et en taxant la plus grande partie des profits obtenus, ils empêchent les nouveaux venus d'accumuler du capital et éliminent ainsi l'incitation qui pousse les vieilles entreprises à faire le plus grand effort pour servir les clients. Les mesures protégeant le moins efficace contre la concurrence du plus efficace et les lois visant à réduire ou à confisquer les profits sont, du point de vue marxiste, conservatrices voire réactionnaires. Elles tendent à empêcher le progrès technique et économique et à maintenir l'inefficacité et le retard. Si le New deal avait commencé en 1900 et non en 1933, le consommateur américain aurait été privé de nombreuses choses que lui fournissent aujourd'hui les industries s'étant développées dans les premières décennies du vingtième siècle, parties de débuts insignifiants pour aboutir à une importance nationale et à une production de masse.

Le point culminant de cette mauvaise interprétation des problèmes industriels se voit dans l'animosité déployée contre la grande

industrie et contre les efforts des petites affaires cherchant à grandir. L'opinion publique, sous l'emprise du marxisme, considère la grande taille comme le pire vice de l'entreprise et approuve tout plan destiné à contenir ou à briser la grande industrie par une action gouvernementale. Elle ne comprend pas que c'est uniquement la grande taille des entreprises qui permet d'approvisionner les masses avec tous ces produits dont l'homme ordinaire américain d'aujourd'hui ne veut pas se passer. Les biens de luxe pour le petit nombre peuvent être produits dans de petits magasins. Les biens de luxe pour le grand nombre nécessitent une grande entreprise. Les politiciens, professeurs et chefs syndicaux qui maudissent la grande industrie luttent pour diminuer le niveau de vie. Ils ne font certainement pas progresser les intérêts des prolétaires. Et ils sont en définitive, précisément du point de vue de la doctrine marxiste, des ennemis du progrès et de l'amélioration de la condition ouvrière.

8. Les critiques du marxisme

Le matérialisme de Marx et Engels diffère radicalement des idées du matérialisme classique. Il dépeint les pensées, les choix et les actions des hommes comme déterminés par les forces productives matérielles — les machines et les outils. Marx et Engels n'ont pas vu que ces outils et ces machines sont eux-mêmes des produits de l'esprit humain. Même si leurs tentatives sophistiquées pour décrire tous les phénomènes spirituels et intellectuels, qu'ils appellent superstructurels, comme produits par les forces productives matérielles avaient connu le succès, ils auraient uniquement fait remonter ces phénomènes à quelque chose qui serait en lui-même un phénomène spirituel et intellectuel. Leur raisonnement est circulaire. Leur prétendu matérialisme n'est en fait pas un matérialisme du tout. Il ne donne qu'une solution verbale aux problèmes en question.

Même Marx et Engels étaient à l'occasion conscients de l'insuffisance fondamentale de leur doctrine. Quand Engels résuma sur la tombe de Marx ce qu'il considérait comme la quintessence des travaux de son ami, il ne mentionna pas du tout les forces productives matérielles. Engels déclara : « Darwin a découvert la loi de l'évolution de la nature organique, Marx, lui, a découvert la loi de l'évolution de l'histoire humaine, à savoir le simple fait, jusqu'alors caché derrière les développements idéologiques, que les hommes doivent avant toute autre chose manger, boire et disposer d'un abri et de vêtements avant de s'engager dans la politique, la science, l'art, la religion, etc., et que par conséquent la production des aliments immédiatement nécessaires et avec elle le stade de l'évolution éco-

nomique atteint par un peuple ou une époque constituent le fondement d'où sont sorties les institutions gouvernementales, les idées sur ce qui est juste et injuste, l'art et même les idées religieuses des hommes, fondement par lequel il convient également de les expliquer — cette explication se faisant dans ce sens et non comme auparavant dans le sens contraire¹. » Personne n'était assurément plus compétent qu'Engels pour offrir une interprétation du matérialisme dialectique faisant autorité. Mais si Engels avait raison dans son discours nécrologique, alors tout le matérialisme marxiste s'évanouit. Il se réduit à un truisme connu de tout le monde depuis la nuit des temps et que personne n'a jamais contesté. Il ne dit pas plus que l'aphorisme usé jusqu'à la corde : *Primum vivere, deinde philosophari* [Vivre d'abord, ensuite philosopher].

En tant que ruse éristique l'interprétation d'Engels a très bien marché. Dès que quelqu'un commence à mettre à jour les absurdités et les contradictions du matérialisme dialectique, les marxistes rétorquent : Est-ce que vous niez que les hommes doivent avant tout manger ? Est-ce que vous niez que les hommes cherchent à améliorer les conditions matérielles de leur existence ? Comme personne ne souhaite contester ces truismes, ils en concluent que tous les enseignements du matérialisme marxiste sont inattaquables. Et des nuées de pseudo-philosophes ne parviennent pas à comprendre qu'il s'agit là d'un *non sequitur*.

La cible principale des attaques pleines de rancœur de Marx était l'État prussien de la dynastie des Hohenzollern. Il détestait ce régime non parce que ce dernier était opposé au socialisme mais précisément parce qu'il était enclin à l'accepter. Alors que son rival Lassalle caressait l'idée d'instaurer le socialisme en coopérant avec le gouvernement prussien dirigé par Bismarck, l'Association Internationale des Travailleurs de Marx cherchait à renverser les Hohenzollern. Comme l'Église protestante était soumise en Prusse au gouvernement et administrée par des fonctionnaires gouvernementaux, Marx ne se lassait jamais de diffamer également la religion chrétienne. L'antichristianisme devint d'autant plus un dogme marxiste que les premiers pays où les intellectuels se convertirent au marxiste furent la Russie et l'Italie. L'Église était en Russie encore plus dépendante du gouvernement qu'en Prusse. Aux yeux des Italiens du dix-neuvième siècle, le penchant anticatholique était la marque de tous ceux qui s'opposaient à la restauration de l'autorité séculière

¹ Engels, *Karl Marx, Rede an seinem Grab*, nombreuses éditions. Republié dans Franz Mehring, *Karl Marx* (2^e éd. Leipzig, 1919, Leipziger Buchdruckerei Aktiengesellschaft), p. 535.

du Pape et à la désintégration de l'unité nationale nouvellement obtenue.

Les Églises et sectes chrétiennes ne combattaient pas le socialisme. Petit à petit, elles acceptaient ses idées politiques et sociales fondamentales. Aujourd'hui, à quelques exceptions près, elles rejettent franchement le capitalisme et préconisent le socialisme ou des politiques interventionnistes qui doivent inévitablement conduire à instaurer le socialisme. Mais, bien sûr, aucune Église chrétienne ne pourra jamais acquiescer à un type de socialisme hostile au christianisme et visant à sa suppression. Les Églises s'opposent de manière implacable aux aspects antichrétiens du marxisme. Elles essaient de distinguer entre leur propre programme de réformes sociales et le programme marxiste. La perversité intrinsèque du marxisme se trouve pour elles dans son matérialisme et dans son athéisme.

Toutefois, en luttant contre le matérialisme marxiste, les apologistes de la religion n'a pas vu l'essentiel. Beaucoup d'entre eux considèrent le matérialisme comme une doctrine éthique enseignant que les hommes *devraient* uniquement rechercher la satisfaction des besoins de leurs corps et une vie de plaisirs et de festivités, et qu'ils ne *devraient* pas se soucier d'autre chose. Ce qu'ils avancent contre ce matérialisme éthique ne concerne en rien la doctrine marxiste et n'a aucun rapport avec la question posée.

Ne sont pas plus sensées les objections soulevées contre le matérialisme marxiste par ceux qui retiennent des événements historiques particuliers — comme le développement de la foi chrétienne, les croisades, les guerres de religion — et affirment triomphalement qu'aucune interprétation matérialiste ne peut en être faite. Tout changement de situation affecte la structure de l'offre et de la demande des divers biens matériels et par conséquent les intérêts à court terme de certains groupes. Il est par conséquent possible de montrer qu'il se trouve certains groupes qui y ont gagné à court terme et d'autres qui y ont perdu à court terme. Les défenseurs du marxisme sont donc toujours en mesure de montrer que des intérêts de classe étaient en jeu et de répondre ainsi aux objections soulevées. Bien entendu, cette méthode pour démontrer la validité de l'interprétation matérialiste de l'Histoire est totalement fausse. La question n'est pas de savoir si des intérêts de groupe étaient affectés : ils le sont nécessairement toujours au moins sur le court terme. La question est de savoir si la poursuite du lucre par les groupes concernés était la cause de l'événement en question. Par exemple, les intérêts à court terme de l'industrie des munitions contribuèrent-ils au bellicisme et aux guerres de notre époque ? En traitant de tels problèmes, les marxistes ne signalent jamais que là où il y a des arguments pour,

il y a aussi nécessairement des arguments contre. Ils devraient expliquer pourquoi les seconds ne l'emportent pas sur les premiers. Mais les critiques « idéalistes » du marxisme étaient trop bornés pour mettre à jour le moindre sophisme du matérialisme dialectique. Ils n'avaient même pas remarqué que les marxistes n'avaient recours à leur interprétation par les intérêts de classes que lorsqu'ils traitaient de phénomènes généralement considérés comme mauvais, mais jamais pour des phénomènes que tout le monde approuvait. Si l'on attribue le fait de partir en guerre aux machinations du capital de l'industrie de munitions et l'alcoolisme aux machinations du commerce des spiritueux, il serait cohérent d'attribuer la propreté aux desseins des fabricants de savon et l'épanouissement de la littérature et de l'éducation aux manœuvres des industries de l'édition et de l'imprimerie, mais ni les marxistes ni leurs critiques n'y ont jamais songé.

Dans tout ceci, le point le plus remarquable est que la doctrine marxiste du changement historique n'a jamais fait l'objet d'une critique pertinente. Elle put triompher parce que ses adversaires ne mirent jamais à jour ses sophismes et ses contradictions internes.

On mesure jusqu'à quel point les gens se sont totalement mépris sur le matérialisme marxiste en observant la pratique habituelle consistant à mettre dans le même sac le marxisme et la psychanalyse freudienne. On ne peut en réalité pas imaginer de différence plus nette qu'entre ces deux doctrines. Le matérialisme veut réduire les phénomènes mentaux à des causes matérielles. La psychanalyse, au contraire, traite des phénomènes mentaux comme d'un champ autonome. Alors que la psychiatrie traditionnelle et la neurologie essaient d'expliquer toutes les conditions pathologiques dont elles s'occupent comme causées par des conditions pathologiques déterminées de certains organes du corps, la psychanalyse a réussi à démontrer que certains états anormaux du corps sont parfois produits par des facteurs mentaux. Cette découverte fut celle de Charcot et de Joseph Breuer et ce fut le haut fait de Sigmund Freud que d'avoir construit sur cette base une discipline systématique complète. La psychanalyse est à l'opposé de toutes les variantes du matérialisme. Si nous ne la considérons pas comme une branche de la connaissance pure mais comme une méthode pour soigner les malades, nous devons la qualifier de branche thymologique (*geisteswissenschaftlicher Zweig*) de la médecine.

Freud était un homme modeste. Il n'avait pas de prétentions extravagantes concernant l'importance de ses contributions. Il était très prudent en abordant les problèmes de la philosophie et les branches de la connaissance qu'il n'avait pas lui-même contribué à

développer. Il ne s'aventurait pas à attaquer la moindre proposition métaphysique du matérialisme. Il alla même jusqu'à admettre qu'un jour la science pourrait réussir à donner une explication purement physiologique des phénomènes étudiés par la psychanalyse. Mais tant que cela ne se serait produit pas, la psychanalyse lui apparaissait saine sur le plan scientifique et indispensable sur le plan pratique. Il était tout aussi prudent quant à la critique du matérialisme marxiste. Il confessait librement son incompetence dans ce domaine¹. Mais tout ceci ne change rien au fait que l'approche psychanalytique est fondamentalement et très largement incompatible avec l'épistémologie du matérialisme.

La psychanalyse souligne le rôle que la libido, la pulsion sexuelle, joue dans la vie humaine. Ce rôle avait été négligé auparavant par la psychologie ainsi que par toutes les autres branches de la connaissance. La psychanalyse explique aussi les raisons de cette négligence. Mais elle n'affirme en aucun cas que le sexe serait le seul désir humain cherchant la satisfaction ni que tous les autres phénomènes psychiques en découlent. Son intérêt pour les pulsions sexuelles vient du fait qu'elle a commencé comme méthode thérapeutique et que la plupart des situations pathologiques qu'elle avait à traiter étaient causées par le refoulement de désirs sexuels.

La raison pour laquelle certains auteurs ont associé la psychanalyse et le marxisme était que l'on considérait les deux comme opposés aux idées théologiques. Toutefois, avec le temps, des écoles et groupes théologiques de diverses confessions ont adopté une attitude différente vis-à-vis les enseignements de Freud. Ils n'ont pas seulement abandonné leur opposition radicale comme ils l'avaient déjà fait auparavant à propos des résultats de l'astronomie et de la géologie modernes et des théories du changement phylogénétique dans la structure des organismes. Ils ont aussi essayé d'intégrer la psychanalyse dans le système et la pratique de la théologie pastorale. Ils considèrent aujourd'hui l'étude de la psychanalyse comme une part importante de la formation de leur ministère².

Les conditions étant ce qu'elles sont aujourd'hui, de nombreux défenseurs de l'autorité de l'Église n'ont plus de guide et sont désorientés face aux problèmes philosophiques et scientifiques. Ils con-

¹ Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Vienne, 1933), pp. 246-253.

² Bien entendu, peu de théologiens seraient prêts à accepter l'interprétation d'un éminent historien catholique de la médecine, le professeur Petro L. Entralgo, selon lequel Freud a « donné son plein développement à certaines possibilités offertes par le christianisme ». P.L. Entralgo, *Mind and Body*, traduction de A.M. Espinosa, Jr. (New York, p.J. Kennedy and Sons, 1956), p. 131.

damnent ce à quoi ils pourraient ou même devraient souscrire. En combattant de fausses doctrines, ils ont recours à des objections intenable qui, dans l'esprit de ceux qui peuvent percevoir le caractère fallacieux de ces objections, renforcent plutôt la tendance à croire que les doctrines attaquées sont saines. Étant incapables de découvrir le véritable défaut des doctrines erronées, ces apologistes de la religion peuvent finir par les approuver. Ceci explique le fait curieux qu'il existe de nos jours dans les écrits chrétiens des tendances à adopter le matérialisme dialectique marxiste. Un théologien presbytérien, le professeur Alexander Miller, croit ainsi que le christianisme « peut compter sur la vérité du matérialisme historique et sur le fait de la lutte des classes. » Il ne se contente pas de suggérer, comme beaucoup d'éminents dirigeants de divers cultes chrétiens l'ont fait avant lui, que l'Église devrait adopter les principes fondamentaux de la politique marxiste. Il pense que l'Église devrait « accepter le marxisme » comme étant « l'essence de la sociologie scientifique¹ ». Comme il est étrange de réconcilier les principes de Nicée avec une doctrine enseignant que les idées religieuses constituent la superstructure des forces productives matérielles !

9. Le matérialisme marxiste et le socialisme

Comme beaucoup d'intellectuels frustrés et comme presque tous les nobles, fonctionnaires, enseignants et écrivains de la Prusse contemporaine, Marx était poussé par une haine fanatique contre le monde des affaires et les hommes d'affaires. Il s'était tourné vers le socialisme parce qu'il le considérait comme la pire punition qu'il pouvait infliger à l'odieuse bourgeoisie. Il comprit au même moment que le seul espoir du socialisme était d'empêcher toute discussion supplémentaire de ses avantages et de ses inconvénients. Il fallait persuader les gens de l'accepter pour des raisons émotionnelles sans qu'ils se posent de questions sur ses effets.

Afin d'y parvenir, Marx adapta la philosophie de l'Histoire de Hegel, credo officiel des écoles qu'il avait fréquentées. Hegel s'était attribué la faculté de révéler au public les plans cachés du Seigneur. Il n'y avait aucune raison pour que le docteur Marx reste à l'écart et ne communique pas les bonnes nouvelles qu'une voix intérieure lui avait communiquées. Le socialisme, disait cette voix, surviendra forcément parce que tel est le cours que suit le destin. Il est inutile de discuter des bienfaits ou des maux à attendre d'un mode socialiste

¹ Alexander Miller, *The Christian Significance of Karl Marx* (New York, Macmillan, 1947), pp. 80-81.

ou communiste de production. De tels débats n'auraient de sens que si les hommes étaient libres de choisir entre le socialisme et autre chose. De plus, comme le socialisme vient plus tard dans la succession des stades de l'évolution historique, il constitue aussi nécessairement un stade supérieur et meilleur et tous les doutes concernant les bénéfices qui en découleront sont futiles¹.

Le schéma de la philosophie de l'Histoire qui décrit l'histoire humaine comme culminant avec et se terminant par le socialisme représente l'essence du marxisme, c'est la principale contribution de Karl Marx à l'idéologie prosocialiste. Comme tous les schémas similaires, y compris celui d'Hegel, il était le produit de l'intuition. Marx le qualifia de science, *Wissenschaft*, parce qu'à son époque aucun autre qualificatif ne donnait plus de prestige. Il n'était pas courant dans les temps pré-marxistes de qualifier de scientifiques les philosophies de l'Histoire. Personne n'avait jamais appliqué le terme de « science » aux prophéties de Daniel, à la révélation de Saint Jean ou aux écrits de Joachim de Flore.

Pour les mêmes raisons, Marx qualifia sa doctrine de matérialiste. Dans le milieu de l'hégélianisme de gauche dans lequel Marx vivait avant de s'établir à Londres, le matérialisme était la philosophie acceptée. On considérait comme acquis que la philosophie et la science n'admettaient aucune autre analyse du problème du corps et de l'esprit que celle enseignée par le matérialisme. Les auteurs qui ne voulaient pas être anathématisés par leur groupe devaient éviter d'être soupçonnés de toute concession à « l'idéalisme ». Marx était ainsi très désireux de dire que sa philosophie était matérialiste. En réalité, comme il a été souligné plus haut, sa doctrine ne traite pas du tout du problème du corps et de l'esprit. Il ne soulève pas la question de la naissance des « forces productives matérielles » et ne se demande ni comment et pourquoi elles évoluent. La doctrine de Marx n'est pas une interprétation matérialiste mais une interprétation technologique de l'Histoire. Cependant, d'un point de vue politique, Marx eut bien raison de qualifier sa doctrine de scientifique et de matérialiste. Ces affirmations lui donnèrent une réputation qu'elle n'aurait jamais acquise sans elles.

Il convient de noter au passage que Marx et Engels ne firent aucun effort pour établir la validité de leur interprétation technologique de l'Histoire. Au début de leur carrière d'auteurs, ils énoncèrent leurs dogmes par des formules claires et provocatrices comme la remarque citée plus haut sur le moulin à bras et le moulin à vapeur².

¹ Voir plus loin, pp. 175 et suivantes.

² Voir plus haut, p. 108.

Dans les années suivantes, ils devinrent plus réservés et plus prudents ; après la mort de Marx, Engels fit même à l'occasion quelques concessions remarquables au point de vue « bourgeois » et « idéaliste ». Mais jamais Marx ou Engels, ni aucun de leurs nombreux successeurs, n'essayèrent de préciser quoi que ce soit sur le fonctionnement d'un mécanisme qui, à partir d'un état déterminé des forces productives matérielles, produirait une superstructure juridique, politique et spirituelle déterminée. Leur célèbre philosophie ne dépassa jamais le stade de l'énonciation rapide d'un piquant résumé.

Les astuces éristiques du marxisme ont très bien réussi et ont enrôlé une foule de pseudo-intellectuels dans les rangs du socialisme révolutionnaire. Mais elles n'ont pas discrédité ce que les économistes avaient affirmé sur les conséquences désastreuses d'un mode de production socialiste. Marx avait rendu taboue l'analyse du fonctionnement d'un système socialiste en l'appelant utopique, c'est-à-dire, dans sa terminologie, non scientifique. Il avait également, ainsi que ses successeurs, calomnié tous les auteurs s'opposant à ce tabou. Cette tactique ne changea cependant rien au fait que la seule contribution de Marx au débat sur le socialisme fut de divulguer ce qu'une voix intérieure lui avait dit, à savoir que la fin et le but de l'évolution historique de l'humanité seraient l'expropriation des capitalistes.

Du point de vue épistémologique il faut souligner que le matérialisme marxiste n'accomplit pas ce qu'une philosophie matérialiste prétend faire. Il n'explique pas comment des pensées et des jugements de valeur donnés naissent dans l'esprit humain.

Montrer qu'une doctrine est intenable n'équivaut pas à la confirmer ce qui s'y oppose. Il est nécessaire de redire ce fait évident parce que nombreux sont ceux qui l'ont oublié. La réfutation du matérialisme dialectique entraîne, bien entendu, le rejet des justifications marxistes du socialisme. Mais elle ne démontre pas la véracité des affirmations selon lesquelles le socialisme est irréalisable, qu'il détruirait la civilisation et mènerait à la misère pour tous, et que son avènement n'est pas inévitable. Ces propositions ne peuvent être établies que par l'analyse économique.

Marx et tous les sympathisants de ses doctrines étaient conscients qu'une analyse économique du socialisme montrerait les erreurs des arguments prosocialistes. Les marxistes s'accrochent au matérialisme historique et refusent avec obstination d'écouter les critiques qu'on lui fait parce qu'ils désirent le socialisme pour des raisons émotionnelles.

CHAPITRE VIII.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

1. Le thème de l'Histoire

L'Histoire traite de l'action humaine, c'est-à-dire des actions accomplies par des individus et des groupes d'individus. Elle décrit les conditions dans lesquelles vivaient les gens et la manière dont ils ont réagi à ces conditions. Elle s'occupe des jugements de valeur humains, des fins auxquelles aspirent les hommes guidés par ces jugements de valeur, des moyens auxquels ils ont recours pour parvenir aux fins recherchées, et du résultat de leurs actions. L'Histoire traite de la réaction consciente de l'homme à l'état de son environnement, à la fois de l'environnement naturel et de l'environnement social, tel que déterminé par les actions des générations précédentes et de ses contemporains.

Tout individu naît dans un milieu social et naturel déterminé. Un individu n'est pas seulement un homme en général, dont l'histoire peut être analysée de façon abstraite. Un individu est à tout instant de sa vie le produit de toutes les expériences de ses ancêtres, augmentées des siennes. Un homme réel vit comme membre de sa famille, de sa race, de son peuple, de son époque ; comme citoyen de son pays ; comme membre d'un groupe social déterminé ; comme individu exerçant un certain métier. Il est imprégné d'idées religieuses, philosophiques, métaphysiques et politiques, qu'il développe ou modifie parfois d'après ses propres réflexions. Ses actions sont guidées par des idéologies qu'il a contractées à travers son environnement.

Ces idéologies ne sont toutefois pas immuables. Elles sont les produits de l'esprit humain et changent quand de nouvelles pensées sont ajoutées à l'ancienne collection d'idées ou substituées à des idées rejetées. En cherchant l'origine des nouvelles idées, l'Histoire ne peut pas faire plus que d'établir qu'elles ont été créées par les réflexions de quelqu'un. Les données ultimes de l'Histoire au-delà desquelles aucune recherche historique ne peut aller sont constituées des idées et des actions humaines. L'historien peut faire remonter des idées à d'autres idées développées auparavant. Il peut décrire les conditions de l'environnement auxquelles les actions étaient destinées répondre. Mais il ne peut jamais dire plus sur une nouvelle idée et sur un nouveau mode d'action que le fait qu'ils sont nés dans l'esprit d'un homme à un moment et en un lieu déterminés, et qu'elles ont été acceptées par d'autres hommes.

Des tentatives ont été faites pour expliquer la naissance des idées à partir de facteurs « naturels ». Les idées ont été présentées comme le nécessaire fruit de l'environnement géographique, de la structure physique de l'habitat des individus. Cette doctrine est manifestement en contradiction avec les données disponibles. Beaucoup d'idées sont une réponse suscitée par le stimulus d'un environnement physique. Mais le contenu de ces idées n'est pas déterminé par l'environnement. Des individus et groupes d'individus différents répondent de manière différente au même environnement physique.

D'autres ont essayé d'expliquer la diversité des idées et des actions par des facteurs biologiques. L'espèce humaine est subdivisée en groupes raciaux possédant des traits biologiques héréditaires distincts. L'expérience historique n'écarter pas l'hypothèse que les membres de certains groupes raciaux soient plus doués que d'autres races pour ce qui est de concevoir des idées correctes. Toutefois, ce qu'il convient alors d'expliquer c'est pourquoi les idées d'un homme diffèrent de celles d'autres gens de la même race. Pourquoi des frères différent-ils les uns des autres ?

Il est de plus discutable qu'un retard culturel indique de manière définitive l'infériorité permanente d'un groupe racial. Le processus évolutionniste qui a transformé les ancêtres de l'homme encore proches des animaux en hommes modernes a duré plusieurs centaines de milliers d'années. Rapporté à cette durée, le fait que certaines races n'ont pas encore atteint un niveau culturel déjà connu par d'autres races il y a plusieurs milliers d'années ne semble pas compter pour beaucoup. Il existe des individus dont le développement physique et mental se déroule plus lentement que la moyenne et qui pourtant dépassent par la suite et de loin la plupart des personnes connaissant un développement normal. Il n'est pas impossible que le même phénomène se produise pour des races entières.

Il n'y a rien pour l'Histoire au-delà des idées des personnes et des fins qu'elles poursuivaient, motivées par ces idées. Si l'historien fait référence à la signification d'un fait, il se réfère toujours soit à l'interprétation que des acteurs ont donnée de la situation dans laquelle ils devaient vivre et agir et du résultat des actions qui s'ensuivent, soit à l'interprétation que d'autres personnes ont donnée du résultat de ces actions. Les causes finales auxquelles l'Histoire fait référence sont toujours les fins que visaient des individus et des groupes d'individus. L'Histoire ne reconnaît pas dans le cours des événements d'autre signification et d'autre sens que ceux que leur attribuaient les acteurs, jugeant du point de vue de leurs propres préoccupations humaines.

2. Le thème de la philosophie de l'Histoire

La philosophie de l'Histoire considère l'histoire humaine d'un point de vue différent. Elle suppose que Dieu, ou la nature, ou une autre entité suprahumaine, dirige de façon providentielle le cours des événements vers un but déterminé différent des fins poursuivies par les acteurs humains. Il y a ainsi pour elle un sens dans l'enchaînement des événements, sens qui remplace les intentions humaines. Les moyens de la Providence ne sont pas ceux des simples mortels. L'individu myope se fait des illusions en croyant qu'il choisit et agit selon ses propres intérêts. Il doit en réalité agir involontairement de façon à ce qu'en définitive le plan providentiel soit réalisé. Le processus historique a un but bien défini fixé par la Providence sans la moindre attention accordée à la volonté humaine. Il s'agit d'une progression vers une fin préétablie. Et la philosophie de l'Histoire a pour tâche de juger tous les stades de l'Histoire du point de vue de cet objectif.

Si l'historien parle de progrès et de régression, il se réfère à l'une des fins que les hommes poursuivent consciemment par leurs actions. Dans sa terminologie progrès signifie atteindre une situation que les acteurs considèrent comme plus satisfaisante que les situations précédentes. Dans la terminologie de la philosophie de l'Histoire, progrès signifie avancée en direction du but ultime fixé par la Providence.

Toute variante de la philosophie de l'Histoire doit répondre à deux questions. Premièrement : quel est le but final recherché et quelle est la route par laquelle il convient de l'atteindre ? Deuxièmement : Par quels moyens les gens sont-ils persuadés ou forcés de suivre ce chemin ? Ce n'est que lorsque l'on a pleinement répondu à ces deux questions que le système est complet.

En répondant à la première question, le philosophe fait appel à l'intuition. Afin de corroborer son hypothèse, il peut citer les opinions d'auteurs plus anciens, c'est-à-dire les spéculations intuitives d'autres personnes. La source ultime de la connaissance du philosophe est toujours une divination des intentions de la Providence, jusqu'alors cachées aux non initiés et révélées au philosophe par la force de son pouvoir intuitif. Aux objections soulevées contre la validité de sa conjecture le philosophe ne peut que répondre : Une voix intérieure m'a dit que j'ai raison et que vous avez tort.

La plupart des philosophes de l'Histoire non seulement précisent la fin ultime de l'évolution historique mais expliquent aussi le chemin que l'humanité est obligée de suivre afin de parvenir au but. Elles énumèrent et décrivent les états ou stades successifs, étapes

intermédiaires sur la route menant du tout début jusqu'à la fin ultime. Les systèmes de Hegel, Comte et Marx appartiennent à cette catégorie. D'autres attribuent à certaines nations ou certaines races une mission spécifique qui leur serait confiée par les plans de la Providence. Tel est le rôle des Allemands dans le système de Fichte et celui des Nordiques et des Aryens dans les constructions des racistes modernes.

En ce qui concerne la réponse donnée à la deuxième question, deux types de philosophies de l'Histoire doivent être distinguées.

Le premier groupe prétend que la Providence choisit certains simples mortels comme instruments particuliers destinés à exécuter son plan. Le leader charismatique est investi de pouvoirs surhumains. Il est le plénipotentiaire de la Providence dont la fonction est de guider la populace ignorante comme il faut. Il peut être un roi héréditaire ou un roturier ayant spontanément pris le pouvoir et que la foule aveugle et malfaisante, en raison de son envie et de sa haine, traite d'usurpateur. Pour le chef charismatique seule compte une chose : accomplir fidèlement sa mission, quels que soient les moyens auxquels il peut être forcé de recourir. Il est au-dessus des lois et des principes moraux. Ce qu'il fait est toujours juste, et ce que font ses adversaires est toujours mal. Telle était la doctrine de Lénine, qui sur ce point se séparait de la doctrine de Marx¹.

Il est évident que le philosophe n'attribue pas la mission de chef charismatique à quiconque prétend avoir été appelé. Il distingue entre le chef légitime et l'imposteur diabolique, entre le prophète envoyé par Dieu et le tentateur né en enfer. Il ne qualifie de chefs légitimes que les héros et les prophètes qui font marcher les individus en direction du but fixé par la Providence. Comme les philosophes sont en désaccord sur ce but, elles sont aussi en désaccord sur la distinction entre chef légitime et diable incarné. Ils sont en désaccord quant à leur jugement sur César et Brutus, Innocent II et Frédéric II, Charles I et Cromwell, les Bourbons et les Napoléons.

Mais leur différence va encore plus loin. Il existe des rivalités entre les divers candidats au poste suprême qui ne résultent que de l'ambition personnelle. Aucune conviction idéologique ne séparait César et Pompée, la maison de Lancaster et celle de York, Trotsky et Staline. Leur antagonisme était dû au fait qu'ils convoitaient le même poste, que bien entendu un seul homme peut occuper. Le philosophe doit ici choisir entre les divers prétendants. S'étant arrogé

¹ Sur la doctrine de Marx, voir plus haut,
3. La lutte des *classes*.

le pouvoir de prononcer un jugement au nom de la Providence, le philosophe adoube l'un des prétendants et condamne ses rivaux.

Le deuxième groupe suggère une autre solution au problème. Selon lui la Providence a recours à un mécanisme astucieux. Elle implante dans l'esprit de tout homme certaines pulsions dont l'action doit nécessairement conduire à réaliser son plan. L'individu pense qu'il suit son propre chemin et poursuit ses propres objectifs. Mais il contribue sans le savoir à la réalisation de la fin que la Providence veut atteindre. Telle était la méthode de Kant¹. Elle fut reformulée par Hegel puis adoptée par la suite par de nombreux hégéliens, et parmi eux par Marx. Ce fut Hegel qui forgea l'expression de « ruse de la raison » (*List der Vernunft*²).

Il est inutile de débattre avec des doctrines découlant de l'intuition. Tout système de philosophie de l'Histoire est une conjecture arbitraire qui ne peut être ni prouvé ni réfuté. Il n'existe pas de moyen rationnel disponible pour avaliser ou pour rejeter une doctrine suggérée par une voix intérieure.

3. La différence entre le point de vue de l'Histoire et celui de la philosophie de l'Histoire

Avant le dix-huitième siècle, la plupart des études traitant de l'histoire humaine en général et pas simplement de l'expérience historique concrète interprétaient l'Histoire du point de vue d'une philosophie de l'Histoire donnée. Cette philosophie était rarement définie et détaillée. Ses principes étaient tenus pour acquis et implicites lorsqu'on commentait des événements. Ce n'est qu'à l'époque des Lumières que certains philosophes éminents abandonnèrent les méthodes traditionnelles de la philosophie de l'Histoire et arrêtaient de ruminer sur ce but caché de la Providence qui menait le cours du monde. Ils inaugurèrent une nouvelle philosophie sociale, totalement différente de ce qu'on appelle la philosophie de l'Histoire. Ils regardèrent les événements humains du point de vue des fins poursuivies par les acteurs au lieu de les regarder du point de vue des plans attribués à Dieu ou à la nature.

La meilleure illustration que l'on puisse donner de l'importance de ce changement radical de perspective idéologique est de parler des idées d'Adam Smith. Mais afin d'analyser les idées de Smith il nous faut tout d'abord parler de Mandeville.

¹ Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Werke* (Inselausgabe, Leipzig, 1921), I, p. 221-240.

² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, p. 83.

Les systèmes éthiques anciens condamnaient presque unanimement l'égoïsme. Ils étaient prêts à pardonner l'égoïsme de ceux qui labouraient la terre et ont souvent essayé d'excuser, ou même de glorifier, la soif de grandeur des rois. Mais ils étaient inflexibles dans leur désapprobation du désir de bien-être et de richesses des autres gens. Se référant au Sermon sur la Montagne, ils exaltaient l'abnégation et l'indifférence à l'égard des trésors que détruisent la teigne et la rouille, et qualifiaient l'égoïsme de vice répréhensible. Bernard de Mandeville essaya dans sa *Fable des Abeilles* de discréditer cette doctrine. Il montra que l'égoïsme et le désir de bien-être matériel, habituellement stigmatisés comme des vices, étaient en réalité des incitations dont l'action produisait le bien, la prospérité et la civilisation.

Adam Smith adopta cette idée. Ses études n'avaient pas pour objet de développer une philosophie de l'Histoire selon le modèle traditionnel. Il ne prétendait pas avoir deviné les buts que la Providence aurait assignés à l'humanité et qu'elle chercherait à réaliser en dirigeant l'action des hommes. Il s'abstenait de toute affirmation concernant la destinée humaine et de tout pronostic sur la fin inéluctable du changement historique. Il voulait simplement déterminer et analyser les facteurs qui avaient été décisifs dans le progrès humain depuis les conditions difficiles des premiers temps jusqu'aux conditions plus satisfaisantes de son époque. C'est de ce point de vue qu'il soulignait le fait que « chaque partie de la nature, quand on l'étudie attentivement, démontre de la même façon la providentielle attention de son Créateur » et que « nous pouvons admirer la sagesse et la bonté de Dieu, même dans la faiblesse et la folie des hommes ». Les riches, en cherchant la « satisfaction de leurs propres désirs insatiables et futiles » sont « conduits par une main invisible » de telle manière que « sans le vouloir, sans le savoir, [ils] font progresser l'intérêt de la société et donnent les moyens de multiplier l'espèce¹. » Croyant en l'existence de Dieu, Smith ne pouvait s'empêcher de faire remonter toutes les choses terrestres à Dieu et à son attention providentielle, tout comme plus tard le catholique Bastiat parla lui aussi de l'intention de Dieu². Mais en se référant ainsi à Dieu, ni l'un ni l'autre ne cherchaient à affirmer quoi que ce soit sur les fins qu'Il voulait voir réalisées dans l'évolution historique. Les fins dont ils traitaient dans leurs écrits étaient celles des acteurs humains, pas celles de la Providence. L'harmonie préétablie à laquelle ils fai-

¹ Adam Smith, *Theory of Moral sentiments* [Théorie des sentiments moraux], Pt. II, sec. III, ch. 3 et Pt. IV, ch. 1 (Édimbourg, 1813), 1. pp. 243, 419-420.

² Bastiat, *Harmonies économiques* (2^e éd., Paris, 1851), p. 334.

saient allusion ne touchait pas leurs principes épistémologiques ni leurs méthodes de raisonnement. Ce n'était qu'un moyen destiné à réconcilier les procédures purement séculières et terrestres qu'ils appliquaient dans leurs efforts scientifiques avec leurs croyances religieuses. Ils empruntaient cet expédient aux pieux astronomes, physiciens et biologistes qui y avaient eu recours sans s'écarter dans leurs recherches des méthodes empiriques des sciences de la nature.

La raison pour laquelle Adam Smith cherchait une telle réconciliation était le fait qu'il n'arrivait pas — comme Mandeville avant lui — à se libérer des critères et de la terminologie de l'éthique traditionnelle, qui condamnait comme mauvais le désir humain d'améliorer sa propre situation matérielle. Il se trouvait par conséquent face à un paradoxe. Comment se pouvait-il que des actions habituellement dénoncées comme mauvaises génèrent des effets habituellement salués comme bénéfiques ? Les philosophes utilitaristes trouvèrent la bonne solution. Ce qui conduit à des bienfaits ne peut pas être rejeté comme moralement mauvais. Seules sont mauvaises les actions produisant de mauvais résultats. Mais l'approche utilitariste ne prévalait pas à cette époque. L'opinion publique s'accroche encore aux idées d'avant Mandeville. Elle n'approuve pas la réussite d'un homme d'affaires qui fournit à ses clients la marchandise qui correspond le mieux à leurs désirs. Elle regarde avec désapprobation la richesse acquise par le commerce et l'industrie et ne la trouve pardonnable que si le propriétaire se rachète en fondant des institutions charitables.

Pour les historiens et économistes agnostiques, athées et anti-religieux, il n'est pas nécessaire de se référer à la main invisible de Smith et de Bastiat. Les historiens et économistes chrétiens qui rejettent le capitalisme comme étant un système injuste considèrent qu'il est blasphématoire de décrire l'égoïsme comme un moyen choisi par la Providence pour parvenir à ses fins. Les idées théologiques de Smith et de Bastiat ne signifient ainsi plus rien à notre époque. Mais il n'est pas impossible que les Églises et sectes chrétiennes redécouvrent un jour que la liberté religieuse ne peut être obtenue que dans une économie de marché et qu'elles s'arrêteront de soutenir des tendances anticapitalistes. Elles devront alors soit cesser de désapprouver l'égoïsme, soit revenir à la solution suggérée par ces penseurs éminents.

Tout aussi important que de comprendre la distinction fondamentale entre la philosophie de l'Histoire et la nouvelle philosophie sociale purement de ce monde qui s'est développée depuis le dix-huitième siècle, est de prendre conscience de la différence entre la doctrine des stades contenue dans la plupart des philosophies de

l'Histoire et les tentatives des historiens de diviser la totalité des événements historiques en diverses périodes ou époques.

Dans le contexte de la philosophie de l'Histoire, les divers stades ou états sont, comme il a déjà été dit, des étapes intermédiaires sur la route menant à l'état final qui réalisera pleinement le projet de la Providence. Pour de nombreuses philosophies chrétiennes de l'Histoire le modèle fut fixé par les quatre royaumes du Livre de Daniel. Les philosophies de l'Histoire modernes empruntent à Daniel la notion de stade suprême de l'humanité, la notion d'une « domination éternelle qui ne passera point¹ ». Même si Hegel, Comte et Marx peuvent être en désaccord avec Daniel et entre eux, ils acceptent tous cette idée, élément essentiel de toute philosophie de l'Histoire. Ils annoncent soit que le stade suprême a déjà été atteint (Hegel), soit que l'humanité vient juste d'y entrer (Comte), soit qu'il faut s'attendre chaque jour à son avènement (Marx).

Les périodes de l'Histoire que distinguent les historiens sont d'une autre nature. Les historiens ne prétendent pas savoir quoi que ce soit de l'avenir. Ils ne traitent que du passé. Leurs découpages en périodes visent à classer les phénomènes historiques sans prétendre le moins du monde à prévoir les événements futurs. L'empressement de nombreux historiens à imposer à l'histoire générale ou à des domaines particuliers — comme l'histoire économique ou sociale, ou encore l'histoire de la guerre — des divisions artificielles a eu de sérieux inconvénients. Ce fut plus un handicap qu'une aide pour l'étude de l'Histoire, souvent poussé par des préjugés politiques. Les historiens modernes sont d'accord pour accorder peu d'attention à cette division en périodes. Mais ce qui compte pour nous est simplement d'établir que le caractère épistémologique de ce découpage de l'Histoire par les historiens est différent du découpage en stades de la philosophie de l'Histoire.

4. La philosophie de l'Histoire et l'idée de Dieu

Les trois philosophies de l'Histoire pré-darwiniennes² les plus populaires du dix-huitième siècle — celle de Hegel, de Comte et de

¹ Daniel 7:14 (traduction de Segond).

² Le système marxiste de la philosophie de l'Histoire et du matérialisme historique fut complété par la préface, datée de janvier 1859, à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. L'*Origine des espèces* parut la même année. Marx lut l'ouvrage début décembre 1860 et déclara dans des lettres à Engels et à Lassalle que, malgré divers défauts, il fournissait une base biologique (« naturhistorische Grundlage » ou « naturwissenschaftliche Unterlage ») à sa doctrine de la lutte des

Marx — étaient des adaptations de l'idée de progrès des Lumières. Et cette doctrine du progrès humain était à son tout une adaptation de la philosophie chrétienne du salut.

La théologie chrétienne discerne trois stades dans l'Histoire humaine : le paradis d'un âge précédant la chute de l'homme, l'âge de la dépravation terrestre et finalement l'avènement du Royaume des Cieux. Abandonné à lui-même, l'homme ne serait pas capable d'expier le péché originel et d'atteindre le salut. Mais Dieu, dans sa grande miséricorde, le conduit à la vie éternelle. Malgré toutes les déceptions et toutes les adversités du pèlerinage temporel de l'homme, il existe l'espoir d'un avenir béni.

Les Lumières ont modifié ce schéma afin de le mettre en accord avec leur perspective scientifique. Dieu avait doté l'homme de la raison qui le guide sur la route vers la perfection. Dans le sombre passé, la superstition et les sinistres machinations des tyrans et des prêtres freinaient l'exercice de ce cadeau le plus précieux fait à l'homme. Mais la raison avait enfin brisé ses chaînes et inauguré une ère nouvelle. Dorénavant chaque génération dépassera les précédentes en sagesse et en vertu et réussira à améliorer la condition sur terre. Le progrès vers la perfection continuera pour toujours. La raison, désormais émancipée et remise à sa juste place, ne sera plus jamais reléguée dans la situation inconvenante que lui avait assignée l'âge des ténèbres. Toutes les aventures « réactionnaires » des obscurantistes sont vouées à l'échec. La tendance vers le progrès est irrésistible.

Ce n'est que dans les doctrines des économistes que la notion de progrès a un sens précis et non ambigu. Tous les hommes cherchent à survivre et à améliorer leurs conditions de vie matérielles. Ils veulent vivre et élever leur niveau de vie. Lorsqu'il emploie le terme de « progrès », l'économiste s'abstient de tout jugement de valeur. Il évalue les choses du point de vue des acteurs. Il appelle meilleur ou pire ce qui apparaît comme tel à leurs yeux. Le capitalisme veut dire progrès car il apporte une amélioration progressive des conditions matérielles à une population en constante augmentation. Il offre aux gens des satisfactions qu'ils n'avaient pas auparavant et assouvit certaines de leurs aspirations.

Mais la plupart des champions du dix-huitième siècle de l'amélioration de la société trouvaient repoussant ce contenu « médiocre et matérialiste » de l'idée de progrès chez les économistes. Ils nourrissaient de vagues rêves d'un paradis terrestre. Leurs idées sur la

condition humaine dans ce paradis étaient plus négatives qu'affirmatives. Ils dépeignaient une situation libre de tout ce qu'ils trouvaient désagréables dans leur milieu : pas de tyrans, pas d'oppression ni de persécution, pas de guerres, pas de pauvreté, pas de crimes ; liberté, égalité et fraternité ; tous les hommes libres, unis dans la paix et coopérant dans un amour fraternel. Comme ils supposaient que la nature était généreuse et que tous les hommes étaient bons et raisonnables, ils n'arrivaient pas à trouver de raison à l'existence de tout ce qu'ils désignaient comme le mal en dehors des défauts inhérents à l'organisation sociale et politique de l'humanité. Tout ce qu'il fallait, c'était une réforme constitutionnelle substituant de bonnes lois aux mauvaises. Tous ceux qui s'opposaient à cette réforme dictée par la raison étaient considérés comme des individus irrémédiablement dépravés, des ennemis du bien commun, que les gens biens devaient supprimer physiquement.

Le plus grand défaut de cette doctrine est qu'elle ne comprenait rien au programme libéral tel qu'il avait été développé par les économistes et mis en pratique par les précurseurs de l'entreprise privée capitaliste. Les disciples de Jean-Jacques Rousseau qui divaguaient sur la nature et la merveilleuse condition humaine dans l'état de nature n'avaient pas remarqué le fait que les moyens de subsistance étaient rares et que l'état de nature est pour l'homme celui d'une extrême pauvreté et d'une grande insécurité. Ils dénonçaient les tentatives des hommes d'affaires pour satisfaire autant que possible les besoins et les désirs comme un égoïsme cupide et avide. Témoins de l'inauguration des nouvelles méthodes de gestion économique qui allaient conduire à une amélioration sans précédent du niveau de vie, concomitamment à un accroissement sans précédent de la population, ils se laissaient aller à des rêveries sur un retour à la nature ou à une prétendue simplicité vertueuse des premiers temps de la Rome républicaine. Alors que les manufacturiers étaient occupés à améliorer les méthodes de production et à produire des biens de consommation de masse en plus grande quantité et de meilleure qualité, les partisans de Rousseau péroraient sur la raison, la vertu et la liberté.

Il est vain de parler du progrès pur et simple. Il faut toujours désigner clairement le but que l'on a choisi d'atteindre. Ce n'est qu'alors que l'on peut se permettre d'appeler progrès un pas sur la route menant à ce but. Les philosophes des Lumières ont totalement échoué à cet égard. Ils n'ont rien dit de précis sur les caractéristiques du but qu'ils avaient en tête. Ils se contentaient de glorifier cet objectif insuffisamment précisé comme étant l'état de perfection réalisant

tout ce qui est bon. Mais ils étaient plutôt vagues quand ils employaient les épithètes parfait et bon.

À l'opposé du pessimisme des auteurs anciens et modernes qui avaient décrit le cours de l'histoire humaine comme une déchéance progressive depuis la condition parfaite d'un âge d'or fabuleux du passé, les Lumières faisaient preuve d'optimisme. Comme il a été montré plus haut, ses philosophes déduisaient leur croyance dans le caractère inévitable du progrès vers la perfection de la confiance qu'ils mettaient dans la raison humaine. Grâce à sa raison l'homme apprend de plus en plus par l'expérience. Chaque génération nouvelle hérite un trésor de sagesse de ses aïeux et y ajoute quelque chose. Les descendants surpassent ainsi nécessairement leurs ancêtres.

Il ne venait pas à l'esprit de ces champions de cette idée que l'homme n'est pas infallible et que la raison peut se tromper à la fois dans le choix du but ultime à rechercher et dans celui des moyens à utiliser pour y parvenir. Leur foi théiste entraînait une foi dans la bonté et la toute puissance de la Providence devant guider l'humanité vers la bonne direction. Leur philosophie avait éliminé l'Incarnation et tous les autres dogmes chrétiens, à l'exception d'un seul : le salut. La splendeur divine se manifestait dans le fait que l'œuvre de sa création était nécessairement engagée dans un processus d'amélioration progressive.

La philosophie de l'Histoire de Hegel avait assimilé ces idées. La raison (*Vernunft*) dirige le monde et le reconnaître équivaut à l'idée que la Providence le dirige. Le rôle de la philosophie de l'Histoire est de découvrir les plans de la Providence¹. Le fondement ultime de cet optimisme manifesté par Hegel à l'égard du cours des événements historiques et de l'avenir de l'humanité était sa foi résolue dans l'infinie bonté de Dieu. Dieu est la véritable bonté. « La philosophie sait qu'aucun pouvoir ne dépasse la puissance du bien, c'est-à-dire Dieu, et ne peut empêcher Dieu de s'affirmer, elle sait que Dieu aura finalement raison et que l'histoire humaine n'est rien d'autre que le plan de la Providence. Dieu dirige le monde ; le contenu de son gouvernement, la réalisation de son plan, c'est l'histoire de l'humanité². »

Dans la philosophie de Comte comme dans celle de Marx il n'y a pas de place pour Dieu et son infinie bonté. Dans le système de Hegel il y a un sens à parler d'un progrès nécessaire de l'humanité d'une situation moins satisfaisante vers une situation préférable.

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, pp. 4, 17-18.

² Ibid., p. 55.

Aucune autre décision ne peut être attendue de la part du Seigneur tout puissant et infiniment bon. Mais les athées Comte et Marx n'auraient pas dû se contenter de supposer que la marche du temps est nécessairement une marche vers un état toujours meilleur et conduisant finalement à un état parfait. Il leur revenait de prouver que le progrès et l'amélioration sont inévitables et qu'un retour à une situation peu satisfaisante est impossible. Mais ils n'ont jamais entrepris une telle démonstration.

Si, pour les besoins du raisonnement, on acceptait la prédiction arbitraire de Marx selon laquelle la société évoluerait « avec l'inexorabilité d'une loi de la nature » vers le socialisme, il serait encore nécessaire d'examiner la question suivante : le socialisme peut-il être considéré comme un système réalisable d'organisation économique de la société et la désintégration des liens sociaux ne signifierait-elle pas plutôt un retour à la barbarie primitive, à la pauvreté et à la famine pour tous.

L'objectif de la philosophie de l'Histoire de Marx était de faire taire les voix critiques des économistes en montrant que le socialisme était le stade suivant et final du processus historique, étant *par conséquent* un stade supérieur à et meilleur que les précédents ; qu'il s'agissait même de l'état suprême de la perfection humaine, du but ultime de l'histoire humaine. Mais cette conclusion était un *non sequitur* dans le cadre d'une philosophie de l'Histoire sans dieu. L'idée d'une tendance irrésistible menant au salut et à l'établissement d'un état parfait de félicité éternelle est une idée éminemment théologique. Au sein d'un système athée elle n'est qu'une conjecture arbitraire, privée de toute signification. Il n'y a pas de théologie sans Dieu. Un système de philosophie de l'Histoire athée ne doit pas fonder son optimisme sur la confiance dans l'infinie bonté de la toute-puissance divine.

5. Déterminisme activiste et déterminisme fataliste

Toute philosophie de l'Histoire est une application de l'idée populaire, signalée plus haut¹, selon laquelle tous les événements futurs sont écrits à l'avance dans le grand livre du destin. Une dispense spéciale a permis au philosophe de lire les pages de ce livre et d'en révéler le contenu aux non initiés.

Ce type de déterminisme inhérent à une philosophie de l'Histoire doit être distingué du type de déterminisme qui guide les actions de

¹ Voir plus haut, p. 79.

l'homme et sa quête de la connaissance. Ce deuxième type — que nous pouvons appeler déterminisme activiste — est le résultat de l'idée que tout changement résulte d'une cause et qu'il existe une régularité dans l'enchaînement d'une cause et d'un effet. Aussi peu satisfaisantes puissent avoir été jusqu'ici les tentatives faites par la philosophie pour éclaircir le problème de la causalité, il est impossible à l'esprit humain de penser le changement sans cause. Nonobstant tous les doutes soulevés par les philosophes, le comportement humain est entièrement et dans toute sphère de la vie — action, philosophie et science — dirigé par la catégorie de la causalité. La leçon que l'homme tire de ce déterminisme activiste est la suivante : Si l'on veut atteindre une fin déterminée, il faut avoir recours aux moyens appropriés ; il n'existe pas d'autre voie pour réussir.

Mais dans le contexte d'une philosophie de l'Histoire, le déterminisme signifie : Cela se passera quoi que vous puissiez faire pour l'éviter. Alors que le déterminisme activiste est un appel à l'action et à l'utilisation maximale des capacités physiques et mentales de l'homme, ce type de déterminisme — que nous pouvons appeler déterminisme fataliste — paralyse la volonté et engendre passivité et léthargie. Comme il a été indiqué plus haut¹, il est tellement contraire à la tendance innée à l'action qu'il ne pourra jamais réellement s'emparer de l'esprit humain et empêcher les gens d'agir.

En brossant le tableau de l'histoire de l'avenir, le philosophe de l'Histoire se limite en règle générale à décrire les événements à grande échelle et le résultat final du processus historique. Il pense que cette limitation sépare sa conjecture de la prédiction des devins habituels qui s'appesantissent sur les détails et les petites choses sans importance. De tels événements mineurs sont selon lui contingents et imprévisibles. Il ne s'en soucie pas. Son attention est exclusivement tournée vers la grande destinée de l'ensemble, non vers des bagatelles qui, à son avis, ne comptent pas.

Le processus historique est toutefois le produit de tous ces petits changements qui se produisent sans cesse. Celui qui prétend connaître la fin ultime doit nécessairement les connaître également. Il doit soit les considérer tous ensemble d'un regard, soit être au courant d'un principe qui conduit inévitablement leur action vers la fin préétablie. L'arrogance avec laquelle un auteur élaborant son système de philosophie de l'Histoire considère le menu fretin des voyants lisant dans les mains ou les boules de cristal n'est donc pas bien différente de la morgue manifestée dans les époques préca-

¹ Voir plus haut, pp. 79 et suivantes.

pitalistes par les grossistes vis-à-vis des détaillants et des colporteurs. Ce qu'il vend est fondamentalement la même sagesse discutable.

Le déterminisme activiste n'est en aucun cas incompatible avec l'idée — bien comprise — de libre arbitre. Elle est en fait la présentation correcte de cette notion souvent mal interprétée. Comme il existe dans l'univers une régularité dans l'enchaînement et la suite des phénomènes, et comme l'homme est capable d'acquérir des connaissances sur certaines de ces régularités, l'action humaine devient possible dans des limites précises. Le libre arbitre signifie que l'homme peut aspirer à des fins déterminées parce qu'il est familier d'une partie des lois déterminant le flot des affaires du monde. Il existe une sphère au sein de laquelle l'homme peut choisir entre plusieurs possibilités. Il n'est pas, comme les autres animaux, inévitablement et irrémédiablement soumis à l'opération d'un destin aveugle. Il peut, dans des limites étroitement déterminées, changer le cours des événements par rapport à ce qu'il aurait été sans son action. C'est un être qui agit. C'est là que réside sa supériorité sur les souris et les microbes, les plantes et les pierres. C'est dans ce sens qu'il fait usage de son « libre arbitre » — terme peut-être inopportun et trompeur.

L'attrait émotionnel que suscite la connaissance de ce libre arbitre et l'idée de responsabilité morale qu'elle engendre sont tout autant des faits que les autres choses auxquelles on applique ce nom. En se comparant aux autres êtres, l'homme voit dans sa volonté¹ la source de sa dignité et de sa supériorité. Cette volonté est inflexible et ne peut céder à aucune violence et à aucune oppression, parce que l'homme est capable de choisir entre la vie et la mort, et donc de préférer la mort si la vie ne peut être préservée qu'au prix de la soumission à des conditions insupportables. Seul l'homme peut mourir pour une cause. C'est ce que Dante avait à l'esprit quand il disait : « Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza². »

L'une des conditions fondamentales de l'existence et de l'action humaine est le fait qu'il ne sait pas ce qui se passera dans l'avenir. Le partisan d'une philosophie de l'Histoire, en s'arrogeant l'omniscience de Dieu, prétend qu'une voix intérieure lui a révélé la connaissance des choses à venir.

¹ Dans le texte original anglais, Mises utilise les termes « free will » (libre arbitre) et « will » (volonté), d'où un rapprochement sémantique plus grand. NdT.

² Dante, *Paradiso*, IV, p. 76 : « La volontà, si elle ne veut pas, ne meurt pas ».

TROISIÈME PARTIE

LES PROBLÈMES ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'HISTOIRE

CHAPITRE IX.

LE CONCEPT DE L'INDIVIDUALITÉ DANS L'HISTOIRE

1. Les données ultimes de l'Histoire

La quête humaine de la connaissance ne peut pas continuer sans fin. Elle atteindra inévitablement, tôt ou tard, un point au-delà duquel elle ne pourra aller. Elle se trouvera alors face à une donnée ultime, à une donnée que la raison humaine ne pourra pas faire remonter à d'autres données. Au cours de l'évolution de la connaissance la science a réussi à faire remonter à d'autres données certaines choses et certains événements qui étaient auparavant considérés comme des données ultimes. Nous pouvons nous attendre à ce qu'il en soit de même dans l'avenir. Mais il restera toujours quelque chose qui sera pour l'esprit humain une donnée ultime, non analysable et irréductible. La raison humaine ne peut même pas concevoir un type de connaissance qui ne rencontrerait pas un tel obstacle insurmontable. L'omniscience n'existe pas pour l'homme.

Lorsqu'elle traite de telles données ultimes, l'Histoire se réfère à l'individualité. Les caractéristiques des individus, leurs idées et jugements de valeur tout comme leurs actions guidées par ces idées et jugements, ne peuvent pas être rattachées à quelque chose dont ils découleraient. Il n'y a pas de réponse à la question de savoir pourquoi Frédéric II a envahi la Silésie en dehors de : parce que c'était Frédéric II. Il est habituel, bien que peu opportun, d'appeler rationnel le processus mental au moyen duquel une donnée est rattachée à d'autres. Une donnée ultime est alors appelée irrationnelle. On ne peut imaginer aucune recherche historique qui ne tomberait pas sur de tels faits irrationnels.

Les philosophies de l'Histoire prétendent éviter toute référence à l'individualité et à l'irrationalité. Elles prétendent fournir une interprétation totale de tous les événements historiques. Ce qu'elles font en fait c'est reléguer les données ultimes à deux endroits de leur schéma : à son point de départ supposé et à sa fin supposée. Elles font l'hypothèse qu'il existe au début de l'Histoire une force non analysable et irréductible, par exemple le *Geist* dans le système de

Hegel ou les forces productives matérielles dans celui de Marx. Et ils supposent de plus que ce moteur de l'Histoire poursuit une fin déterminée, elle aussi non analysable et irréductible, par exemple l'État prussien des environs de 1825 ou le socialisme. Quoi que l'on puisse penser des divers systèmes de philosophie de l'Histoire, il est évident qu'ils n'éliminent pas les références à l'individualité et à l'irrationalité. Ils ne font que les déplacer à un autre endroit de leur interprétation.

Le matérialisme veut jeter toute l'Histoire par dessus bord. Toutes les idées et actions devraient être expliquées comme le résultat nécessaire de processus physiologiques déterminés. Mais cela ne permettrait pas de rejeter toute référence à l'irrationalité. Comme l'Histoire, les sciences de la nature doivent au bout du compte faire face à certaines données défiant toute réduction supplémentaire aux autres données, c'est-à-dire à des données ultimes.

2. *Le rôle de l'individu dans l'Histoire*

Dans le contexte d'une philosophie de l'Histoire il n'y a pas de place pour une quelconque référence à l'individualité en dehors de celle du principe moteur et de son plan déterminant le cours que doivent prendre les événements. Les individus ne sont tous que de simples outils entre les mains de l'inéluctable destin. Quoi qu'ils puissent faire, le résultat de leurs actions doit nécessairement entrer dans le plan préétabli de la Providence.

Que se serait-il passé si le lieutenant Napoléon Bonaparte avait été tué pendant le siège de Toulon ? Friedrich Engels connaît la réponse : « Un autre aurait pris la place. » Car « l'homme a toujours été trouvé dès qu'il était devenu nécessaire¹ ». Nécessaire pour qui et dans quel but ? À l'évidence pour que les forces productives matérielles instaurent, à une date ultérieure, le socialisme. Il semble que les forces productives matérielles aient toujours un substitut sous la main, aussi prudentes qu'un directeur d'opéra disposant d'une doublure prête à chanter la partie du ténor au cas où la star prendrait froid. Si Shakespeare était mort dans son enfance, un autre homme aurait écrit *Hamlet* et les *Sonnets*. Mais, demandent certaines personnes, que fit cette doublure pendant ce temps puisque la bonne santé de Shakespeare lui a épargné cette corvée ?

La question a été obscurcie à dessein par les champions de la nécessité historique, qui l'ont mélangée avec d'autres problèmes.

¹ Lettre à Starkenburg, 25 janvier 1894, *Karl Marx and Friedrich Engels, Correspondence 1846-1895* (Londres, M. Lawrence, Ltd., 1894), p. 518.

En étudiant le passé, l'historien doit dire que, les conditions ayant été ce qu'elles furent, tout ce qui s'est passé était inévitable. La situation était à tout instant la conséquence nécessaire de la situation la précédant immédiatement. Mais parmi les éléments déterminant une situation historique donnée, il se trouve des facteurs qui ne peuvent pas être rattachés plus loin que le point où l'historien fait face aux idées et aux actions des individus.

Quand l'historien dit que la Révolution française de 1789 n'aurait pas eu lieu si les choses avaient été différentes, il essaie simplement d'établir les forces qui ont donné naissance à l'événement et l'influence de chacune de ces forces. Taine ne se livre pas à des spéculations stériles sur ce qui se serait passé si les doctrines qu'il appelle *l'esprit révolutionnaire* et *l'esprit classique* ne s'étaient pas développées. Il voulait attribuer à chacune d'entre elles son importance dans la suite des événements ayant conduit au déclenchement et au déroulement de la Révolution¹.

Une deuxième confusion concerne les limites de l'influence des grands hommes. Des versions simplifiées de l'Histoire, adaptées aux capacités des personnes comprenant lentement, l'ont présentée comme le résultat des exploits des grands hommes. Les anciens Hohenzollern auraient fait la Prusse, Bismarck aurait fait le Deuxième Reich, Guillaume II aurait causé sa perte, Hitler aurait fait et détruit le Troisième Reich. Aucun historien sérieux n'a jamais cru à un tel non sens. Nul n'a jamais contesté que la part jouée par les grandes figures de l'Histoire était bien plus faible. Tout homme, grand ou petit, vit et agit dans le cadre des circonstances historiques de son époque. Ces circonstances sont déterminées par toutes les idées et tous les événements des époques précédentes ainsi que par ceux de l'époque en cours. Le Titan peut bien l'emporter sur chacun de ses contemporains ; il n'est pas de taille à lutter contre les forces unies des nains. Un homme d'État ne peut réussir que dans la mesure où ses plans sont adaptés au climat de l'opinion de son temps, c'est-à-dire aux idées qui se sont emparées des esprits de ses concitoyens. Il ne peut devenir un chef que s'il est prêt à diriger les gens suivant des chemins qu'ils veulent emprunter et vers un but qu'ils souhaitent atteindre. Un homme d'État qui s'oppose à l'opinion publique est voué à l'échec. Peu importe qu'il soit un autocrate ou le fonctionnaire d'une démocratie, le politicien doit donner à la population ce qu'elle veut obtenir, tout comme un homme d'affaires doit offrir aux clients les choses qu'ils veulent acquérir.

¹ Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, I, L. III, (16^e éd. Paris, 1887), pp. 221-328.

Il en va différemment des pionniers ouvrant de nouvelles façons de penser ou de nouveaux genres artistiques et littéraires. Le novateur qui méprise les applaudissements qu'il peut obtenir de la foule de ses contemporains ne dépend pas des idées de son époque. Il est libre de dire avec le Marquis Posa de Schiller : « Ce siècle n'est pas mûr pour mes idées ; je vis comme citoyen des siècles à venir ». L'œuvre du génie est elle aussi incluse dans l'enchaînement des événements historiques, elle est conditionnée par ce qu'ont accompli les générations précédentes et n'est qu'un simple chapitre dans l'évolution des idées. Mais elle ajoute au trésor des idées quelque chose de nouveau et d'inconnu jusqu'alors, et peut à ce titre être qualifiée de créatrice. La véritable histoire de l'humanité est celle des idées. Ce sont les idées qui distinguent l'homme des autres êtres. Elles engendrent les institutions sociales, les changements politiques, les méthodes techniques de production et tout ce qu'on appelle les conditions économiques. Et en cherchant leur origine, nous arrivons toujours à un point où tout ce qui peut être affirmé est qu'un homme a eu une idée. Que le nom de cet homme soit connu ou non n'a qu'une importance secondaire.

Telle est la signification que l'Histoire attache à la notion d'individualité. Les idées sont les données ultimes de la recherche historique. Tout ce que l'on peut dire sur elles est qu'elles ont été formulées. L'historien peut montrer comment une nouvelle idée s'insère au sein des idées développées par les générations précédentes et à quel point on peut la considérer comme une continuation des ces idées, comme leur suite logique. Les nouvelles idées ne surviennent pas dans un vide idéologique. Elles sont provoquées par la structure idéologique existant auparavant ; elles constituent la réponse offerte par un esprit humain aux idées développées par ses prédécesseurs. Mais c'est une hypothèse arbitraire que de supposer qu'elles étaient obligées de survenir et que si A ne les avait pas engendrées un certain B ou C aurait fait le travail.

En ce sens, ce que les limites à notre connaissance nous amènent à qualifier de chance joue un rôle dans l'Histoire. Si Aristote était mort dans son enfance, l'histoire intellectuelle en aurait été affectée. Si Bismarck était mort en 1860, le monde aurait suivi un autre cours. Jusqu'à quel point et avec quelles conséquences, personne ne peut le savoir.

3. La chimère de l'esprit de groupe

Dans leur empressement à éliminer de l'Histoire toute référence aux individus et aux événements particuliers, les auteurs collecti-

vistes ont recours à une construction chimérique : l'esprit de groupe, ou esprit social.

À la fin du dix-huitième siècle et au début du dix-neuvième siècle, les philologues allemands ont commencé à étudier la poésie médiévale allemande, qui était tombée depuis longtemps dans l'oubli. La plupart des poèmes épiques qu'ils republièrent à partir des anciens manuscrits étaient des imitations d'œuvres françaises. Le nom de leurs auteurs — pour la plupart d'entre eux des guerriers chevaleresques au service de ducs et de comtes — étaient connus. Ces poèmes n'avaient rien de particulièrement glorieux. Mais il y en avait deux d'un caractère très différent, œuvres authentiquement originales d'une grande valeur littéraire, dépassant de loin les productions conventionnelles des courtisans : la chanson des *Nibelungen* et le *Gudrun*. Le premier est un des grands livres de la littérature mondiale et sans aucun doute le grand poème produit par l'Allemagne avant Goethe et Schiller. Les noms des auteurs de ces chefs-d'œuvre ne sont pas passés à la postérité. Ces poètes appartenaient peut-être à la classe des amuseurs professionnels (*Spielleute*), qui non seulement étaient snobés par la noblesse mais devaient encore subir des brimades légales humiliantes. Peut-être s'agissait-il d'hérétiques ou de Juifs et que le clergé était pressé de faire oublier ces gens. En tout cas les philologues ont qualifié ces deux ouvrages de « poèmes épiques populaires » (*Volksepen*). Ce terme suggéra aux esprits naïfs l'idée qu'ils avaient été écrits non par des auteurs individuels mais par le « peuple ». La même paternité mythique fut attribuée aux chansons populaires (*Volkslieder*) dont les auteurs étaient inconnus.

À nouveau en Allemagne, dans les années qui suivirent les guerres napoléoniennes, on se mit à discuter du problème de la codification complète de la législation. Dans cette controverse l'École historique du droit, menée par Savigny, nia toute compétence à quelque époque et quelque personne que ce soit. Tout comme les *Volksepen* et les *Volkslieder*, les lois d'une nation, dirent les membres de cette École, sont une émanation spontanée du *Volksgeist*, de l'esprit de la nation et de son caractère spécifique. Les véritables lois ne sont pas écrites par des législateurs : elles naissent et se développent de manière organique grâce au *Volksgeist*.

La doctrine du *Volksgeist* fut imaginée en Allemagne en réaction consciente aux idées du droit naturel et à l'esprit « non allemand » de la Révolution française. Mais il fut développé plus loin et élevé à la dignité de doctrine sociale complète par les positivistes français, dont beaucoup non seulement soutenaient les principes des chefs révolutionnaires les plus radicaux, mais visaient encore à terminer la « révolution inachevée » par un renversement violent du mode de

production capitaliste. Émile Durkheim et son école traitaient de l'esprit de groupe comme s'il s'agissait d'un véritable phénomène, d'une chose distincte, pensant et agissant. Selon eux le sujet de l'Histoire n'était pas les individus mais le groupe.

Pour rectifier ces fantaisies, il faut souligner le truisme que seuls les individus pensent et agissent. En traitant des pensées et des actions des individus, l'historien établit le fait que certains individus s'influencent mutuellement plus fortement quant à leurs pensées et à leurs actions qu'ils n'influencent et sont influencés par d'autres. Il observe que la coopération et la division du travail existent chez certains, tout en existant à un moindre degré ou pas du tout chez d'autres. Il emploie le terme de « groupe » pour indiquer un agrégat d'individus qui coopèrent ensemble plus étroitement. La distinction des groupes est toutefois facultative. Le groupe n'est pas une entité ontologique comme les espèces animales. Les divers découpages en groupe se chevauchent. L'historien choisit, selon le plan particulier de son étude, les caractéristiques et attributs qui déterminent la classification des individus en divers groupes. Le regroupement peut intégrer des personnes parlant la même langue, professant la même religion, pratiquant le même métier ou descendant des mêmes ancêtres. Le découpage en groupes chez Gobineau était différent de celui chez Marx. Bref, la notion de groupe est un type idéal et découle en tant que telle de la compréhension intuitive par l'historien des forces et événements historiques.

Seuls les individus pensent et agissent. Les pensées et actions de chaque individu sont influencées par celles de ses semblables. Ces influences sont multiples. Les idées et le comportement d'un Américain ne peuvent pas être compris si on les attribue à un seul groupe. Il n'est pas seulement un Américain. C'est aussi le membre d'un groupe religieux ou un agnostique ou un athée ; il a un travail, appartient à un parti politique, subit l'influence de traditions héritées de ces ancêtres et transmises à lui par son éducation, par sa famille, par l'école ou le voisinage, par les idées dominantes de sa ville, de son État ou de son pays. Parler de l'esprit américain est une énorme simplification. Chaque Américain a son propre esprit. Il est absurde d'attribuer les réussites et les vertus ou les méfaits et les vices des individus américains à l'Amérique en tant que telle.

La plupart des gens sont des gens ordinaires. Ils n'ont pas d'idées à eux : ils ne sont que réceptifs. Ils ne créent pas de nouvelles idées : ils répètent ce qu'ils ont entendu et imitent ce qu'ils ont vu. Si le monde n'était peuplé que de gens comme ça, il n'y aurait ni changement ni Histoire. Ce qui crée le changement, ce sont les nouvelles idées et les actions qu'elles engendrent. Ce qui distingue un groupe

d'un autre, c'est l'effet de telles innovations. Ces nouveautés ne sont pas l'œuvre d'un esprit de groupe : elles sont toujours l'œuvre d'individus. Ce qui rend le peuple américain différent de tous les autres peuples c'est l'effet conjoint produit par les idées et les actions d'innombrables Américains peu ordinaires.

Nous connaissons les noms des hommes qui ont inventé et perfectionné petit à petit l'automobile. Un historien peut écrire une histoire détaillée de l'évolution de l'automobile. Nous ne connaissons pas les noms de ceux qui, aux débuts de la civilisation, ont fait les plus grandes inventions — par exemple allumer un feu. Mais cette ignorance ne nous permet pas d'attribuer cette invention fondamentale à un esprit de groupe. C'est toujours un individu qui initie une nouvelle méthode pour faire les choses, suivi ensuite par d'autres personnes qui imitent son exemple. Les habitudes et les modes ont toujours été inaugurées par des individus puis répandues par l'imitation chez les autres.

Alors que l'école de l'esprit de groupe essayait d'éliminer l'individu en attribuant une activité à un mystérieux Volksgeist, les marxistes cherchaient d'une part à dévaloriser la contribution de l'individu et d'autre part à attribuer les innovations à l'homme ordinaire. Marx observait ainsi qu'une histoire critique de la technique démontrerait qu'aucune invention du dix-huitième siècle n'était la réalisation d'un individu unique¹. Qu'est-ce que cela prouve ? Personne ne nie que le progrès technique soit un processus graduel, une chaîne d'étapes successives accomplies par de très nombreux hommes dont chacun ajoute quelque chose aux réalisations de ses prédécesseurs. L'histoire de toute invention technique, quand on la raconte entièrement, remonte aux inventions les plus primitives faites par les hommes des cavernes aux premiers temps de l'humanité. Choisir un quelconque point de départ postérieur est une restriction arbitraire de toute l'Histoire. On peut commencer une histoire de la télégraphie sans fil avec Maxwell et Hertz, mais on pourrait tout aussi bien remonter aux premières expériences sur l'électricité ou à n'importe quelle réussite technique préalable et devant nécessairement précéder la construction d'un réseau radio-phonique. Tout ceci ne change absolument rien à la vérité du fait que chaque avancée fut l'œuvre d'un individu et non d'une mythique force impersonnelle. Cela ne retire rien aux contributions de Maxwell, Hertz et Marconi que d'admettre qu'elles n'ont pu être faites que parce que d'autres personnes avaient auparavant fait d'autres contributions.

¹ *Das Kapital*, I, p. 335, n. 89.

Pour illustrer la différence entre l'innovateur et la masse bornée des routiniers ne pouvant même pas imaginer qu'une quelconque amélioration soit possible, nous n'avons qu'à mentionner un passage du livre le plus célèbre d'Engels¹. En 1878, Engels y annonçait de manière apodictique que les armes militaires étaient désormais « si perfectionnées qu'un nouveau progrès capable d'avoir quelque influence bouleversante n'est plus possible. » Par conséquent « tous les autres progrès [techniques] sont plus ou moins indifférents pour la guerre en rase campagne. Pour l'essentiel, l'ère du développement est donc close de ce côté². » Cette conclusion suffisante montre en quoi consiste le haut fait de l'innovateur : il réalise ce que d'autres croient être impensable et impossible.

Engels, qui se considérait comme un expert dans l'art de la guerre, aimait illustrer ses doctrines par des références à la stratégie et à la tactique. Les changements de tactiques militaires, déclarait-il, ne viennent pas de chefs militaires astucieux. Ils sont le résultat de simples soldats, habituellement plus intelligents que leurs officiers. Le soldat les trouve instinctivement (*instinktmässig*) et l'impose avec succès malgré l'opposition du commandement³.

Toute doctrine niant au « piètre individu isolé⁴ » tout rôle dans l'Histoire doit finalement attribuer les changements et les améliorations à l'œuvre des instincts. Selon les partisans de cette doctrine, l'homme est un animal possédant l'instinct de produire des poèmes, des cathédrales et des avions. La civilisation serait le résultat d'une réaction inconsciente et non préméditée de l'homme à des stimuli externes. Chaque réalisation serait la création automatique d'un instinct dont l'homme a été spécialement doté à cet effet. Il existerait autant d'instincts qu'il y a de réalisations humaines. Il est inutile d'entreprendre un examen critique de cette fable inventée par des gens impuissants afin de minimiser les hauts faits d'individus plus capables et de plaire au ressentiment des moins doués. Même sur la base de cette doctrine de fortune on ne peut pas nier qu'il y ait une différence entre l'homme qui possède l'instinct d'écrire le livre *Sur l'Origine des espèces* de ceux qui ne l'ont pas.

¹ *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [L'Anti-Dühring], 7^e éd. Stuttgart, 1910.

² *Ibid.*, pp. 176-177 [Économie politique — III. Théorie de la violence (suite)].

³ *Ibid.*, pp. 172-176 [*Ibid.*].

⁴ Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* [L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat] (6^e éd. Stuttgart, 1894), p. 186 [Chapitre IX « Barbarie et civilisation »].

4. Planifier l'Histoire

Les individus agissent afin d'obtenir des résultats donnés. Qu'ils y réussissent ou non dépend de l'adéquation des moyens employés et de la réponse que suscitent leurs effets auprès de leurs semblables. Le résultat d'une action diffère souvent grandement de celui que l'acteur désirait obtenir. La marge dans laquelle un homme, aussi grand soit-il, peut agir avec succès est étroite. Personne ne peut diriger par ses actions le cours des choses pendant plus longtemps qu'une période comparativement brève du futur, encore moins pour tous les temps à venir.

Toute action ajoute cependant quelque chose à l'Histoire, affecte le cours des événements et est en ce sens un fait historique. L'accomplissement le plus banal de la routine quotidienne par des gens intellectuellement limités n'est pas moins une donnée historique que l'innovation la plus surprenante d'un génie. La somme de la répétition monotone des modes d'action traditionnels détermine, par le biais des habitudes, des coutumes et des mœurs, le cours des événements. Le rôle de l'homme ordinaire consiste à contribuer pour une toute petite partie à la structure du formidable pouvoir de la tradition.

L'Histoire est faite par les hommes. Les actions conscientes et intentionnelles des individus, grandes ou petites, déterminent le cours des événements dans la mesure où il résulte de l'interaction de tous les hommes. Mais le processus historique n'est pas décidé par les individus. C'est le résultat composite des actions intentionnelles de tous les individus. Aucun homme ne peut planifier l'Histoire. Tout ce qu'il peut planifier et essayer de mettre en pratique ce sont ses propres actions qui, conjointement avec les actions des autres, constituent le processus historique. Les Pères Pèlerins n'avaient pas prévu de fonder les États-Unis.

Il y a toujours eu, bien entendu, des hommes qui ont élaboré des plans pour l'éternité. Pour la plupart l'échec de leurs projets apparaissait bien vite. Leurs constructions ont parfois duré pendant assez longtemps, mais leur effet ne fut pas celui que leurs auteurs avaient prévu. Les tombes monumentales des rois égyptiens existent encore mais l'intention de leurs créateurs n'était pas de rendre l'Égypte moderne attrayante pour les touristes ni de fournir des momies aux musées d'aujourd'hui. Rien ne démontre de manière plus catégorique les limites temporelles de la planification humaine que les vénérables ruines dispersées à la surface du globe.

Les idées vivent plus longtemps que les murs et autres objets matériels. Nous prenons encore notre plaisir dans les chef-d'œuvres

de la poésie et de la philosophie de la Grèce antique et de l'Inde d'autrefois. Mais ils ne signifient pas pour nous ce qu'ils signifiaient pour leurs auteurs. Nous pouvons nous demander si Platon et Aristote auraient approuvé l'usage que les époques ultérieures ont fait de leurs idées.

Planifier pour l'éternité, substituer un état stable, rigide et sans changement à l'évolution historique, tel est le thème d'une catégorie spécifique de la littérature. L'auteur utopique veut arranger les conditions futures selon ses propres idées et priver une fois pour toute le reste de l'humanité de la faculté de choisir et d'agir. Un seul plan, à savoir le plan de l'auteur, devrait être exécuté, toutes les autres personnes devant être réduites au silence. L'auteur, et après sa mort ses successeurs, serait dorénavant le seul à déterminer le cours des événements. Il n'y aurait plus d'Histoire, car l'Histoire est l'effet composite des interactions entre tous les hommes. Le dictateur surhumain règnerait sur l'univers et réduirait tous les autres au rang de simples pions dans ses plans. Il les traiterait uniquement comme un ingénieur traite des matières premières avec lesquelles il construit, selon une méthode pertinemment appelée l'ingénierie sociale.

De tels projets sont très populaires de nos jours. Ils enchantent les intellectuels. Quelques sceptiques font observer que leur mise en application est contraire à la nature humaine. Mais leurs partisans sont confiants dans le fait qu'ils pourront modifier la nature humaine par la suppression des dissidents. Les gens seront heureux comme les fourmis sont supposées l'être dans leur fourmilière.

La question essentielle est la suivante : Tous les hommes seront-ils préparés à se rendre au dictateur ? Personne n'aura-t-il l'ambition de contester sa suprématie ? Personne ne nourrira-t-il d'idées opposées à celles sous-tendant le plan du dictateur ? Tous les hommes, après des milliers d'années « d'anarchie » dans le domaine de la pensée et de l'action, se soumettront-ils sans rien dire à la tyrannie d'un seul ou de quelques despotes ?

Il est possible que dans quelques années toutes les nations auront adopté le système de la planification intégrale et de l'enrégimentement totalitaire. Le nombre des opposants est très faible et leur influence politique directe presque nulle. Mais même une victoire du planisme ne signifierait pas la fin de l'Histoire. Des guerres atroces entre les candidats au poste suprême se déclencheraient. Le totalitarisme peut anéantir la civilisation, voire toute l'espèce humaine. Alors bien entendu, l'Histoire sera elle aussi arrivée à sa fin.

CHAPITRE X. L'HISTORICISME

1. La signification de l'historicisme

L'historicisme s'est développé à partir de la fin du dix-huitième siècle en réaction à la philosophie sociale du rationalisme. Aux réformes et politiques préconisées par les divers auteurs des Lumières, il opposait un programme de préservation des institutions existantes et même parfois un retour à des institutions défunctes. Il en appelait contre les postulats de la raison à l'autorité de la tradition et à la sagesse des époques du passé. La principale cible de ses critiques était les idées qui avaient inspiré les révolutions américaine et française ainsi que des mouvements similaires dans d'autres pays. Ses champions se présentaient fièrement comme antirévolutionnaires et insistaient sur leur conservatisme rigide. Mais dans les années suivantes, l'orientation politique de l'historicisme changea. Il commença à considérer le capitalisme et le libre-échange — au plan national ou international — comme les pires de tous les maux et donna la main aux ennemis « radicaux » ou « de gauche » de l'économie de marché, au nationalisme agressif d'une part et au socialisme révolutionnaire de l'autre. Pour autant qu'il ait encore une importance politique, il est subordonné au socialisme et au nationalisme. Son conservatisme a presque totalement disparu et ne survit que dans les doctrines de quelques groupes religieux.

On a à maintes reprises souligné les relations de sympathie entre l'historicisme et le romantisme artistique et littéraire. L'analogie est plutôt superficielle. Les deux mouvements ont en commun un goût pour la vie des époques révolues et une surestimation excessive des vieilles coutumes et des vieilles institutions. Mais cet enthousiasme pour le passé n'est pas la caractéristique essentielle de l'historicisme. Ce dernier est avant tout une doctrine épistémologique et doit être considérée comme tel.

La thèse fondamentale de l'historicisme est que, en dehors des sciences de la nature, des mathématiques et de la logique, il n'y a pas de connaissance autre que celle fournie par l'Histoire. Il n'existe pas de régularité dans l'enchaînement et la suite des phénomènes et des événements se produisant dans la sphère de l'action humaine. Les tentatives de développer une science de l'économie et de découvrir les lois économiques sont par conséquent vaines. La seule méthode raisonnable pour étudier l'action humaine, les exploits et les institutions sont la méthode historique. L'historien fait remonter chaque

phénomène à ses origines. Il dépeint les changements se produisant dans les affaires humaines. Il aborde son matériau, les récits du passé, sans préjugés ni idées préconçues. L'historien utilise parfois, dans un examen préliminaire, purement technique et auxiliaire de ses sources, les sciences de la nature, par exemple pour déterminer l'âge du support sur lequel un document à l'authenticité indiscutable a été écrit. Mais dans son propre domaine, le commentaire des événements passés, il ne s'appuie sur aucune autre branche de la connaissance. Les critères et les règles générales auxquels il recourt lors de l'étude du matériau historique doivent être tirés de ce même matériau. Ils ne doivent rien emprunter aux autres sources.

L'extravagance de ces affirmations fut plus tard réduite à une mesure plus modeste quand Dilthey souligna le rôle joué par la psychologie dans le travail de l'historien¹. Les champions de l'historicisme acceptèrent cette restriction et n'insistèrent pas sur leur description extrême de la méthode historique. Ils cherchaient juste à condamner l'économie et ne nourrissaient aucune animosité envers la psychologie.

Si les historicistes avaient été cohérents, ils auraient substitué l'histoire économique à la science — fausse science selon eux — de l'économie. (Nous pouvons passer sous silence la question de savoir comment l'Histoire pourrait fonctionner sans théorie économique.) Mais cela n'aurait pas servi leurs projets politiques. Ce qu'ils voulaient c'était d'assurer la propagande de leurs programmes interventionnistes ou socialistes. Leur rejet total de l'économie n'était qu'un point de leur stratégie. Il leur évitait l'embarras créé par leur incapacité à démolir la critique dévastatrice portée par les économistes à l'encontre du socialisme et de l'interventionnisme. Mais il ne démontrait pas en lui-même la validité d'une politique pro-socialiste ou interventionniste. Afin de justifier leurs penchants « hétérodoxes », les historicistes ont développé une discipline plutôt contradictoire qu'on affubla de divers noms, comme économie réaliste, économie institutionnelle, économie éthique ou aspects économiques de la science politique (*wirtschaftliche Staatswissenschaften*²).

La plupart des champions de ces écoles de pensées ne se souciaient pas de donner une explication épistémologique de leurs procédures. Seuls quelques-uns essayaient de justifier leur méthode.

¹ Voir plus bas, p. 312.

² Pour plusieurs autres noms ayant été proposés, voir Arthur Spiethoff dans la préface à l'édition anglaise de son traité sur les cycles économiques, « Business Cycles », *International Economic Papers*, No. 3 (New York, 1953), p. 75.

Nous pouvons qualifier leur doctrine de « périodisme » et leurs partisans de « périodistes ».

L'idée principale sous-tendant toutes ces tentatives de construire une doctrine quasi économique pouvant être utilisée pour justifier des politiques luttant contre l'économie de marché était empruntée au positivisme. Étant historicistes, les périodistes parlaient inlassablement de ce qu'ils appelaient la méthode historique et prétendaient être des historiens. Mais ils avaient adopté les principes essentiels du positivisme, qui rejetait l'Histoire comme bavardage inutile et dénué de sens et voulait installer à sa place une nouvelle science devant être façonnée sur le modèle de la mécanique newtonienne. Les périodistes acceptaient la thèse qu'il serait possible de déduire de l'expérience historique des lois *a posteriori* qui, une fois découvertes, formeraient une nouvelle science — n'existant pas encore — de physique sociale, sociologie ou économie institutionnelle.

Il n'y a qu'un point de cette thèse où la version des périodistes diffère de celle des positivistes. Les positivistes avaient en tête des lois qui vaudraient universellement. Les périodistes croyaient que chaque période de l'Histoire avait ses propres lois économiques, différentes de celles des autres périodes de l'histoire économique.

Les périodistes distinguent diverses périodes dans le déroulement des événements économiques. Or le critère selon lequel cette distinction est faite est évidemment la nature des lois économiques déterminant le devenir économique de chaque période. L'argument des périodistes se morc ainsi la queue. La division en périodes de l'histoire économique supposerait la connaissance des lois économiques particulières à chaque période alors que ces lois ne pourraient être découvertes qu'en étudiant chaque période sans se référer aux événements se passant à d'autres périodes.

L'image que se font les périodistes du déroulement de l'Histoire est la suivante : Il existe plusieurs périodes ou stades de l'évolution économiques, se succédant les uns aux autres selon un ordre bien établi ; au cours de chacune de ces périodes les lois économiques restent inchangées. Rien n'est dit de la transition d'une période à la suivante. Si nous supposons qu'elle ne se produit pas d'un seul coup, nous devons aussi supposer qu'il existe entre deux périodes un intervalle transitoire, une période de transition pour ainsi dire. Que ce passe-t-il dans cet intervalle ? Quel est le type de lois économiques à l'œuvre ? S'agit-il d'une phase sans lois ou dispose-t-elle de ses propres lois ? De plus, si l'on suppose que les lois du devenir économique sont des faits historiques, modifiant par conséquent le déroulement des événements historiques, il est manifestement contradictoire d'affirmer qu'il existerait des périodes sans changement,

c'est-à-dire des périodes pendant lesquelles il n'y aurait aucune histoire, et qu'entre deux périodes de repos de ce genre il y aurait une période de transition.

Le même sophisme se retrouve également dans le concept d'une époque actuelle, présente, tel que l'utilise la pseudo-économie contemporaine. Les recherches traitant de l'histoire économique du passé récent sont faussement présentées comme traitant de la situation économique actuelle. Si nous parlons du présent comme d'une durée déterminée, nous voulons dire que les conditions restent inchangées au cours de cette période par rapport à une question particulière. Le concept de présent est par conséquent différent selon les divers champs d'action¹. En outre, on ne sait jamais avec certitude combien de temps cette absence de changement continuera à durer et donc quelle durée du futur il faut inclure. Ce que quelqu'un peut dire de l'avenir n'est jamais qu'anticipation spéculative. Traiter certaines conditions du passé récent sous le titre « conditions actuelles » est une erreur d'appellation. Le plus que l'on puisse dire est : Telles étaient les conditions hier ; nous nous attendons à ce qu'elles demeurent inchangées pendant un certain temps à venir.

L'économie traite d'une régularité dans l'enchaînement et la suite de phénomènes, régularité valable dans tout le champ de l'action humaine. Elle peut par conséquent contribuer à élucider les événements futurs : elle peut prédire dans les limites de la prédiction praxéologique². Si l'on écarte l'idée d'une loi économique nécessairement valable pour toutes les époques, on ne peut plus découvrir la moindre régularité demeurant inchangée au fil des événements. On ne peut alors rien dire de plus que : Si les conditions restent inchangées pendant un moment, elles resteront inchangées. Mais le fait de savoir si elles restent ou non réellement inchangées ne peut être connu qu'après coup.

L'historiciste honnête devrait dire : Rien ne peut être affirmé sur l'avenir. Personne ne sait ce que donnera une politique donnée dans le futur. Tout ce que nous croyons savoir vient de ce qu'ont donné des politiques similaires dans le passé. Si toutes les conditions ayant rapport avec elles demeurent inchangées, nous pouvons nous attendre à ce que les effets futurs ne diffèrent pas grandement de ceux du passé. Mais nous ne savons pas si oui ou non ces conditions resteront inchangées. À partir de là nous ne pouvons faire aucun pronostic quant aux effets — nécessairement futurs — d'une quel-

¹ Mises, *Human Action*, p. 101.

² Ibid., pp. 117-118. Voir plus loin, 3. La compréhension spécifique de l'Histoire.

conque mesure. Nous ne traitons que de l'Histoire du passé, pas de l'Histoire du futur.

Un dogme soutenu par de nombreux historicistes affirme que les tendances de l'évolution économique et sociale qui se sont manifestées par le passé, et particulièrement dans un passé récent, vaudront également pour le futur. L'étude du passé, en concluent-ils, dévoile par conséquent l'allure des choses à venir.

En laissant de côté toutes les idées métaphysiques que contient cette philosophie des tendances, nous devons juste comprendre que les tendances peuvent changer, qu'elles ont changé dans le passé et changeront aussi dans le futur.¹ L'historiciste ne sait pas quand surviendra le prochain changement. Ce qu'il peut dire sur les tendances ne se réfère qu'au passé, jamais au futur.

Certains historicistes allemands aimaient comparer leur division en périodes de l'histoire économique à celle de l'histoire de l'art. Tout comme l'histoire de l'art traite de la succession des différents styles d'activités artistiques, l'histoire économique traiterait de la succession des divers « styles » d'activités économiques (*Wirtschaftsstille*). Cette métaphore n'est ni meilleure ni pire que d'autres. Mais ce que les historiens qui y avaient recours ne disaient pas, c'était que les historiens de l'art ne parlaient que des styles du passé et ne développaient pas de doctrines sur les styles artistiques du futur. Or les historicistes n'écrivent et ne parlent des conditions économiques du passé que pour en déduire des conclusions sur des politiques économiques qui concernent nécessairement les conditions économiques de l'avenir.

2. Le rejet de l'économie

Selon l'historicisme, l'erreur essentielle de l'économie résiderait dans l'hypothèse que l'homme est invariablement égoïste et vise exclusivement au bien-être matériel.

L'économie affirme, selon Gunnar Myrdal, que les actions économiques sont « uniquement motivées par les intérêts économiques » et considère que les intérêts économiques sont constitués par « le désir de revenus plus élevés et de prix plus bas et, de plus, peut-être, une stabilité des revenus et de l'emploi, un temps de loisir raisonnable et un environnement contribuant à pouvoir en jouir de façon satisfaisante, des bonnes conditions de travail, etc. » Ceci, nous dit-il, est une erreur. On ne rend pas pleinement compte des motivations

¹ Mises, *Planning for Freedom* [*Planifier la liberté*] (South Holland, Ill., 1952), pp. 163-169

humaines en faisant simplement la liste des intérêts économiques. Ce qui détermine réellement le comportement humain, ce ne sont pas uniquement les intérêts mais aussi les « attitudes » : « Une attitude est une disposition émotive d'un individu ou d'un groupe pour répondre d'une certaine manière à des situations réelles ou potentielles. » Il y a « heureusement beaucoup de gens dont les attitudes ne sont pas identiques à leurs intérêts¹ ».

Or, l'affirmation selon laquelle l'économie aurait jamais prétendu que les hommes seraient uniquement motivés par la recherche de revenus plus élevés et de prix plus faibles est fausse. En raison de leur incapacité à résoudre le paradoxe apparent du concept de valeur d'usage, les économistes classiques et leurs épigones ont été empêchés de fournir une interprétation satisfaisante du comportement des consommateurs. Ils ne traitaient en réalité que du comportement des hommes d'affaires, au service des consommateurs et pour qui les choix de leurs clients sont le critère ultime. Quand ils se référaient au principe de l'achat au prix le plus bas du marché et de la vente au prix le plus élevé, ils essayaient d'interpréter les actions de l'homme d'affaires en sa qualité de fournisseur, pas en sa qualité de consommateur et d'homme dépensant son propre revenu. Ils n'avaient pas entrepris l'analyse des motifs poussant les consommateurs individuels à acheter et à consommer. Ils n'avaient donc pas cherché à savoir si les individus essayent uniquement de remplir leur estomac ou s'ils dépensent aussi leur argent pour d'autres buts, par exemple pour accomplir ce qu'ils considèrent comme leur devoir moral et religieux. Quand ils distinguaient les motifs purement économiques des autres motifs, les économistes classiques ne se référaient qu'à l'aspect du comportement humain visant à la possession. Ils n'ont jamais pensé nier que les hommes soient aussi poussés par d'autres motifs.

L'approche des économistes classiques apparaît très insuffisante du point de vue de l'économie subjectiviste moderne. L'économie moderne rejette aussi comme totalement erroné l'argument avancé par les derniers partisans de l'économie classique, et John Stuart Mill en particulier, pour justifier sur le plan épistémologique leurs méthodes. Selon cette piètre apologie, l'économie pure ne traite que de l'aspect « économique » de la marche de l'humanité, que des phénomènes concernant la production de richesses « dans la mesure où ces phénomènes ne sont pas affectés par la poursuite d'un quelconque autre objet. » Mais, dit Mill, afin de traiter de manière adé-

¹ Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, traduit par P. Streeten (Cambridge, Harvard University Press, 1954), pp. 199-200.

quate de la réalité, « l'auteur didactique parlant de ce sujet ajoutera naturellement dans sa présentation, à la vérité de la science pure, autant d'altérations pratiques qu'il est à son avis nécessaire pour permettre à son travail d'être utile¹. » Ceci détruit certainement l'affirmation de M. Myrdal, du moins en ce qui concerne l'économie classique.

L'économie moderne fait remonter toutes les actions humaines aux jugements de valeur des individus. Elle n'a jamais été assez folle, comme l'en accuse Myrdal, pour croire que tout le monde recherche des revenus plus élevés et des prix plus bas. En réponse à cette critique déjà répétée une centaine de fois, Böhm-Bawerk avait déjà explicitement souligné dans sa première contribution à la théorie de la valeur, comme il le fit sans arrêt par la suite, que le terme de « bien-être » (*Wohlfahrtszwecke*), tel qu'il l'employait dans sa présentation de la théorie de la valeur, ne se référerait pas seulement aux préoccupations habituellement qualifiées d'égoïstes mais comprenait tout ce qui semblait désirable et digne d'efforts (*erstebenswert*) à un individu².

En agissant l'homme préfère certaines choses à d'autres et choisit entre divers modes de conduite. Le résultat du processus mental qui fait qu'un homme préfère une chose à une autre est appelé jugement de valeur. En parlant de valeur et d'évaluation, l'économie fait référence à ces jugements de valeur, quels que puisse être leur contenu. Il est sans importance pour l'économie, actuellement la branche la plus développée de la praxéologie, de savoir si un individu recherche, tel un syndiqué, des salaires plus élevés ou, tel un saint, à accomplir au mieux ses devoirs religieux. Le fait « institutionnel » que la plupart des gens sont désireux d'obtenir davantage de biens tangibles est une donnée de l'histoire économique, pas un théorème de l'économie.

Toutes les branches de l'historicisme — les écoles historiques allemandes et britanniques en sciences sociales, l'institutionnalisme américain, les partisans de Sismondi, de Le Play et de Veblen, ainsi que de nombreuses sectes « hétérodoxes » similaires — rejettent catégoriquement l'économie. Mais leurs écrits sont pleins de déductions tirées de propositions générales sur les effets des divers modes d'action. Il est bien entendu impossible de traiter d'un problème

¹ John Stuart Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (3^e éd., Londres, 1877), pp. 140-141.

² Böhm-Bawerk, « Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwerts, » *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, N.F., 13 (1886), p. 479, n. 1 ; *Kapital und Kapitalzins* (3^e éd., Innsbruck, 1909), II, pp. 316-317, n. 1.

« institutionnel » ou historique sans se référer à de telles propositions générales. Tout compte rendu historique, que son thème porte sur les conditions et événements d'un passé lointain ou d'hier, est inévitablement basé sur un type donné de théorie économique. Les historicistes n'éliminent pas le raisonnement économique de leurs traités. S'ils écartent une doctrine économique qu'ils n'aiment pas, ils utilisent pour étudier les événements des doctrines fallacieuses réfutées depuis belle lurette par les économistes.

Les théorèmes de l'économie, disent les historicistes, sont vides parce qu'ils sont le produit d'un raisonnement *a priori* : seule l'expérience historique peut conduire à une économie réaliste. Ils n'arrivent pas à voir que l'expérience historique est toujours l'expérience de phénomènes complexes, de l'effet conjoint de l'opération d'une multitude d'éléments. Une telle expérience historique ne donne pas des faits à l'observateur au sens que les sciences de la nature donnent à ce terme pour les résultats obtenus dans des expériences de laboratoire. (Les gens qui intitulent leurs bureaux, cabinets et bibliothèques « laboratoires » de recherche en économie, statistiques ou sciences sociales ont des idées désespérément confuses.) Les faits historiques ont besoin d'être interprétés sur la base de théorèmes préalablement disponibles. Ils ne peuvent pas se commenter eux-mêmes.

L'opposition entre économie et historicisme ne concerne pas les faits historiques. Elle concerne l'interprétation des faits. Et étudiant et en rapportant des faits, un savant peut offrir une contribution de valeur à l'Histoire mais il ne contribue pas à l'accroissement et au perfectionnement de la connaissance économique.

Faisons une fois de plus référence à la proposition souvent répétée selon laquelle ce que les économistes appellent lois économiques ne serait que des principes valant pour des conditions capitalistes et ne servant à rien dans une société organisée différemment, et en particulier pas pour la gestion socialiste à venir des affaires. Selon ces critiques seuls les capitalistes et leur cupidité se préoccupent des coûts et des profits : une fois que la production pour l'usage aura remplacé la production pour le profit, les concepts de coût et de profit perdront toute signification. L'erreur première de l'économie consisterait à considérer ces concepts, ainsi que d'autres, comme des principes éternels déterminant l'action dans toutes les conditions institutionnelles.

Le coût est cependant un élément de tout type d'action humaine, quelles que soient les caractéristiques du cas particulier. Le coût est la valeur des choses auxquelles l'acteur renonce afin de parvenir à ce qu'il veut : c'est la valeur qu'il attache à la satisfaction désirée de façon la plus pressante parmi les satisfactions qu'il ne peut

avoir parce qu'il en a préféré une autre. C'est le prix payé pour une chose¹. Si un jeune homme dit : « Cet examen me coûte un week-end à la campagne avec des amis, » il veut dire : « Si je n'avais pas choisi de préparer mon examen, j'aurais passé ce week-end avec des amis à la campagne. » Les choses qui ne nécessitent aucun sacrifice pour être obtenues ne sont pas des biens économiques mais des biens libres et ne sont en tant que tels l'objet d'aucune action. L'économie ne traite pas de ces biens libres. L'homme n'a pas à choisir entre eux et d'autres satisfactions.

Le profit est la différence entre la plus haute valeur du bien obtenu et la plus basse valeur du bien sacrifié pour l'obtenir. Si l'action, en raison d'une maladresse, d'une erreur, d'un changement imprévu des conditions ou d'autres circonstances, conduit à obtenir quelque chose auquel l'acteur attache une valeur moindre que le prix payé, l'action engendre une perte. Comme l'action vise invariablement à substituer une situation que l'acteur considère plus satisfaisante à une situation qu'il juge moins favorable, l'action recherche toujours le profit et jamais la perte. Ceci vaut non seulement pour les actions des individus dans une économie de marché, mais tout autant pour les actions du directeur économique d'une société socialiste.

3. La quête des lois du changement historique

Une erreur répandue confond l'historicisme et l'Histoire. Les deux n'ont pourtant rien en commun. L'Histoire est la présentation

¹ Mises utilise le terme « price » dans le texte original. Bien qu'il parle également par la suite du profit comme d'une différence de valeurs, il ne faudrait pas déduire de cette formulation l'idée que l'on puisse mesurer la valeur. La valeur est un concept subjectif chez Mises et à ce titre ne peut pas faire l'objet de calculs tandis que les prix (monétaires) sont mesurables et permettent le calcul économique, notamment des calculs chiffrés de pertes et profits. Le profit est à l'origine un phénomène purement subjectif, ne pouvant entrer dans aucun calcul. C'est l'introduction de la monnaie et le fonctionnement de l'économie capitaliste qui permettent la comptabilité. Voir à ce propos *L'Action humaine*, chapitre IV (point 4 : « L'action en tant qu'échange »), où Mises utilise cette même terminologie (en disant même que le coût est la valeur du prix payé pour obtenir la chose voulue), voir aussi le chapitre XVI (bien que Mises ait parlé au début de sa carrière, suivant sur ce point la terminologie des premiers économistes autrichiens, de « valeur d'échange objective » [objektiver Tauschwert] de la monnaie pour désigner son pouvoir d'achat, en l'opposant à sa valeur subjective [subjektiver Wert], cf. l'édition allemande de son ouvrage sur la *Théorie de la monnaie et du crédit* [*Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*]). Sur le caractère subjectif des coûts, voir également *Cost and Choice* de James Buchanan. NdT.

du cours des événements et des conditions du passé, un exposé des faits et de leurs effets. L'historicisme est une doctrine épistémologique.

Certaines écoles historicistes ont déclaré que l'Histoire était la seule manière d'étudier l'action humaine et ont nié la pertinence, la possibilité et le sens d'une science théorique générale de l'action humaine. D'autres écoles ont condamné l'Histoire comme discipline non scientifique et ont développé, de manière assez paradoxale, une attitude bienveillante envers la partie négative des doctrines positivistes, qui exigeaient une science nouvelle, façonnée sur le modèle de la physique newtonienne et devant tirer de l'expérience historique les lois de l'évolution historique et du changement « dynamique ».

Les sciences de la nature ont développé, sur la base du deuxième principe de la thermodynamique dû à Carnot¹, une doctrine sur le cours de l'Histoire de l'univers. L'énergie libre capable de fournir un travail dépend de l'instabilité thermodynamique. Le processus produisant une telle énergie est irréversible. Une fois épuisée toute l'énergie libre produite par les systèmes instables, la vie et la civilisation cesseront. À la lumière de cette connaissance l'univers tel que nous le connaissons apparaît comme un épisode évanescant dans le flot de l'éternité. Il se dirige vers sa propre extinction.

Mais la loi dont on tire cette conclusion, le principe de Carnot, n'est pas en elle-même une loi historique ou dynamique. Comme toutes les autres lois des sciences de la nature, elle est déduite de l'observation des phénomènes et vérifiées par des expériences. Nous l'appelons loi parce qu'elle décrit un processus qui se répète à chaque fois que les conditions nécessaires à son application sont présentes. Le processus est irréversible et de ce fait les scientifiques en concluent que les conditions nécessaires à son application ne seront plus là une fois toute l'instabilité thermodynamique évanouie.

La notion de loi du changement historique est contradictoire. L'histoire est une suite de phénomènes caractérisés par leur singularité. Les caractéristiques qu'un événement a en commun avec les autres ne sont pas historiques. Ce que les meurtres ont en commun se rapporte au droit pénal, à la pénologie et à la technique du meurtre. En tant qu'événements historiques l'assassinat de Jules César et celui d'Henri IV sont totalement différents. L'importance d'un événement pour ce qui est d'engendrer d'autres événements,

¹ On parle habituellement plutôt de deuxième « principe » de la thermodynamique (ou de « principe de Carnot » tout court) en français que de deuxième « loi » (qui est l'expression utilisée en anglais et donc par Mises), même si la seconde expression se rencontre aussi. NdT.

voilà ce qui compte pour l'Histoire. L'effet d'un événement est unique et ne peut se répéter. Du point de vue du droit constitutionnel américain, les élections présidentielles de 1860 et de 1956 appartiennent à la même catégorie. Ce sont pour l'Histoire deux événements distincts dans le déroulement des affaires du monde. Si un historien les compare, il le fait pour trouver les différences entre les deux, non pour découvrir des lois qui gouverneraient toutes les élections présidentielles américaines. Les gens formulent parfois certaines règles empiriques en ce qui concerne ce genre d'élections, par exemple : le parti au pouvoir ne l'emporte que si la situation économique connaît la croissance. Ces règles sont une tentative de comprendre le comportement des électeurs. Personne ne leur attribue cette validité nécessaire et apodictique qui est la caractéristique logique essentielle d'une loi des sciences naturelles. Tout le monde est parfaitement conscient que les électeurs pourraient se conduire différemment.

Le principe de Carnot n'est pas le résultat d'une étude de l'histoire de l'univers. Il s'agit d'une proposition sur des phénomènes qui se répètent tous les jours et à toutes les heures précisément comme la loi l'indique. La science déduit à partir de cette loi certaines conséquences concernant l'avenir de l'univers. La connaissance déduite n'est pas en elle-même une loi. C'est l'application d'une loi. C'est un pronostic sur les événements à venir, pronostic fait sur la base d'une loi décrivant ce que l'on pense être une nécessité inexorable dans l'enchaînement des événements répétables et répétés.

Le principe de la sélection naturelle dû à Darwin n'est pas non plus une loi de l'évolution historique. Il essaie d'expliquer les changements biologiques comme résultant de l'application d'une loi biologique. Il interprète le passé, il ne donne pas de pronostic sur les choses à venir. Bien que l'application du principe de sélection naturelle puisse être considéré comme éternelle, il n'est pas acceptable d'en conclure que l'homme doive inéluctablement se développer en surhomme. Une branche de l'évolution peut conduire à une impasse au-delà de laquelle il ne se produit plus aucun changement supplémentaire, ou à partir de laquelle commence un retour en arrière vers des états antérieurs.

Comme il est impossible de déduire la moindre loi générale de l'observation du changement historique, le programme de l'historicisme « dynamique » ne pourrait être réalisé qu'en découvrant que l'action d'une ou de plusieurs lois praxéologiques doit inévitablement aboutir à l'émergence d'une situation déterminée du futur. La praxéologie et sa branche jusqu'à présent la mieux développée,

l'économie, n'ont jamais prétendu savoir quoi que ce soit à ce sujet. L'historicisme, en raison de son rejet de la praxéologie, était dès le départ incapable d'entreprendre une telle étude.

Tout ce qui a été dit à propos d'événements historiques du futur devant inévitablement se produire vient de prophéties élaborées par les méthodes métaphysiques de la philosophie de l'Histoire. À l'aide de son intuition l'auteur prétend deviner les plans de la cause première et toute incertitude concernant l'avenir disparaît alors. L'auteur de l'Apocalypse, Hegel et, par dessus tout, Marx se considéraient comme parfaitement informés des lois de l'évolution historique. Cependant la source de leur connaissance n'était pas la science mais la révélation d'une voix intérieure.

4. Le relativisme historique

Les idées de l'historicisme ne peuvent être comprises que si l'on prend en compte qu'elles poursuivent exclusivement une seule fin : nier tout ce que la philosophie sociale rationaliste et l'économie ont établi. Dans leur poursuite de cet objectif les historicistes ne reculaient devant aucune absurdité. Ainsi, à la déclaration des économistes selon laquelle il existe une rareté inévitable des facteurs naturels dont dépend le bien-être humain, ils opposèrent l'affirmation fantastique qu'il y aurait l'abondance. Ce qui crée la pauvreté et la misère, d'après eux, ce serait l'inadaptation des institutions sociales.

Quand les économistes parlaient de progrès, ils considéraient la situation du point de vue des fins recherchées par les agents. Il n'avait rien de métaphysique dans leur notion du progrès. La plupart des hommes veulent vivre et prolonger leur vie ; ils veulent conserver une bonne santé et ne pas se retrouver au bord de la famine. Aux yeux des agents se rapprocher de ces objectifs signifie une amélioration, le contraire une détérioration. Telle est la signification des termes « progrès » et « régression » quand les économistes les emploient. Ils qualifient en ce sens de progrès une baisse de la mortalité infantile ou un succès dans la lutte contre les maladies contagieuses.

La question n'est pas de savoir si un tel progrès rend les gens heureux. Il les rend plus heureux qu'ils ne l'auraient été sinon. La plupart des mères se sentent plus heureuses si leurs enfants survivent et la plupart des gens se sentent plus heureux sans la tuberculose qu'avec. En considérant les choses de son point de vue personnel, Nietzsche a exprimé des doutes concernant les « bien trop nombreux ». Mais les objets de son mépris pensaient différemment.

En traitant des moyens auxquels recourent les hommes dans leurs actions, l'Histoire distingue, tout comme les économistes, entre les moyens adaptés à la réalisation des fins recherchées et ceux qui ne le sont pas. Le progrès est en ce sens le remplacement de méthodes d'action moins adaptées par des méthodes plus adaptées. L'historicisme s'offusque d'une telle terminologie. Toutes les choses seraient relatives et devraient être considérées du point de vue de leur époque. Néanmoins aucun champion de l'historicisme n'a eu le courage de prétendre que l'exorcisme ait jamais été un moyen adéquat pour guérir des vaches malades. Mais les historicistes sont moins prudents en parlant d'économie. Ils déclarent par exemple que ce que l'économie enseigne sur les effets d'un contrôle des prix ne peut être appliqué aux conditions du moyen âge. Les travaux historiques d'auteurs imbus des idées de l'historicisme sont confus précisément en raison de leur rejet de l'économie.

Alors qu'ils insistent sur le fait qu'ils ne veulent pas juger le passé à partir d'un critère préconçu, les historicistes essaient en réalité de justifier les politiques du « bon vieux temps ». Au lieu d'aborder le thème de leurs études avec le meilleur équipement intellectuel disponible, ils s'appuient sur les fables de la pseudo-économie. Ils s'accrochent à la superstition prétendant qu'avec la décision et l'application de prix maximums inférieurs au niveau des prix potentiels auxquels aurait conduits un marché libre, on disposerait d'un moyen adéquat pour améliorer la situation des acheteurs. Ils omettent de mentionner les preuves de l'échec de la politique du juste prix et de ses effets qui, du point de vue des dirigeants qui y avaient eu recours, étaient moins souhaitables que la situation préalable qu'ils devaient modifier.

L'un des reproches totalement vides qu'ont accumulés les historicistes à l'encontre des économistes est leur prétendu manque de sens historique. Les économistes, disent-ils, croient qu'il aurait été possible d'améliorer la situation des époques passées si seulement les gens avaient connu les théories de l'économie moderne. Or, il ne peut pas y avoir de doute que la situation de l'Empire romain aurait été considérablement modifiée si les empereurs n'avaient pas recouru à la dépréciation monétaire et n'avaient pas adopté une politique de prix plafonds. Il est tout aussi évident que la pénurie massive en Asie fut causée par le fait que les gouvernements despotiques tuaient dans l'œuf toutes les tentatives d'accumulation du capital. Les Asiatiques, au contraire des Européens occidentaux, n'avaient pas développé de système juridique et constitutionnel qui aurait pu permettre une accumulation du capital à grande échelle. Et le peuple, mû par le vieux sophisme expliquant que la richesse d'un homme d'affaires

serait la cause de la pauvreté des autres gens, applaudissait à chaque fois que les dirigeants confisquaient les possessions des marchands à succès.

Les économistes ont toujours été conscients que l'évolution des idées est un processus lent et prenant du temps. L'histoire de la connaissance est celle d'une série de pas successifs faites par des hommes dont chacun ajoute quelque chose aux idées de ses prédécesseurs. Il n'est pas surprenant que Démocrite d'Abdère n'ait pas développé la théorie quantique ou que la géométrie de Pythagore et d'Euclide soit différente de celle de Hilbert. Personne n'a jamais imaginé qu'un contemporain de Périclès aurait pu créer la philosophie de Hume, Adam Smith et Ricardo pour transformer Athènes en comptoir du capitalisme.

Il n'est nul besoin d'analyser l'avis de nombreux historicistes selon lequel les pratiques du capitalisme répugneraient tant à l'âme de certaines nations qu'elles ne l'adopteront jamais. S'il existe de tels peuples, ils resteront pauvres pour toujours. Il n'y a qu'une route pour se diriger vers la prospérité et la liberté. Y a-t-il un historien qui puisse contester cette vérité sur la base de l'expérience historique ?

Aucune règle générale sur les effets des divers modes d'action ou d'institutions sociales bien précises ne peut être déduite de l'expérience historique. On peut en ce sens donner raison à la fameuse maxime selon laquelle l'étude de l'Histoire ne peut nous apprendre qu'une seule chose, à avoir que l'Histoire ne nous apprend rien. Nous sommes par conséquent d'accord avec les historicistes pour ne payer que peu d'attention au fait indiscutable qu'aucun peuple ne s'est jamais hissé à un niveau satisfaisant de bien-être et de civilisation sans l'institution de la propriété privée des moyens de production. Ce n'est pas l'Histoire mais l'économie qui nous permet de clarifier nos idées sur les effets des droits de propriété. Mais nous devons totalement rejeter le raisonnement, très populaire chez de nombreux auteurs du dix-neuvième siècle, nous expliquant que le prétendu fait que l'institution de la propriété privée n'ait pas été connue des peuples des premiers stades de la civilisation serait un argument valable en faveur du socialisme. Après avoir commencé comme annonceurs d'une société future qui supprimerait tout ce qui n'est pas satisfaisant et transformerait la terre en paradis, de nombreux socialistes, Engels par exemple, sont véritablement devenus des partisans d'un retour à la situation prétendument merveilleuse d'un fabuleux âge d'or d'un passé lointain.

Il n'est jamais venu à l'esprit des historicistes que l'on doive payer un prix pour toute chose. Les gens paient le prix s'ils croient que les bénéfices découlant de la chose que l'on souhaite acquérir

dépassent les inconvénients résultant du sacrifice d'autre chose. En traitant de cette question, l'historicisme adopte les illusions de la poésie romantique. Il pleure sur la dégradation de la nature par la civilisation. Comme elles étaient belles les forêts vierges intactes, les chutes d'eau et les rives solitaires, avant que l'appât du gain de personnes cupides ne gâche leur beauté ! Les historicistes romantiques passent sous silence le fait que les forêts ont été déboisées afin de gagner des terres arables et que les chutes d'eau ont été utilisées pour produire du courant et de la lumière. Il n'y a pas de doute que Coney Island était un paysage plus idyllique à l'époque des Indiens qu'aujourd'hui. Mais dans son état actuel cela donne à des millions de New Yorkais une occasion de se rafraîchir qu'ils ne pourraient pas obtenir sinon. Parler de la splendeur de la nature laissée intacte est futile si l'on ne tient pas compte de ce que l'homme a obtenu en « profanant » la nature. Les merveilles de la terre étaient certainement splendides quand peu visiteurs y mettaient les pieds. Le trafic touristique organisé de manière commerciale les a rendues accessibles aux masses. L'homme qui pense « Quelle pitié de ne pas être seul sur ce sommet ! Ces intrus gâchent mon plaisir » n'arrive pas à se souvenir que lui non plus ne se trouverait pas à cet endroit si le monde commercial ne lui avait pas fourni toutes les facilités requises.

La technique d'accusation du capitalisme des historicistes est en fait très simple. Ils considèrent toutes ses réalisations comme allant de soi, mais l'accuse de la disparition de certaines réjouissances incompatibles avec lui ainsi que de certaines imperfections qui peuvent encore déparer ses produits. Ils oublient que l'humanité a dû payer le prix de ce qu'elle a accompli — prix payé volontairement parce que les gens croient que le gain qui en découle, par exemple l'allongement de la durée de vie moyenne, est plus souhaitable.

5. La dissolution de l'Histoire

L'Histoire est une suite de changements. Toute situation historique a ses particularités, ses caractéristiques propres qui la distinguent de toute autre. Le flot de l'Histoire ne revient jamais à une position ancienne. L'Histoire ne se répète pas.

Énoncer ce fait, ce n'est pas exprimer une quelconque opinion sur le problème biologique et anthropologique s'interrogeant sur le point de savoir si l'humanité descend ou non d'un ancêtre commun *humain*. Il n'est pas nécessaire de se demander ici si la transformation de primates pas tout à fait humains en *Homo Sapiens* s'est déroulée une seule fois à un instant précis et dans une région déter-

minée du globe ou si elle s'est produite plusieurs fois, conduisant à l'émergence de diverses races originelles. Établir ce fait ne signifierait pas non plus qu'il y ait quelque chose comme une unité de civilisation. Même si nous supposons que tous les hommes descendent d'un ancêtre commun, il reste le fait que la rareté des moyens de subsistance a entraîné une dispersion des individus sur la surface du globe. Cette dispersion a conduit à la séparation en divers groupes. Chacun de ces groupes a dû résoudre pour lui-même le problème spécifique de la vie humaine : comment poursuivre l'effort conscient visant à l'amélioration des conditions garantissant la survie. C'est ainsi que diverses civilisations sont nées. On ne saura probablement jamais dans quel mesure les civilisations données étaient isolées et indépendantes les unes des autres. Mais il est certain que pendant des milliers d'années il y eut des cas d'un tel isolement culturel. Ce n'est qu'avec les explorations de navigateurs et des voyageurs européens que l'on y mit fin.

De nombreuses civilisations étaient arrivées dans une impasse. Elles furent soit détruites par des conquérants étrangers, soit désagrégées de l'intérieur. À côté des ruines de constructions merveilleuses, les descendants de leurs bâtisseurs vivent dans la pauvreté et l'ignorance. Les réalisations culturelles de leurs aïeux, leur philosophie, leur technologie et souvent même leur langue sont tombées dans l'oubli et les peuples sont retournés à la barbarie. Dans certains cas la littérature de la civilisation défunte avait été préservée et, redécouverte par des savants, influença des générations et des civilisations postérieures.

D'autres civilisations se développèrent jusqu'à un certain point et s'immobilisèrent. Elles étaient arrêtées comme l'a dit Bagehot¹. Les gens essayaient de préserver les réalisations du passé mais ne prévoyaient plus d'y ajouter quoi que ce soit de nouveau.

Un des principes affirmés de la philosophie sociale du dix-huitième siècle était l'idée que les choses iraient en s'améliorant. Une fois que les superstitions, les préjugés et les erreurs ayant causé la chute des anciennes civilisations auront fait place à la suprématie de la raison, il y aura une amélioration constante de la condition humaine. Le monde deviendra chaque jour meilleur. L'humanité ne retournera jamais à l'époque des ténèbres. Le progrès vers des stades supérieurs de bien-être et de connaissance était irrésistible. Tous les mouvements réactionnaires étaient voués à l'échec. La philosophie actuelle ne se laisse plus aller à un tel optimisme. Nous avons réalisé

¹ Walter Bagehot, *Physics and Politics* (Londres, 1872), p. 212.

que notre civilisation est elle aussi vulnérable. Elle est certes à l'abri des attaques extérieures de la part de barbares étrangers. Mais elle peut être détruite de l'intérieur par des barbares de chez nous.

La civilisation est le produit de l'effort humain, la réalisation d'hommes désirant combattre les forces s'opposant à leur bien-être. Cette réalisation dépend de l'utilisation par les hommes de moyens adéquats. Si les moyens retenus ne sont pas adaptés aux fins poursuivies, le désastre s'ensuivra. Les mauvaises politiques peuvent détruire notre civilisation comme elles en ont détruites beaucoup d'autres. Mais ni la raison ni l'expérience ne nous garantissent que nous ne pouvons pas éviter les mauvaises politiques et donc d'anéantir notre civilisation.

Il existe des doctrines donnant une forme réelle à la notion de civilisation. Selon elles une civilisation est une sorte d'être vivant. Elle naît, prospère pendant un certain temps pour finalement mourir. Toutes les civilisations, aussi différentes qu'elles puissent apparaître à un observateur superficiel, ont la même structure. Elles doivent nécessairement passer par le même enchaînement d'étapes successives. Il n'y a pas d'Histoire. Ce qu'on appelle Histoire de façon trompeuse n'est en fait que la représentation d'événements appartenant à la même catégorie ; c'est, comme l'a dit Nietzsche, l'éternel retour.

L'idée est très ancienne et on peut la faire remonter à la philosophie antique. Elle fut esquissée par Giovanni Battista Vico. Elle joua un certain rôle dans les tentatives de plusieurs économistes cherchant à développer des parallèles entre les histoires économiques de différentes nations. Elle doit sa popularité actuelle au livre *Le Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler. Atténuée dans une certaine mesure et rendue ainsi incohérente, c'est l'idée principale de la volumineuse *Étude de l'Histoire* sur laquelle Arnold J. Toynbee travaille encore. Il n'y a pas de doute que Spengler et Toynbee étaient poussés par le dénigrement largement répandu du capitalisme. L'intention de Spengler était clairement de pronostiquer l'effondrement inévitable de notre civilisation. Bien que n'étant pas sous l'influence des prophéties millénaristes des marxistes, il était lui-même socialiste et totalement sous l'emprise de la calomnie socialiste à l'encontre de l'économie de marché. Il était assez intelligent pour voir les conséquences désastreuses des politiques des marxistes allemands. Mais, n'ayant aucune connaissance économique et plein de mépris envers l'économie, il en était arrivé à la conclusion que notre civilisation devait choisir entre deux maux qui chacun devait nécessairement la détruire. Les doctrines de Spengler et de Toynbee montrent clairement les tristes résultats auxquels on aboutit quand on néglige

l'économie dans l'étude des rapports humains. Certes, la civilisation est décadente. Mais sa décadence consiste précisément dans son acceptation du credo anticapitaliste.

Ce que nous pouvons appeler la doctrine de Spengler dissout l'Histoire dans le récit de la vie de certaines entités individuelles, les diverses civilisations. On ne nous dit pas précisément quels traits caractérisent une civilisation individuelle en tant que telle, ni ce qui la distingue d'une autre civilisation. Tout ce que nous apprenons sur ce sujet essentiel n'est que métaphore. Une civilisation est comme une entité biologique : elle naît, grandit, mûrit, décline et meurt. De telles analogies ne remplacent pas une clarification et une définition non équivoques.

La recherche historique ne peut pas traiter de toutes les choses à la fois ; elle doit diviser et subdiviser la totalité des événements. Elle découpe dans l'ensemble de l'Histoire des chapitres séparés. Les principes utilisés pour le faire sont déterminés par la manière dont l'historien comprend les choses et les événements, évalue les jugements, les actions qu'ils ont engendrés et les relations que ces actions entretiennent avec le cours ultérieur des événements. Presque tous les historiens sont d'accord pour traiter séparément l'histoire de divers peuples et civilisations plus ou moins isolés. Les différences d'opinion quant à l'application de cette procédure à des problèmes précis doivent être tranchées par l'examen minutieux de chaque cas particulier. Aucune objection épistémologique ne peut être levée contre l'idée d'une distinction des diverses civilisations dans l'ensemble de l'Histoire.

Mais ce que la doctrine de Spengler veut dire est quelque chose d'entièrement différent. Dans son contexte une civilisation est une *Gestalt*, un tout, une individualité de nature distincte. Ce qui détermine son origine, ses changements et son extinction vient de sa nature propre. Ce ne sont pas les idées et les actions des individus qui constituent le processus historique. Il n'y a en réalité pas de processus historique. Sur la terre, les civilisations naissent, vivent pendant un certain temps puis meurent tout comme les divers spécimens de n'importe quelle espèce végétale naissent, vivent et disparaissent. Ce que font les hommes n'a pas d'importance quant au résultat final. Toute civilisation doit décliner et mourir.

Il n'y a pas de mal à comparer différentes événements historiques et différents événements ayant eu lieu dans l'histoire de différentes civilisations. Mais il n'y a pas la moindre justification permettant d'affirmer que toute civilisation doit passer par un enchaînement de stades inévitables.

M. Toynbee est suffisamment incohérent pour ne pas nous priver de tout espoir de survie de notre civilisation. Alors que le seul et unique contenu de son étude est de souligner que le processus de la civilisation consiste en mouvements périodiques répétitifs, il ajoute que ceci « n'implique pas que le processus lui-même soit du même ordre cyclique qu'eux ». Ayant pris la peine de montrer que seize civilisations avaient déjà péri et que neuf autres étaient sur le point de mourir, il exprime un vague optimisme quant à l'avenir de la vingt-sixième civilisation¹.

L'Histoire est le récit de l'action humaine. L'action humaine est l'effort conscient de l'homme pour substituer une situation plus satisfaisante à des situations moins satisfaisantes. Les idées déterminent ce qu'il faut considérer comme des situations plus ou moins satisfaisantes et quels moyens doivent être utilisés pour les changer. Les idées sont ainsi le thème principal de l'étude de l'Histoire. Elles ne constituent pas un stock invariable qui aurait existé dès le tout début des choses et qui ne changerait pas. Toute idée a une origine en un point donné de l'espace et du temps dans la tête d'un individu. (Bien sûr, il est arrivé à maintes reprises que la même idée se soit développée indépendamment dans les têtes de différents individus à différentes époques et à différents endroits.) La source de toute nouvelle idée est une innovation ; elle ajoute quelque chose de nouveau et d'inconnu auparavant au cours des événements. La raison pour laquelle l'Histoire ne se répète pas est que toute situation historique est le résultat de l'action d'idées différentes de celles qui ont exercé leur action dans d'autres situations.

La civilisation diffère des simples aspects biologiques et physiques de la vie en étant le produit d'idées. Les idées sont l'essence d'une civilisation. Si nous essayons de distinguer différentes civilisations, la *differentia specifica* ne peut être trouvée que dans les différentes significations des idées qui les déterminent. Les civilisations diffèrent entre elles précisément par la qualité de la substance qui les caractérise comme civilisations. Elles sont dans leur structure essentielle des cas uniques, qui n'appartiennent pas à une classe. Ceci nous interdit de comparer leurs vicissitudes avec le processus physiologique se déroulant dans la vie d'un homme ou d'un animal. Les mêmes changements physiologiques se produisent dans le corps de tout animal. Un enfant se forme dans le ventre de sa mère, il naît, grandit, mûrit, décline et meurt à l'issue du même cycle de vie. C'est une tout autre chose avec les civilisations. Étant des civilisations

¹ A.J. Toynbee, *A Study of History*, résumé des volumes I-VI par D.C. Somerwell (Oxford University Press, 1947), p. 254.

elles sont disparates et incommensurables parce qu'animée par des idées différentes et se développant donc différemment.

Les idées ne doivent pas être classées sans prendre en compte la validité de leur contenu. Les hommes ont eu différentes idées concernant la guérison du cancer. Jusqu'à présent aucune de ces idées n'a produit de résultats pleinement satisfaisants. Mais il ne faudrait pas en conclure que toutes les tentatives futures pour guérir le cancer seront également vaines. L'historien des civilisations du passé peut dire : Il y avait quelque chose qui n'allait pas avec les idées sur lesquelles reposaient les civilisations qui ont décliné. Mais il ne faut pas en déduire que les autres civilisations, fondées sur des idées différentes, sont également condamnées. A l'intérieur du corps des animaux et des plantes se trouvent des forces qui sont obligées à la longue de le désagréger. On ne peut découvrir dans le « corps » d'une civilisation aucune force similaire qui ne serait pas le résultat de ses idéologies particulières.

Tout aussi vains sont les efforts entrepris pour chercher dans l'histoire des diverses civilisations des parallélismes ou des étapes identiques de leur vie. Nous pouvons comparer l'histoire des divers peuples et civilisations. Mais de telles comparaisons ne doivent pas traiter uniquement des similitudes, elles doivent aussi traiter des différences. L'empressement à découvrir des similitudes conduit les auteurs à négliger ou même à faire disparaître les différences. Le premier rôle de l'historien est d'étudier les événements historiques. Des comparaisons faites par la suite sur la base d'une connaissance aussi parfaite que possible des événements peuvent être inoffensives et même instructives. Des comparaisons accompagnant ou même précédant l'étude des sources engendrent la confusion si ce n'est de véritables fables.

6. *Défaire l'Histoire*

Il y a toujours eu des gens qui ont exalté le bon vieux temps et préconisé un retour au passé heureux. La résistance opposée aux nouveautés juridiques et constitutionnelles par ceux à qui elles faisaient du tort s'est fréquemment cristallisée dans des programmes réclamant le rétablissement de vieilles institutions ou d'institutions supposées vieilles. Dans certains cas des réformes visant quelque chose de fondamentalement nouveau ont été recommandées en tant que restauration d'une loi ancienne. Un exemple éminent nous a été fourni par le rôle joué par la *Magna Carta* dans les idéologies des partis anti-Stuart de l'Angleterre du dix-septième siècle.

Mais ce fut l'historicisme qui suggéra pour la première fois franchement de défaire les changements historiques et retourner aux conditions défuntées d'un passé éloigné. Nous n'avons pas besoin de parler de la frange démente de ce mouvement, représentée par exemple par les tentatives allemandes de faire revivre le culte de Wodan. Les aspects vestimentaires de ces tendances ne méritent pas non plus davantage que des commentaires ironiques. (Une illustration d'un magazine montrant des membres de la famille de Hanovre-Cobourg paradant dans les habits des écossais qui combattirent à Culloden aurait surpris le « Boucher » Cumberland¹.) Seules les questions linguistiques et économiques qui y sont mêlées réclament l'attention.

Dans le cours de l'Histoire, plusieurs langues se sont éteintes. Certaines ont disparu complètement sans laisser aucune trace. D'autres ont été préservées dans de vieux documents, livres et inscriptions et peuvent être étudiées par des érudits. Plusieurs de ces langues « mortes » — le sanscrit, l'hébreu, le grec et le latin — influencent la pensée contemporaine au travers de la valeur philosophique et poétique des idées exprimées dans leur littérature. D'autres ne sont que des objets de recherches philologiques.

Le processus qui a conduit à l'extinction de la langue fut dans de nombreux cas la simple évolution linguistique et la transformation de la langue parlée. Une longue succession de petits changements avait si profondément modifié les formes phonétiques, le vocabulaire et la syntaxe que les générations ultérieures ne purent plus lire les documents légués par leurs ancêtres. La langue vernaculaire s'était transformée en une nouvelle langue. L'ancienne ne pouvait plus être comprise que par des gens ayant une formation spéciale. La mort de la vieille langue et la naissance de la nouvelle n'étaient que le résultat d'une longue évolution pacifique.

Mais dans beaucoup d'autres cas le changement linguistique fut le résultat d'événements politiques et militaires. Des gens parlant une langue étrangère obtenaient l'hégémonie politique et économique par la conquête militaire ou par la supériorité de leur civilisation. Ceux qui parlaient la langue natale du pays étaient relégués à des postes subalternes. En raison de leur handicap social et politique, ce qu'ils avaient à dire et comment ils le disaient avait peu d'importance. Le commerce important était effectué exclusivement dans la langue de leurs maîtres. Les dirigeants, les tribunaux, l'Église et les écoles n'utilisaient que cette langue : elle était devenue la langue du droit et de la littérature. L'ancienne langue natale n'était

¹ William Augustus, duc de Cumberland. NdT.

utilisée que par la population peu instruite. À chaque fois qu'un de ces sous-fifres voulait améliorer sa condition, il devait d'abord apprendre la langue des maîtres. La langue vernaculaire était réservée aux plus limités et aux moins ambitieux ; elle devenait l'objet du mépris et tombait finalement dans l'oubli. Une langue étrangère remplaçait l'idiome du pays.

Les événements politiques et militaires qui poussaient ce processus linguistique se caractérisaient dans la plupart des cas par une cruauté tyrannique et une persécution sans pitié de tous les opposants. De telles méthodes ont obtenu l'approbation de certains philosophes et moralistes des époques précapitalistes, de même qu'elles sont parfois l'objet d'éloges de la part d'« idéalistes » contemporains quand les socialistes y ont recours. Mais pour le « dogmatisme fausement rationaliste des doctrinaires libéraux orthodoxes » elles sont choquantes. Les écrits historiques de ces derniers ne font pas montre de ce relativisme hautain qui a incité les historiens se proclamant eux-mêmes « réalistes » à expliquer et à justifier tout ce qui s'est passé autrefois et à défendre les institutions oppressives qui ont survécu. (Comme l'a observé avec reproche une critique, chez les utilitaristes « les vieilles institutions ne provoquent aucun frisson ; elles sont de simples incarnations des préjugés¹. ») Il n'est pas nécessaire d'expliquer davantage pourquoi les descendants des victimes de ces persécutions et oppressions jugent différemment l'expérience de leurs ancêtres, et encore moins pourquoi ils souhaitent abolir les effets du despotisme passé qui leur font encore du mal. Dans certains cas, non contents d'éliminer l'oppression encore existante, ils projettent d'annuler également des changements qui ne leur font plus aucun tort, aussi nocif et malveillant qu'ait pu être le processus les ayant engendrés dans un lointain passé. C'est précisément ce que cherchent à obtenir ceux qui veulent revenir sur les changements linguistiques.

Le meilleur exemple nous est fourni par l'Irlande. Des étrangers avaient envahi et conquis le pays, exproprié les propriétaires, détruit sa civilisation, installé un régime despotique et essayé de convertir les gens par la force des armes à une foi religieuse qu'ils méprisaient. L'établissement d'une Église étrangère ne réussit pas à faire abandonner aux Irlandais leur catholicisme romain. Mais la langue anglaise supplanta l'idiome gaélique du pays. Quand les Irlandais réussirent petit à petit par la suite à contenir leurs oppresseurs étrangers et à finalement obtenir l'indépendance politique, la plupart

¹ Leslie Stephens, *The English Utilitarians* (Londres, 1900), III, p. 70 (sur J. Stuart Mill).

d'entre eux n'étaient pas différents des Anglais sur le plan linguistique. Ils parlaient anglais et leurs grands auteurs écrivaient des livres en anglais dont certains comptent parmi les chef-d'œuvres de la littérature mondiale.

Cet état de choses heurte la sensibilité de nombreux Irlandais. Ils veulent conduire leurs concitoyens à revenir à l'idiome que leurs ancêtres parlaient à des époques révolues. On ne rencontre que peu d'opposition face à ces tentatives. Peu de gens ont le courage de combattre ouvertement un mouvement populaire et le nationalisme radical est aujourd'hui, après le socialisme, l'idéologie la plus populaire. Personne ne veut courir le risque d'être montré du doigt comme ennemi de la nation. Mais des forces puissantes résistent en silence à la réforme linguistique. Les gens s'accrochent à la langue qu'ils parlent, que les gens souhaitant la supprimer soient des despotes étrangers ou des fanatiques du pays. Les Irlandais modernes sont pleinement conscients des avantages qu'ils tirent du fait que l'anglais est la première langue de la civilisation contemporaine, langue que tout le monde doit apprendre pour lire de nombreux livres importants ou pour jouer un rôle dans le commerce international, dans les affaires du monde et dans les grands mouvements idéologiques. C'est précisément parce que les Irlandais sont une nation civilisée dont les auteurs n'écrivent pas pour une audience limitée mais pour tous les peuples instruits que les chances d'une substitution du gaélique à l'anglais sont minces. Aucun sentimentalisme nostalgique ne peut modifier ces circonstances.

Il faut mentionner que les tentatives linguistiques du nationalisme irlandais ont été poussées par l'une des doctrines politiques les plus largement adoptées du dix-neuvième siècle. Le principe des nationalités tel qu'il a été accepté par tous les peuples d'Europe stipule que tout groupe linguistique doit disposer d'un État indépendant et que cet État doit comprendre toutes les personnes parlant la même langue¹. Du point de vue de ce principe une Irlande anglophone devrait appartenir à un Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande et la simple existence d'un État irlandais libre et indépendant semble anormale. Le prestige dont jouissait en Europe le principe des nationalités était si grand que divers peuples désirant former un État à eux, dont l'indépendance se serait opposée à ce principe, ont essayé de changer leur langue pour justifier par là leurs aspirations. Ceci explique l'attitude des nationalistes irlandais mais ne

¹ Mises, *Omnipotent Government* [*Le Gouvernement omnipotent*] (New Haven, Yale University Press, 1944), pp. 84-89.

change rien à ce qui a été dit des conséquences de leurs projets linguistiques.

Une langue n'est pas une simple collection de signes phonétiques. C'est un instrument pour penser et agir. Son vocabulaire et sa grammaire sont adaptés à la mentalité des individus auxquels elle sert. Une langue vivante — parlée, écrite et lue par des hommes vivants — change continuellement, conformément aux changements qui se produisent dans les esprits de ceux qui l'utilisent. Une langue tombée en désuétude est morte parce qu'elle ne change plus. Elle reflète la mentalité de personnes disparues depuis longtemps. Elle est inutile à ceux qui vivent à une autre époque même si ces individus sont les descendants biologiques de ceux qui l'ont pratiquée ou qu'ils se croient simplement être leurs descendants. Le problème n'est pas dans les termes s'appliquant aux choses tangibles. De tels termes pourraient être ajoutés par des néologismes. Ce sont les termes abstraits qui créent des problèmes insolubles. En étant le concentré des controverses idéologiques d'un peuple, de ses idées sur des questions portant sur la connaissance pure, la religion, les institutions légales, l'organisation politique et les activités économiques, ces termes reflètent toutes les vicissitudes de son histoire. En apprenant leur signification la génération montante s'initie à l'environnement intellectuel dans lequel elle doit vivre et travailler. Cette signification des différents mots est un flux continu répondant aux changements dans les idées et les conditions.

Ceux qui veulent faire revivre une langue morte doivent en fait créer à partir de ses éléments phonétiques une nouvelle langue dont le vocabulaire et la syntaxe seraient adaptés aux conditions de notre époque, totalement différentes de celles de l'époque ancienne. La langue de leurs ancêtres n'est plus d'aucune utilité à l'Irlandais moderne. Les lois de l'Irlande actuelle ne peuvent pas être écrites dans le vieux vocabulaire ; Shaw, Joyce et Yeats n'auraient pas pu l'employer dans leurs pièces, romans et poèmes. On ne peut pas effacer l'Histoire et retourner au passé.

Autre chose que les tentatives de faire revivre des idiomes défunts sont les projets d'élever des dialectes locaux au rang de langue écrite, adaptée à la littérature et à d'autres manifestations de la pensée et de l'action. Quand la communication entre diverses régions d'un territoire national était rare, en raison de la faiblesse de la division interrégionale du travail et du caractère primitif des moyens de transport, il y avait une tendance à la désintégration de l'unité linguistique. Différents dialectes se sont développés à partir de la langue parlée par le peuple s'étant établi dans une région. Ces dialectes ont parfois évolué en une langue écrite distincte,

comme ce fut le cas avec la langue néerlandaise. Dans d'autres cas seul l'un de ces dialectes devint une langue littéraire, alors que les autres restaient des idiomes employés dans la vie de tous les jours mais sans être utilisés ni à l'école, ni dans les tribunaux, ni dans les livres, ni dans les conversations des gens instruits. Telle était par exemple la situation en Allemagne, où les écrits de Luther et des théologiens protestants donnèrent à l'idiome de la « Chancellerie saxonne » une position prépondérante, réduisant tous les autres dialectes à un rang subalterne.

Sous l'impact des mouvements historicistes, des mouvements apparurent dont le but était de stopper ce processus en élevant les dialectes au rang de langues littéraires. La plus notable de ces tendances fut le Félibrige, dont l'objet était de rendre à la langue provençale la place éminente qu'elle occupait autrefois comme langue d'oc. Les Félibres, conduit par le distingué poète Mistral, étaient assez intelligents pour ne pas envisager de remplacer le français par leur idiome. Mais même l'objet plus modéré de leur ambition, créer une nouvelle poésie provençale, semble être malheureux. On n'arrive pas à imaginer le moindre chef-d'œuvre français écrit en provençal.

Les dialectes locaux des différentes langues ont été employés dans des romans et des pièces dépeignant la vie des gens non instruits. Il y a souvent un manque de sincérité dans ces écrits. L'auteur se met avec condescendance au niveau d'un peuple dont il n'a jamais partagé la mentalité ou dont cette mentalité a depuis évolué. Il se comporte comme un adulte qui consent à écrire un livre pour enfants. Aucune œuvre littéraire actuelle ne peut éviter l'impact des idéologies de notre époque. Ayant été à l'école de ces idéologies, un auteur n'arrive pas à se déguiser en homme ordinaire avec son discours et sa vision du monde.

L'Histoire est un processus irréversible.

7. Défaire l'histoire économique

L'histoire de l'humanité est le récit d'une intensification progressive de la division du travail. Les animaux vivent dans une autarcie parfaite de chaque individu ou de chaque famille. Ce qui permet la coopération entre les hommes, c'est que le travail accompli dans le cadre de la division du travail est plus productif que les efforts isolés d'individus autarciques et que la raison humaine est capable de saisir cette vérité. Sans ces deux faits, les hommes seraient restés à tout jamais des chercheurs de nourriture solitaires, obligés par une inévitable loi de la nature de se combattre sans pitié

et sans pardon. Aucun lien social, aucun sentiment de sympathie, de bienveillance et d'amitié, aucune civilisation n'auraient pu se développer dans un monde où chacun devrait voir dans les autres des rivaux dans la compétition biologique pour une quantité sévèrement limitée de nourriture.

L'une des grandes réalisations de la philosophie sociale du dix-huitième siècle a été la découverte du rôle qu'a joué dans l'Histoire le principe de la plus grande productivité résultant de la division du travail. C'était contre ces enseignements de Smith et de Ricardo qu'étaient dirigées les attaques les plus enflammées de l'historicisme.

L'effet du principe de la division du travail et de son corollaire, la coopération, tend en définitive à conduire vers un système de production mondial. Dans la mesure où la distribution géographique des ressources naturelles ne limite pas les tendances à la spécialisation et à l'intégration dans le commerce de transformation, le marché libre vise à l'évolution vers des entreprises opérant dans le domaine comparativement étroit d'une production spécialisée mais au service de toute la population de la terre. Du point de vue des gens qui préfèrent davantage de marchandises de meilleure qualité à une quantité plus faible et moins bonne, le système idéal consisterait en une concentration aussi forte que possible de la production pour chaque spécialité. Le même principe qui avait conduit à l'émergence de spécialistes comme les forgerons, les menuisiers, les tailleurs, les boulangers mais aussi les médecins, les enseignants, les artistes et les écrivains aurait finalement abouti à l'émergence d'une seule usine approvisionnant le monde entier avec un article précis. Bien que le facteur géographique mentionné plus haut empêche la pleine application de cette tendance, la division internationale du travail s'est produite et se développera jusqu'à ce qu'elle atteigne les limites dues à la géographie, à la géologie et au climat.

Tout pas sur la route menant à une intensification de la division du travail nuit sur le court terme aux intérêts particuliers de certains. L'expansion de l'entreprise la plus efficace nuit aux intérêts des concurrents moins efficaces qu'elle force à fermer boutique. L'innovation technique nuit aux intérêts des ouvriers qui ne peuvent plus gagner leur vie en s'accrochant à des méthodes inférieures écartées. Les intérêts directs à court terme des petites entreprises et des ouvriers inefficaces sont affectés de manière défavorable par toute amélioration. Ce n'est pas un phénomène nouveau. N'est pas nouveau non plus le fait que ceux à qui le progrès économique porte préjudice réclament des privilèges les protégeant contre la concurrence des plus efficaces. L'histoire de l'humanité est un long récit des

obstacles placés sur le chemin des plus efficaces au bénéfice des moins efficaces.

On a l'habitude d'expliquer les efforts obstinés faits pour arrêter le progrès économique en se référant aux « intérêts ». Cette explication est très peu satisfaisante. En laissant de côté le fait qu'une innovation nuise seulement aux intérêts à court terme de certains, nous devons souligner qu'elle ne nuit qu'aux intérêts d'une faible minorité alors qu'elle sert ceux de l'immense majorité. L'usine fabricant du pain fait certainement du tort aux petits boulangers. Mais elle ne leur nuit que parce qu'elle améliore la situation de tous les consommateurs de pain. L'importation de sucre et de montres de l'étranger nuit aux intérêts d'une petite minorité d'Américains. Mais c'est une aubaine pour tous ceux qui veulent manger du sucre et acheter des montres. Le problème est précisément le suivant : Pourquoi une innovation est-elle impopulaire bien qu'elle serve les intérêts de la grande majorité de la population ?

Un privilège accordé à une branche spéciale de l'industrie est avantageux à court terme pour ceux qui se trouvent à cet instant dans cette branche. Mais il nuit à tous les autres dans la même mesure. Si tout le monde est privilégié au même niveau, il perd autant en sa qualité de consommateur qu'il ne gagne en tant que producteur. En outre, tout le monde y perd du fait que la productivité de toutes les branches de la production nationale baisse à cause de ces privilèges¹. Dans la mesure où la législation américaine réussit à freiner la grande industrie, tout le monde est perdant parce que les produits sont fabriqués à des coûts plus élevés dans des usines qui auraient disparu en l'absence de cette politique. Si les États-Unis étaient allés aussi loin que l'Autriche l'avait fait dans sa lutte contre le grand capital, la condition de l'Américain moyen ne serait pas nettement meilleure que celle de l'Autrichien moyen.

Ce ne sont pas les intérêts qui motivent la lutte contre la poursuite de l'intensification de la division du travail, mais les fausses idées concernant de prétendus intérêts. Comme toujours, l'historicisme ne traite lui aussi de ces problèmes qu'en voyant les inconvénients à court terme pour certains et en ignorant les avantages à long terme pour tout le monde. Il recommande des mesures sans indiquer le prix qu'il faudra payer pour les prendre. Comme il faisait bon faire des chaussures à l'époque de Hans Sachs et de ses *Maîtres chanteurs* ! Nul n'est besoin d'analyser de manière critique de tels rêves romantiques. Mais combien de personnes marchaient-elles pieds nus à

¹ Voir plus haut,

3. Économie et *valeur*.

cette époque ? Quel malheur que les grandes entreprises chimiques ! Mais aurait-il été possible aux pharmaciens de fabriquer dans leurs laboratoires primitifs les médicaments qui tuent les microbes ?

Ceux qui veulent remonter le cours du temps devraient dire aux gens ce que coûterait leur politique. Morceler la grande industrie est très bien si l'on est prêt à en assumer. Si les méthodes américaines actuelles de taxation des revenus et des biens avaient été adoptées il y a cinquante ans, la plupart des nouvelles choses auxquelles aucun Américain ne voudrait renoncer aujourd'hui n'auraient pas été développées du tout ou, si elles l'avaient été, seraient restées inabordables pour la plus grande partie de la nation. Ce que des auteurs comme les professeurs Sombart et Tawney disent des merveilleuses conditions du moyen âge n'est que pure fantaisie. L'effort « en vue d'obtenir un accroissement continu et illimité des richesses matérielles », dit le professeur Tawney, apporte « la perte de l'âme et la confusion dans la société¹ ». Pas besoin de souligner le fait que certaines personnes peuvent penser qu'une âme sensible au point d'être perdue par la conscience que plus d'enfants survivent à la première année de leur vie et que moins de gens meurent de famine aujourd'hui qu'au moyen âge, mérite d'être perdue. Ce qui apporte la confusion dans une société n'est pas la richesse mais les efforts des historicistes comme le professeur Tawney pour discréditer « les appétits économiques ». Après tout c'est la nature, pas les capitalistes, qui a implanté ces appétits dans l'homme et qui le pousse à les satisfaire. Dans les institutions collectivistes du moyen âge, comme l'Église, la commune, le village, le clan, la famille et la guilde, dit Sombart, l'individu « était tenu au chaud et protégé comme un fruit dans sa peau² ». S'agit-il d'une description fidèle d'un temps où la population était sans cesse harassée par les famines, la peste, les guerres et la persécution des hérétiques, ainsi que par d'autres désastres ?

Il est certainement possible d'arrêter la progression future du capitalisme et même de revenir aux conditions où les petites entreprises et les méthodes de production primitives prévalaient. Un appareil de police organisé selon le modèle soviétique peut arriver à beaucoup de choses. La question est seulement de savoir si les nations qui ont bâti la civilisation moderne seront prêtes à en payer le prix.

¹ R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York, Penguin Book, n.d.), pp. 38 et 234.

² W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* (10^e éd., Iéna, 1924), 1, p. 31.

CHAPITRE XI. LE DÉFI DU SCIENTISME

1. Positivisme et béhaviorisme

Ce qui différencie le domaine des sciences de la nature de celui des sciences de l'action humaine est le système de catégories auquel chacun a recours pour interpréter les phénomènes et construire des théories. Les sciences de la nature ne savent rien des causes finales ; la recherche et la théorisation sont entièrement guidées par la catégorie de la causalité. Le domaine de sciences de l'action humaine est la sphère du but et de la poursuite consciente de certaines fins : elle est téléologique.

Ce sont les deux catégories auxquelles avait recours l'homme primitif et auxquelles recourent aujourd'hui tout le monde dans ses réflexions et ses actions quotidiennes. Les compétences et les techniques les plus simples supposent une connaissance rassemblée en causalité par une recherche rudimentaire. Quand les gens ne savaient pas comment chercher la relation de cause à effet, ils recherchaient une interprétation téléologique. Ils inventaient des divinités et des démons dont l'action intentionnelle devait expliquer certains phénomènes. Un dieu créait les éclairs et le tonnerre. Un autre dieu, mécontent de certains actes des hommes, tuait les offenseurs en envoyait des flèches. Le mauvais œil d'une sorcière rendait les femmes stériles et empêchaient les vaches de donner du lait. De telles croyances ont généré des méthodes d'action spécifiques. Un comportement plaisant à la divinité, l'offrande de sacrifices et la prière étaient considérés comme des moyens adéquats pour apaiser la colère de la divinité et pour détourner sa vengeance ; des rites magiques étaient employés afin de neutraliser la sorcellerie. Les gens ont lentement appris que les événements météorologiques, les maladies et la propagation de la peste étaient des phénomènes naturels et que les paratonnerres et les agents antiseptiques constituaient des protections efficaces alors que les rites magiques étaient sans effet. Ce ne fut qu'à l'époque moderne que les sciences de la nature remplacèrent dans tous leurs champs d'application le finalisme par la recherche causale.

Les merveilleuses réalisations des sciences expérimentales de la nature ont entraîné l'émergence d'une doctrine matérialiste métaphysique, le positivisme. Celui-ci nie catégoriquement qu'il y ait un seul domaine de recherche qui soit ouvert à la recherche téléologique. Les méthodes expérimentales des sciences de la nature

seraient les seules méthodes adéquates pour tout type de recherche. Elles seules seraient scientifiques, tandis que les méthodes traditionnelles des sciences de l'action humaine seraient métaphysiques, c'est-à-dire, dans la terminologie du positivisme, superstitieuses et erronées. Le positivisme enseigne que le rôle de la science serait exclusivement de décrire et d'interpréter l'expérience sensorielle. Il rejette l'introspection de la psychologie tout comme l'ensemble des disciplines historiques. Il est particulièrement virulent dans sa condamnation de l'économie. Auguste Comte, en aucun cas le fondateur du positivisme mais celui qui lui a trouvé son nom, suggérait de remplacer les méthodes traditionnelles d'étude de l'action humaine par une nouvelle branche de la science, la sociologie. La sociologie devait être une physique sociale, bâtie sur le modèle épistémologique de la mécanique newtonienne. Le projet était si creux et si peu réaliste qu'aucune tentative sérieuse de l'accomplir ne fut entreprise. La première génération des partisans de Comte se tourna à la place vers ce qu'ils croyaient être l'interprétation biologique et organique des phénomènes sociaux. Ils se laissèrent aller librement à un langage métaphorique et discutaient assez sérieusement de problèmes comme celui de savoir si le « corps » social devait être classé parmi les « substances intercellulaires ». Quand l'absurdité de ce biologisme et de cet organicisme devint évidente, les sociologues abandonnèrent totalement les ambitieuses prétentions de Comte. Il n'était plus question de découvrir les lois a posteriori du changement social. Diverses études historiques, ethnographique et psychologiques furent placées sous l'étiquette de la sociologie. Beaucoup de ces publications étaient un travail de dilettante et étaient confuses ; certaines étaient des contributions acceptables aux divers domaines de la recherche scientifique. Sans aucune valeur, d'un autre côté, étaient les écrits de ceux qui appelaient sociologie leurs épanchements arbitraires et métaphysiques sur la signification et la fin abstruses du processus historique qu'on appelait auparavant philosophie de l'Histoire. Émile Durkheim et son école firent ainsi revivre sous l'appellation d'esprit de groupe le vieux spectre du romantisme et de l'École historique allemande du droit, le *Volksgeist*.

Malgré cet échec manifeste du programme positiviste, un mouvement néopositiviste est né. Il répète avec obstination tous les sophismes de Comte. La motivation qui inspire ces auteurs est la même que celle de Comte. Ils sont poussés par une aversion particulière envers l'économie de marché et son corollaire politique : le gouvernement représentatif, la liberté de pensée, de parole et de la presse. Ils désirent le totalitarisme, la dictature et l'oppression impitoyable pour tous les dissidents, considérant bien entendu comme

acquis qu'ils seront investis eux-mêmes ou leurs amis intimes du poste suprême et du pouvoir de faire taire tous les opposants. Comme préconisait sans honte la suppression de toutes les doctrines qu'il n'aimait pas. Le champion le plus ostentatoire du programme néopositiviste dans le domaine des sciences de l'action humaine était Otto Neurath, qui fut, en 1919, l'un des dirigeants éminents de l'éphémère Soviet de Munich et qui collabora plus tard brièvement à Moscou avec la bureaucratie bolchevique¹. Sachant qu'ils ne pourraient pas avancer le moindre argument valable pour répondre à la critique de leurs projets faite par les économistes, ces communistes passionnés essayent de discréditer l'économie dans son ensemble sur des bases épistémologiques².

Les deux principaux types d'attaque des néopositivistes à l'encontre de l'économie sont le panphysicalisme et le béhaviorisme. Les deux prétendent remplacer par un traitement purement causal de l'action humaine le traitement téléologique, non scientifique selon eux.

Le panphysicalisme enseigne que les procédures de la physique sont les seules méthodes scientifiques pour toutes les branches de la science. Il nie qu'il existe la moindre différence essentielle entre les sciences de la nature et les sciences de l'action humaine. Ce refus explique le slogan des panphysicalistes : « la science unifiée ». L'expérience des sens, qui transmet à l'homme ses informations sur les événements physiques, lui fournirait aussi toute l'information concernant le comportement de ses semblables. L'étude de la manière dont ses semblables réagissent aux divers stimuli ne différerait pas fondamentalement de l'étude de la manière dont réagissent les objets. Le langage de la physique serait le langage universel de toutes les branches de la connaissance, sans exception. Ce qui ne peut être expliqué dans le langage de la physique serait un non sens métaphysique. Ce serait une prétention arrogante de l'homme qui lui ferait croire que son rôle dans l'univers serait différent de celui des

¹ Otto Neurath, « Foundations of the Social Sciences », *International Encyclopedia of United Science*, vol. 2, No. 1.

² On peut signaler que le propre frère de Ludwig von Mises, Richard von Mises (ingénieur en aéronautique, professeur à l'Université alors allemande de Strasbourg puis aux États-Unis) était un positiviste, membre du célèbre « Cercle de Vienne », et qu'il a même écrit des ouvrages sur le sujet. Quand Rothbard demanda à Ludwig von Mises ce qu'il pensait de l'ouvrage de son frère sur le positivisme, celui-ci répondit « Je suis en désaccord avec tout ce qui y est dit, de la première à la dernière phrase », le ton de la réponse n'invitant pas à poursuivre la discussion. Voir *Ludwig von Mises : Scholar, Creator, Hero* par Murray N. Rothbard, Ludwig von Mises Institute, 1988, p. 79 (note 34). NdT.

autres objets. Aux yeux du scientifique toutes les choses seraient égales. Toute discussion sur la conscience, la volonté et poursuivant des fins serait vide. L'homme serait juste un des éléments de l'univers. La science appliquée de la physique sociale, l'ingénierie sociale, pourrait ainsi étudier l'homme de la même manière que la technologie étudie le cuivre et l'hydrogène.

Le panphysicaliste peut admettre au moins une différence essentielle entre l'homme et les objets de la physique. Les pierres et les atomes ne réfléchissent pas sur leur nature, leurs propriétés et leur comportement, ni sur celles de l'homme. Elles ne construisent rien pour elles ou pour l'homme. L'homme est au moins différent d'elles dans la mesure où il est physicien et ingénieur. Il est difficile de concevoir comment l'on pourrait parler des activités d'un ingénieur sans comprendre qu'il choisit entre diverses possibilités et qu'il est décidé à atteindre des objectifs déterminés. Pourquoi construit-il un pont plutôt qu'un ferry ? Pourquoi construit-il un pont ayant une capacité de dix tonnes et un autre ayant une capacité de vingt tonnes ? Pourquoi cherche-t-il à construire des ponts qui ne s'écroulent pas ? Ou est-ce seulement un hasard que la plupart des ponts ne s'écroulent pas ? Si l'on élimine de l'étude de l'action humaine la notion de poursuite consciente d'objectifs déterminés, on doit la remplacer par l'idée — réellement métaphysique — qu'une certaine force suprahumaine conduit les hommes, indépendamment de leur volonté, vers un but prédestiné : ce qui a mis en mouvement le constructeur de ponts, c'est le plan préétabli du *Geist* ou les forces productives matérielles que les hommes sont obligés de suivre.

Dire que l'homme réagit à des stimuli et s'adapte aux conditions de son environnement ne nous donne pas une réponse satisfaisante. Au stimulus offert par la Manche, certaines personnes ont réagi en restant à la maison ; d'autres l'on traversée sur des canots, des bateaux à voiles, des paquebots ou à l'époque moderne tout simplement à la nage. Certains l'ont survolé en avion ; d'autres ont faits des projets de tunnel pour passer dessous. Il est vain d'attribuer les différences de réaction aux différences des circonstances concomitantes, comme l'état de la connaissance technique et l'offre de travail et de biens du capital. Ces autres conditions ont également une origine humaine et ne peuvent être expliquées que par des méthodes téléologiques.

L'approche du béhaviorisme est à certains égards différente de celle du panphysicalisme mais lui ressemble dans sa tentative sans espoir d'étudier l'action humaine sans faire référence à la conscience et la poursuite de fins. Il fonde son raisonnement sur le slogan de « l'adaptation ». Comme tout autre être vivant, l'homme s'adapte

aux conditions de son environnement. Mais le béhaviorisme n'arrive pas à expliquer pourquoi des personnes différentes s'adaptent différemment aux mêmes conditions. Pourquoi certains individus s'enfuient-ils devant une agression violente alors que d'autres y résistent ? Pourquoi les peuples de l'Europe occidentale se sont-ils adaptés à la rareté de toutes les choses dont dépend le bien-être humain d'une façon totalement différente de celle des Orientaux ?

Le béhaviorisme propose d'étudier le comportement humain selon les méthodes développées par la psychologie des animaux et des enfants. Il cherche à étudier les réflexes et les instincts, les automatismes et les réactions inconscientes. Mais il ne nous a rien dit sur les réflexes qui auraient construit les cathédrales, les chemins de fer et les châteaux forts, sur les instincts qui auraient produits les philosophies, les poèmes et les systèmes juridiques, sur les automatismes qui auraient abouti à la croissance et au déclin des empires, sur les réactions inconscientes qui réalisent la fission des atomes. Le béhaviorisme veut observer le comportement humain de l'extérieur et l'étudier comme une simple réaction à une situation donnée. Il évite de façon pointilleuse toute référence au sens et au but. Une situation ne peut toutefois pas être décrite sans analyser la signification que l'homme étudié y trouve. Si l'on évite de traiter de cette signification, on néglige le facteur essentiel déterminant de façon catégorique le mode de réaction. Cette réaction n'est pas automatique mais dépend entièrement de l'interprétation et des jugements de valeur de l'individu, qui cherche à créer, si possible, une situation qu'il préfère à l'état qui prévaudrait s'il n'agissait pas. Imaginez un béhavioriste décrivant la situation résultant d'une proposition de vente sans faire allusion au sens que chaque agent y attache !

En réalité, le béhaviorisme éliminerait l'étude de l'action humaine et y substituerait la physiologie. Les béhavioristes n'ont jamais réussi à rendre claire la différence entre physiologie et béhaviorisme. Watson a déclaré que la physiologie s'intéresse « tout particulièrement au fonctionnement des parties d'un animal [...], le béhaviorisme, d'un autre côté, s'il s'intéresse très fortement à tous les fonctionnements de ces diverses parties, s'intéresse essentiellement à ce que fera l'animal dans son ensemble¹. » Toutefois, des phénomènes physiologiques comme la résistance du corps à l'infection ou la croissance et le vieillissement d'un individu ne peuvent certainement pas être appelés un comportement des parties. D'autre part, si l'on veut qualifier un geste comme le mouvement d'un bras (pour faire la grève ou pour caresser) de comportement de la totalité

¹ John B. Watson, *Behaviorism* (New York, W.W. Norton, 1930), p. 11.

de l'homme, la seule idée qui le justifie est qu'un tel geste ne peut pas être imputé à une quelconque partie séparée de l'être. Mais à quoi peut-on alors l'imputer si ce n'est au sens et à l'intention de l'agent ou à cette chose sans nom dont le sens et l'intention découlent ? Le béhaviorisme affirme qu'il veut prédire le comportement humain. Mais il est impossible de prédire la réaction d'un homme abordé par un autre avec les mots « espèce de rat » sans faire référence au sens que l'homme auquel ils sont adressés attache à cette expression¹.

Les deux types de positivisme refusent de reconnaître le fait que les hommes poursuivent intentionnellement des fins précises. Selon eux, tous les événements doivent être interprétés dans la relation entre un stimulus et une réponse et il n'y a pas de place pour une recherche de causes finales. En réponse à ce dogmatisme rigide, il est nécessaire de souligner que le rejet du finalisme dans l'étude des événements situés hors de la sphère de l'action humaine ne s'impose à la science qu'en raison de l'insuffisance de la raison humaine. Les sciences de la nature doivent s'abstenir de traiter des causes finales parce qu'elles sont incapables de les découvrir et non parce qu'elles peuvent prouver qu'il n'y en aurait pas. La connaissance de l'interconnexion de tous les phénomènes et de la régularité dans leur succession et dans leur enchaînement, et le fait que la recherche causale ait réussi et élargi la connaissance humaine, ne permettent pas d'éliminer de manière péremptoire l'hypothèse qu'il y ait des causes finales à l'œuvre dans l'univers. La raison pour laquelle les sciences de la nature négligent les causes finales et se préoccupent exclusivement de la recherche de causalités est que cette dernière méthode marche. Les dispositifs conçus d'après les théories scientifiques fonctionnent comme les théories l'avaient prédit et fournissent ainsi une vérification pragmatique de leur exactitude. Au contraire, les moyens magiques n'ont pas répondu aux attentes et ne témoignent pas en faveur d'une vision magique du monde.

Il est évident qu'il est également impossible de démontrer de manière satisfaisante par la ratiocination que l'alter ego est un être qui poursuit intentionnellement des buts. Mais la même preuve pragmatique qui peut être donnée en faveur de l'usage exclusif de la recherche causale dans le champ de la nature peut être avancée en faveur de l'usage exclusif des méthodes téléologiques dans le domaine de l'action humaine. Cela marche, alors que l'idée d'étudier les hommes comme s'ils étaient des pierres ou des souris ne marche

¹ D'après le dictionnaire, le terme anglais « rat » peut se traduire par rat, salaud, vache, mouchard, jaune ou lâcheur. NdT.

pas. Cela marche non seulement pour la recherche de la connaissance et des théories, mais également dans la pratique quotidienne.

Le positiviste arrive à son point de vue subrepticement. Il dénie à ses semblables la faculté de choisir des fins et les moyens d'y parvenir, mais revendique en même temps pour lui-même la capacité de choisir consciemment entre les diverses méthodes de procédure scientifique. Il change de terrain dès qu'il s'agit de problèmes d'ingénierie, qu'elle soit technique ou « sociale ». Il conçoit des projets et des politiques qui ne peuvent pas être interprétés comme de simples réactions automatiques à des stimuli. Il veut priver tous ses semblables du droit d'agir afin de se réserver ce privilège, pour lui et pour lui seul. En fait, c'est un dictateur.

Selon ce que nous explique le béhavioriste, l'homme peut être imaginé comme « une machine organique assemblée et prête à marcher¹ ». Il écarte le fait qu'alors que les machines marchent comme le veulent l'ingénieur et l'opérateur, les hommes marchent ici et là spontanément. « À la naissance les enfants de l'homme, quelle que soit leur hérédité, sont aussi égaux que des automobiles Ford². » En partant de cette erreur manifeste, le béhavioriste propose de diriger la « Ford humaine » de la façon dont un automobiliste conduit sa voiture. Il agit comme s'il possédait l'humanité et était appelé à la contrôler et à la façonner selon ses propres desseins. Car il serait, lui, au-dessus des lois, chef de l'humanité envoyé par Dieu³.

¹ Watson, p. 269.

² Horace M. Kallen, « Behaviorism », *Encyclopedia of the Social Sciences*, II, p. 498.

³ Karl Mannheim a développé un plan détaillé pour produire les « meilleurs » types humains possibles en réorganisant « délibérément » les divers groupes de facteurs sociaux. « Nous », c'est-à-dire Karl Mannheim et ses amis, déterminons ce que réclament « le plus grand bien de la société et la tranquillité d'esprit de l'individu ». Puis « nous » reconstruirons l'humanité. Car *notre* vocation est « l'orientation planifiée de la vie des gens ». Mannheim, *Man in Society in an Age of Reconstruction* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1940), p. 222. La chose la plus remarquable, à propos de ces idées est qu'elles étaient appelées démocratiques, libérales et progressistes dans les années 1930 et 1940. Joseph Goebbels était plus modeste que Mannheim en ce qu'il ne voulait reconstruire que le peuple allemand et non toute l'humanité. Mais dans son approche du problème il ne différait pas fondamentalement de Mannheim. Dans une lettre du 12 avril 1933, adressée à Wilhelm Furtwängler, il se référait au « nous » à qui l'on avait « confié la tâche pleine de responsabilités de fabriquer à partir du matériau brut que sont les masses la structure solide et bien formée de la nation (denen verantwortungsvolle Ausgabe anvertraut ist, aus dem rohen Stoff der Masse das feste und gestalthafte Gebilde des Volkes zu Formen) » Berta Geissmar, *Musik im Schatten der Politik* (Zurich, Atlantis Verlag, 1945), pp. 97-99. Malheureusement ni Mannheim ni Goebbels ne nous ont dit qui leur avait confié la tâche de reconstruire et de recréer les hommes.

Aussi longtemps que le positivisme n'explique pas les philosophies et les théories, les plans et les politiques qui en découlent, selon son schéma stimulus-réponse, il se détruit lui-même.

2. Le dogme collectiviste

La philosophie collectiviste moderne est un vulgaire descendant de la vieille doctrine du réalisme conceptuel. Elle a rompu avec l'antagonisme philosophique général entre réalisme et nominalisme et ne prête quasiment aucune attention au conflit continu entre les deux écoles. C'est une doctrine politique et elle emploie en tant que telle une terminologie sensiblement différente de celle utilisée lors des débats scolastiques sur les universaux tout autant que de celle du néoréalisme contemporain. Mais le noyau de ses enseignements ne diffère pas de celui des réalistes du moyen âge. Elle attribue aux universaux une existence objective réelle, et même une existence supérieure à celle des individus, voire, en niant catégoriquement l'existence autonome des individus, la seule existence réelle.

Ce qui distingue le collectivisme du réalisme conceptuel tel qu'il est enseigné par les philosophes n'est pas sa méthode d'approche mais les tendances politiques implicites. Le collectivisme transforme la doctrine épistémologique en revendication éthique. Il dit aux gens ce qu'ils devraient faire. Il établit une distinction entre la véritable entité collective à laquelle les gens devraient montrer leur loyauté et des pseudo entités fallacieuses dont elles ne devraient pas se soucier du tout. Il n'existe pas d'idéologie collectiviste uniforme mais de nombreuses doctrines collectivistes. Chacune d'elles chante les louanges d'une entité collectiviste différente et demande à tous les gens biens de s'y soumettre. Chaque secte révere son idole et est intolérante vis-à-vis de toutes les idoles rivales. Toutes ordonnent la soumission totale de l'individu, toutes sont totalitaires.

Le caractère particulier des diverses doctrines collectivistes peut facilement être ignoré parce qu'il part habituellement d'une opposition entre la société en général d'une part et les individus d'autre part. Dans cette opposition il n'apparaît qu'un seul collectif regroupant tous les individus. Il ne peut donc y avoir aucune rivalité entre plusieurs entités collectives. Mais dans le cours ultérieur de l'analyse un collectif particulier remplace subrepticement l'image d'ensemble d'une grande société unique.

Examinons tout d'abord le concept de société en général. Les hommes coopèrent les uns avec les autres. La totalité des rapports entre les hommes engendrés par cette coopération est appelée société. La société n'est pas une entité en elle-même. C'est un aspect

de l'action humaine. Elle n'existe pas et ne vit pas en dehors du comportement des gens. C'est une orientation de l'action humaine. La société ne pense pas et n'agit pas. Les individus, en pensant et en agissant, constituent un ensemble de rapports et de faits qu'on qualifie de sociaux.

La question a été embrouillée par une métaphore arithmétique. La société n'est-elle, demandent les gens, qu'une somme d'individus, ou est-elle plus que cela et donc une entité possédant une réalité indépendante ? La question n'a pas de sens. La société n'est ni la somme des individus ni plus ou moins que cette somme. Les concepts arithmétiques ne peuvent pas être appliqués à ce sujet.

Une autre confusion survient de la question tout aussi creuse de savoir si la société serait ou non — logiquement et chronologiquement — antérieure aux individus. L'évolution de la société et celle de la civilisation ne constituèrent pas deux processus distincts mais un seul et même processus. Le mouvement biologique d'une espèce de primate dépassant le stade d'une simple existence animale et sa transformation en hommes primitifs supposaient déjà le développement des premiers rudiments de coopération sociale. L'Homo Sapiens n'apparut pas sur la scène des événements terrestres en tant que chercheur de nourriture solitaire, ni comme membre d'une bande grégaire, mais comme être coopérant consciemment avec les autres êtres de son espèce. Ce n'est qu'en coopération avec ses semblables qu'il put développer le langage, outil indispensable à la pensée. Nous ne pouvons même pas imaginer un être raisonnable vivant en parfait isolement et ne coopérant pas au moins avec les membres de sa famille, de son clan, de sa tribu. L'homme et tant qu'homme est nécessairement un animal social. Un certain type de coopération est un trait caractéristique de sa nature. Mais avoir conscience de ce fait ne justifie pas d'étudier les rapports sociaux comme s'ils étaient quelque chose d'autre que des rapports ou la société comme si elle était une entité indépendante extérieure ou située au-dessus des actions des individus.

Il y a enfin des interprétations erronées causées par la métaphore organiciste. Nous pouvons comparer la société à un organisme biologique. Le *tertium comparationis* est en réalité que la division du travail et la coopération existent entre les diverses parties d'un corps biologique comme elle existe entre les membres de la société. Mais l'évolution biologique qui a conduit à l'émergence de systèmes fonctionnels et structurels dans le corps des plantes et des animaux était un processus purement physiologique dans lequel on ne peut trouver aucune trace d'activité consciente de la part des cellules. De l'autre côté, la société humaine est un phénomène intellectuel et spirituel.

En coopérant avec ses semblables, les individus ne se dépouillent pas de leur individualité. Ils conservent le pouvoir d'agir de manière antisociale et font souvent usage de cette possibilité. La place de chaque cellule dans la structure du corps lui est toujours attribuée. Mais les individus choisissent spontanément la façon dont ils s'intègrent au sein de la coopération sociale. Les hommes ont des idées et poursuivent des fins qu'ils ont choisies, tandis que les cellules et les organes du corps n'ont pas une telle autonomie.

La psychologie de la Gestalt rejette avec passion la doctrine psychologique de l'associationnisme. Elle tourne en ridicule l'idée d'une « mosaïque sensorielle que personne n'a jamais observée » et enseigne que « l'analyse, si elle veut révéler l'univers dans sa totalité, doit s'arrêter aux tous, quelle que soit leur taille, qui possèdent une réalité fonctionnelle¹. » Quoi qu'on puisse penser de la psychologie de la Gestalt, il est évident qu'elle n'a aucun lien avec les problèmes de la société. Il est clair que personne n'a jamais étudié la société comme un tout. Ce qui peut être étudié, ce sont toujours les actions d'individus. C'est en interprétant les divers aspects des actions de l'individu que les théoriciens ont développé le concept de société. Il ne peut pas être le moins du monde question de comprendre « les propriétés des parties à partir des propriétés du tout². » Il n'y a pas de propriétés de la société qu'il serait impossible de découvrir dans le comportement de ses membres.

En opposant la société et les individus et en niant à ces derniers toute « véritable » réalité, les doctrines collectivistes considèrent l'individu comme un simple rebelle réfractaire. Ce malheureux pécheur aurait l'impudence de donner sa préférence à ses petits intérêts égoïstes face aux sublimes intérêts de la grande société divine. Bien entendu, le collectiviste n'attribue cette éminence qu'à la seule idole sociale légitime et à aucune autre de ses prétendantes.

Mais qui est le Prétendant, et qui est le Roi,
Dieu nous bénisse tous — c'est une tout autre chose³.

¹ K. Koffka, « Gestalt », *Encyclopedia of the Social Science*, 6, 644.

² Ibid., p. 645.

³ God bless the King, I mean the Faith's Defender.
God bless — no harm in blessing — the Pretender.
But who is Pretender is, and who is King,
God bless us all — that's quite another thing

Soit

Dieu bénisse le Roi, je parle du Défenseur de la Foi.
Dieu bénisse — il n'y a aucun mal à accorder sa bénédiction — le Prétendant.

Quand le collectiviste chante les louanges de l'État, ce dont il parle n'est pas n'importe quel État mais uniquement le régime qu'il approuve, que cet État légitime existe déjà ou qu'il reste à créer. Pour les irrédentistes tchèques de l'ancienne Autriche et pour les irrédentistes irlandais du Royaume-Uni, les États dont les gouvernements siégeaient à Vienne et à Londres étaient des usurpateurs : leur État légitime n'existait pas encore. La terminologie des marxistes est particulièrement remarquable. Marx était profondément hostile à l'État prussien des Hohenzollern. Pour bien faire comprendre que l'État qu'il voulait voir omnipotent et totalitaire n'était pas celui dont les dirigeants se trouvaient à Berlin, il appela le futur État de son programme société et non État. La nouveauté ne concernait que le vocabulaire. Car ce que Marx recherchait, c'était d'abolir toute sphère réservée à l'initiative de l'action individuelle en transférant le contrôle de toutes les activités économiques à l'appareil social de contrainte et de répression qu'on appelle habituellement État ou gouvernement. Cette astuce réussit à tromper beaucoup de monde. Car même aujourd'hui il y a encore des dupes qui pensent qu'il existe une différence entre le socialisme d'État et les autres types de socialisme.

La confusion entre les concepts de société et d'État a commencé avec Hegel et Schelling. On a pris l'habitude de distinguer deux écoles d'hégéliens : le courant de gauche et le courant de droite. La distinction ne porte que sur l'attitude de ces auteurs vis-à-vis du royaume de Prusse et des doctrines de l'Église prussienne. Le credo politique des deux courants est essentiellement le même. Les deux préconisent un gouvernement omnipotent. C'est un hégélien de gauche, Ferdinand Lassalle, qui a le plus clairement exprimé la thèse fondamentale de l'hégélianisme. : « L'État, c'est Dieu¹. » Hegel lui-même avait été un peu plus prudent. Il déclarait seulement que c'était « la marque de Dieu dans le monde qui constituait l'État » et qu'en étudiant l'État il fallait contempler « l'Idée, Dieu incarné sur Terre². »

Les philosophes collectivistes n'arrivent pas à comprendre que ce qui constitue l'État, ce sont les actions des individus. Les législateurs, ceux qui font appliquer les lois par la force des armes, ceux qui

Mais qui est le Prétendant, et qui est le Roi,

Dieu nous bénisse tous — c'est une tout autre chose

Mises ne cite que les deux derniers vers de ce toast jacobite de John Byrom (1692-1763), poète mineur et inventeur d'un système de sténographie ; à ne pas confondre avec Byron. NdT.

¹ Gustav Meyer, *Lassalleana, Archiv für Geschichte der Sozialismus*, I, p. 196.

² Hegel, *Les principes de la philosophie du droit*, sec. 258.

se plient aux ordres donnés par les lois, ainsi que la police, créent l'État par leur comportement. Ce n'est que dans ce sens que l'État possède une réalité. Il n'y a pas d'État en dehors de telles actions de la part des individus.

3. Le concept de sciences sociales

La philosophie collectiviste nie qu'il y ait des choses comme les individus et les actions des individus. L'individu ne serait qu'un fantôme sans existence réelle, une image illusoire inventée par la pseudo-philosophie des apologistes du capitalisme. Le collectivisme rejette par conséquent l'idée d'une science de l'action humaine. Selon lui, le seul traitement légitime des problèmes qui ne sont pas étudiés par les sciences de la nature traditionnelles nous est fourni par ce qu'ils appellent les sciences sociales.

Les sciences sociales sont supposées traiter des activités de groupe. L'individu n'a d'importance dans ce contexte que comme membre d'un groupe¹. Or cette définition suppose implicitement qu'il y ait aussi des actions dans lesquelles l'individu n'agit pas comme membre d'un groupe et qui par conséquent n'intéresseraient pas les sciences sociales. S'il en est ainsi, il est évident que les sciences sociales ne traitent que d'une partie arbitrairement choisie de la totalité du domaine de l'action humaine.

En agissant, l'homme doit nécessairement choisir entre divers modes d'action possibles. En limitant leur analyse à une seule catégorie d'actions, les sciences sociales renoncent à l'avance à étudier les idées qui déterminent le choix d'un mode de conduite par l'individu. Elles ne peuvent pas traiter des jugements de valeur qui, dans toute situation, font préférer à un homme une action comme membre d'un groupe à une action différente. Elles ne peuvent pas non plus traiter des jugements de valeur qui poussent un homme à agir comme membre du groupe A plutôt que comme membre d'un des groupes autres que A.

L'homme n'appartient pas qu'à un seul groupe et n'apparaît pas sur la scène des relations humaines que comme membre d'un groupe unique bien déterminé. En parlant des groupes sociaux il faut se souvenir que les membres de chaque groupe sont en même temps membres d'autres groupes. Les conflits de groupes ne sont pas des conflits entre des bandes de personnes parfaitement intégrées. Ce sont des conflits entre divers intérêts dans les têtes des individus.

¹ E.R.A. Seligman, « What Are the Social Sciences ? » *Encyclopedia of the Social Sciences*, I, p. 3.

Ce qui constitue l'appartenance à un groupe est la manière dont un homme agit dans une situation concrète. Cette appartenance n'est donc pas quelque chose de rigide et d'immuable. Elle peut changer d'un cas à l'autre. Le même homme peut accomplir le même jour des actions dont chacune l'identifie comme membre d'un groupe différent. Il peut donner à son Église et voter pour un candidat qui s'oppose à sa religion sur des questions essentielles. Il peut agir à un moment comme membre d'un syndicat, à un autre comme membre d'une communauté religieuse, à un autre comme membre d'un parti politique, à un autre comme membre d'un groupe linguistique ou racial, etc. Ou alors il peut agir comme individu travaillant pour gagner plus d'argent, pour envoyer son fils à l'université, pour acheter une maison, une voiture ou un réfrigérateur. Il agit en réalité toujours comme individu, sans cesse à la poursuite de ses propres fins. En rejoignant un groupe et en agissant comme membre de ce groupe, il vise tout autant à réaliser ses propres désirs que lorsqu'il agit sans rapport avec un quelconque groupe. Il peut rejoindre une communauté religieuse afin de chercher le salut de son âme et trouver la tranquillité d'esprit. Il peut s'affilier à un syndicat parce qu'il croit qu'il s'agit de la meilleure façon d'obtenir une paie plus élevée ou d'éviter d'être physiquement blessé par les membres du syndicat. Il peut adhérer à un parti politique parce qu'il espère que l'application de son programme améliorera sa situation et celle de sa famille.

Il est vain d'étudier « les activités de l'individu en tant que membre d'un groupe¹ » tout en omettant les autres activités de l'individu. Les activités de groupe sont fondamentalement et nécessairement les activités des individus qui forment le groupe et qui veulent atteindre leurs fins. Il n'y a pas de phénomène social qui ne trouve son origine dans les activités de plusieurs individus. Ce qui crée l'activité d'un groupe est une fin précise que recherchent des individus et la conviction de ces individus que la coopération au sein de ce groupe est un moyen adéquat pour atteindre l'objectif voulu. Un groupe est le produit des désirs humains et des idées sur le moyen de les réaliser. Ses racines se trouvent dans les jugements de valeur des individus et dans les opinions qu'ils se font des effets à attendre de certains moyens.

Pour étudier des groupes sociaux de manière appropriée et complète, il faut partir des actions des individus. Aucune activité de groupe ne peut être comprise sans analyser l'idéologie qui réunit le groupe, qui le fait vivre et fonctionner. L'idée de traiter des activités

¹ Seligman, loc. cit.

de groupe sans traiter tous les aspects de l'action humaine est ridicule. Il n'y a pas de domaine distinct de celui des sciences de l'action humaine qui pourrait être étudié par quelque chose que l'on appellerait sciences sociales.

Ce qui poussait ceux qui proposaient de substituer les sciences sociales aux sciences de l'action humaine était, bien sûr, un programme politique bien précis. À leurs yeux les sciences sociales avaient pour but d'effacer la philosophie sociale de l'individualisme. Les champions des sciences sociales ont inventé et popularisé la terminologie qui caractérise l'économie de marché, dans laquelle chacun cherche à réaliser son propre plan, comme système sans plan et par conséquent chaotique et qui réserve le terme de « plan » aux projets d'une force qui, soutenue par le pouvoir de police du gouvernement ou identique à celui-ci, empêche les citoyens de réaliser leurs propres plans et leurs propres projets. On n'accordera jamais trop d'importance au rôle que l'association d'idées créée par cette terminologie a joué dans la formation des principes politiques de nos contemporains.

4. La nature du phénomène de masse

Certains croient que l'objet des sciences sociales serait d'étudier les phénomènes de masse. Alors que l'étude des traits individuels n'a pas d'intérêt particulier pour eux, ils espèrent que l'étude du comportement des agrégats sociaux donnera des informations de caractère véritablement scientifique. Le principal défaut des méthodes traditionnelles de la recherche historique est précisément, aux yeux de ces gens, qu'elles traitent des individus. Ils apprécient les statistiques, précisément parce qu'elles observent et enregistrent, d'après eux, le comportement des groupes sociaux.

Les statistiques enregistrent en réalité les traits individuels des membres de groupes arbitrairement sélectionnés. Quel qu'ait pu être le principe ayant déterminé le scientifique à choisir un groupe, les traits enregistrés se réfèrent en premier lieu aux individus formant le groupe et seulement de manière indirecte au groupe. Les membres individuels du groupe sont les unités d'observation. Ce que fournissent les statistiques, ce sont des informations sur le comportement des individus formant un groupe.

Les statistiques modernes visent à découvrir des rapports immuables entre des grandeurs établies par la statistique grâce à la mesure de leurs corrélations. Cette méthode est absurde dans le domaine des sciences de l'action humaine. Ceci a été clairement démontré par le fait qu'on a trouvé de nombreux coefficients de corrélation élevés

qui n'indiquaient à l'évidence aucun lien entre deux groupes de faits¹.

Les phénomènes sociaux et les phénomènes de masse ne sont pas quelque chose d'extérieur, situé au-dessus des phénomènes individuels. Ils ne sont pas la cause des phénomènes individuels. Ils sont produits par la coopération des individus ou par des actions parallèles. Ces dernières peuvent être soit indépendantes soit imitatives. Ceci vaut aussi en ce qui concerne les actions antisociales. Le meurtre intentionnel d'un homme par un autre est en tant que tel une simple action humaine et n'aurait pas d'autre intérêt dans un état hypothétique (et irréalisable) où il n'y aurait pas de coopération entre les hommes. Il devient un crime, un meurtre, dans une situation où la coopération sociale exclut l'homicide à l'exception de cas déterminés de manière stricte par les lois de la société.

Ce qu'on appelle habituellement un phénomène de masse est la répétition fréquente et la récurrence d'un phénomène individuel particulier. La proposition : « Le pain est en Occident un article de consommation de masse », signifie : « L'immense majorité des hommes mangent du pain tous les jours en Occident ». Ils ne mangent pas du pain parce que c'est un article de consommation de masse. Le pain est un article de consommation de masse parce que presque tout le monde en mange quotidiennement un morceau. On peut apprécier de ce point de vue les tentatives de Gabriel Tarde pour décrire l'imitation et la répétition comme des facteurs fondamentaux de l'évolution sociale².

Les champions des sciences sociales critiquent les historiens parce que ces derniers concentrent leur attention sur les actions des individus et négligent le comportement du nombre, de l'immense majorité, des masses. La critique est erronée. Un historien qui traite de la diffusion de la foi chrétienne et des diverses sectes et Églises, des événements qui ont conduit à l'émergence de groupes linguistiques unifiés, de la colonisation européenne de l'Occident, de l'essor du capitalisme moderne, ne passe certainement pas à côté du comportement du plus grand nombre. Toutefois, le principal rôle de l'Histoire est d'indiquer la relation entre les actions des individus et le cours des affaires du monde. Des individus différents influencent le changement historique de manières différentes. Il y a les pionniers qui conçoivent des idées nouvelles et imaginent de nouveaux modes de pensée et d'action ; il y a les chefs qui guident la population sur le

¹ M.R. Cohen et E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (New York, Harcourt, Brace, 1934), p. 317.

² G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, 3^e éd. Paris, 1900.

chemin que les gens veulent prendre, et il y a les masses anonymes qui suivent les chefs. Il ne peut être aucunement question d'écrire l'Histoire sans le nom des pionniers et des chefs. L'histoire du christianisme ne peut pas passer sous silence des hommes comme Saint Paul, Luther et Calvin, de même que l'histoire de l'Angleterre du dix-septième siècle ne peut pas ne pas analyser le rôle de Cromwell, Milton et Guillaume III. Attribuer les idées engendrant le changement historique au psychisme des masses est la manifestation d'un préjugé métaphysique arbitraire. Les innovations intellectuelles qu'Auguste Comte et Buckle ont à juste titre considérées comme le thème principal de l'étude historique ne viennent pas des masses. Les mouvements de masse ne sont pas suscités par d'anonymes riens du tout mais par des individus. Nous ne connaissons pas le nom des hommes qui ont accompli les plus grands exploits à l'aube de la civilisation Mais nous sommes certains que les innovations techniques et institutionnelles de ces époques lointaines, elles non plus, n'ont pas été le résultat d'une inspiration soudaine ayant frappé les masses mais l'œuvre de certaines personnes qui dépassaient de loin leurs contemporains.

Il n'y a pas de psychisme des masses ni d'esprit des masses, uniquement des idées possédées et des actions accomplies par les nombreuses personnes qui se rangent aux avis des pionniers et des chefs et qui imitent leur comportement. Les foules et les masses n'agissent elles aussi que sous la direction de meneurs. Les hommes ordinaires qui constituent les masses se caractérisent par leur manque d'initiative. Ils ne sont pas passifs, ils agissent eux aussi, mais ils n'agissent qu'à l'instigation d'autrui.

L'importance accordée par les sociologues aux phénomènes de masse et leur idolâtrie de l'homme ordinaire sont une conséquence du mythe selon lequel tous les hommes seraient biologiquement égaux. Quelles que soient les différences entre les individus, elles seraient, affirme-t-on, causées par des circonstances postnatales. Si tous les gens jouissaient pareillement des bénéfices d'une bonne éducation, de telles différences n'apparaîtraient jamais. Les partisans de cette doctrine sont incapables d'expliquer les différences entre des élèves d'une même école et le fait que beaucoup d'autodidactes dépassent de loin les titulaires d'un doctorat, d'une maîtrise ou d'une licence des universités les plus prestigieuses. Ils ne comprennent pas que l'éducation ne peut pas transmettre aux élèves plus que la connaissance de leurs professeurs. L'éducation crée des disciples, des imitateurs, des adeptes de la routine, pas des pionniers aux idées nouvelles et des génies créateurs. Les écoles ne sont pas des pépinières du progrès et de l'amélioration mais des conservatoires de la

tradition et des modes de pensée invariables. La marque de l'esprit créateur est de défier une partie ou la totalité de ce qu'il a appris, ou au moins d'y ajouter quelque chose de neuf. On se trompe totalement sur les exploits d'un pionnier en les réduisant à l'instruction qu'il a reçu de ses maîtres. Aussi efficace que puisse être la formation scolaire, elle n'engendrerait que la stagnation, l'orthodoxie et le pédantisme rigide s'il n'y avait pas des hommes extraordinaires allant au-delà de la sagesse de leurs précepteurs.

Il est difficilement possible de se tromper plus lourdement sur la signification de l'Histoire et de l'évolution de la civilisation qu'en concentrant son attention sur les phénomènes de masse et en négligeant les hommes individuels et leurs exploits. Aucun phénomène de masse ne peut être traité de manière adéquate sans analyser les idées sous-jacentes. Et aucune idée nouvelle ne surgit du mythique esprit des masses.

CHAPITRE XII.

PSYCHOLOGIE ET THYMOLOGIE

1. La psychologie naturaliste et la thymologie

De nombreux auteurs croient que la psychologie est à la base des sciences sociales, voire qu'elle les comprend toutes.

Dans la mesure où la psychologie pratique les méthodes expérimentales de la physiologie, ces affirmations sont manifestement sans fondement. Les problèmes étudiés dans les laboratoires des diverses écoles de la psychologie expérimentale n'ont pas plus de rapports avec les problèmes des sciences de l'action humaine que ceux de toute autre discipline scientifique. La plupart d'entre elles ne sont même d'aucune utilité pour la praxéologie, l'économie et toutes les branches de l'Histoire. En réalité, personne n'a jamais essayé de montrer comment les découvertes de la psychologie naturaliste pourraient être utilisées pour l'une de ces sciences.

Mais le terme de « psychologie » est également utilisé dans un autre sens. Il signifie la connaissance des émotions, motivations, idées, jugements de valeur et volontés des hommes, ce qui constitue une faculté indispensable à tout le monde pour mener les affaires de tous les jours et est tout aussi indispensable aux auteurs de poèmes, romans et pièces de théâtre, ainsi qu'aux historiens. L'épistémologie moderne appelle ce processus mental des historiens la compréhension (intuitive)¹ particulière aux sciences historiques de l'action humaine. Son rôle est double : elle établit d'une part le fait que les gens, motivés par des jugements de valeur bien déterminés, s'engagent dans certaines actions et utilisent certains moyens afin d'atteindre leurs fins. Elle essaie d'autre part d'évaluer les effets d'une action et leur importance, ainsi que son impact sur le cours ultérieur des événements.

La compréhension intuitive spécifique aux disciplines historiques n'est pas un processus mental auquel seuls les historiens ont recours. Elle est également utilisée par tout un chacun dans ses relations quotidiennes avec ses semblables. C'est une technique employée dans tous les rapports entre les hommes. Elle est pratiquée par les enfants dans les garderies et les jardins d'enfants, par les hommes d'affaires dans le commerce, par les politiciens et les hommes d'État dans les affaires politiques. Tous désirent obtenir des informations

¹ Voir la note 6. NdT.

sur les appréciations et sur les projets des autres et souhaitent les juger correctement. Les gens appellent en règle générale psychologie cette compréhension de l'esprit des autres hommes. Ils disent ainsi qu'un vendeur doit être un bon psychologue et qu'un dirigeant politique devrait être un expert en psychologie des foules. L'usage populaire du terme « psychologie » ne doit pas être confondu avec la psychologie d'une des écoles naturalistes. Quand Dilthey et d'autres épistémologues ont déclaré que l'Histoire devait être basée sur la psychologie, ce qu'ils avaient en tête c'était cet usage banal ou courant du terme.

Afin d'éviter les erreurs résultant de la confusion de ces deux branches totalement différentes de la connaissance, il est opportun de réserver le terme de « psychologie » à la psychologie naturaliste et d'appeler « thymologie¹ » la connaissance des jugements et des volontés humaines.

La thymologie est d'une part une conséquence de l'introspection et de l'autre un condensé de l'expérience historique. Elle est ce que tout le monde apprend des relations avec ses semblables. C'est ce qu'un homme sait de la façon dont les autres jugent les différentes conditions, de leurs souhaits et de leurs désirs, ainsi que de leurs plans pour les réaliser. C'est la connaissance de l'environnement social dans lequel un homme vit et agit ou, pour les historiens, d'un milieu étranger qu'il a appris à connaître en étudiant des sources particulières. Si un épistémologue déclare que l'Histoire doit être basée sur une connaissance telle que la thymologie, il ne fait qu'exprimer un truisme.

Alors que la psychologie naturaliste ne traite pas du tout du contenu des pensées, jugements, désirs et actions des hommes, le champ de la thymologie est précisément l'étude de ces phénomènes.

¹ Certains auteurs, par exemple Santayana, ont employé le terme de « psychologie littéraire ». Voir son livre *Scepticism and Animal Faith*, chapitre 24. Toutefois, l'usage de ce terme semble inopportun, non seulement parce qu'il était employé dans un sens péjoratif par Santayana, ainsi que par de nombreux représentants de la psychologie naturaliste, mais aussi parce qu'il est impossible de former un adjectif correspondant. « Thymologie » vient du grec θυμός, qu'Homère et d'autres auteurs utilisent pour parler du siège des émotions et comme la faculté mentale d'un corps en vie par lequel il peut penser, vouloir et ressentir. Voir Wilhelm von Volkman, *Lehrbuch der Psychologie* (Cöthen, 1884), I, p. 57-59 ; Erwin Rohde, *Psyche*, traduit par W.B. Willis (Londres, 1925), p. 50 ; Richard B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge, 1951), pp. 49-58. Récemment, le professeur Hermann Friedmann a employé le terme *Thymologie* avec une connotation quelque peu différente. Voir son livre *Das Gemüt, Gedanken zu einer Thymologie* (Munich, C.H. Beck, 1956), pp. 2-16.

La distinction entre la psychologie naturaliste et la physiologie d'une part et la thymologie d'autre part peut mieux être illustrée en se référant aux méthodes de la psychiatrie. La psychopathologie et la neurologie traditionnelles traitent des aspects physiologiques des maladies des nerfs et du cerveau. La psychanalyse traite de leurs aspects thymologiques. L'objet de ses recherches est constitué par les idées et la poursuite consciente de fins qui entrent en conflit avec des pulsions physiologiques. Les idées poussent les individus à supprimer certains instincts naturels, en particulier les pulsions sexuelles. Mais les tentatives de les refouler ne réussit pas toujours pleinement. Les pulsions ne sont pas éradiquées, tout juste reléguées en un endroit caché, et se vengent. Issues des profondeurs de l'homme, elles exercent une influence perturbatrice sur la vie et le comportement conscients de l'individu. La thérapie psychanalytique essaie d'éliminer ces troubles névrotiques en conduisant le patient à prendre pleine conscience du conflit. Elle soigne avec des idées, pas avec des médicaments ou des opérations chirurgicales.

Il est courant d'affirmer que la psychanalyse traite des facteurs irrationnels qui influent sur le comportement humain. Cette formulation nécessite une explication afin d'éviter la confusion. Toutes les fins ultimes recherchées par les hommes sont hors du champ de la critique de la part de la raison. Les jugements de valeur ne peuvent ni être justifiés ni être réfutés par le raisonnement. Les termes « raisonner » et « rationalité » se réfèrent toujours uniquement à l'opportunité des moyens choisis pour parvenir à des fins ultimes. Le choix des fins ultimes est en ce sens toujours irrationnel.

Les pulsions sexuelles et le besoin de préserver ses propres forces vitales sont inhérents à la nature animale de l'homme. Si l'homme n'était qu'un animal et non aussi une personne portant des jugements de valeur, il céderait toujours à la pulsion la plus puissante de l'instant. La grandeur de l'homme consiste en ce qu'il a des idées et que, guidées par elle, il choisit entre des fins incompatibles. Il choisit aussi entre la vie et la mort, entre manger et avoir faim, entre rapports sexuels et abstinence.

Les gens étaient autrefois d'accord pour supposer qu'il n'y avait aucun sens au comportement exceptionnel des névrosés. Freud a démonté que les actes apparemment sans signification du névrosé sont destinés à parvenir à certains objectifs. Les objectifs qu'il veut atteindre peuvent différer de ceux auxquels aspirent les gens normaux et — très souvent — les moyens auxquels il a recours ne sont pas adaptés à leur réalisation. Mais le fait que les moyens choisis ne soient pas opportuns pour atteindre les fins désirées ne rend pas une action irrationnelle.

Commettre des erreurs en poursuivant ses objectifs est une faiblesse humaine fort répandue. Certains se trompent plus que d'autres, mais aucun mortel n'est omniscient et infaillible. L'erreur, l'inefficacité et l'échec ne doivent pas être confondus avec l'irrationalité. Celui qui tire veut, en règle générale, atteindre sa cible. S'il la manque il n'est pas « irrationnel » ; c'est juste un mauvais tireur. Le médecin qui retient la mauvaise méthode pour traiter un patient n'est pas irrationnel : il peut être un praticien incompetent. L'agriculteur qui essayait autrefois d'améliorer ses récoltes par le recours à des rites magiques n'agissait pas moins rationnellement que l'agriculteur moderne qui utilise davantage de fertilisants. Il faisait ce qui à son avis — erroné — était approprié à son but.

Ce qui caractérise le névrosé en tant que tel n'est pas le fait qu'il ait recours à des moyens inadaptés mais qu'il n'arrive pas à surmonter les conflits auxquels est confronté l'homme civilisé. La vie en société nécessite que l'individu élimine des désirs instinctifs présents dans tout animal. Nous pouvons laisser de côté la question de savoir si la pulsion agressive fait partie de ces désirs innés. Il n'y a pas de doute que la vie en société est incompatible avec les pratiques animales de satisfaction des appétits sexuels. Peut-être existe-t-il de meilleures méthodes pour contrôler les relations sexuelles que celles auxquelles on recourt dans la société actuelle. Quoi qu'il en soit, c'est un fait que les méthodes adoptées mettent trop de pression sur les esprits de certaines personnes. Ces hommes et ces femmes sont incapables de résoudre des problèmes que surmontent des gens plus chanceux qu'eux. Leur dilemme et leur embarras les rendent névrosés.

Plusieurs objections fallacieuses ont été portées à l'encontre de la philosophie rationaliste. Plusieurs écoles de pensée du dix-neuvième siècle ont interprété totalement de travers l'essence de la doctrine rationaliste. Il est important, face à ces erreurs d'interprétation, de comprendre que le rationalisme classique du dix-huitième siècle ne faisait fausse route que dans le traitement de certaines questions subalternes et simplement accidentelles et que ces défauts mineurs peuvent facilement conduire des critiques manquant de discernement à s'égarer.

La thèse fondamentale du rationalisme est inattaquable. L'homme est un être rationnel ; c'est-à-dire que ses actions sont guidées par la raison. La proposition « L'homme agit » équivaut à « L'homme désire substituer une situation qui lui plaît davantage à une situation qui lui plaît moins. » Afin d'y parvenir il doit employer des moyens adéquats. C'est sa raison qui lui permet de découvrir

quels moyens sont adaptés à l'obtention de la fin qu'il a choisie et lesquels ne le sont pas.

Le rationalisme avait de plus raison lorsqu'il soulignait qu'il existe une unanimité d'une portée considérable chez les gens en ce qui concerne le choix des fins ultimes. À quelques exceptions quasiment négligeables, tout le monde veut préserver sa vie et sa santé et souhaite améliorer les conditions matérielles de son existence. C'est ce fait qui détermine à la fois la coopération et la concurrence entre les hommes. Mais en traitant de cet aspect les philosophes rationalistes ont commis de sérieuses erreurs.

En premier lieu ils supposaient que tous les hommes étaient dotés des mêmes capacités de raisonnement. Ils ignoraient la différence entre les gens intelligents et les idiots, et même celle entre le génie novateur et les vastes foules de simples routiniers qui peuvent au mieux épouser les doctrines développées par les grands penseurs, mais qui sont plus souvent incapables de les comprendre. Selon les rationalistes, tout adulte sensé était assez intelligent pour saisir la signification de la théorie la plus compliquée. S'il n'y parvenait pas, la faute ne venait pas de son intelligence mais de son éducation. Une fois que tout le monde aura bénéficié d'une éducation parfaite, tous seront aussi avisés et raisonnables que le sage le plus éminent.

Le deuxième défaut du rationalisme était son désintérêt vis-à-vis du problème de la pensée erronée. La plupart des philosophes rationalistes n'arrivaient pas à voir que même les hommes les plus honnêtes, se consacrant sincèrement à la recherche de la vérité, pouvaient se tromper. Ce préjugé les a empêchés de faire justice aux idéologies et aux doctrines métaphysiques du passé. Une doctrine qu'ils désapprouvaient ne pouvait à leur avis avoir été engendrée que par une supercherie qui savait ce qu'elle voulait. La plupart d'entre eux rejetaient toutes les religions comme le produit d'une tromperie intentionnelle d'imposteurs malveillants.

Ces défauts du rationalisme classique n'excusent pourtant pas les attaques passionnées de l'irrationalisme moderne.

2. Thymologie et praxéologie

La thymologie n'a pas de lien spécial avec la praxéologie et l'économie. La croyance populaire selon laquelle l'économie subjective moderne, l'école de l'utilité marginale, serait fondée sur la « psychologie » ou étroitement liée à elle, est une erreur.

L'acte de porter un jugement de valeur est en lui-même un phénomène thymologique. Mais la praxéologie et l'économie n'étudient pas les aspects thymologiques des jugements de valeur. Leur objet

est l'action en accord avec les choix faits par l'acteur. Le choix concret est une conséquence de l'évaluation subjective. Mais la praxéologie ne s'occupe pas des événements qui produisent dans l'âme ou l'esprit d'un homme une décision donnée entre A et B. Elle considère comme acquis que la nature de l'univers oblige l'homme à choisir entre des fins incompatibles. Son objet n'est pas le contenu de ces actes de choix mais ce qui en résulte : l'action. Elle ne se soucie pas de ce que choisit un homme mais du fait qu'il choisit et agit en conformité avec un choix effectué. Elle est neutre par rapport aux facteurs déterminant le choix et ne s'arroge pas la compétence d'examiner, de modifier ou de corriger des jugements de valeur. Elle est *wertfrei*.

Pourquoi un homme choisit de l'eau et un autre du vin est un problème thymologique (ou, selon la terminologie traditionnelle, psychologique). Mais il ne concerne pas la praxéologie et l'économie.

Le domaine de la praxéologie et de la part qui en est jusqu'ici la mieux développée — l'économie — est l'action en tant que telle et non les motifs qui poussent un homme à poursuivre des fins déterminées.

3. *La thymologie en tant que discipline historique*

La psychologie dans le sens où le terme est employé aujourd'hui par la discipline qu'on appelle psychologie est une science de la nature. Il ne revient pas à un traité épistémologique traitant des sciences de l'action humaine de poser la question de savoir ce qui sépare cette branche des sciences de la nature de la physiologie générale.

La psychologie au sens de thymologie est une branche de l'Histoire. Elle tire sa connaissance de l'expérience historique. Nous parlerons de l'introspection dans une partie ultérieure de l'ouvrage. Il suffit pour le moment de souligner que l'observation thymologique des choix des autres et des propres choix de l'observateur porte nécessairement sur le passé, tout comme l'expérience historique. On ne dispose pas de méthode qui pourrait produire dans ce domaine quelque chose d'analogue à ce que les sciences naturelles considèrent comme un fait établi. Tout ce que la thymologie peut nous dire est que dans un passé déterminé des hommes ou des groupes d'hommes ont porté des jugements de valeur et ont agi d'une façon donnée. Il n'est pas certain qu'ils en feront de même et qu'ils agiront de façon identique dans le futur. Tout ce que l'on peut raconter sur leur conduite future est une anticipation spéculative de l'avenir basée

sur la compréhension intuitive spécifique aux branches historiques des sciences de l'action humaine.

Il n'y a pas de différence à cet égard entre la thymologie des individus et celle des groupes. Ce que l'on appelle *Völkerpsychologie* [psychologie des peuples] et psychologie des foules sont également des disciplines historiques. Ce que l'on appelle le « caractère » d'une nation est au mieux l'ensemble des traits caractéristiques montrés par les membres de cette nation dans le passé. On ne sait pas si les mêmes traits se manifesteront ou non dans le futur.

Les animaux sont dotés de l'instinct de préservation. Ils résistent aux forces préjudiciables à leur survie. Attaqués, ils se défendent, contre-attaquent ou cherchent la sécurité dans la fuite. La biologie est en position de prédire, sur la base de l'observation du comportement de diverses espèces animales, comment un spécimen sain de chaque espèce répondra à une attaque. Aucune prévision apodictique similaire n'est possible concernant le comportement humain. Certes, l'immense majorité des hommes sont poussés par l'instinct de préservation animal. Mais il y a des exceptions. Il existe des hommes qui sont conduits par certaines idées à choisir de ne pas résister. Il en est d'autres que le désespoir pousse à s'abstenir de toute tentative de résistance ou de fuite. Il est impossible de savoir avec certitude avant l'événement comment un individu réagira.

L'analyse historique essaie rétrospectivement de nous montrer que le résultat n'aurait pas pu être différent de ce qu'il fut en réalité. Bien sûr, l'effet résulte toujours nécessairement des facteurs à l'œuvre. Mais il est impossible de déduire avec certitude de l'expérience thymologique la conduite future des hommes, que ce soit pour des individus ou pour des groupes d'individus. Tous les pronostics basés sur la connaissance thymologique sont une compréhension intuitive spécifique, de celle que tout le monde pratique quotidiennement dans ses actions, y compris aussi en particulier les hommes d'État, les politiciens et les hommes d'affaires.

Ce à quoi aboutit la thymologie, c'est à l'élaboration d'un catalogue des caractéristiques humaines. Elle peut de plus établir le fait que certaines caractéristiques sont en règle générale apparues par le passé en liaison avec d'autres. Mais elle ne peut jamais prévoir comme peuvent le faire les sciences de la nature. Elle ne peut jamais savoir à l'avance quel poids auront les différents facteurs à l'œuvre au cours d'un événement futur donné.

4. Histoire et fiction

L'Histoire essaie de décrire les événements passés comme ils se sont réellement passés. Elle cherche à donner une représentation fidèle. Elle trouve son concept de vérité dans la correspondance avec ce qui a été la réalité dans le passé.

La fiction épique et dramatique dépeint ce qu'elle considère comme vrai du point de vue de la compréhension thymologique, que l'histoire racontée se soit réellement passée ou non. Il n'est pas de notre rôle de parler des effets que l'auteur veut obtenir par son travail, ni de son contenu métaphysique, esthétique et moral. De nombreux auteurs cherchent simplement à distraire le public. D'autres sont plus ambitieux. En racontant une histoire, ils essaient de suggérer une vision générale du destin humain, de la vie et de la mort, de l'effort et des souffrances des hommes, du succès et de la déception. Leur message diffère radicalement de celui de la science comme de celui de la philosophie. La science, en décrivant et en interprétant l'univers, s'appuie totalement sur la raison et l'expérience. Elle écarte les propositions qui ne sont pas ouvertes à la démonstration au moyen de la logique (au sens le plus large du terme, qui comprend les mathématiques et la praxéologie) et de l'expérience. Elle analyse des parties de l'univers sans faire la moindre déclaration sur la totalité des choses. La philosophie essaie de construire une vision d'ensemble du monde sur les bases posées par la science. En poursuivant cette fin, elle se sent obligée de ne pas contredire une seule des thèses bien établies de la science contemporaine. Son chemin est donc également borné par la raison et l'expérience.

Les poètes et les artistes abordent les choses et les problèmes avec une autre disposition d'esprit. En traitant d'un seul aspect de l'univers, ils traitent toujours de la totalité. La narration et la description, le tableau des choses individuelles et des événements particulier, n'est pour eux qu'un moyen. La caractéristique essentielle de leur travail se situe au-delà des mots, des formes et des couleurs. Elle se trouve dans les sentiments et les idées ineffables qui ont incité l'auteur à créer et qui touchent le lecteur et le spectateur. Quand Konrad Ferdinand Meyer décrit une fontaine romaine et Rainer Maria Rilke une panthère en cage, ils n'ont pas donné une simple image de la réalité. Ils ont entrevu l'univers. Dans le roman de Flaubert ce n'est pas la triste histoire de Madame Bovary qui a le plus d'intérêt ; c'est quelque chose qui va bien plus loin que le destin de cette pauvre femme. Il y a une différence fondamentale entre la photographie la plus fidèle et un portrait peint par un artiste. Ce qui caractérise une œuvre littéraire et artistique, ce n'est pas de

reproduire des faits ; c'est de révéler un aspect de l'univers et une l'attitude de l'homme face à lui. Ce qui fait un artiste, ce n'est pas l'expérience ou la connaissance en tant que telles. C'est sa réaction aux problèmes de l'existence et au destin de l'homme. C'est l'*Erlebnis*, réponse purement personnelle à la réalité de son environnement et à son expérience.

Les poètes et les artistes ont un message à faire passer. Mais ce message se rapporte aux sentiments et aux idées indicibles. Il n'est pas ouvert à une expression non équivoque précisément parce qu'il est ineffable. Nous ne pourrions jamais savoir si ce dont nous faisons l'expérience — *erleben* — en goûtant leur œuvre est ce que les auteurs ont éprouvé en la créant. Car leur œuvre n'est pas simplement une communication. En dehors de ce qu'elle communique, elle stimule chez le lecteur et le spectateur des sentiments et des idées qui peuvent différer de celles de l'auteur. C'est une tâche sans espoir que de vouloir interpréter une symphonie, une peinture ou un roman. L'interprète essaie au mieux de nous dire quelque chose sur sa réaction en face de l'œuvre. Il ne peut pas nous dire avec certitude ce qu'était la signification de l'auteur ou ce que d'autres gens peuvent y voir. Même si le créateur lui-même commente son œuvre, comme dans le cas de la musique à programme, cette incertitude demeure. Il n'y a pas de mots pour décrire l'ineffable.

Ce qu'Histoire et fiction ont en commun c'est le fait d'être toutes les deux basées sur la connaissance de l'esprit humain. Elles utilisent l'expérience thymologique. Leur méthode d'approche est la compréhension intuitive spécifique des jugements de valeur, de la façon dont les gens réagissent au défi de leur environnement social et naturel. Mais ensuite leurs chemins se séparent. Ce que l'historien a à dire s'exprime totalement au travers de son récit. Il communique au lecteur tout ce qu'il a établi. Son message est exotérique. Il n'y a rien qui aille au-delà du contenu de son livre tel que les lecteurs compétents peuvent le comprendre.

Il se peut que l'étude de l'Histoire, ou d'ailleurs aussi l'étude des sciences de la nature, fasse naître dans l'esprit de quelqu'un ces ineffables pensées et visions de l'univers en tant que tout qui sont la marque de la compréhension empathique de la totalité. Mais ceci ne change pas la nature et le caractère du travail de l'historien. L'Histoire est inconditionnellement la recherche des faits et des événements qui se sont véritablement produits.

La fiction est libre de dépeindre des événements qui ne se sont jamais passés. L'écrivain crée une histoire imaginaire, comme les gens disent. Il est libre de s'écarter de la réalité. Les tests de vérité qui s'appliquent au travail de l'historien ne s'appliquent pas à son

travail à lui. Sa liberté est cependant limitée. Il n'est pas libre de défier les enseignements de l'expérience thymologique. Il n'est pas exigé des romans et des pièces de théâtre que les choses racontées se soient réellement passées. Il n'est même pas nécessaire qu'elles puissent arriver : elles peuvent introduire des idoles païennes, des fées, des animaux se conduisant de manière humaine, des revenants et autres fantômes. Mais tous les personnages d'un roman ou d'une pièce doivent agir d'une façon thymologiquement intelligible. Les concepts de vérité et de fausseté tels qu'ils s'appliquent aux œuvres épiques et dramatiques se réfèrent à la plausibilité thymologique. L'auteur est libre de créer des personnes fictives et des intrigues imaginaires, mais il ne doit pas inventer une thymologie — une psychologie — différente de celle qui découle de l'observation du comportement humain.

La fiction, comme l'Histoire, ne traite pas de l'homme moyen ou de l'homme de façon abstraite, ou de l'*homme général*¹ mais d'hommes individuels et d'événements individuels. Pourtant, même ici il y a une différence notable entre Histoire et fiction.

Les individus dont traite l'Histoire peuvent être et sont souvent des groupes d'individus et les événements individuels dont elle traite sont des événements qui ont eu un impact sur de tels groupes. Le simple individu est avant tout un objet d'attention pour l'historien en fonction de l'influence que ses actions ont exercée sur un grand nombre de gens, ou alors en tant qu'exemple typique et représentatif de la totalité d'un groupe d'individus. L'historien ne se soucie pas des autres gens. Mais pour l'auteur de fiction c'est toujours uniquement l'individu en tant que tel qui compte, quelle que soit son influence sur les autres et qu'il soit ou non considéré comme représentatif.

Cela n'a pas été compris du tout par certaines doctrines littéraires qui se sont développées dans la seconde partie du dix-neuvième siècle. Les auteurs de ces doctrines étaient induits en erreur par les changements de l'époque concernant le traitement de l'Histoire. Alors que les anciens historiens écrivaient principalement sur les grands hommes et les affaires d'État, les historiens modernes se mirent à étudier l'histoire des idées, des institutions et des conditions sociales. Dans un temps où le prestige de la science dépassait de loin celui de la littérature et où des zélateurs positivistes se moquaient de la fiction considérée comme un passe-temps inutile, les écrivains essayèrent de justifier leur profession en la présentant comme une branche de la recherche scientifique. Selon l'avis

¹ P. Lacombe, *De l'Histoire considérée comme science* (2^e éd. Paris, 1930), pp. 35-41.

d'Émile Zola le roman était une sorte d'économie descriptive et de psychologie sociale, qu'il fallait fonder sur une exploration minutieuse de certaines conditions et institutions particulières. D'autres auteurs allèrent plus loin et affirmèrent que seul le sort des classes, des nations et des races, et non celui des individus, devait être traité dans les romans et les pièces. Ils effaçaient la distinction entre un compte rendu statistique et un roman « social » ou une pièce « sociale ».

Les livres et les pièces écrits conformément aux principes de cette esthétique naturaliste étaient des œuvres maladroites. Aucun écrivain de premier plan ne faisait plus que reconnaître ces principes en paroles. Zola lui-même était très réservé pour ce qui était de l'application de sa doctrine.

Le thème des romans et des pièces est l'homme individuel tel qu'il vit, ressent et agit, et non des tous collectifs et anonymes. Le milieu est l'arrière-plan des portraits peints par l'auteur ; c'est la situation extérieure à laquelle répondent les personnages par des mouvements et des actions. Il n'existe pas de roman ou de pièce dont le héros soit un concept abstrait, comme une race, une nation, une caste ou un parti politique. Seul l'homme est le sujet éternel de la littérature, l'homme individuel réel qui vit et qui agit.

Les théories des sciences aprioristes — logique, mathématiques et praxéologie — et les faits expérimentaux établis par les sciences naturelles peuvent être considérés sans faire référence à la personnalité de leurs auteurs. En étudiant les problèmes de la géométrie euclidienne, nous ne nous occupons pas de la vie d'Euclide et pouvons oublier qu'il a vécu un jour. Le travail de l'historien est nécessairement teinté par la compréhension intuitive spécifique qu'a l'historien des problèmes intervenant, mais il est encore possible de discuter des diverses questions sous-jacentes sans faire référence au fait historique qu'elles ont été posées au départ par un auteur précis. Aucune objectivité semblable n'est permise en traitant des œuvres de fiction. Un roman, ou une pièce, a toujours un héros de plus que n'en indique l'intrigue. C'est aussi une confession de l'auteur, qui raconte autant sur lui que sur les personnages de l'histoire. Il y révèle son âme la plus intime.

Il a parfois été affirmé qu'il y aurait plus de vérité dans la fiction que dans l'Histoire. Dans la mesure où un roman ou une pièce sont considérées comme une divulgation de l'esprit de l'auteur, c'est certainement vrai. Le poète écrit toujours sur lui-même, il analyse toujours son âme.

5. *La rationalisation*

L'analyse thymologique de l'homme est essentielle pour l'étude de l'Histoire. Elle transmet tout ce que nous savons des fins ultimes et des jugements de valeur. Mais comme nous l'avons indiqué plus haut, elle n'est d'aucune utilité pour la praxéologie et sert à peu de choses dans l'étude des moyens utilisés pour parvenir aux fins recherchées.

En ce qui concerne le choix des moyens, la seule chose qui compte est leur pertinence vis-à-vis des fins poursuivies. Il n'existe pas d'autre norme pour juger des moyens. Il y a des moyens adéquats et des moyens inadéquats. De point de vue de l'acteur le choix de moyens inadéquats est toujours une erreur, un échec inexcusable.

On fait appel à l'Histoire pour expliquer l'origine de telles erreurs à l'aide de la thymologie et de la compréhension intuitive. Comme l'homme est faillible et que la recherche des moyens appropriés est très délicate, le cours de l'histoire humaine est, généralement parlant, une série d'erreurs et de déceptions. En regardant en arrière et dans l'état actuel de nos connaissances, nous sommes parfois tentés de rabaisser les époques passées et de glorifier l'efficacité de la nôtre. Toutefois, mêmes les experts de « l'ère atomique » ne sont pas à l'abri d'une erreur.

Les erreurs dans le choix des moyens et dans l'action ne sont pas toujours causées par une pensée erronée ou par l'inefficacité. La déception est souvent le résultat d'une irrésolution concernant le choix des fins. En oscillant entre différents buts incompatibles, l'acteur change sa conduite. L'indécision l'empêche d'aller droit vers un but. Il va et vient. Il part à gauche, puis à droite. De ce fait il n'accomplit rien. L'histoire politique, diplomatique et militaire a amplement traité de ce type d'action irrésolue dans la conduite des affaires de l'État. Freud a montré quel rôle les pulsions refoulées inconscientes jouent dans la vie quotidienne des individus pour ce qui est des oublis, des erreurs, des lapsus linguae et calamités et des accidents.

Un homme obligé de justifier aux yeux des autres sa façon de traiter une affaire a souvent recours à un prétexte. Pour expliquer pourquoi il n'a pas retenu la façon de faire la plus appropriée, il donne une raison différente de celle qui l'a véritablement incité à agir ainsi. Il n'ose pas admettre le motif réel parce qu'il sait que ses détracteurs ne le considéreraient pas comme une justification suffisante.

Rationalisation est le nom que la psychanalyse donne à la construction d'un prétexte pour justifier un comportement dans la

propre tête de l'acteur. Soit ce dernier répugne s'avouer le véritable motif, soit il n'est pas conscient de la pulsion refoulée qui le guide. Il camoufle la pulsion subconsciente en attribuant à ses actions des raisons acceptables à son surmoi. Il ne triche pas et ne ment pas consciemment. Il est lui-même victime de ses illusions et prend ses désirs pour la réalité. Il n'a pas le courage de regarder la réalité en face. Comme il croit vaguement que la connaissance de la réalité de la situation lui serait désagréable, qu'elle saperait sa confiance en lui et affaiblirait sa résolution, il refuse d'analyser les problèmes au-delà d'un certain point. C'est bien sûr une attitude assez dangereuse, un recul devant une réalité qu'il n'aime pas par le biais du refuge dans un monde imaginaire chimérique qui lui plaît davantage. Quelques pas de plus dans la même direction peuvent le conduire à la folie.

Toutefois, il y a dans la vie des individus des choses empêchant que de telles rationalisations deviennent dominantes et provoquent des ravages. Précisément parce que rationalisation est un comportement commun à beaucoup de personnes, les gens sont attentifs et la soupçonnent même souvent quand elle est absente. Certains sont constamment disposés à démasquer les tentatives sournoises de leur voisin pour affirmer leur propre respect d'eux-mêmes. Les légendes les plus intelligemment construites par la rationalisation ne peuvent pas résister longtemps aux attaques répétées des « déboulonneurs ».

Il en va tout autrement avec la rationalisation développée au bénéfice de groupes sociaux. Celle-ci peut richement prospérer parce qu'elle ne rencontre pas la critique des membres du groupe et parce que la critique de l'extérieur est écartée comme étant évidemment partielle. L'une des tâches principales de l'analyse historique est d'étudier les diverses manifestations de la rationalisation dans tous les champs de l'idéologie politique.

6. L'introspection

La querelle passionnée entre les partisans et les adversaires de l'introspection se réfère aux problèmes de la psychologie naturaliste et ne concerne pas la thymologie. Aucune des méthodes et procédures recommandées par les écoles s'opposant à l'introspection ne pourrait fournir la moindre information et la moindre connaissance à propos des phénomènes explorés par la thymologie.

En étant lui-même un moi portant des jugements de valeur et agissant, chaque homme sait ce que veut dire porter des jugements de valeur et agir. Il a conscience de ne pas être neutre vis-à-vis des divers états de son environnement, de préférer certaines situations à d'autres, et d'essayer consciemment, dans la mesure où existent les

conditions d'une telle intervention de sa part, de substituer une situation qu'il préfère à une situation qu'il aime moins. Il est impossible d'imaginer un être humain sain ne disposant pas de cette conscience. Il est tout aussi impossible de concevoir comment un être n'en disposant pas pourrait l'acquérir par le biais de la moindre expérience ou d'une quelconque instruction. Les catégories de la valeur et de l'action sont des éléments premiers et aprioristes présents dans tout esprit humain. Aucune science ne devrait ou ne pourrait s'attaquer aux problèmes sous-jacents sans connaissance préalable de ces catégories.

Ce n'est que parce que nous sommes conscients de ces catégories que nous savons ce que le sens veut dire et que nous possédons une clé pour interpréter les activités des autres. Cette conscience nous conduit à distinguer deux domaines séparés dans le monde extérieur : celui des affaires humaines et celui des choses non humaines, ou celui des causes finales et celui de la causalité. Il n'est pas de notre rôle de traiter ici de la causalité. Mais nous devons souligner que le concept de causes finales ne vient pas de l'expérience et de l'observation de quelque chose d'extérieur : il est présent dans l'esprit de tout être humain.

Il est nécessaire d'insister à plusieurs reprises pour dire qu'aucune formulation ou proposition concernant l'action humaine ne peut être faite sans supposer une allusion aux fins poursuivies. Le concept même de l'action est finaliste et vidé de tout sens et de toute signification en l'absence de référence à une poursuite consciente de fins choisies. Il n'y a pas d'expérience dans le domaine de l'action humaine qui pourrait être obtenue sans recourir à la catégorie des fins et des moyens. Si l'observateur n'est pas au fait de l'idéologie, de la technique et de la médecine des hommes dont il observe le comportement, il ne peut pas y comprendre quoi que ce soit. Il voit des gens qui courent çà et là et qui bougent leurs mains, mais il commence à comprendre ce dont il s'agit quand il commence à découvrir ce qu'ils veulent obtenir.

Si en employant le terme de « introspection » le positiviste fait allusion à des affirmations comme celle qui figure dans les quatre derniers mots de la phrase « Paul court pour attraper le train », nous devons alors dire qu'aucun être humain sain ne pourrait s'en sortir sans recourir à l'introspection dans chacune de ses pensées.

CHAPITRE XIII.
LA SIGNIFICATION ET L'UTILISATION
DE L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE

1. Le pourquoi de l'Histoire

Aux yeux du philosophe positiviste, l'étude des mathématiques et des sciences de la nature est une préparation pour l'action. La technique justifie les travaux des expérimentateurs. Aucune justification similaire ne peut être fournie en faveur des méthodes traditionnelles auxquelles les historiens ont recours. Ils devraient abandonner leurs vieilleries non scientifiques, dit le positiviste, et se tourner vers l'étude de la physique sociale, de la sociologie. Cette discipline tirera de l'expérience historique des lois qui rendront à « l'ingénierie » sociale les mêmes services que les lois de la physique à l'ingénierie technique.

Selon le philosophe historiciste, l'étude de l'Histoire fournit à l'homme des panneaux indicateurs lui montrant les chemins à suivre. L'homme ne peut réussir que si ses actions se situent dans le sens de l'évolution. Découvrir ce sens serait la tâche principale de l'Histoire.

La faillite du positivisme et de l'historicisme pose à nouveau la question de la signification, de la valeur et de l'usage des études historiques.

Certains idéalistes autoproclamés pensent que parler d'une soif de connaissances, innée chez tous les hommes ou au moins chez les hommes supérieurs, répond à ces questions de manière satisfaisante. Or le problème n'est pas de tracer une limite entre la soif de connaissances qui conduit le philologue à étudier le langage d'une tribu africaine et la curiosité qui pousse les gens à s'intéresser à la vie privée des stars de cinéma. Beaucoup d'événements historiques intéressent l'homme moyen parce qu'en entendre parler, lire sur eux ou les voir représentés sur scène ou à l'écran lui procure des sensations agréables, même s'il en a parfois des frissons. Les masses qui se jettent avec avidité sur les comptes rendus des crimes et des procès ne sont pas poussés par l'empressement de Ranke¹ à connaître les événements tels qu'ils se sont réellement produits. Les passions qui les agitent sont du ressort de la psychanalyse, pas de l'épistémologie.

¹ Leopold von Ranke (1795-1886), historien allemand ayant cherché à faire de l'Histoire une discipline objective. NdT.

Le philosophe idéaliste, qui justifie l'Histoire comme connaissance ayant pour unique but de connaître, ne tient pas compte du fait qu'il existe certainement des choses ne valant pas la peine d'être connues. Le rôle de l'Histoire n'est pas de faire le récit de toutes les choses et de tous les événements du passé, mais seulement de ceux qui revêtent une importance historique. Il est par conséquent nécessaire de trouver un critère qui permette autant que faire se peut d'effectuer le tri entre ce qui est historiquement important et ce qui ne l'est pas. Cela ne peut pas être fait du point de vue d'une doctrine qui trouve méritoire le simple fait de savoir quelque chose.

2. Le contexte historique

L'homme qui agit fait face à une situation donnée. Son action est une réponse au défi offert par cette situation : c'est sa ré-action. Il anticipe les effets que la situation pourrait avoir sur lui, c'est-à-dire qu'il essaie d'établir ce qu'elle signifie pour lui. Puis il choisit et agit afin d'atteindre la fin retenue.

Dans la mesure où la situation peut être totalement décrite par les méthodes des sciences de la nature, ces dernières fournissent également en règle générale une interprétation qui permet à l'individu de prendre sa décision. Si on diagnostique une fuite dans un oléoduc, le type d'action à entreprendre est dans la plupart des cas évident. Là où une description complète de la situation réclame davantage que de s'en rapporter aux enseignements des sciences de la nature appliquées, le recours à l'Histoire est inévitable.

Bien souvent, les gens n'ont pas réussi à le comprendre parce qu'ils étaient trompés par l'illusion qu'il existerait, entre le passé et le futur, un intervalle temporel qu'on pourrait appeler le présent. Comme je l'ai déjà souligné¹, le concept d'un présent de ce type n'est pas une idée astronomique ou chronométrique mais une idée praxéologique. Elle se réfère à la persistance de conditions rendant possible un certain type d'action. Elle est par conséquent différente pour les divers domaines de l'action. Il n'est en outre jamais possible de savoir à l'avance combien de temps à venir, de temps non encore écoulé, devrait être inclus dans ce que nous appelons aujourd'hui le présent. Ce point ne peut être décidé que rétrospectivement. Si un homme dit « À présent, les rapports qu'entretiennent la Ruritanie et

¹ Mises, *Human Action*, p. 101. Voir aussi ci-dessus, pp. 202 et suivante.

la Lapoutie¹ sont pacifiques, » il n'est pas certain qu'un récit rétrospectif ultérieur inclura ce que nous appelons aujourd'hui « demain » dans cette période de temps présent. Ce n'est que demain que nous pourrions répondre à cette question.

Il n'existe pas d'analyse non historique de l'état actuel, présent, des affaires de ce monde. L'examen et la description du présent sont nécessairement un récit historique du passé se terminant à l'instant qui vient d'avoir lieu. La description de la situation actuelle en politique ou dans les affaires est inévitablement la narration des événements qui ont conduit à la situation actuelle. Si un homme nouveau arrive à la tête d'une affaire commerciale ou d'un gouvernement, sa première tâche est de savoir ce qui a été fait jusqu'à la dernière minute écoulée. L'homme d'État comme l'homme d'affaires se renseignent sur la situation actuelle en étudiant l'histoire du passé.

L'historicisme avait raison de souligner qu'afin de connaître une chose dans la sphère des affaires humaines, il faut se familiariser avec la manière dont elle s'est développée. L'erreur fatale des historicistes venait de ce qu'ils croyaient que cette analyse du passé donnait en elle-même des informations sur le cours ultérieur que prendrait l'action. Ce que le récit historique nous offre, c'est une description de la situation ; la réaction dépend de la signification que l'acteur lui donne, des fins qu'il désire atteindre et des moyens qu'il choisit pour y parvenir. En 1860 l'esclavage existait dans de nombreux états de l'Union. Le récit le plus soigné et le plus fidèle de l'histoire de cette institution en général et aux États-Unis en particulier ne permettait pas de donner les grandes lignes des politiques futures de la nation à propos de l'esclavage. La situation de la fabrication et de la vente des automobiles que trouva Ford au moment où il allait se lancer dans la production de masse n'indiquait pas ce qu'il fallait faire dans cette branche de l'industrie. L'analyse historique donne un diagnostic. La réaction se détermine, en ce qui concerne le choix des fins, par des jugements de valeur et, en ce qui concerne le choix des moyens, par tout l'ensemble des enseignements mis à la disposition de l'homme par la praxéologie et la technologie.

Laissons ceux qui veulent rejeter les affirmations précédentes essayer de décrire une situation actuelle quelconque — en philosophie, en politique, sur un champ de bataille, à la Bourse, dans une entreprise commerciale — sans faire référence au passé.

¹ Mises parle de « lapputania » (écrit « Laputania » dans *Human Action*), se référant certainement à Laputa, l'île volante imaginée par Swift dans *Les Voyages de Gulliver*. NdT.

3. *L'histoire du passé lointain*

Un sceptique peut objecter : Il est vrai que certaines études historiques sont des descriptions de la situation présente, mais cela n'est pas vrai de toutes les recherches historiques. On peut concéder que l'histoire du nazisme contribue à mieux comprendre les divers phénomènes de la situation politique et idéologique actuelle. Mais quel rapport avec nos préoccupations d'aujourd'hui ont donc les livres sur le culte de Mithra, sur la Chaldée antique ou sur les premières dynasties des rois d'Égypte ? De telles études ne sont que de simples travaux d'amateurs d'antiquités, elles ne sont qu'une manifestation de curiosité. Elles sont inutiles et représentent une perte de temps, d'argent et de ressources humaines.

De telles critiques sont contradictoires. Elles admettent d'une part que l'état actuel ne peut être décrit qu'en prenant en compte tous les événements qui y ont conduit. Mais elles déclarent d'autre part que certains événements n'ont pas pu influencer le cours des affaires qui a conduit à la situation actuelle. Cette affirmation négative ne peut pourtant être faite qu'après un examen minutieux de tout le matériel disponible, et non à l'avance, sur la base de quelques conclusions hâtives.

Le simple fait qu'un événement se soit produit dans un pays lointain ou dans un passé éloigné ne prouve pas en lui-même qu'il n'ait pas de lien avec le présent. L'histoire des Juifs d'il y a trois mille ans influence la vie de millions de chrétiens américains d'aujourd'hui plus que ce qui est arrivé aux Indiens d'Amérique dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Dans le conflit actuel entre l'Église romaine et les soviétiques, il se trouve des éléments que l'on peut faire remonter au grand schisme entre les églises occidentale et orientale qui s'est produit il y a plus de mille ans. Ce schisme ne peut pas être étudié en détail sans se référer à toute l'histoire du christianisme depuis ses tous débuts ; l'étude du christianisme présuppose l'analyse du judaïsme et des diverses influences — chaldéenne, égyptienne, etc. — qui lui ont donné forme. Il n'y a pas de moment dans l'Histoire où nous pourrions arrêter nos recherches en étant pleinement convaincus de n'avoir oublié aucun facteur important. Qu'il nous faille considérer la civilisation comme un processus cohérent ou qu'il nous faille plutôt distinguer une multitude de civilisations ne change rien à notre problème. Car il y eut des échanges mutuels d'idées entre ces civilisations autonomes, dont la portée et le poids doivent être établis par la recherche historique.

Un observateur superficiel peut penser que les historiens ne font que répéter ce que leurs prédécesseurs ont déjà dit, qu'au mieux ils

retouchent à l'occasion quelques détails mineurs du tableau. En fait la compréhension intuitive du passé est en perpétuelle évolution. Le travail de l'historien consiste à présenter le passé dans une nouvelle perspective. Le processus du changement historique est mis à jour par, ou plutôt consiste en, une transformation sans fin des idées qui déterminent l'action humaine. Parmi ces changements idéologiques, ceux qui concernent la compréhension intuitive du passé, compréhension spécifique à l'Histoire, joue un rôle manifeste. Ce qui distingue une époque ultérieure d'une époque antérieure est également, parmi d'autres changements idéologiques, le changement quant à la compréhension intuitive des époques précédentes. En étudiant et en modifiant sans cesse notre compréhension historique, les historiens contribuent pour une part à ce que l'on appelle l'esprit du temps¹.

4. *Falsifier l'Histoire*

Comme l'Histoire n'est pas un passe-temps inutile mais une étude de la plus haute importance pratique, certaines personnes ont été très désireuses de falsifier le témoignage historique et de donner une fausse représentation du cours des événements. Les tentatives de tromper la postérité quant à ce qui s'est réellement passé et de substituer une invention à un compte rendu fidèle ont souvent été inaugurées par ceux-là mêmes qui avaient joué un rôle actif dans les événements, et commencent à l'instant de leur déroulement, parfois même avant qu'ils ne se produisent. Mentir sur les faits historiques et torpiller la vérité étaient pour de nombreux hommes d'État, diplomates, politiciens et auteurs une fonction légitime de la conduite des affaires publiques et de l'écriture de l'Histoire. L'un des principaux problèmes de la recherche historique est de débusquer de tels mensonges.

¹ La recherche historique parvient parfois à détecter des erreurs bien enracinées et à substituer un récit correct des événements à une recension inadéquate, y compris dans des domaines qui avaient été jusqu'alors considérés comme explorés et décrits de manière exhaustive et satisfaisante. Un exemple remarquable en est donné par les découvertes surprenantes sur l'histoire des empereurs romains Maxence, Licinius et Constantin et sur les événements qui mirent fin aux persécutions des Chrétiens et qui ouvrirent ainsi la voie à la victoire de l'Église chrétienne. (Voir Henri Grégoire, *Les Persécutions dans l'Empire romain* dans les Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, tome 46, fascicule 1, 1951, particulièrement pp. 79-89, 153-156.) Mais les changements fondamentaux de la compréhension historique des événements se produisent plus souvent sans la moindre modification, ou avec peu de modifications, de la description des événements extérieurs.

Les falsificateurs étaient souvent poussés par le désir de justifier leurs propres actions, ou celles de leur parti, du point de vue du code moral de ceux dont ils souhaitaient ardemment le soutien ou au moins la neutralité. Une telle justification mensongère est plutôt paradoxale si les actions concernées apparaissent acceptables du point de vue des idées morales de l'époque où elles se sont produites et ne sont condamnées que par les critères moraux des faussaires contemporains.

Les machinations des faussaires ne constituent pas des obstacles sérieux aux efforts des historiens. Ce qui est bien plus délicat pour les historiens, c'est d'éviter de se laisser duper par des doctrines économiques et sociales erronées.

L'historien aborde les récits avec l'aide de la connaissance qu'il a acquise dans les domaines de la logique, de la praxéologie et des sciences de la nature. Si cette connaissance est défectueuse, le résultat de son examen et de son analyse du matériel sera vicié. Une bonne partie des contributions à l'histoire économique et sociale des quatre-vingt dernières années est pratiquement inutile en raison de la mauvaise compréhension de l'économie de leurs auteurs. La thèse historiciste selon laquelle l'historien n'aurait pas besoin de connaître quoi que ce soit en économie et devrait même la rejeter a pollué le travail de plusieurs générations d'historiens. Encore plus dévastateur fut l'effet de l'historicisme sur ceux qui appellent « recherche économique » leurs publications décrivant les diverses conditions sociales et commerciales du passé récent.

5. Histoire et humanisme

La philosophie pragmatique apprécie la connaissance parce qu'elle donne aux gens le pouvoir de faire des choses et les rend capables de les accomplir. De ce point de vue, les historicistes rejettent l'Histoire comme inutile. Nous avons essayé de démontrer les services que l'Histoire rend à l'agent en lui faisant comprendre la situation dans laquelle il doit agir. Nous avons essayé de fournir une justification pratique à l'Histoire.

Mais il y a plus que cela dans l'étude de l'Histoire. Elle ne fait pas que nous offrir la connaissance indispensable à la préparation des décisions politiques. Elle ouvre l'esprit à une compréhension intuitive de la nature et de la destinée humaines. Elle accroît la sagesse. C'est là l'essence même du concept si mal compris qu'est l'éducation libérale. C'est la principale façon d'aborder l'humanisme, cette connaissance des interrogations spécifiquement humaines qui distinguent l'homme des autres êtres vivants.

L'enfant nouveau-né hérite de ses ancêtres les traits physiologiques de l'espèce. Il n'hérite pas des caractéristiques idéologiques de l'existence humaine, du désir d'apprendre et de savoir. Ce qui distingue l'homme civilisé du barbare doit être à chaque fois acquis de nouveau par tout individu. Un exercice très long et fatigant est nécessaire pour prendre possession de l'héritage spirituel de l'homme.

La culture personnelle est plus qu'une simple familiarité avec l'état actuel de la science, de la technique et des questions civiques. C'est plus que la connaissance des livres et des peintures et que l'expérience des voyages et des visites dans les musées. C'est l'assimilation des idées qui ont tiré l'humanité de la routine inerte d'une simple existence animale pour la conduire vers une vie de raisonnement et de spéculation. C'est l'effort individuel pour s'humaniser en prenant part à la tradition de tout que les générations précédentes ont légué de meilleur.

Les détracteurs positivistes de l'Histoire prétendent que se préoccuper des choses du passé détourne l'attention des gens de la tâche fondamentale de l'humanité : l'amélioration des conditions du futur. Aucun reproche n'est plus injuste. L'Histoire regarde certes en arrière, vers le passé, mais la leçon qu'elle enseigne concerne les choses à venir. Elle ne professe pas un quietisme nonchalant ; elle pousse l'homme à essayer d'égaliser les exploits des générations précédentes. Elle s'adresse aux hommes comme l'Ulysse de Dante s'adressait à ses compagnons :

Considerate la vostra semenza :
Fatti non foste a viver come bruti,
Ma per seguir virtude e conoscenza¹.

Les âges des ténèbres n'étaient pas ténébreux parce que les gens se consacraient à l'étude des trésors intellectuels laissés par l'antique civilisation hellénique ; ils furent ténébreux tant que ces trésors restèrent cachés et dormants. Une fois qu'ils furent mis à nouveau en lumière et commencèrent à stimuler l'esprit des penseurs les plus avancés, ils contribuèrent substantiellement à l'inauguration de ce

¹ *L'Inferno*, chant XXVI, 118-120.

Considérez votre semence :
vous ne fûtes pas fait pour vivre comme des bêtes,
mais pour suivre vertu et connaissance.
(traduction de Jacqueline Risset)

[Mises cite dans la note une traduction anglaise de Longfellow. NdT]

que l'on appelle aujourd'hui la civilisation occidentale. Le terme tant critiqué de « Renaissance » est pertinent en ce qu'il souligne la part que l'héritage antique a joué dans l'évolution de toutes les caractéristiques de l'Occident. (La question de savoir si le début de la Renaissance ne devrait pas être placé quelques siècles plus tôt que la date fixée par Burckhardt n'a pas à nous préoccuper ici.)

Les descendants des conquérants barbares qui commencèrent à étudier sérieusement les anciens furent frappés d'une crainte mêlée de révérence. Ils comprirent qu'eux et leurs contemporains se trouvaient face à des idées qu'ils n'auraient pas pu développer eux-mêmes. Ils ne purent s'empêcher de penser que la philosophie, la littérature et les arts de l'époque classique de la Grèce et de Rome étaient insurpassables. Ils ne voyaient pas d'autre voie vers la connaissance que celle ouverte par les anciens. Qualifier une réalisation intellectuelle de moderne avait pour eux une connotation péjorative. Mais lentement, à partir du dix-septième siècle, les gens prirent conscience que l'Occident avait atteint sa majorité et qu'il avait créé une culture propre. Ils ne déploraient plus la disparition d'un âge d'or irrémédiablement perdu des arts et des sciences et ne considéraient plus les chefs-d'œuvre de l'antiquité comme des modèles pouvant être imités mais jamais égalés et encore moins surpassés. Ils en vinrent à substituer l'idée d'une amélioration progressive à l'idée préalablement acceptée d'une dégénération progressive.

Au cours de ce développement intellectuel qui apprit à l'Europe moderne à connaître sa propre valeur et qui conduisit à l'indépendance de la civilisation occidentale moderne, l'étude de l'Histoire fut d'une importance primordiale. Le cours des événements humains n'était plus considéré comme une simple lutte de princes ambitieux et de chefs armés pour le pouvoir, la richesse et la gloire. Les historiens découvrirent dans le déroulement des événements l'action d'autres forces que celles habituellement appelées politiques et militaires. Ils commencèrent à considérer le processus historique comme étant animé par le désir de l'homme de s'améliorer. Il y avait de grands désaccords entre eux concernant leurs jugements de valeur et leur appréciation des diverses fins poursuivies par les gouvernements et les réformateurs. Mais ils étaient presque unanimes pour penser que le but principal de chaque génération était d'obtenir des conditions plus satisfaisantes que celles que leur avaient laissées leurs ancêtres. Ils annonçaient que le progrès vers un meilleur état des affaires civiles était le thème principal de l'effort humain.

La fidélité aux traditions signifie pour l'historien l'observation de la règle fondamentale de l'action de l'homme, à savoir la poursuite incessante de l'amélioration de sa condition. Cela ne veut pas dire

préserver des vieilles institutions inadaptées et conserver des doctrines discréditées depuis longtemps par des théories mieux défendables. Cette fidélité n'implique aucune concession au point de vue de l'historicisme.

6. L'Histoire et la montée du nationalisme agressif

L'historien devrait utiliser dans ses recherches toutes les connaissances que les autres disciplines mettent à sa disposition. Une connaissance insuffisante affecte les résultats de son travail.

Si nous devons considérer les épopées d'Homère comme de simples narrations historiques, nous devrions les juger comme non satisfaisantes en raison de la théologie ou de la mythologie utilisées pour interpréter et expliquer les faits. Des conflits personnels et politiques entre les princes et les héros, la diffusion d'un fléau, les conditions météorologiques et d'autres événements sont attribués à l'intervention des dieux. Les historiens modernes s'abstiennent de faire remonter les événements terrestres à des causes surnaturelles. Ils évitent les propositions qui contrediraient manifestement les enseignements des sciences de la nature. Mais ils sont souvent ignorants en économie et utilisent des doctrines intenablement concernant les questions de politique économique. La plupart s'accrochent au néomercantilisme, philosophie sociale adoptée presque sans exception par les partis politique et gouvernements contemporains et enseignée dans toutes les universités. Ils approuvent la thèse fondamentale du mercantilisme selon laquelle le gain d'une nation constitue des dommages pour d'autres ; qu'aucune nation ne peut gagner si ce n'est par la perte d'autres nations. Ils pensent qu'un conflit d'intérêts irréconciliable prévaut entre les nations. C'est de ce point de vue que beaucoup et même la plupart des historiens interprètent tous les événements. Le conflit violent entre les nations est à leurs yeux la conséquence nécessaire d'un antagonisme naturel et inévitable. Cet antagonisme ne pourrait être éliminé par aucun arrangement des relations internationales. Les partisans du libre-échange intégral, les libéraux de Manchester, les partisans du laissez-faire, seraient d'après eux fort peu réalistes et ne verraient pas que le libre-échange nuirait aux intérêts vitaux de toute nation y ayant recours.

Il n'est pas surprenant que l'historien moyen partage les sophismes et les idées fausses dominant chez ses contemporains. Ce ne furent toutefois pas les historiens mais les anti-économistes qui développèrent l'idéologie moderne du conflit international et du nationalisme agressif. Les historiens ne firent que l'adopter et l'appliquer. Il n'est pas particulièrement remarquable qu'ils choisirent dans leurs

écrits le camp de leur propre nation et qu'ils essayèrent de justifier ses revendications et ses prétentions.

Les livres d'Histoire, particulièrement ceux portant sur l'histoire de son propre pays, plaisent davantage au lecteur courant que les tracts de politique économique. L'audience des historiens est plus large que celles des auteurs de livres sur la balance des paiements, le contrôle des changes et autres sujets similaires. Ceci explique pourquoi les historiens sont souvent considérés comme les principaux ferments du renouveau de l'esprit guerrier et des guerres qui s'en sont suivies à notre époque. En fait, ils ont seulement popularisé les enseignements des pseudo-économistes.

7. Histoire et jugements de valeur

Le sujet de l'Histoire est l'action et les jugements de valeur guidant l'action vers des fins précises. L'Histoire traite des valeurs mais ne porte pas elle-même de jugements de valeur. Elle regarde les événements avec les yeux d'un observateur impartial. Ceci constitue, bien entendu, la marque caractéristique de la pensée objective et de la quête scientifique de la vérité. La vérité se réfère à ce qui est ou a été, non à une situation qui n'est pas ou n'a pas été mais qui aurait mieux convenu aux souhaits du chercheur de vérité.

Il n'est pas besoin d'ajouter quoi que ce soit à ce qui a été dit dans la première partie de cet essai quant à la futilité de la quête de valeurs absolues et éternelles. L'Histoire n'est pas plus capable que toute autre science de fournir une norme de valeur qui serait plus qu'un jugement personnel émis ici et là par de simples mortels et rejeté ça et là par d'autres mortels.

Il y a des auteurs qui affirment qu'il est logiquement impossible d'étudier les faits historiques sans exprimer des jugements de valeur. Selon eux, on ne pourrait rien dire de pertinent sur ces choses sans faire des jugements de valeur en cascade. Quand, par exemple, on traite de phénomènes comme les groupes de pression ou la prostitution, il faudrait réaliser que ces phénomènes eux-mêmes « sont, pour ainsi dire, créés par des jugements de valeur¹. » Il est certes vrai que beaucoup de gens emploient des termes comme « groupes de pression » et presque tout le monde le terme « prostitution » d'une façon qui sous-entend un jugement de valeur. Mais cela ne veut pas dire que les phénomènes auxquels ces termes se réfèrent sont créés par des jugements de valeur. La prostitution est définie par Geoffrey

¹ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 53.

May comme « la pratique d'une union sexuelle habituelle ou intermittente, plus ou moins dissolue, pour un motif intéressé¹ ». Un groupe de pression est un groupe cherchant à obtenir une législation favorable aux intérêts de ses membres. Il n'y a aucun jugement de valeur implicite dans le simple usage de tels termes ou dans la mention de ces phénomènes. Il n'est pas vrai que l'Histoire, si elle veut éviter les jugements de valeur, ne devrait pas parler de cruauté². Le premier sens du mot « cruel » dans le *Concise Oxford Dictionary* est « indifférent à, prenant plaisir dans, la douleur d'autrui³ ». Cette définition n'est pas moins objective ou détachée de tout jugement de valeur que celle donnée par le même dictionnaire pour le sadisme : « perversion sexuelle caractérisée par le goût de la cruauté⁴ ». De même qu'un psychiatre emploie le terme de « sadisme » pour décrire l'état d'un patient, un historien peut se référer à la « cruauté » pour décrire certaines actions. Un débat peut avoir lieu sur ce qui cause et ce qui ne cause pas la douleur, ou pour savoir si dans un cas concret la douleur a été infligée parce qu'elle procurait du plaisir à l'acteur ou pour d'autres raisons, mais ce débat porte alors sur l'établissement de faits, pas sur des jugements de valeur.

Le problème de la neutralité de l'Histoire quant aux jugements de valeur ne doit pas être confondu avec celui des tentatives de falsification des récits historiques. Il y a eu des historiens qui voulaient présenter des batailles perdues par les forces armées de leur nation comme des victoires, et qui attribuaient à leur propre peuple, race, parti ou foi tout ce qu'ils considéraient comme méritoire, et qui les disculpaient de tout ce qu'ils considéraient comme choquant. Les manuels d'Histoire préparés à l'intention des écoles publiques se caractérisent par un esprit de clocher et un chauvinisme plutôt naïfs. Il n'est pas nécessaire de s'appesantir sur de telles futilités. Mais il faut admettre que même chez l'historien le plus consciencieux le fait de s'abstenir de tout jugement de valeur peut conduire à certaines difficultés.

L'historien prend parti, comme homme et comme citoyen, dans de nombreuses querelles et controverses de son temps. Il n'est pas facile de combiner la réserve scientifique dans les études historiques et l'appartenance à un parti dans la vie de tous les jours. Mais cela a été fait par des historiens de premier plan. La vision du monde de l'historien peut teinter son travail. Sa présentation des événements

¹ G. May, « Prostitution », *Encyclopedia of the Social Sciences*, 12, p. 553.

² Strauss, p. 52.

³ Troisième édition, 1934, p. 273.

⁴ Ibid. p. 1042.

peut être entremêlée de remarques trahissant ses sentiments et ses souhaits, et ainsi dévoiler le parti auquel il se rattache. Toutefois, le postulat d'une histoire scientifique s'abstenant de porter des jugements de valeur n'est pas transgressé par des remarques occasionnelles exprimant les préférences de l'historien si la teneur générale de l'étude n'en est pas affectée. Si l'auteur, en parlant d'un chef inepte des forces de sa propre nation ou de son propre parti, dit que « malheureusement » le général n'était pas à la hauteur de la tâche, il n'a pas trahi son devoir d'historien. L'historien est libre de se lamenter de la destruction des chefs-d'œuvre de l'art grec, pourvu que son regret n'influence pas son récit des événements qui ont amené cette destruction.

Le problème de la *Wertfreiheit* doit également être clairement distingué de celui du choix des théories à utiliser pour interpréter les faits. En étudiant les données disponibles, l'historien a besoin de toutes les connaissances issues des autres disciplines : logique, mathématiques, praxéologie et sciences de la nature. Si ce que ces disciplines enseignent ne suffit pas ou si l'historien choisit une théorie erronée parmi les différentes théories incompatibles soutenues par les spécialistes, son effort se fourvoie et son travail historique avorte. Il est possible qu'il ait choisi une mauvaise théorie parce qu'il avait des préjugés et que cette théorie convenait mieux à son esprit partisan. Mais retenir une fausse doctrine peut souvent être le résultat de l'ignorance ou du fait qu'elle jouit d'une plus grande popularité que les doctrines correctes.

La principale source de dissidence chez les historiens vient d'une divergence en ce qui concerne les enseignements de toutes les autres branches de la connaissance, enseignements sur lesquels ils fondent leur présentation. Pour un historien d'autrefois, qui croyait à la sorcellerie, à la magie et à l'intervention du démon dans les affaires humaines, les choses avaient un aspect différent de ce qu'elles ont pour un historien agnostique. Les doctrines néomercantilistes de la balance des paiements et de la pénurie de dollars offrent une image de la situation mondiale actuelle très différente de celle fournie par un examen de la situation du point de vue de l'économie subjectiviste moderne.

CHAPITRE XIV.
LES CARACTÉRISTIQUES
ÉPISTÉMOLOGIQUES DE L'HISTOIRE

1. La prédiction dans les sciences de la nature

Les sciences de la nature ont deux façons de prédire les événements futurs : par la prédiction fondamentale et par la prédiction statistique. La première dit : *b* vient après *a*. La deuxième dit : Dans $x\%$ des cas *b* vient après *a* ; dans $(100-x)\%$ des cas non-*b* vient après *a*.

Aucune de ces prédictions ne peut être appelée apodictique. Les deux se fondent sur l'expérience. L'expérience est nécessairement celle d'événements passés. Elle ne peut servir pour prédire les événements futurs qu'avec l'aide de l'hypothèse qu'une uniformité invariable prévaut dans la succession et l'enchaînement des phénomènes naturels. En se référant à cette hypothèse aprioriste, les sciences de la nature procèdent par induction ampliative, inférant d'une régularité observée dans le passé la même régularité pour les événements futurs.

L'induction ampliative est la base épistémologique des sciences de la nature. Le fait que les diverses machines et dispositifs conçus conformément aux théorèmes des sciences de la nature fonctionnent comme on l'attendait fournit une confirmation pratique à la fois des théorèmes concernés et de la méthode inductive. Toutefois, cette corroboration se réfère elle aussi au passé. Elle n'écarte pas la possibilité qu'un jour des facteurs jusqu'à présent inconnus de nous puissent produire des effets qui conduisent à la ruine de notre savoir et de nos compétences techniques. Le philosophe doit admettre qu'il n'existe aucune façon pour qu'un simple mortel puisse acquérir une connaissance *certaine* du futur. Mais l'homme qui agit n'a aucune raison d'attacher la moindre importance à la précarité logique et épistémologique des sciences de la nature. Elles fournissent le seul outil intellectuel qui puisse être utilisé dans la lutte incessante pour la vie. Elles ont prouvé leur valeur pratique. Comme aucune autre manière d'accéder à la connaissance n'est ouverte à l'homme, aucune alternative ne lui est laissée. S'il veut survivre et rendre sa vie plus agréable, il doit accepter les sciences de la nature comme guides du succès technique et thérapeutique. Il doit se comporter *comme si* les prédictions des sciences de la nature étaient la vérité, peut-être pas la vérité éternelle et inébranlable, mais au moins la vérité pour la période dont l'action humaine peut prévoir de s'occuper.

L'assurance avec laquelle les sciences de la nature annoncent leurs découvertes ne se fonde pas seulement sur ce *comme si*. Elle découle aussi de l'intersubjectivité et de l'objectivité de l'expérience qui constitue le matériau brut des sciences de la nature et le point de départ de leur raisonnement. L'entendement des objets externes par l'esprit est telle qu'un accord sur sa nature peut facilement être atteint par tous ceux qui sont capables d'en avoir conscience. Il n'y a pas de désaccord sur la lecture d'un appareil de mesure qui ne puissent aboutir à une décision finale. Les scientifiques peuvent être en désaccord sur les théories. Mais ils ne sont jamais longtemps en désaccord sur l'établissement de ce que l'on appelle de purs faits. Il ne peut pas y avoir de débat pour savoir si un morceau de matière donné est du cuivre ou du fer, ou pour savoir si son poids est de deux ou cinq livres.

Il serait ridicule de ne pas reconnaître l'importance des discussions épistémologiques sur l'induction, la vérité et le calcul mathématique des probabilités. Mais ces dissertations philosophiques ne nous font pas avancer dans nos tentatives d'analyser les problèmes épistémologiques des sciences de l'action humaine. Ce dont l'épistémologie des sciences de sciences de l'action humaine doit se souvenir à propos des sciences de la nature, c'est que leurs théorèmes, bien que tirés de l'expérience, c'est-à-dire de ce qui s'est passé dans le passé, ont été utilisés avec succès pour préparer l'action future.

2. Histoire et prédiction

Dans leur aspect logique, les procédures utilisées dans les recherches les plus complexes portant sur les événements naturels ne diffèrent pas de la logique banale de la gestion des affaires quotidiennes de tout un chacun. La logique de la science n'est pas différente de la logique utilisée par n'importe quel individu lors des réflexions qui précèdent ses actions ou qui évaluent leurs effets après coup. Il n'y a qu'un *a priori* et qu'une logique concevable par l'esprit humain. Il n'existe par conséquent qu'un seul ensemble des sciences de la nature qui puisse résister à l'examen critique par l'analyse logique de l'expérience disponible.

Comme il n'existe qu'un seul mode de pensée logique, il n'y a qu'une praxéologie (et, à ce propos, qu'une seule science mathématique) valable pour tous. Comme il n'y a pas de pensée humaine qui n'arrive à distinguer entre A et non-A, il n'y a pas d'action humaine qui ne distingue entre fins et moyens. Cette distinction sous-entend que l'homme fasse des jugements de valeur, c'est-à-dire qu'il préfère un A à un B.

Pour les sciences de la nature, la limite de la connaissance est atteinte lorsqu'on établit une donnée ultime, c'est-à-dire un fait qu'on ne peut pas faire remonter à un autre dont il apparaîtrait comme une conséquence nécessaire. Pour les sciences de l'action humaine, les données ultimes sont les jugements de valeur des acteurs et les idées qu'ils engendrent.

C'est précisément ce fait qui exclut d'utiliser les méthodes des sciences de la nature pour résoudre les problèmes de l'action humaine. En observant la nature, l'homme découvre une régularité inexorable dans la réaction des objets aux stimuli. Il classe les choses selon leur mode de réaction. Une chose concrète, par exemple du cuivre, est quelque chose qui réagit de la même manière que d'autres représentants de la même classe. Comme les caractéristiques de cette réaction sont connues, l'ingénieur connaît la réaction future qu'il doit attendre du cuivre. Cette connaissance préalable, en dépit des réserves épistémologiques indiquées précédemment, est considérée comme apodictique. Toute notre science et notre philosophie, toute notre civilisation, seraient immédiatement remises en question si, dans un seul cas un à un seul instant, les caractéristiques de ces réactions variaient.

Ce qui distingue les sciences de l'action humaine est le fait qu'il n'existe pas de semblable connaissance préalable des jugements de valeur des individus, des fins auxquelles ils aspireront sous l'effet de ces jugements de valeur, des moyens qu'ils utiliseront pour parvenir aux fins recherchées et des conséquences de leurs actions, dans la mesure où ils ne sont pas entièrement déterminées par des facteurs dont la connaissance nous est procurée par les sciences de la nature. Nous savons des choses sur tous ces points, mais la connaissance que nous en avons est différente sur le plan *catégoriel* du type de connaissance que donnent les sciences expérimentales de la nature pour les événements naturels. Nous pourrions l'intituler connaissance historique si ce terme n'était pas susceptible de porter à confusion en suggérant que cette connaissance servirait uniquement ou principalement à expliquer les événements passés. Son usage le plus important est en fait à trouver dans le service qu'elle rend en permettant d'anticiper les conditions futures et de préparer une action qui cherche nécessairement toujours à affecter les conditions futures.

Quelque chose se passe dans le domaine de la politique intérieure de la nation. Comment réagira le sénateur X, principale figure du parti vert ? Beaucoup de gens informés peuvent avoir une opinion sur la réaction attendue du sénateur. Peut-être que l'une de ces opinions se révélera correcte. Mais il se peut aussi qu'aucune d'entre elles ne soit la bonne et que le sénateur réagisse d'une manière que

personne n'avait pronostiquée. Il survient ensuite un dilemme similaire lorsqu'il s'agit d'évaluer les effets qu'aura la réaction du sénateur. Ce second dilemme ne peut pas être résolu comme l'est premier, au moment où la réaction du sénateur est connue. Les historiens peuvent se disputer pendant des siècles sur les effets engendrés par certaines actions.

L'épistémologie traditionnelle, exclusivement préoccupée par les problèmes logiques des sciences de la nature et ignorant totalement jusqu'à l'existence du domaine de la praxéologie, a essayé de traiter de ces problèmes du point de vue de son orthodoxie étroite et dogmatique. Elle a condamné toutes les sciences qui ne faisaient pas partie des sciences expérimentales de la nature comme arriérées et relevant d'une méthode philosophique et métaphysique démodée, c'est-à-dire stupide dans son application. Cette épistémologie confondait le terme de probabilité dans le sens qu'il revêt dans les expressions courantes faisant référence à l'Histoire et à pratiquement n'importe quelle action avec le concept de probabilité tel qu'il est employé dans le calcul mathématique des probabilités. La sociologie fit en définitive son apparition. Elle promettait de remplacer les absurdités et les bavardages creux des historiens par la vraie science en développant une science *a posteriori* des « lois sociales » et devant découler de l'expérience historique.

Ce dénigrement des méthodes de l'Histoire entraîna tout d'abord Dilthey, puis Windelband, Rickert, Max Weber, Croce et Collingwood à s'y opposer. Leurs interprétations laissaient à désirer sur de nombreux points. Ils étaient induits en erreur par plusieurs erreurs fondamentales de l'historicisme. Aucun, sauf Collingwood, ne parvint le moins du monde à comprendre le caractère épistémologique unique de l'économie. Ils restaient vagues dans leurs références à la psychologie. Les quatre premiers ne s'étaient en outre pas libérés du préjugé chauvin qui conduisait, à cette époque de pangermanisme, les plus éminents penseurs allemands à rabaisser les enseignements de ce qu'ils appelaient la philosophie occidentale. Mais le fait demeure qu'ils ont brillamment réussi à expliquer les caractéristiques épistémologiques de l'étude de l'Histoire. Ils ont démolé pour toujours le prestige des doctrines épistémologiques qui accusaient l'Histoire d'être l'Histoire et non une « physique sociale ». Ils ont montré la futilité de la recherche de lois *a posteriori* du changement historique ou du devenir de l'Histoire, lois qui permettraient de prédire l'histoire future comme le physicien prédit le comportement du cuivre. Ils ont rendu l'Histoire autonome.

3. La compréhension spécifique de l'Histoire

La praxéologie, science a priori de l'action humaine et, plus particulièrement, sa branche jusqu'à présent la mieux développée, l'économie, offrent dans leur domaine une interprétation consommée des événements passés enregistrés et une prévision parfaite des effets à attendre des actions futures d'un certain type. Ni cette interprétation ni cette prévision ne nous disent quoi que ce soit du contenu effectif et de la qualité des jugements de valeur des agents. Les deux supposent que les individus portent des jugements de valeur et agissent, mais leurs théorèmes sont indépendants des caractéristiques particulières de ces jugements et de ces actions, qui ne les concernent pas. Ces caractéristiques sont pour les sciences de l'action humaines des données ultimes, elles sont ce qu'on appelle l'individualité historique.

Il y a cependant une différence capitale entre les données ultimes des sciences de la nature et celles du champ de l'action humaine. Une donnée ultime de la nature est — pour le moment, c'est-à-dire jusqu'à ce que quelqu'un réussisse à montrer qu'il s'agit d'une conséquence nécessaire d'une autre donnée ultime — un point d'arrêt pour la réflexion humaine. Il en est ainsi et c'est tout ce que l'homme peut en dire.

Mais il en va différemment des données ultimes de l'action humaine, des jugements de valeur des individus et des actions qu'elles suscitent. Elles sont des données ultimes parce qu'on ne peut pas les faire remonter à quelque chose dont elles apparaîtraient comme la conséquence nécessaire. Si tel n'était pas le cas, il ne serait pas permis de les qualifier de données ultimes. Mais elles ne constituent pas, à l'inverse des données ultimes des sciences de la nature, un point d'arrêt pour la réflexion humaine. Elles sont le point de départ d'un mode de réflexion spécifique, d'une compréhension intuitive spécifique aux sciences historiques de l'action humaine.

Si l'expérimentateur a établi dans son laboratoire un fait qu'on ne peut pas, au moins pour le moment, faire remonter à un autre dont il apparaîtrait comme une conséquence, on ne peut rien dire de plus sur le sujet. Mais si nous avons affaire à un jugement de valeur et à l'action qui en résulte, nous pouvons essayer de comprendre comment ils sont nés dans l'esprit de l'acteur.

Cette compréhension spécifique de l'action humaine, telle que tout le monde la pratique dans ses relations et ses actions avec les autres, est une procédure mentale qui ne doit pas être confondue avec l'un des schémas logiques qu'utilisent les sciences de la nature,

et en fait tout le monde, dans les activités purement techniques et thérapeutiques.

Cette compréhension spécifique vise à connaître les actions des autres gens. Elle demande rétrospectivement : Que faisait-il, que recherchait-il ? Que voulait-il obtenir en choisissant cette fin précise ? Quel fut le résultat de son action ? Ou alors elle pose des questions analogues sur le futur : Quelles fins choisira-t-il ? Que fera-t-il pour y parvenir ? Quel sera le résultat de son action ?

Dans la vie réelle, on pose rarement toutes ces questions de façon isolée. Elles sont la plupart du temps liées à d'autres questions portant sur la praxéologie ou sur les sciences de la nature. Ces distinctions catégorielles que l'épistémologie est obligée de faire sont les outils de nos opérations intellectuelles. Les événements réels sont des phénomènes complexes et ne peuvent être saisis par l'esprit que si chacun des différents outils à notre disposition est employé dans son but propre.

Le principal problème épistémologique de cette compréhension intuitive spécifique est la suivante : Comment un homme peut-il avoir la moindre connaissance des jugements de valeur et des actions des autres gens dans l'avenir ? La méthode traditionnelle pour traiter de ce problème, qu'on appelle habituellement le problème de l'*alter ego* ou du *Fremdverstehen*, n'est pas satisfaisante. Elle focalise son attention sur la compréhension de la signification du comportement des autres gens dans le « présent » ou, plus exactement, dans le passé. Mais la tâche à laquelle fait face l'homme qui agit, c'est-à-dire tout le monde, dans les relations qu'il entretient avec ses semblables ne relève pas du passé : elle relève du futur. Connaître les réactions futures des autres est la première tâche de l'agent. La connaissance de leurs jugements de valeur et de leurs actions passés, bien qu'indispensable, n'est qu'un moyen pour parvenir à cette fin.

Il est évident que cette connaissance, qui donne à l'homme la capacité d'anticiper jusqu'à un certain point les attitudes futures des autres, n'est pas une connaissance a priori. La discipline a priori de l'action humaine, la praxéologie, ne traite pas du contenu effectif des jugements de valeur : elle ne traite que du fait que les hommes portent des jugements de valeur et agissent ensuite d'après ces jugements. Ce que nous savons du contenu effectif des jugements de valeur ne peut être déduit que de l'expérience. Nous possédons des informations sur les jugements de valeur et les actions passés des autres ; et nous connaissons nos propres jugements de valeur et nos propres actions. Ce deuxième point est habituellement appelé introspection. Pour le distinguer de la simple psychologie expérimentale, le terme de thymologie a été proposé dans un autre

chapitre¹ pour désigner cette branche de la connaissance traitant des jugements de valeur et des idées de l'homme.

Wilhelm Dilthey a souligné le rôle que jouent la thymologie — qu'il appelle bien sûr psychologie — dans les *Geisteswissenschaften*, les sciences de l'esprit ou sciences morales, celles qui traitent des pensées, idées et jugements de valeur de l'homme et de leur application dans le monde extérieur². Il ne nous revient pas de faire remonter les idées de Dilthey aux auteurs qui l'ont précédé. Il n'y a guère de doute qu'il devait beaucoup à certains de ses prédécesseurs, et notamment à David Hume. Mais l'examen de ces influences doit être laissé aux traités d'histoire de la philosophie. La principale contribution de Dilthey fut de montrer à quels égards le type de psychologie dont il parlait était épistémologiquement et méthodologiquement différent des sciences de la nature et par conséquent aussi de la psychologie expérimentale.

4. *L'expérience thymologique*

L'expérience thymologique est ce que nous savons des jugements de valeur humains, des actions qu'ils déterminent et des réponses que ces actions font naître chez d'autres. Comme déjà dit, cette expérience vient soit de l'introspection, soit des relations avec les autres, de nos actions lors des divers rapports humains.

Comme toute expérience, l'expérience thymologique est elle aussi nécessairement une connaissance de choses qui se sont produites dans le passé. Pour des raisons rendues suffisamment claires dans les parties précédentes de cet essai, il n'est pas permis de lui attribuer la signification que donnent les sciences de la nature aux résultats de l'expérimentation. Ce que nous apprenons de l'expérience thymologique n'a jamais la portée de ce que les sciences de la nature appellent un fait établi. Cela reste toujours un fait historique. La thymologie est une discipline historique.

À défaut d'un meilleur outil, nous devons recourir à la thymologie si nous voulons anticiper les attitudes et les actions des autres. À partir de notre expérience thymologique générale, acquise soit directement par l'observation de nos semblables et au cours de transactions commerciales avec eux, soit indirectement par la lecture et par ouï-dire, ainsi que par notre expérience particulière tirée de contacts précédents avec les individus ou les groupes concernés, nous essayons de nous former une opinion quant à leur conduite

¹ Voir p. 265.

² Voir ci-dessus, p. 91.

future. Il est facile de voir en quoi consiste la différence fondamentale entre ce type d'anticipation et celui d'un ingénieur élaborant un plan pour la construction d'un pont.

La thymologie nous dit que l'homme est poussé par divers instincts innés, diverses passions et diverses idées, elle ne nous dit rien de plus. L'individu qui cherche à anticiper essaie de mettre de côté tous les facteurs qui ne jouent manifestement aucun rôle dans le cas concret qu'il envisage. Puis il choisit parmi ceux qui restent.

On a l'habitude de qualifier de tels pronostics de plus ou moins probables et de les comparer aux prévisions des sciences de la nature, qui étaient autrefois appelées exactes et sont encore considérées comme exactes et infaillibles par les gens qui ne sont pas familiers des problèmes de la logique et de la praxéologie. En laissant de côté ces derniers, nous devons souligner que les probabilités ou les pronostics concernant les actions humaines futures ont peu de chose en commun avec la catégorie des probabilités telles qu'entendues dans le calcul mathématique des probabilités. Les premières sont des probabilités de cas et non des probabilités de classe¹. Afin d'éviter toute confusion, il est préférable de parler de vraisemblance² plutôt que de probabilité de cas.

Dans la compréhension intuitive spécifique des événements futurs, il y a en règle générale deux types de vraisemblance à établir. Le premier porte sur l'énumération des facteurs qui peuvent avoir, ou peuvent avoir eu, un effet dans la production du résultat en question. Le second porte sur l'influence de chacun des facteurs dans la production du résultat. On peut facilement voir qu'il est bien plus vraisemblable que l'énumération des facteurs à l'œuvre soit correcte et complète que d'attribuer à chacun le bon poids quant à sa participation au résultat. Pourtant, le fait qu'un pronostic soit correct ou non dépend du fait que cette seconde évaluation soit ou non correcte. Le caractère précaire des prévisions est principalement dû à la complexité de ce second problème. Il ne s'agit pas seulement d'une question plutôt mystérieuse concernant la prévision des événements futurs. C'est une question tout aussi mystérieuse après coup pour l'historien.

Il ne suffit pas à l'homme d'État, au politicien, au général ou à l'entrepreneur de connaître tous les facteurs qui peuvent éven-

¹ Voir en particulier Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883. Voir aussi H.A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (Londres, 1952), pp. 170 et suivantes.

² Mises recommande d'utiliser le terme anglais « likelihood », habituellement traduit par... probabilité (ou par chance). NdT.

tuellement contribuer à déterminer un événement futur. Afin de l'anticiper correctement, ils doivent également anticiper correctement le poids, pour ainsi dire, de la contribution de chaque facteur et l'instant auquel cette contribution entrera en vigueur. Plus tard, les historiens devront faire face à la même difficulté lors de l'analyse et de la compréhension intuitive après coup du cas étudié.

5. Types réels et types idéaux

Les sciences de la nature classent les choses du monde extérieur selon leur réaction vis-à-vis de stimuli. Comme le cuivre est quelque chose qui réagit d'une façon déterminée, le nom de cuivre est refusé à ce qui réagit d'une façon différente. En établissant le fait qu'une chose est du cuivre, nous faisons une prévision quant à son comportement futur. Ce qui est du cuivre ne peut pas être du fer ou de l'oxygène.

En agissant — dans la routine quotidienne tout comme dans la technique et la thérapeutique, ainsi que dans l'Histoire — les gens emploient des « types réels », c'est-à-dire des concepts de classes distinguant les gens ou les institutions selon des traits clairement définissables. Une telle classification peut se baser sur les concepts de la praxéologie et de l'économie, du droit, de la technologie, et des sciences de la nature. Elle peut définir les Italiens, par exemple, soit comme les habitants d'une région déterminée, soit comme des personnes possédant une caractéristique légale spécifique, à savoir la nationalité italienne, soit encore comme un groupe linguistique bien déterminé. Ce type de classification est indépendante de toute compréhension intuitive. Elle fait référence à quelque chose que partagent tous les membres de la classe. Tous les Italiens au sens géographique du terme sont concernés par les événements géologiques et météorologiques qui touchent leur pays. Tous les citoyens italiens sont concernés par les actes légaux portant sur les individus ayant leur nationalité. Tous les Italiens au sens linguistique sont capables de se faire comprendre entre eux. On ne dit rien de plus en disant que quelqu'un est un Italien dans une de ces trois acceptions.

La marque caractéristique d'un « type idéal » est, d'un autre côté, qu'elle fait une certaine hypothèse sur les jugements de valeur portés et les actions entreprises. Si un type idéal fait référence à un peuple, il suppose que sous un certain rapport ces hommes portent des jugements de valeur et agissent de manière uniforme ou similaire. Quand il se réfère à des institutions, il sous-entend qu'elles sont le produit de manières uniformes ou similaires de juger et d'agir ou

qu'elles influencent les jugements de valeur et les actions de manière uniforme ou similaire.

Les types idéaux sont construits et utilisés sur la base d'une compréhension intuitive bien précise quant au déroulement des événements, que ce soit pour prévoir l'avenir ou pour analyser le passé. Si en étudiant les élections américaines on parle du vote italien, on sous-entend qu'il y a des électeurs d'ascendance italienne dont le vote est influencé dans une certaine mesure par leur origine. On niera difficilement qu'un tel groupe d'électeurs existe bel et bien ; mais les gens ont de grands désaccords sur le nombre de citoyens à inclure dans ce groupe et sur le fait de savoir jusqu'à quel point leur vote est déterminé par leurs idéologies italiennes. C'est cette incertitude quant au pouvoir de l'idéologie concernée, cette impossibilité de connaître et de mesurer son effet sur les esprits des membres individuels du groupe, qui caractérisent les types idéaux en tant que tels et les distinguent de types réels. Un type idéal est un outil conceptuel permettant de comprendre et le service qu'il rend dépend entièrement de la solidité de la compréhension intuitive sous-jacente.

Les types idéaux ne doivent pas être confondus avec les types dont on parle à propos de « ce qui devrait être¹ » sur le plan moral ou politique et que l'on pourrait appeler les « types qui-devraient-être² ». Les marxistes prétendent que tous les prolétaires se comportent nécessairement d'une manière bien déterminée et les nazis font une affirmation analogue à propos des Allemands. Mais aucun des ces partis ne peut nier que sa proclamation ne tient pas en tant que proposition sur ce qui est, car il existe des prolétaires et des Allemands qui s'écartent des modes d'action que ces partis qualifient respectivement de prolétaires et d'allemands. Ce qu'ils ont réellement en tête en énonçant leurs affirmations est une obligation morale. Ce qu'ils veulent dire est ceci : Toute prolétaire devrait agir de la manière que le programme du Parti et ses porte-parole légitimes déclarent être prolétarienne ; tout Allemand devrait agir de la façon que le parti nationaliste considère être authentiquement allemande. Les prolétaires et les Allemands dont le comportement ne s'accorde pas avec ces règles sont dénoncés comme traîtres. Le type « qui-devraient-être » appartient au domaine de l'éthique et de la politique et non à celui de l'épistémologie des sciences de l'action humaine.

¹ Rappel. Mises recommande d'utiliser le terme anglais « likelihood », habituellement traduit par... probabilité (ou par chance). NdT.

² Mises utilise le terme « oughts » [ought=devrait] et parle de « ought types ». NdT.

Il est en outre nécessaire de distinguer les types idéaux des institutions qui portent le même nom. En étudiant l'Histoire de France du dix-neuvième siècle, on rencontre fréquemment des références aux jésuites et aux francs-maçons. Ces termes peuvent se référer à des actes des organisations portant ces noms, par exemple « L'ordre des jésuites ouvrit une nouvelle école » ou « Les loges franc-maçonnnes donnèrent une somme d'argent pour aider les gens qui avaient souffert en raison d'un incendie. » Mais ils peuvent aussi se référer à des types idéaux, en indiquant que les membres de ces organisations et leurs amis agissaient sur certains aspects précis sous l'emprise d'une idéologie jésuite ou franc-maçonne donnée. Il existe une différence entre dire qu'un mouvement politique est organisé, guidé et financé par l'ordre ou par les loges en tant que tels, et dire qu'il est inspiré par une idéologie dont l'ordre ou les loges sont considérés comme des représentants typiques ou éminents. La première proposition ne renvoie à aucune compréhension intuitive spécifique. Elle porte sur des faits et pourrait être confirmée ou infirmée par l'étude des documents et par les déclarations de témoins. La seconde affirmation concerne la compréhension intuitive. Afin de former un jugement sur sa pertinence ou son insuffisance, il faut analyser les idées et les doctrines ainsi que leur influence sur les actions et les événements. Sur le plan méthodologique, il existe une différence fondamentale entre l'analyse de l'impact de l'idéologie du socialisme marxiste sur la mentalité et le comportement de nos contemporains et l'étude des actions des divers gouvernements, partis et complots communistes et socialistes¹.

¹ Il existe une différence entre le Parti communiste ou un parti communiste en tant que corps organisé d'une part et l'idéologie communiste (marxiste) d'autre part. En traitant de l'Histoire et de la politique, il arrive souvent que les gens ne parviennent pas à comprendre que de nombreuses personnes qui ne sont pas membres — en étant « encartées » ou en payant une cotisation — d'un parti peuvent être, soit totalement soit sur certains points, sous l'emprise de l'idéologie du parti. Il en résulta en particulier de graves erreurs quant à l'évaluation de la puissance de l'emprise des idées du communisme, de celles du nazisme en Allemagne ou du fascisme en Italie. Il est de plus nécessaire de savoir qu'une idéologie peut parfois aussi influencer les esprits de ceux qui croient y être totalement insensibles ou même qui se considèrent comme ses ennemis mortels et qui la combattent avec passion. Le succès du nazisme en Allemagne était dû au fait que l'immense majorité des Allemands, même ceux qui votaient pour les partis marxistes, pour le parti catholique du centre ou pour les divers partis « bourgeois » dissidents, soutenaient les idées du nationalisme radical agressif, alors que les nazis avaient quant à eux adopté les principes de base du programme socialiste. La Grande-Bretagne ne serait certainement pas devenue socialiste si les Conservateurs, pour ne pas parler des « Libéraux », n'avaient pas en fait souscrit aux idées socialistes.

Le service qu'un type idéal donné rend à l'acteur dans ses tentatives d'anticiper les événements futurs et à l'historien dans son analyse du passé dépend de la compréhension intuitive spécifique qui a conduit à sa construction. Pour remettre en question l'utilité d'un type idéal en vue d'expliquer un problème donné, il faut critiquer le type de compréhension sous-jacent.

En étudiant la situation de l'Amérique latine, le type idéal du « général » peut être d'une certaine utilité. Il y eut là-bas des courants idéologiques bien précis qui décidèrent à certains égards du rôle joué en politique par beaucoup de chefs d'armée — pas par tous — qui devinrent des personnages importants. En France aussi certaines idées ont prévalu, qui, généralement parlant, circonscrivaient la place des généraux en politique et le rôle d'hommes comme Cavaignac, Mac Mahon, Boulanger, Pétain et de Gaulle. Mais aux États-Unis il n'y aurait aucun sens à employer le type idéal d'un général politique ou d'un général dans la politique. Il n'existe aucune idéologie américaine qui considérerait les forces armées comme une entité séparée, à distinguer d'une population « civile » et s'opposant à cette dernière. Il n'y a donc aucun *esprit de corps*¹ politique dans l'armée et ses chefs ne jouissent d'aucun prestige autoritaire au sein des « civils ». Un général qui devient président cesse non seulement légalement mais aussi politiquement d'être membre de l'armée.

En se référant aux types idéaux, l'historien du passé comme l'historien du futur, c'est-à-dire l'homme qui agit, ne doivent jamais oublier qu'il y a une différence fondamentale entre les réactions des objets des sciences de la nature et celles des hommes. C'est cette différence que les gens ont voulu mettre en relief en parlant de l'opposition entre l'esprit et la matière, de la liberté de l'arbitre², et de l'individualité. Les types idéaux sont des expédients pour simplifier le traitement de la multiplicité et de la variété incompréhensibles des affaires humaines. En les employant il faut toujours avoir conscience des défauts de tout type de simplification. La richesse et la variabilité de la vie et de l'action humaines ne peuvent pas être pleinement saisies par des concepts et des définitions. Il demeurera toujours des questions sans réponses ou même sans réponse possible, des problèmes dont les solutions dépassent les capacités des plus grands esprits.

¹ En français dans le texte, NdT.

² Arbitre (du latin *arbitrium*) dans le vieux sens de « volonté ». Mises parle de « freedom of the will », ce qui renvoie au libre arbitre (free will). NdT.

QUATRIÈME PARTIE

LE COURS DE L'HISTOIRE

CHAPITRE XV.

LES INTERPRÉTATIONS PHILOSOPHIQUES DE L'HISTOIRE

1. Les philosophies de l'Histoire et des interprétations philosophiques de l'Histoire

Les tentatives de donner une interprétation philosophique de l'Histoire ne doivent pas être confondues avec l'un des divers projets de philosophies de l'Histoire. Elles ne visent pas découvrir fin vers laquelle tendrait le déroulement de l'histoire humaine. Elles essaient de mettre en relief des facteurs jouant un rôle considérable dans la détermination du cours des événements historiques. Elles traitent des fins que recherchent les individus et les groupes d'individus, mais s'abstiennent de toute opinion sur la fin et la signification du processus historique dans son ensemble ou sur la destinée préétablie de l'humanité. Elles reposent non pas sur l'intuition mais sur une étude de l'Histoire. Elles essaient de démontrer la justesse de leur interprétation en se référant aux faits historiques. On peut dire en ce sens qu'elles sont discursives et scientifiques.

Il est inutile de lancer un débat sur les mérites et démérites d'un type particulier de philosophie de l'Histoire. Une philosophie de l'Histoire doit être acceptée dans sa totalité ou rejetée dans sa totalité. Aucun argument logique et aucune référence aux faits ne peuvent être avancés soit pour soit contre une philosophie de l'Histoire. Il n'est nulle question de raisonnement à ce propos ; ce qui compte c'est uniquement la croyance ou l'incrédulité. Il est possible que dans quelques années la terre entière soit dominée par le socialisme. Si cela se passait, cela ne confirmerait en rien la variante marxiste de la philosophie de l'Histoire. Le socialisme ne serait pas le résultat d'une loi opérant « indépendamment de la volonté des hommes » avec « le caractère inexorable d'une loi de la nature ». Ce serait précisément le résultat des idées qui se seraient emparées de la tête des hommes, de la conviction partagée par la majorité selon laquelle le socialisme leur serait plus bénéfique que le capitalisme.

Une interprétation philosophique de l'Histoire peut facilement être mal utilisée pour la propagande politique. Il est cependant facile de séparer le noyau scientifique de la doctrine de ses adaptations et modifications politiques.

2. L'environnementalisme

L'environnementalisme est la doctrine qui explique les changements historiques comme produit par l'environnement dans lequel vivent les gens. Il existe deux variantes de cette doctrine : la doctrine de l'environnementalisme physique ou géographique et celle de l'environnementalisme social ou culturel.

La première doctrine affirme que les caractéristiques essentielles de la civilisation d'un peuple seraient engendrées par des facteurs géographiques. Les conditions physiques, géologiques et climatiques ainsi que la flore et la faune d'une région détermineraient les pensées et les actions de ses habitants. Dans la forme la plus radicale de leur thèse, les auteurs anthropogéographiques sont empressés à faire remonter toutes les différences entre les races, les nations et les civilisations à l'effet du milieu naturel de l'homme.

La méprise inhérente à cette interprétation vient de ce qu'elle considère la géographie comme un facteur actif et l'action humaine comme un facteur passif. L'environnement géographique n'est cependant qu'un des éléments de la situation dans laquelle se trouve l'homme à sa naissance et qui le met mal à l'aise, le conduisant ainsi à utiliser sa raison et ses forces physiques pour se débarrasser de son malaise du mieux qu'il le peut. La géographie (la nature) lui fournit d'une part une incitation à agir et d'autre part les moyens à utiliser pour agir, tout en imposant des limites insurmontables à cette recherche humaine de l'amélioration. Elle lui donne un stimulus mais pas la réponse. La géographie pose un problème mais c'est à l'homme de le résoudre. L'homme vit dans un environnement géographique donné et est obligé d'adapter son action aux conditions de son milieu. Mais la façon dont il s'adapte, ses méthodes d'adaptation sociale, technique et morale ne sont pas déterminées par des facteurs physiques externes. Le continent nord-américain n'a produit ni la civilisation des autochtones indiens ni celle des Américains de souche européenne.

L'action humaine est une réaction consciente au stimulus offert par les conditions dans lesquelles l'homme évolue. Comme certains éléments de la situation dans laquelle il vit et est appelé à agir varient avec les différentes régions du globe, il y a aussi des différences géographiques entre les civilisations. Les sabots de bois des pêcheurs

hollandais ne seraient pas utiles aux montagnards suisses. Les man-teaux de fourrure sont pratiques au Canada mais moins à Tahiti.

La doctrine de l'environnementalisme social et culturel souligne seulement le fait qu'il y a — nécessairement — une continuité dans la civilisation humaine. La génération montante ne crée pas une nouvelle civilisation à partir de rien. Elle se développe dans un milieu social et culturel créé par les générations précédentes. L'individu naît à une date précise de l'Histoire dans une situation précise déterminée par la géographie, l'Histoire, les institutions sociales, les mœurs et les idéologies. Il doit affronter quotidiennement la modification de la structure de ce cadre traditionnel, consécutive aux actions de ses contemporains. Il ne vit pas simplement dans le monde, il vit dans un endroit circonscrit. Il est à la fois favorisé et entravé dans son action par tout ce qui est propre à cet endroit. Mais il n'est pas déterminé par lui.

La vérité contenue dans l'environnementalisme est la reconnaissance que tout individu vit à une époque donnée dans un espace donné et agit dans les conditions déterminées par cet environnement. Ce dernier fixe la situation mais pas la réponse. Dans une même situation différents modes de réaction sont envisageables et possibles. Celui que retiennent les acteurs dépend de leur individualité.

3. L'interprétation de l'Histoire par les égalitaristes

La plupart des biologistes affirment qu'il n'y a qu'une espèce humaine. Le fait que l'on puisse croiser tous les peuples et engendrer une descendance féconde est considéré comme une preuve de l'unité zoologique de l'humanité. Il existe cependant au sein de l'espèce Homo Sapiens diverses variations qui rendent nécessaire la distinction en sous-espèces ou en races.

Il existe des différences physiques considérables entre les membres des diverses races ; il existe aussi des différences notables quoique moins capitales entre les membres d'une même race, sous-race, tribu ou famille, même entre frères et sœurs, même entre faux jumeaux. Chaque individu est dès la naissance physiquement différent de tous les autres représentants de l'espèce et se caractérise par des traits individuels propres. Mais aussi grandes soient ces différences, elles ne concernent pas la structure logique de l'esprit humain. Il n'existe pas la moindre preuve en faveur de la thèse développée par diverses écoles de pensée et soutenant que la logique et le mode de pensée des différentes races sont différentes sur le plan des catégories.

L'étude scientifique des différences innées entre individus et de leur héritage biologique et physique a été énormément brouillée et déformée par les préjugés politiques. La psychologie béhavioriste prétend que toutes les différences de caractéristiques intellectuelles entre les hommes sont dues à des facteurs environnementaux. Elle nie toute influence de l'inné sur les performances intellectuelles. Elle soutient que l'égalisation des conditions extérieures de la vie et de l'éducation humaines pourrait éliminer toutes les différences culturelles entre individus, quelle que puisse être leur appartenance raciale ou familiale. L'observation contredit ces affirmations. Elle montre qu'il existe une corrélation entre la structure physique et les traits intellectuels. Un individu hérite de ses parents et indirectement des ancêtres de ses parents non seulement les caractéristiques biologiques de son corps mais aussi un ensemble de capacités mentales qui limitent les potentialités de ses réalisations intellectuelles et de sa personnalité. Certaines personnes sont dotées d'un talent inné pour certains types d'activité alors que d'autres ne disposent pas du tout de ce don ou ne le possède qu'à un degré moindre.

La doctrine béhavioriste a été utilisée pour soutenir le programme d'un socialisme de type égalitariste. Le socialisme égalitariste combat le principe de l'égalité devant la loi du libéralisme classique. Les inégalités de revenu et de richesse existant dans une économie de marché n'ont pas selon lui une source et une importance sociale différentes de celles qu'elles ont dans une société de statut. Elles seraient le résultat d'usurpations et d'expropriations ainsi que de l'exploitation des masses découlant de l'usage d'une violence arbitraire. Les bénéficiaires de cette violence constitueraient une classe dominante dont l'État ne serait qu'un instrument pour maîtriser par la force les exploités. Ce qui distinguerait le « capitaliste » de « l'homme ordinaire » serait le fait qu'il ait rejoint la bande des exploiteurs sans scrupules. La seule qualité requise pour être entrepreneur serait la bassesse. Son travail, explique Lénine, serait un travail de comptabilité et de distribution, et ces points auraient été « *simplifiés* à l'extrême par le capitalisme, qui les a réduits aux opérations les plus simples de surveillance et d'inscription et à la délivrance de reçus correspondants, toutes choses à la portée de quiconque sait lire et écrire et connaît les quatre règles d'arithmétique¹. » Ainsi les « privilèges de la propriété » des « capitalistes » sont tout aussi superflus et donc parasitaires que l'étaient les privilèges statutaires des

¹ Lénine, *State and Revolution* (New York, International Publishers, 1932), pp. 83 et suivante [*L'État et la révolution*, Chapitre V, point 4 : « Phase supérieure de la société communiste »].

propriétaires aristocratiques à la veille de la révolution industrielle. En établissant une égalité factice devant la loi et en préservant le plus injustes de tous les privilèges, la propriété privée, la bourgeoisie aurait ainsi trompé des gens qui ne se méfiaient de rien et leur auraient volé les fruits de la révolution.

Cette doctrine, déjà vaguement présente dans les écrits de certains auteurs plus anciens et popularisés par Jean-Jacques Rousseau et Gracchus Babeuf, se transforma dans la doctrine marxiste de la lutte des classes en une interprétation par l'usurpation de tout le processus historique. Dans le cadre de la philosophie marxiste de l'Histoire, l'émergence des distinctions de statut et de classe était le produit nécessaire et historiquement inévitable de l'évolution des forces productives matérielles. Les membres des castes et des classes dominantes n'étaient pas individuellement responsables des actes d'oppression et d'exploitation. Ils n'étaient pas pires sur le plan moral que ceux qu'ils asservissaient. Ils étaient seulement les hommes qu'un destin insondable avait choisis pour accomplir une tâche socialement, économiquement et historiquement nécessaire. Comme l'état des forces productives matérielles détermine le rôle de chacun dans le déroulement du processus historique, il leur revenait de faire ce qu'ils ont accompli.

Mais on trouve une tout autre description de la marche des affaires humaines dans les écrits de Marx et Engels traitant des problèmes historiques ou des questions politiques de leur propre époque. Dans ceux-ci ils épousaient sans réserve la doctrine populaire de la corruption morale intrinsèque des « exploiters ». L'histoire humaine y apparaît comme un processus de corruption morale progressive, ayant commencé lorsque la condition merveilleuse des communautés de village primitives fut interrompue par la cupidité d'individus égoïstes. La propriété privée des terres serait le péché originel ayant amené petit à petit tous les désastres qui ont frappé l'humanité. Ce qui place un « exploiteur » au-dessus de son semblable ne serait que la scélératesse. Dans les trois volumes du *Capital*, le manque de scrupules est la seule qualité nécessaire pour être un « exploiteur » à laquelle il est fait allusion. L'amélioration technique et l'accumulation de richesse que Marx considère comme préalables à l'avènement du socialisme sont décrites comme le résultat d'une évolution spontanée des mythiques forces productives matérielles. Les « capitalistes » ne tirent aucun mérite de ces réalisations. Tous ce que ces vauriens font est d'exproprier ceux qui devraient récolter de droit les fruits de l'action des forces productives matérielles. Ils s'approprient la « plus-value ». Ils ne sont que des parasites et l'humanité pourrait s'en passer.

Cette interprétation de l'Histoire du point de vue égalitariste constitue la philosophie officielle de notre époque. Elle suppose qu'un processus d'évolution historique automatique tend à améliorer les méthodes techniques de production, à accumuler les richesses et à fournir les moyens pour élever le niveau de vie des masses. Lorsqu'ils analysent après coup la situation de l'Occident capitaliste telle qu'elle s'est développée au cours des cent ou deux cents dernières années, les statisticiens y voient une tendance à l'augmentation de la productivité et présument joyeusement que cette tendance persistera quelle que puisse être l'organisation économique de la société. D'après eux, une tendance de l'évolution historique est quelque chose qui se situe à un niveau supérieur aux actions humaines, un fait établi de manière « scientifique », qui ne peut être modifié ni par les hommes ni par le système social. Aucun désagrément ne peut dès lors résulter d'institutions — comme la législation fiscale contemporaine — visant en fin de compte à supprimer les inégalités de revenu et de richesse.

La doctrine égalitariste est manifestement contraire à tous les faits établis par la biologie et par l'Histoire. Seuls des partisans fanatiques de cette théorie peuvent prétendre que ce qui distingue le génie de l'idiot est uniquement l'effet d'influences postnatales. L'idée que la civilisation, le progrès et l'amélioration émaneraient de l'action d'un facteur mythique — les forces productives matérielles dans la philosophie marxiste — façonnant les esprits humains de manière que tour à tour certaines idées y naissent au même moment, est une fable absurde.

Il y a eu beaucoup de discours creux sur l'absence de différences entre les hommes. Mais il n'y a jamais eu de tentatives en vue d'organiser la société selon le principe égalitaire. L'auteur d'un tract égalitariste et le chef d'un parti égalitariste contredisent par leur activité même le principe auquel ils prétendent adhérer. Le rôle historique du credo égalitariste était de camoufler les formes les plus abjectes d'oppression despotique. En Union soviétique l'égalitarisme est brandi comme l'un des principaux dogmes de la pensée officielle. Mais Lénine fut déifié après sa mort et Staline fut adulé de son vivant comme aucun dirigeant ne l'avait été depuis les jours de l'Empire romain déclinant.

Les fables égalitaristes n'expliquent pas le cours de l'histoire passée, n'ont aucune place dans une analyse des problèmes économiques et sont sans aucune utilité pour planifier l'action politique future.

4. *L'interprétation raciale de l'Histoire*

C'est un fait historique que les civilisations développées par les diverses races sont différentes. Il était autrefois possible d'établir cette vérité sans chercher à créer une distinction entre civilisations inférieures et supérieures. Chaque race, pouvait-on affirmer, développe une culture conforme à ses souhaits, à ses besoins et à ses idéaux. Le caractère d'une race trouve son expression adéquate dans ses réalisations. Une race peut imiter les réalisations et les institutions développées par d'autres races, mais n'a pas hâte d'abandonner totalement son propre modèle culturel pour le remplacer par un système importé de l'étranger. Si, il y a environ deux mille ans, les Gréco-romains et les Chinois avaient pris connaissance les uns des autres, aucune race n'aurait admis la supériorité de l'autre.

Il en va cependant différemment à notre époque. Les non caucasiens peuvent détester et mépriser l'homme blanc, ils peuvent comploter en vue de le détruire et prendre plaisir à chanter de façon extravagante les louanges de leurs propres civilisations. Mais ils aspirent aux réalisations tangibles de l'Occident, à sa science, à sa technologie, à sa médecine, à ses méthodes d'administration et de gestion industrielle. Beaucoup de leurs porte-parole déclarent qu'ils désirent seulement imiter la culture matérielle de l'Occident et ne faire de même que dans la mesure où cela ne s'oppose pas à leurs idéologies indigènes et ne compromet pas leurs croyances et pratiques religieuses. Ils n'arrivent pas à voir que l'adoption de ce qu'ils appellent de façon désobligeante les réalisations purement matérielles de l'Occident n'est pas compatible avec la préservation de leurs rites et tabous traditionnels, ni avec celle de leur mode de vie habituel. Ils se bercent d'illusions en croyant que leurs peuples pourraient emprunter la technologie occidentale et atteindre un niveau de vie matériel plus élevé sans s'être auparavant dépouillés, dans une *Kulturkampf*¹, de la vision du monde et des mœurs héritées de leurs ancêtres. La doctrine socialiste les conforte dans cette erreur, elle qui n'arrive pas non plus à comprendre que les réalisations matérielles et techniques de l'Occident sont le résultat des philosophies du rationalisme, de l'individualisme et de l'utilitarisme et qu'elles seraient vouées à disparaître si des principes collectivistes et totalitaires devaient remplacer le capitalisme par le socialisme.

Quoi que disent les gens sur la civilisation occidentale, il demeure que tous les peuples regardent ses réalisations avec envie,

¹ La *Kulturkampf* fait référence à une lutte contre l'ultramontanisme sous Bismarck. NdT.

veulent les reproduire et admettent ainsi implicitement sa supériorité. C'est cette situation qui a engendré la doctrine moderne des différences raciales et son corollaire politique, le racisme.

La doctrine des différences raciales affirme que certaines races ont mieux réussi que d'autres dans la poursuite des buts que tous les hommes ont en commun : tous les hommes veulent résister à l'effet des facteurs préjudiciables à la préservation de la vie, de la santé et du bien-être. On ne peut pas nier que la civilisation occidentale moderne a mieux réussi dans ces tentatives. Elle a augmenté la durée de vie moyenne et élevé le niveau de vie moyen comme jamais auparavant. Elle a mis à la portée de l'homme ordinaire des réalisations humaines supérieures — philosophie, science, art — qui n'étaient accessibles par le passé qu'à une faible minorité, comme c'est encore le cas aujourd'hui hors des pays capitalistes occidentaux. Les râleurs peuvent accuser la civilisation occidentale de matérialisme et affirmer qu'elle n'a profité qu'à une petite classe de farouches exploiters. Mais leurs lamentations ne peuvent pas effacer les faits. Des millions de mères ont été rendues plus heureuses par la baisse de la mortalité infantile. Les famines ont disparu et les épidémies ont été maîtrisées. L'homme moyen vit dans des conditions plus satisfaisantes que ses ancêtres ou que ses contemporains des pays non capitalistes. Et l'on ne peut pas rejeter une civilisation en la qualifiant de purement matérialiste quand elle permet à presque tout le monde de goûter une symphonie de Beethoven jouée par un orchestre dirigé par un chef éminent.

La thèse selon laquelle certaines races ont connu plus de succès que d'autres dans les efforts qu'ils ont faits pour développer une civilisation est inattaquable en tant que constat de l'expérience historique. Si l'on souhaite résumer ce qui s'est produit par le passé, il est juste d'affirmer que la civilisation moderne est une réalisation de l'homme blanc. Toutefois, établir ce fait ne justifie ni la suffisance raciale de l'homme blanc ni les doctrines politiques du racisme.

De nombreuses personnes tirent fierté du fait que leurs ancêtres ou leur famille aient accompli de grandes choses. Certains trouvent un plaisir spécial à savoir qu'ils appartiennent à une famille, à un clan, à une nation ou à une race qui s'est distinguée par le passé. Mais cette vanité inoffensive se transforme facilement en mépris envers ceux qui n'appartiennent pas à ce même groupe distingué et en tentatives de les humilier et de les insulter. Tous les diplomates, soldats, bureaucrates et hommes d'affaires des nations occidentales qui ont fait montre, dans leurs contacts avec les races de couleur, d'une arrogante effronterie n'avaient absolument aucun titre à se vanter des actes de la civilisation occidentale. Ils n'avaient pas créé

cette culture qu'ils mettaient en péril par leur comportement. L'insolence qui trouvait son expression dans des inscriptions comme « Entrée interdite aux chiens et aux autochtones » a empoisonné les relations entre les races pour les temps à venir. Mais nous n'avons pas à étudier ces tristes vérités dans une analyse des doctrines raciales.

L'expérience historique nous donne le droit de dire que dans le passé les efforts de certaines branches de la race caucasienne en vue de développer une civilisation ont éclipsé ceux des membres des autres races. Cela ne nous autorise pas à affirmer quoi que ce soit quant à l'avenir. Cela ne nous permet pas de supposer que cette supériorité de la souche blanche continuera dans le futur. L'expérience historique ne nous permet pas de prédire quoi que ce soit avec une « vraisemblance¹ » qui puisse être comparée avec la probabilité des prédictions faites par les sciences de la nature sur la base de faits établis lors d'expériences de laboratoires. En 1760, un historien aurait eu raison de déclarer que la civilisation occidentale était principalement l'œuvre des peuples latins et britanniques et que les peuples germaniques y avaient peu contribué. Il était acceptable à cette époque de dire que la science, la technique, la philosophie, la littérature et l'art allemands étaient insignifiants comparés aux réalisations des membres de certaines autres nations. On pouvait honnêtement affirmer que les Allemands qui s'étaient distingués dans ces disciplines — au premier rang desquels les astronomes Copernic² et Kepler ainsi que le philosophe Leibniz — n'avaient réussi que parce qu'ils avaient pleinement assimilé les contributions de non Allemands, qu'intellectuellement ils ne faisaient pas partie de l'Allemagne, qu'ils n'eurent pendant longtemps pas de successeurs allemands, et que les premiers à avoir apprécié leurs doctrines étaient en majorité des non Allemands. Mais si quelqu'un en avait déduit que les Allemands étaient culturellement inférieurs et allaient se retrouver dans l'avenir loin derrière les Français et les Britanniques, ses conclusions auraient été démenties par le déroulement ultérieur de l'Histoire.

Une prédiction sur le comportement futur des races qui sont aujourd'hui considérées comme culturellement arriérées ne pourrait

¹ Mises emploie ici le terme « *likelihood* » pour l'opposer à celui de « *probability* ». Cf. plus haut. NdT.

² Nous n'avons pas besoin de rentrer dans la querelle sur la question de savoir si Copernic était allemand ou polonais. Voir, Mises, *Omnipotent Gouvernement*, p. 15 [*Le Gouvernement omnipotent*]. (Notons au passage que Copernic avait aussi écrit un ouvrage de théorie monétaire. NdT)

être faite que par la science biologique. Si la biologie devait découvrir quelques traits anatomiques chez les membres des races non caucasiennes qui limiteraient nécessairement leurs facultés mentales, on pourrait alors s'aventurer à une telle prédiction. Mais la biologie n'a jusqu'à présent découvert aucun trait de ce type.

Il ne revient pas à cet essai de traiter des questions biologiques de la doctrine raciale. Il doit donc s'abstenir d'analyser les problèmes sujets à controverse concernant la pureté raciale et le croisement des races. Il ne nous revient pas non plus d'étudier les mérites du programme politique du racisme. Ce point ressortit à la praxéologie et à l'économie.

Tout ce que l'on peut dire des questions raciales sur la base de l'expérience historique se réduit à deux affirmations. Premièrement, les différences actuelles entre les différentes races biologiques d'hommes se retrouvent dans les réalisations de leurs membres en matière de civilisation. Deuxièmement, à notre époque les principales réalisations de la civilisation de certaines branches de la race blanche caucasienne sont considérées par l'immense majorité des membres de toutes les autres races comme préférables aux caractéristiques de la civilisation produite par les représentants de leur propre race.

5. La laïcité de la civilisation occidentale

Une interprétation presque universellement reconnue de la civilisation moderne distingue les aspects spirituels et matériels. Cette distinction est suspecte car elle a pour origine le ressentiment et non une observation impartiale des faits. Chaque race, nation ou groupe linguistique met en avant les réalisations de ses membres dans les questions spirituelles, même quand il ou elle admet son retard dans les questions matérielles. On suppose qu'il n'existerait qu'un faible rapport entre les deux aspects d'une civilisation, que l'aspect spirituel serait davantage sublime, méritoire et louable que l'aspect « purement » matériel, et que se préoccuper de l'amélioration matérielle empêcherait un peuple d'accorder une attention suffisante aux questions spirituelles.

Telles étaient au dix-neuvième siècle les idées des dirigeants des peuples de l'Est qui désiraient ardemment reproduire dans leurs propres pays les réalisations de l'Occident. L'étude de la civilisation occidentale les amena inconsciemment à mépriser les institutions et les idéologies de leurs propres pays et à se sentir inférieurs. Ils rétablir leur équilibre mental par le biais d'une doctrine réduisant la civilisation occidentale à son seul aspect matérialiste. Les Roumains

et les Turcs qui avaient très envie que des capitaux occidentaux permettent de construire des chemins de fer et des usines se consolaient en exaltant la culture spirituelle de leur propre nation. Les Hindous et les Chinois avaient bien entendu des arguments plus solides lorsqu'ils se référaient à la littérature et à l'art de leurs ancêtres. Mais il ne leur est pas apparu que plusieurs centaines d'années les séparaient des générations qui avaient excellé en philosophie ou en poésie et que leurs nations, à l'époque de ces illustres ancêtres, étaient, sur le plan matériel de leur civilisation, si ce n'est en avance du moins certainement pas à la traîne par rapport à leurs contemporains.

Dans les dernières décennies la doctrine consistant à réduire la civilisation occidentale moderne à son simple aspect matériel a été presque universellement acceptée par les nations à l'origine de cette civilisation. Les Européens y trouvent un réconfort quand ils comparent la prospérité économique des États-Unis avec la situation actuelle de leurs pays. Les socialistes américains s'en servent comme d'un argument majeur dans leur tentative de présenter le capitalisme américain comme un fléau pour l'humanité. Obligés à contrecœur d'admettre que le capitalisme déverse une corne d'abondance sur la population et que la prédiction marxiste d'un appauvrissement progressif des masses a été démentie de façon spectaculaire par les faits, ils essaient de sauver leur critique du capitalisme en décrivant la civilisation contemporaine comme purement matérialiste et sans valeur.

De violentes attaques contre la civilisation moderne sont lancées par des auteurs qui pensent plaider la cause de la religion. Ils reprochent à notre époque d'être laïque. Ils déplorent la disparition d'un mode de vie où, à ce qu'ils voudraient nous faire croire, les gens ne se préoccupaient pas de la poursuite des ambitions terrestres mais se souciaient au premier chef de la stricte observance de leurs devoirs religieux. Ils attribuent tous les maux à la diffusion du scepticisme et de l'agnosticisme et prônent avec passion un retour à l'orthodoxie d'époques révolues.

Il est difficile de trouver une doctrine qui déforme plus grandement l'Histoire que cet anti-laïcisme. Il y a toujours eu des hommes dévots, au cœur pur et se consacrant à une vie pieuse. Mais la piété de ces croyants sincères n'a rien à voir avec le système de dévotion en place. C'est un mythe que de croire que les institutions politiques et sociales des époques ayant précédé la philosophie individualiste et le capitalisme moderne aient été imprégnées d'un authentique esprit chrétien. Les enseignements des Évangiles ne déterminaient pas l'attitude officielle des gouvernements vis-à-vis de la religion.

Ce furent au contraire les préoccupations de ce monde des dirigeants séculiers — rois absolus et oligarchies aristocratiques, mais parfois aussi paysans en révolte et masses urbaines — qui transformèrent la religion en un instrument au service d'ambitions politiques profanes.

Rien ne pourrait être moins compatible avec la véritable religion que la persécution sans merci des hérétiques et que les horreurs des croisades et des guerres de religion. Aucun historien n'a jamais nié que l'on trouvait très peu de l'esprit du Christ dans les Églises du seizième siècle que les théologiens de la Réforme ont critiquées ou dans celles du dix-huitième siècle que les philosophes des Lumières ont attaquées.

L'idéologie de l'individualisme et de l'utilitarisme qui ouvrit la voie au capitalisme moderne apporta également la liberté aux aspirations religieuses de l'homme. Elle ruina la prétention des gens au pouvoir à imposer leur propre foi à leurs sujets. La religion n'est plus l'observation d'articles que font respecter des policiers et des bourreaux. Elle est ce qu'un homme, guidé par sa conscience, choisit spontanément comme sa foi. La civilisation occidentale moderne est de ce monde. Mais c'est précisément son aspect laïc et son indifférence religieuse qui donnent libre cours à la renaissance d'un authentique sentiment religieux. Ceux qui font aujourd'hui leurs dévotions dans un pays libre ne sont pas poussés par le bras séculier mais par leur conscience. En respectant les principes de leur religion ils ne cherchent pas à éviter une punition de la part des autorités terrestres mais le salut et la tranquillité d'esprit.

6. Le rejet du capitalisme par l'anti-laïcisme

L'hostilité dont ont fait preuve les champions de l'anti-laïcisme envers les modes de vie modernes se manifeste dans la condamnation du capitalisme en tant que système injuste.

De l'avis des socialistes comme de celui des interventionnistes l'économie de marché entraverait la pleine utilisation des réalisations de la technique, enrayant ainsi l'évolution de la production et restreignant la quantité de biens produits et disponibles à la consommation. Au début, les critiques du capitalisme ne niaient pas qu'une égale distribution du produit social entre tous n'entraînerait probablement aucune amélioration notable de la condition matérielle de l'immense majorité de la population. La distribution égalitaire jouait dans leurs projets un rôle subalterne. Ils promettaient la prospérité et l'abondance pour tous, et celles-ci devaient venir selon eux d'une libération des forces productives des fers que leur imposait prétendument l'égoïsme des capitalistes. Le but des réformes qu'ils

suggéraient était de remplacer le capitalisme par un système de production plus efficace et par là d'inaugurer un âge de richesses pour tous.

Maintenant que l'analyse économique a montré les illusions et les sophismes contenus dans la condamnation du capitalisme par les socialistes et les interventionnistes, ils essaient de sauver leurs programmes en ayant recours à une autre méthode. Les marxistes ont développé la doctrine de l'inévitabilité du socialisme et les interventionnistes, dans leur sillage, parlent de l'irréversibilité de la tendance vers une intervention toujours plus grande du gouvernement dans les affaires économiques. Il est évident que ces expédients sont simplement destinés à cacher leur défaite intellectuelle et à détourner l'attention du public des conséquences désastreuses des politiques socialistes et interventionnistes.

Des motifs similaires poussent ceux qui préconisent le socialisme et l'interventionnisme pour des raisons morales et religieuses. Ils considèrent surrogatoire d'examiner les problèmes économiques en jeu et essaient de déplacer la discussion sur le pour et le contre d'une économie de marché du terrain de l'analyse économique vers ce qu'ils appellent une sphère supérieure. Ils rejettent le capitalisme, système jugé injuste, et prônent le socialisme ou l'interventionnisme, estimés conformes à leurs principes moraux ou religieux. Il est vil, disent-ils, de considérer les affaires humaines du point de vue de la productivité, des profits et des préoccupations matérialistes concernant la richesse et une quantité abondante de biens matériels. L'homme devrait rechercher la justice, pas la richesse.

Ce type d'argumentation serait cohérent s'il attribuait ouvertement une valeur morale intrinsèque à la pauvreté et condamnait pareillement tout effort fait en vue d'élever le niveau de vie au-dessus de celui de la simple subsistance. La science ne pourrait rien objecter à un tel jugement de valeur, car les jugements de valeur sont les choix ultimes de l'individu qui les émet.

Toutefois, ceux qui rejettent le capitalisme d'un point de vue moral et religieux ne préfèrent pas la pénurie au bien-être. Ils racontent au contraire à leurs ouailles qu'ils cherchent à améliorer le bien-être matériel de l'homme. Pour eux la principale faiblesse du capitalisme serait de ne pas donner aux masses le degré de bien-être que, croient-ils, le socialisme ou l'interventionnisme pourraient apporter. Leur condamnation du capitalisme et leur recommandation de réformes sociales sous-entendent la thèse selon laquelle le socialisme ou l'interventionnisme conduiraient à augmenter, et non à diminuer, le niveau de vie de l'homme ordinaire. Ces critiques du capitalisme approuvent ainsi complètement les enseignements des

socialistes et des interventionnistes sans se soucier d'examiner attentivement ce que les économistes ont avancé pour les discréditer. La seule erreur qu'ils trouvent dans les principes des socialistes marxistes et des partis laïcs interventionnistes est leur adhésion à l'athéisme ou au laïcisme.

Il est évident que la question de savoir si le bien-être matériel est mieux assuré par le capitalisme, le socialisme ou l'interventionnisme, ne peut être tranchée que par une analyse soigneuse du fonctionnement de chacun de ces systèmes. C'est ce que fait l'économie. Il n'y a aucun intérêt à discuter de ces questions sans prendre pleinement en compte ce que l'économie a à en dire.

Il est justifiable que l'éthique et la religion disent aux gens qu'ils devraient faire un meilleur usage du bien-être que leur procure le capitalisme ; qu'elles essaient de conduire le fidèle à substituer de meilleures façons de dépenser son argent à ces habitudes répréhensibles que sont la fête, la boisson et le jeu ; qu'elles condamnent le mensonge et la tricherie et vantent les valeurs morales contenues dans le maintien de la pureté du lien familial et dans la charité envers les nécessiteux. Mais il est irresponsable de condamner un système social et de préconiser son remplacement par un autre sans avoir pleinement étudié les conséquences économiques de chacun.

Il n'y a rien dans une doctrine éthique ou dans les enseignements de l'un des principes basés sur les Dix Commandements qui puisse justifier la condamnation d'un système économique qui a multiplié la population et qui offre aux masses vivant dans les pays capitalistes le niveau de vie le plus élevé jamais atteint dans l'Histoire. Du point de vue religieux également, la baisse de la mortalité infantile, l'allongement de la durée de vie moyenne, la lutte victorieuse contre les fléaux et les maladies, la disparition des famines, de l'analphabétisme et de la superstition parlent en faveur du capitalisme. Les Églises ont raison de se plaindre du dénuement dans lequel vivent les masses des pays économiquement arriérés. Mais elles se trompent lourdement quand elles s'imaginent que l'on pourrait éliminer la pauvreté de ces malheureux par quelque chose d'autre que l'adoption sans condition du système de la recherche du profit de la grande industrie, c'est-à-dire de la production de masse en vue de satisfaire les besoins du plus grand nombre.

Un moraliste consciencieux ou un ecclésiastique ne s'aviserait pas de prendre part à des controverses concernant des méthodes techniques ou thérapeutiques sans s'être suffisamment familiarisés avec tous les problèmes physiques, chimiques et physiologiques en jeu. Et pourtant beaucoup d'entre eux pensent que l'ignorance de l'économie ne les empêche pas de traiter des questions économiques.

Ils sont même fiers de leur ignorance. Ils considèrent que les problèmes de l'organisation économique de la société doivent être analysés exclusivement du point de vue d'une idée préconçue de la justice et sans tenir compte de ce qu'ils qualifient de pauvre préoccupation matérialiste en vue d'une vie aisée. Ils recommandent certaines politiques, en rejettent d'autres, et ne se soucient pas des effets qui doivent résulter de l'adoption de leurs suggestions.

Ce désintérêt vis-à-vis des effets des politiques, qu'elles soient rejetées ou recommandées, est absurde. Car les moralistes et les partisans catholiques de l'anticapitalisme ne s'intéressent pas à l'organisation économique de la société par pur caprice. Ils cherchent à réformer la situation actuelle parce qu'ils veulent obtenir certains effets bien déterminés. Ce qu'ils appellent l'injustice du capitalisme est le fait présumé que celui-ci répandrait misère et pauvreté. Ils préconisent des réformes qui, selon leurs vœux, devraient éliminer cette misère et cette pauvreté. Ils sont par conséquent, du point de vue de leur propre jugement de valeur et des fins qu'ils désirent eux-mêmes atteindre, incohérents en ne parlant que de quelque chose qu'ils appellent la norme supérieure de la justice et de la morale et en ignorant l'analyse économique du capitalisme et des politiques anticapitalistes. Qualifier d'injuste le capitalisme et de justes les mesures anticapitalistes est parfaitement arbitraire car sans aucun rapport avec les effets de chacun de ces ensembles de politiques économiques.

La vérité est que ceux qui combattent le capitalisme en tant que système contraire aux principes de la moralité et de la religion ont adopté sans esprit critique et le cœur léger toutes les leçons économiques proférées par les socialistes et les communistes. Ils attribuent, comme les marxistes, tous les maux — crises économiques, chômage, pauvreté, crime et de nombreux autres — à l'action du capitalisme et tous les bienfaits — niveau de vie plus élevé des pays capitalistes, progrès technique, baisse des taux de mortalité infantile, etc. — à l'action du gouvernement et des syndicats. Ils ont embrassé sans le savoir les principes du marxisme, moins son athéisme — purement accessoire. Cette démission de l'éthique philosophique et de la religion devant les enseignements anticapitalistes est le plus grand triomphe de la propagande socialiste et interventionniste. Elle va certainement rabaisser l'éthique philosophique et la religion à de simples auxiliaires des forces visant à détruire la civilisation occidentale. En disant que le capitalisme est injuste et en déclarant que son abolition instaurera la justice, les moralistes et les ecclésiastiques rendent un service inestimable à la cause des socialistes et des interventionnistes et les soulagent de leur plus grand embarras :

l'impossibilité de réfuter la critique économique de leurs plans par le raisonnement discursif.

Il faut répéter qu'aucun raisonnement reposant sur les principes de l'éthique philosophique ou de la foi chrétienne ne peut rejeter comme fondamentalement injuste un système économique qui réussit à améliorer la condition matérielle de tout le monde et attribuer l'épithète « juste » à un système qui tend à répandre la pauvreté et la famine. L'évaluation d'un système économique doit se faire par une analyse consciencieuse de ses effets sur le bien-être de la population, et non en appelant à un concept arbitraire de justice qui néglige de tenir pleinement compte de ces effets.

CHAPITRE XVI. LES TENDANCES ACTUELLES ET L'AVENIR

1. Le renversement de la tendance vers la liberté

À partir du dix-septième siècle, les philosophes, en étudiant le contenu fondamental de l'Histoire, commencèrent à attirer l'attention sur les problèmes de la liberté et de l'esclavage. Leurs concepts de ces deux notions étaient assez vagues, empruntés à la philosophie politique de la Grèce ancienne et influencés par l'interprétation alors en cours de la condition des tribus germaniques dont les invasions avaient détruit l'Empire occidental romain. Selon ces penseurs, la liberté était l'état originel de l'humanité et le règne des rois n'émergea qu'à une période postérieure de l'Histoire. Ils trouvaient dans le récit biblique de l'inauguration de la royauté de Saul une confirmation de leur doctrine, ainsi qu'une description peu amène des traits caractéristiques du gouvernement royal¹. L'évolution historique, en concluaient-ils, avait privé l'homme de son droit inaliénable à la liberté.

Les philosophes des Lumières étaient presque unanimes pour repousser les revendications de la royauté héréditaire et pour recommander un gouvernement de type républicain. La police royale les forçait à être prudents dans l'expression de leurs idées, mais le public pouvait lire entre les lignes. À la veille des révolutions américaine et française, la monarchie avait perdu son emprise séculaire sur les esprits. Le formidable prestige dont jouissait l'Angleterre, alors la plus riche et la plus puissante des nations, suggérait d'adopter un compromis entre les deux principes incompatibles de gouvernement, compromis qui avait marché de façon plutôt satisfaisante dans le Royaume-Uni. Mais les anciennes dynasties de l'Europe continentale n'étaient pas préparées à accepter une relégation à une simple fonction cérémonielle comme celle à laquelle avait finalement dû consentir la dynastie étrangère de Grande-Bretagne. Elles perdirent leurs couronnes parce qu'elles refusaient le rôle de « roi légitime de la révolution », pour reprendre l'expression du comte de Chambord.

À l'apogée du libéralisme, l'opinion dominante était que la tendance à un gouvernement du peuple était irrésistible. Même les conservateurs prônant un retour à la monarchie absolue, aux privilèges statutaires de la noblesse et à la censure étaient plus ou moins convaincus de se battre pour une cause perdue. Hegel, le champion

¹ Samuel 8:11-18.

de l'absolutisme prussien, trouvait pratique de sacrifier à la doctrine philosophique universellement adoptée en définissant l'Histoire comme « un progrès dans la prise de conscience de la liberté. »

Mais une nouvelle génération survint. Elle rejetait tous les idéaux du mouvement libéral sans cacher, comme Hegel, ses véritables intentions derrière une révérence hypocrite envers la liberté du monde. Malgré ses sympathies pour les principes des soi-disant réformateurs sociaux, John Stuart Mill ne put s'empêcher de qualifier leurs projets — et en particulier ceux d'Auguste Comte — de liberticides¹. Aux yeux de ces nouveaux radicaux, les ennemis les plus dépravés de l'humanité n'étaient pas les despotes mais les « bourgeois » qui les avaient évincés. La bourgeoisie, disaient-ils, avait trompé son monde en proclamant de faux slogans sur la liberté, l'égalité devant la loi et le gouvernement représentatif. Ce que voulaient vraiment les bourgeois, c'était exploiter l'immense majorité des gens honnêtes. La démocratie était en réalité une ploutocratie, un masque pour cacher la dictature sans limite des capitalistes. Ce dont les masses avaient besoin n'était pas la liberté ou une participation à l'administration des affaires gouvernementales, mais la toute-puissance des « véritables amis » du peuple, de « l'avant-garde » du prolétariat ou d'un Führer charismatique. Aucun lecteur des livres et des pamphlets du socialisme révolutionnaire ne pouvait manquer de comprendre que leurs auteurs cherchaient non pas la liberté mais un despotisme totalitaire sans bornes. Mais tant que les socialistes n'avaient pas pris le pouvoir, ils avaient grandement besoin pour leur propagande des institutions et des déclarations des droits du libéralisme « ploutocratique ». En tant que parti d'opposition ils ne pouvaient pas se passer de la publicité que la tribune parlementaire leur offrait, ni de la liberté de parole, de conscience et de la presse. Ils avaient ainsi inclus bon gré mal gré dans leur programme, à titre temporaire, des libertés et des droits civiques qu'ils étaient fermement résolus à abolir dès qu'ils se seraient emparés du pouvoir. Car, comme le déclara Boukharine *après* la victoire des bolcheviques en Russie, il aurait été ridicule de réclamer aux capitalistes la liberté pour le mouvement des travailleurs autrement qu'en la demandant pour tous².

Dans les premières années de leur régime, les soviétiques ne se souciaient pas de cacher leur aversion pour le gouvernement popu-

¹ Lettre à Harriett Mill, 15 janvier 1885. F.A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor* (Chicago, University of Chicago Press, 1951), p. 216.

² Boukharine, *Programme of the Communists (Bolsheviks)*, édité par le Groupe des Communistes Anglophones de Russie (1919), pp. 28-29.

laire et les libertés civiques et se vantaient ouvertement de leurs méthodes dictatoriales. Mais ils comprirent à la fin des années 1930 qu'un programme d'opposition trop visible à la liberté était impopulaire en Europe occidentale et en Amérique du Nord. Comme ils voulaient, effrayés par le réarmement allemand, établir des relations cordiales avec l'Occident, ils modifièrent subitement leur attitude vis-à-vis des termes (mais non des idées) « démocratie », « gouvernement constitutionnel » et « libertés civiques ». Ils se mirent à soutenir le slogan du « front populaire » et s'allièrent avec les factions socialistes rivales qu'ils qualifiaient jusqu'alors de sociaux-traîtres. La Russie fut dotée d'une constitution, qui fut vantée dans le monde entier par de serviles plumitifs comme le plus parfait document de l'Histoire bien qu'il fut basé sur le principe du parti unique, négation de toutes les libertés civiques. Depuis cette époque les gouvernements les plus barbares et les plus despotiques se mirent à revendiquer l'appellation de « démocratie populaire ».

L'histoire des dix-neuvième et vingtième siècles a discrédité les espoirs et les pronostics des philosophes des Lumières. Les peuples n'ont pas avancé sur la voie de la liberté, du gouvernement constitutionnel, des droits civiques, du libre échange, de la paix et de la bonne volonté entre les nations. Au lieu de cela la tendance est au totalitarisme, au socialisme. Et il y a une fois de plus des gens qui prétendent que cette tendance constituerait la phase ultime de l'Histoire et qu'il n'y aura plus jamais d'autre tendance.

2. La montée de l'idéologie de l'égalité de la richesse et des revenus

Depuis des temps immémoriaux, la philosophie de la vie de l'homme ordinaire a accepté sans se poser de questions la réalité des différences de statut ainsi que la nécessité d'obéir aux détenteurs du pouvoir. Le premier besoin de l'homme est une protection vis-à-vis des attaques malveillantes de la part d'autres hommes ou groupes d'hommes. Ce n'est que lorsqu'il est à l'abri des attaques hostiles qu'il peut chercher de la nourriture, bâtir une maison, fonder une famille, bref, survivre. La vie est le premier de tous les biens et aucun prix pour la préserver ne semblait trop cher aux gens harcelés par les raids prédateurs. Rester en vie comme esclave, pensaient-ils, est encore préférable à être tué. Heureux sont ceux qui jouissent de la protection d'un maître bienveillant, mais même un seigneur cruel vaut mieux qu'une absence totale de protection. Les hommes sont nés inégaux. Certains sont plus forts et plus habiles, d'autres plus faibles et plus maladroits. Les seconds n'ont pas d'autre choix que

de se rendre aux premiers afin de lier leur sort à celui d'un suzerain puissant. Dieu, déclaraient les prêtres, l'a voulu ainsi.

C'était cette idéologie qui animait l'organisation sociale que Fergusson, Saint-Simon et Herbert Spencer ont appelée militariste et que les auteurs américains d'aujourd'hui qualifient de féodale. Son prestige commença à décliner quand les guerriers qui avaient participé aux batailles des seigneurs de la guerre prirent conscience que la préservation du pouvoir de leur chef dépendait de leur propre courage et qu'ils réclamèrent, rendus indépendants par cette découverte, une part dans la conduite des affaires de l'État. Les conflits qui résultèrent de cette revendication des aristocrates engendrèrent des idées qui allaient mettre en doute et finalement détruire la doctrine de la nécessité sociale des distinctions de classe et de statut. Pourquoi, demandaient les roturiers, les nobles devraient-ils jouir de privilèges et de droits qui nous sont refusés ? L'épanouissement de la communauté ne dépend-elle pas de notre labeur et de nos peines ? Les affaires de l'État ne concerneraient-elles que le roi et les barons, mais pas la majorité d'entre nous ? Nous payons des impôts et nos fils perdent leur sang sur les champs de bataille, mais nous n'avons aucune voix dans les conseils où le roi et les représentants de la noblesse déterminent notre sort.

Aucun argument défendable ne pouvait être opposé aux prétentions du *tiers état*¹. Il était anachronique de conserver des privilèges dus au statut qui avait pour origine une forme d'organisation militaire abandonnée depuis longtemps. La discrimination pratiquée à l'encontre des roturiers par les cours princières et par la « bonne société » était une simple tracasserie. Mais le traitement dédaigneux, dans les armées et l'administration diplomatique et civile, infligé à ceux qui n'étaient pas de noble extraction causa des désastres. Avec à leur tête des benêts de l'aristocratie, les armées royales françaises furent mises en déroute ; il y avait pourtant en France beaucoup de roturiers qui prouvèrent par la suite leur grande intelligence dans les armées de la Révolution et de l'Empire. Les réalisations diplomatiques, militaires et navales de l'Angleterre étaient évidemment dues en partie au fait que ce pays avait de fait ouvert toutes les carrières à tous les citoyens. La prise de la Bastille et l'abolition des privilèges de la noblesse française furent saluées par l'élite du monde entier, par Kant, Goethe et Schiller parmi d'autres en Allemagne. Beethoven écrivit dans la Vienne impériale une symphonie en l'honneur du commandant des armées révolutionnaires qui avait battu les forces autrichiennes et fut profondément meurtri quand la nouvelle arriva

¹ En Français dans le texte. NdT.

que ce héros avait renversé le mode de gouvernement républicain¹. Les principes de liberté, d'égalité de tous les hommes devant la loi et de gouvernement constitutionnel étaient approuvés sans grande opposition par l'opinion publique de tous les pays occidentaux. Guidés par ces principes, l'humanité était en marche, croyait-on, vers une nouvelle ère de justice et de prospérité.

Il n'y avait toutefois pas unanimité quant à l'interprétation du concept d'égalité. Pour tous ses champions elle signifiait l'abolition des privilèges de caste et de statut ainsi que des désavantages légaux imposés aux couches « inférieures » et en particulier l'abolition de l'esclavage et du servage. Mais certains préconisaient le nivellement des différences de richesse et de revenu.

Pour comprendre l'origine et le pouvoir de cette idéologie égalitariste, il faut comprendre qu'elle fut stimulée par la résurgence d'une idée qui avait inspiré pendant des millénaires et partout dans le monde des mouvements réformateurs ainsi que les écrits purement théoriques d'auteurs utopiques : l'idée d'une égale propriété des terres. Tous les maux qui avaient frappés l'humanité étaient attribués au fait que certains s'étaient appropriés plus de terres qu'ils n'en avaient besoin pour subvenir à leur famille. Le corollaire de cette abondance du châtelain était la pénurie des sans-terres. Cette injustice était considérée comme la cause des crimes, des vols, des conflits et des effusions de sang. Tous ces maux disparaîtraient dans une société constituée exclusivement d'agriculteurs pouvant produire dans leur propre foyer ce dont ils auraient besoin pour subvenir à leur famille, ni plus ni moins. Avec une telle richesse commune, il n'y aurait pas de tentations. Ni les individus ni les nations ne convoiteraient ce qui appartient de droit aux autres. Il n'y aurait ni tyrans ni conquérants car ni l'agression ni la conquête ne paieraient. Ce serait la paix éternelle.

Une égale distribution des terres était le programme à l'origine des Gracchi dans la Rome antique, des révoltes paysannes qui perturbèrent sans arrêt tous les pays européens, ainsi que des réformes agraires voulues par les sectes protestantes et par les Jésuites quand ces derniers organisèrent la fameuse communauté indienne dans ce qui est aujourd'hui le Paraguay. La fascination exercée par cette utopie séduisit les plus nobles esprits, et parmi eux Thomas Jefferson. Elle influença le programme des Révolutionnaires Sociaux, le parti qui rassemblait l'immense majorité de la population de la Russie

¹ La troisième symphonie, composée à la gloire de Napoléon. Quand il apprit la nouvelle par Ries, Beethoven changea le titre (qui devint la *Symphonie héroïque*) et la dédia finalement au prince Lobkowitz. NdT.

impériale. C'est aujourd'hui le programme de centaines de millions de gens en Asie, en Afrique et en Amérique latine, dont les tentatives rencontrent, assez paradoxalement, le soutien de la politique étrangère des États-Unis.

Pourtant, l'idée d'une égale distribution des terres est une illusion pernicieuse. Son exécution plongerait l'humanité dans la misère et la famine et anéantirait en fait la civilisation elle-même.

Il n'y a pas de place dans le contexte de ce programme pour la moindre division du travail, hormis la spécialisation régionale en fonction des conditions géographiques particulières des divers territoires. Le projet, s'il était poursuivi jusqu'à ses ultimes conséquences, ne produirait même pas de médecins et de forgerons. Il oublie de prendre en compte le fait que l'état actuel de la productivité du sol dans les pays économiquement avancés est le résultat de la division du travail, qui fournit les outils et les machines, les fertilisants, le courant électrique, l'essence et de nombreuses autres choses qui multiplient la quantité et améliorent la qualité des produits. Dans le cadre de la division du travail, l'agriculteur ne plante pas ce que lui et sa famille vont directement consommer mais se concentre sur les récoltes pour lesquelles son bout de terrain offre comparativement les meilleures occasions. Il vend ses produits sur le marché et y achète ce dont lui et sa famille ont besoin. La taille optimale d'une exploitation n'a plus aucun rapport avec la taille de la famille de l'agriculteur. Elle est déterminée par des considérations techniques : la plus grande production possible par unité utilisée. Comme les autres entrepreneurs, l'agriculteur produit en vue du profit, c'est-à-dire qu'il cultive ce qui est demandé de façon la plus urgente par chaque membre de la société pour son usage personnel, et non ce que lui et sa famille peuvent utiliser directement pour leur propre consommation. Or ceux qui désirent une égale distribution des terres refusent obstinément de tenir compte de tous ces résultats, issus d'une évolution de plusieurs milliers d'années, et rêvent de revenir à une forme d'utilisation du sol devenue depuis longtemps obsolète. Ils voudraient défaire toute l'histoire économique, sans se soucier des conséquences. Ils écartent le fait qu'avec les méthodes primitives de concession des terres qu'ils recommandent, notre globe ne pourrait pas supporter plus qu'une fraction de la population y habitant actuellement et encore à un niveau de vie bien inférieur.

Il est compréhensible que les pauvres ignorants des pays arriérés n'imaginent pas d'autre manière d'améliorer leur situation que par le biais de l'acquisition d'un lopin de terre. Mais il est impardonnable qu'ils soient confortés dans leurs illusions par des représentants des nations avancées qui se présentent comme experts et qui devraient

parfaitement connaître la forme d'agriculture nécessaire en vue de rendre un peuple prospère. La pauvreté des pays attardés ne peut être éradiquée que par l'industrialisation et par son corollaire agricole, le remplacement de l'utilisation du sol au seul bénéfice du foyer de l'agriculteur par son utilisation en vue d'approvisionner le marché.

Le soutien bienveillant que rencontrent aujourd'hui et qu'ont rencontré par le passé les projets de distribution des terres auprès de personnes jouissant de tous les avantages de la vie dans le cadre de la division du travail n'a jamais été basé sur une quelconque considération réaliste de la situation inexorable de la nature. Elle est plutôt le résultat d'illusions romantiques. La société corrompue de la Rome décadente, privée de toute participation à la gestion des affaires publiques, blasée et frustrée, s'égara dans des rêveries sur le bonheur imaginé de la vie simple de fermiers et de bergers autosuffisants. L'aristocratie encore plus désœuvrée, corrompue et blasée de l'ancien régime français trouvait plaisir dans un passe-temps qu'ils avaient choisi d'appeler l'industrie laitière. Les millionnaires américains d'aujourd'hui pratiquent l'agriculture comme violon d'Ingres qui possède en outre l'avantage que ses coûts sont déductibles du montant de l'impôt sur le revenu. Ces gens considèrent les activités agricoles moins comme une branche de la production que comme une distraction.

Un argument apparemment plausible en faveur de l'expropriation des propriétés foncières de l'aristocratie pouvait être donné lorsque les privilèges civils de la noblesse furent abolis. Les domaines féodaux étaient des cadeaux princiers faits aux ancêtres des propriétaires aristocratiques en compensation de services militaires rendus par le passé et à rendre dans le futur. Ils fournissaient le moyen de soutenir le cortège militaire du roi et la taille du domaine octroyé au vassal était déterminée par son rang et son poste au sein des forces armées. Mais comme la situation militaire avait changé et que les armées n'étaient plus composées de vassaux appelés en renfort, le système de distribution des terres en vigueur était devenu anachronique. Il n'y avait apparemment aucune raison pour laisser les propriétaires terriens conserver des revenus accordés en compensation de services qu'ils ne rendaient plus. Il pouvait sembler justifié de leur reprendre leurs fiefs.

De tels arguments ne peuvent pas être réfutés du point de vue de la doctrine à laquelle les aristocrates eux-mêmes avaient recours pour défendre leurs privilèges statutaires. Ils s'appuyaient sur leurs droits traditionnels, soulignant la valeur des services que leurs ancêtres avaient rendus à la nation. Mais comme il était évident qu'ils

ne rendaient plus eux-mêmes ce genre de services indispensables, il était correct d'en déduire que tous les bénéfices reçus en récompense de ces services devraient être annulés. Ceci incluait la révocation des concessions foncières.

Du point de vue des économistes libéraux, cependant, une telle confiscation apparaissait comme une suspension inutile et dangereuse de la continuité de l'évolution économique. Ce qu'il fallait c'était l'abolition de toutes les institutions légales protégeant le propriétaire inefficace vis-à-vis de la concurrence des personnes plus efficaces qui pouvaient utiliser le sol pour produire mieux et moins cher. Les lois qui mettaient les propriétés de la noblesse en dehors du marché et de la suprématie des consommateurs — comme celles sur les biens inaliénables et sur l'impossibilité légale pour les roturiers d'en acquérir la propriété en les achetant — doivent être abrogées. La suprématie du marché met alors le contrôle des terres entre les mains de ceux qui savent comment offrir aux consommateurs ce que ceux-ci demandent avec le plus d'empressement, et ce de la manière la plus efficace.

Peu convaincus par les rêves des utopistes, les économistes considéraient le sol comme un facteur de production. Les intérêts bien compris de tout le monde réclament que le sol, comme tous les autres facteurs de production matériels, doivent être contrôlés par les entrepreneurs les plus efficaces. Les économistes n'avaient pas de préférence arbitraire concernant la taille des exploitations : la meilleure était celle qui garantissait l'utilisation la plus efficace. Ils ne se laissèrent pas abuser par le mythe qu'il serait de l'intérêt de la nation d'avoir autant d'individus que possible employés dans des travaux agricoles. Ils étaient au contraire parfaitement conscients qu'il était avantageux non seulement pour le reste de la nation mais aussi pour ceux qui travaillaient dans l'agriculture que le gaspillage de ressources humaines fût évité dans cette branche de la production ainsi que dans toutes les autres. L'accroissement du bien-être matériel était dû au fait que, grâce au progrès technique, un pourcentage continuellement plus faible de la population totale suffisait pour obtenir tous les produits agricoles nécessaires. Les tentatives faites en vue de se mêler de cette évolution séculaire réduisant sans cesse le ratio de la population agricole par rapport au reste de la population devaient nécessairement conduire à faire baisser le niveau de vie moyen. L'humanité est d'autant plus prospère qu'est faible le pourcentage de sa population employée dans la production de toutes les quantités de nourriture et de matières premières nécessaires. Si l'on peut donner un sens au terme « réactionnaire », il faut assurément qualifier de réactionnaires les tentatives de préserver par des mesures

spéciales les petites exploitations ne pouvant pas résister d'elles-mêmes à la concurrence du marché. Elles tendent à remplacer un degré de division du travail supérieur par un degré inférieur et donc à ralentir ou à arrêter totalement le progrès économique. Laissons les consommateurs déterminer la taille des exploitations la mieux adaptée à leurs intérêts.

La critique faite par les économistes à l'encontre de l'utopie agraire était très impopulaire. Le poids de leurs arguments réussit néanmoins pendant un temps à endiguer le zèle des réformateurs. Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale que l'idéal d'une agriculture dominée ou même exclusivement pratiquée par des petits agriculteurs retrouva à nouveau le rôle qu'elle joue de nos jours dans la politique mondiale.

La grande importance historique et politique de l'idée d'une égale distribution des terres peut être vue dans le fait qu'elle a ouvert la voie à une acceptation du socialisme et du communisme. Les socialistes marxistes y étaient théoriquement opposés et préconisaient la nationalisation de l'agriculture. Mais ils se servirent du slogan de « l'égale distribution de la propriété du sol » comme d'un levier en vue d'entraîner les masses des pays économiquement sous-développés. Pour la population rurale illettrée, le remède de la « socialisation de l'industrie » ne signifiait rien. Mais tous leurs instincts d'envie et de haine se réveillaient quand les politiciens leur promettaient les terres des koulaks et des grands propriétaires terriens. Quand, lors de la présidence de Franklin D. Roosevelt, des pro-communistes du gouvernement des États-Unis et de la presse américaine affirmaient que les membres de la « gauche » chinoise n'était pas des communistes mais « de simples réformateurs agraires », ils avaient raison dans la mesure où les agents chinois des soviétiques avaient adopté l'astucieuse ruse de Lénine, consistant à inaugurer la révolution socialiste en ayant recours aux slogans les plus populaires et en cachant ses véritables intentions. Nous pouvons voir aujourd'hui que, dans tous les pays économiquement sous-développés, le projet de confiscation et de redistribution des terres constitue la propagande la plus efficace en faveur des soviétiques.

Ce projet est manifestement inapplicable dans les pays de la civilisation occidentale. La population urbaine d'une nation industrialisée ne peut pas être attirée par la perspective d'une telle réforme agraire. Son funeste effet sur les esprits des masses dans les pays capitalistes vient de ce qu'il les prédispose favorablement au programme de l'égalité des richesses et des revenus. Souligner ce point ne veut pas dire qu'un régime socialiste ou communiste puisse ja-

mais réaliser l'égalisation des revenus. Il s'agit seulement de montrer que ce qui rend le socialisme et le communisme populaires n'est pas seulement la croyance illusoire qu'ils procureront d'énormes richesses à tout le monde mais aussi la perspective tout aussi illusoire que personne n'obtiendra plus que les autres. L'envie constitue bien sûr l'un des sentiments les plus profondément ancrés en l'homme.

Les « progressistes » américains qui excitent l'envie et la haine de leurs compatriotes ainsi que des étrangers et qui réclament avec véhémence le nivellement des richesses et des revenus ne voient pas comment ces idées sont interprétées par le reste du monde. Les nations étrangères regardent tous les Américains, y compris les ouvriers, avec la même jalousie et la même hostilité que le syndicaliste américain typique regarde ceux dont le revenu dépasse le sien. Aux yeux des étrangers, les contribuables américains n'ont été motivés que par la mauvaise conscience et la peur quand ils ont dépensé des milliards afin d'améliorer les conditions rencontrées à l'étranger. L'opinion publique en Asie, en Afrique, en Amérique latine et dans de nombreux pays européens considère ce système d'aide étrangère comme les agitateurs socialistes le font à l'égard de l'argent déboursé par charité par le riche : une maigre somme destinée à acheter les pauvres et à éviter qu'ils prennent ce qui leur revient de droit. Les hommes d'État et les auteurs qui demandent à leur nation de s'allier aux États-Unis contre la Russie sont tout aussi impopulaires auprès de leurs compatriotes que les rares Américains ayant le courage de se prononcer en faveur du capitalisme et de rejeter le socialisme ne le sont auprès de leurs concitoyens. Dans la pièce *Die Weber* de Gerhard Hauptmann, l'une des plus efficaces de la littérature anticapitaliste allemande, la femme d'un homme d'affaires est ahurie lorsqu'elle se rend compte que les gens se comportent comme si c'était un crime que d'être riche. À l'exception d'une très faible minorité, tout le monde est prêt à considérer cette condamnation de la richesse comme allant de soi. Cette mentalité signifie l'échec de la politique étrangère américaine. Les États-Unis sont condamnés et détestés parce que prospères.

Le triomphe presque incontesté de l'idéologie égalitaire a totalement éliminé tous les autres idéaux politiques. Les masses, poussées par l'envie, se moquent complètement de ce que les démagogues qualifient de préoccupation « bourgeoise » quant à la liberté de conscience, de pensée, de la presse, quant à l'habeas corpus, au jugement par jury, et tout le reste. Ils désirent le paradis terrestre que leur promettent les dirigeants socialistes. Comme ces chefs, ils sont convaincus que la « liquidation des bourgeois » les ramènera dans le

Jardin d'Eden. L'ironie est qu'ils qualifient de nos jours ce programme de programme *libéral*¹.

3. *La chimère d'un état parfait de l'humanité*

Les doctrines ayant cherché à découvrir dans le cours de l'histoire humaine une tendance bien déterminée dans l'enchaînement des changements sont eu des désaccords, à propos du passé, sur les faits historiquement établis et ont été démentis de manière spectaculaire par les événements ultérieurs quand elles ont essayé de prédire l'avenir.

La plupart de ces doctrines se caractérisaient par la référence à un état de perfection des affaires humaines. Elles situaient cet état parfait soit au début soit à la fin de l'Histoire, soit encore aux deux à la fois. L'Histoire apparaît par conséquent dans cette interprétation comme une détérioration ou une amélioration progressive, ou alors comme une période de détérioration progressive suivie d'une période d'amélioration progressive. Pour certaines de ces doctrines l'idée d'un état parfait trouvait ses racines dans les croyances et les dogmes religieux. La science laïque n'a cependant pas pour rôle d'analyser les aspects théologiques de la question.

Il est évident qu'il ne peut pas y avoir la moindre Histoire dans un état parfait des affaires humaines. L'Histoire est le récit des changements. Or le concept même de perfection sous-entend l'absence de tout changement, car un état parfait ne peut se transformer qu'en état moins parfait, c'est-à-dire ne peut que se dégrader. Si l'on situe l'état de perfection uniquement au début de l'Histoire, on affirme que la période historique fut précédée d'une période où il n'y avait pas d'histoire et que certains événements ont un jour perturbé la perfection de ce temps originel pour donner naissance à l'ère de l'Histoire. Si l'on suppose que l'Histoire tend vers la réalisation d'un état parfait, on affirme qu'elle arrivera un jour à son terme.

Il est dans la nature de l'homme de chercher sans arrêt à substituer des conditions plus satisfaisantes à d'autres qui le sont moins. Cet objectif stimule son énergie mentale et le pousse à agir. La vie dans un environnement parfait réduirait l'homme à une existence purement végétative.

L'Histoire n'a pas commencé par un âge d'or. Les conditions dans lesquelles vivait l'homme primitif semblent plutôt peu satisfai-

¹ Le terme anglais « liberal » signifie de nos jours « de gauche » aux États-Unis, ayant subi le même sort que l'adjectif « progressiste » (par lequel on peut aussi le traduire). NdT.

santes aux yeux des époques postérieures. Il était entouré par d'innombrables dangers qui ne menacent pas du tout l'homme civilisé, ou du moins pas au même point. Comparé aux générations suivantes, il était extrêmement pauvre et barbare. Il aurait été enchanté si l'occasion lui avait été donnée de tirer avantage d'une des réalisations de notre époque, comme par exemple les méthodes de guérison des blessures.

L'humanité ne pourra jamais non plus atteindre un état de perfection. L'idée qu'un état d'indifférence et de désœuvrement serait désirable et constituerait la situation la plus heureuse que l'humanité puisse jamais atteindre imprègne la littérature utopique. Les auteurs de ces plans dépeignent une société dans laquelle aucun changement supplémentaire n'est nécessaire parce que tout aurait atteint sa meilleure forme possible. Dans ces utopies il n'y aurait plus de raison de faire des efforts pour améliorer les choses parce que tout serait déjà parfait. L'Histoire serait arrivée à sa fin. Tout le monde serait dès lors parfaitement heureux¹. Il n'est jamais venu à l'esprit de l'un de ces auteurs que ceux qui désirent ardemment profiter de la réforme

¹ En ce sens Karl Marx doit lui aussi être qualifié d'utopiste. Lui aussi recherche une situation dans laquelle l'Histoire serait en arrêt. Car l'Histoire est, dans le schéma de Marx, l'histoire de la lutte des classes. Une fois les classes et la lutte des classes abolies, il ne peut plus y avoir aucune histoire. Il est vrai que le *Manifeste communiste* déclare seulement que l'histoire de toute la société ayant existé jusqu'à ou plus précisément, comme l'ajouta Engels par la suite, son histoire après la dissolution de l'âge d'or du communisme primitif, est l'histoire de la lutte des classes et qu'il n'exclut donc pas l'interprétation selon laquelle un nouveau contenu historique pourrait émerger après l'avènement du millénium socialiste. Mais les autres écrits de Marx, d'Engels et de leurs disciples ne fournissent aucune indication qu'un tel nouveau type de changements historiques, d'une nature radicalement différente de ceux des époques précédentes de la lutte des classes, puisse survenir. Quels changements supplémentaires pourrait-on attendre une fois que la phase supérieure du communisme sera atteinte, quand tout le monde aura ce dont il a besoin ? — La distinction qu'opère Marx entre son propre socialisme « scientifique » et les plans socialistes des auteurs plus anciens qu'il qualifiait d'utopiques ne se réfère pas seulement à la nature et à l'organisation de la communauté socialiste mais aussi à la façon dont cette communauté est supposée naître. Ceux que Marx dénonçait comme utopistes élaboraient le plan d'un paradis socialiste et essayaient de convaincre les gens que sa mise en œuvre était hautement souhaitable. Marx rejetait cette procédure. Il prétendait avoir découvert la loi de l'évolution historique selon laquelle l'avènement du socialisme était inévitable. Il considérait que les défauts des socialistes utopiques et leur caractère utopique se trouvaient dans le fait qu'ils espéraient que l'avènement du socialisme viendrait de la volonté du peuple, c'est-à-dire de leur action consciente, alors que son propre socialisme scientifique affirmait que le socialisme devait arriver, indépendamment de la volonté des hommes, en raison de l'évolution des forces productives matérielles.

pourraient avoir des avis différents sur ce qui est désirable et ce qui ne l'est pas.

Une nouvelle version sophistiquée de l'image d'une société parfaite est née récemment d'une grossière erreur d'interprétation de la procédure économique. Afin d'étudier les effets du changement sur le marché, les tentatives d'ajustement de la production à ces changements et le phénomène des pertes et des profits, l'économiste fabrique l'image d'un état hypothétique, mais irréalisable, dans lequel la production serait toujours parfaitement ajustée aux souhaits réalisables des consommateurs et où aucun changement ne se produirait jamais. Dans ce monde imaginaire demain n'est pas différent d'aujourd'hui, aucun défaut d'ajustement n'existe et il n'apparaît aucune nécessité de la moindre action entrepreneuriale. La gestion des affaires commerciales ne demande aucune initiative, c'est un processus automatique inconscient accompli par des robots poussés par de mystérieux quasi-instincts. Les économistes (et également, à ce propos, les profanes discutant des questions économiques) ne disposent pas d'un autre moyen pour comprendre ce qui se passe dans le monde réel soumis à de perpétuels changements, que de le comparer de cette manière à un monde fictif caractérisé par la stabilité et l'absence de changement. Les économistes sont cependant pleinement conscients de ce que la construction de cette image d'une économie en rotation constante n'est qu'un outil intellectuel et qu'elle ne possède aucun équivalent dans le monde réel où l'homme vit et est appelé à agir. Ils n'imaginaient même pas que quelqu'un puisse ne pas saisir le caractère purement hypothétique et auxiliaire de leur concept.

Certaines personnes ont pourtant compris de travers la signification et l'importance de cet outil intellectuel. Suivant une métaphore empruntée à la théorie mécanique, les économistes mathématiciens appellent « état statique » cette économie en rotation constante, « équilibre » les conditions qui y règnent et « déséquilibre » tout écart par rapport à cet équilibre. Ce langage suggère qu'il y aurait quelque chose de mal dans le fait même qu'il y ait toujours des déséquilibres dans l'économie réelle et que l'état d'équilibre ne puisse jamais devenir réalité. L'état purement imaginaire et hypothétique d'un équilibre non perturbé apparaît alors comme l'état le plus souhaitable pour la réalité. Certains auteurs ont en ce sens qualifié la concurrence telle qu'elle existe dans l'économie changeante de « concurrence imparfaite ». La vérité est que la concurrence ne peut exister que dans une économie changeante. Sa fonction est précisément d'éliminer le déséquilibre et d'engendrer une tendance en direction de l'équilibre. Il ne peut pas y avoir la moindre concurrence dans

une situation d'équilibre statique parce que dans un tel cas il n'y aurait aucun point sur lequel un concurrent pourrait intervenir en vue d'accomplir quelque chose qui procure plus de satisfactions au consommateur que ce qui est déjà fait de toute façon. La définition même de l'équilibre sous-entend qu'il n'y a nulle part mauvais ajustement dans le système économique et donc aucun besoin d'agir pour éliminer de mauvais ajustements, aucun besoin d'activité entrepreneuriale, aucune perte et aucun profit entrepreneuriaux. C'est précisément l'absence de profits qui pousse les économistes mathématiciens à considérer l'état de l'équilibre statique non perturbé comme l'état idéal, parce qu'ils sont influencés par le préjugé selon lequel les entrepreneurs seraient d'inutiles parasites et que les profits serait un gain injuste.

Les partisans enthousiastes de l'équilibre sont également trompés par les connotations thymologiques ambiguës du terme d'« équilibre », qui n'ont évidemment rien à voir avec la façon dont l'économie emploie cette construction imaginaire d'un état d'équilibre. La notion populaire de l'équilibre mental d'une personne est vague et ne peut pas être précisée sans y inclure des jugements de valeur arbitraires. Tout ce que l'on peut dire sur un tel état d'équilibre intellectuel ou moral est qu'il ne peut pas pousser quelqu'un à entreprendre la moindre action. Car l'action suppose en effet un certain sentiment de malaise, son seul but étant d'éliminer ce malaise. L'analogie avec l'état de perfection est évidente. Un individu parfaitement satisfait n'a pas de but, il n'agit pas, il n'est pas incité à penser et passe ses journées à jouir de la vie sans faire d'effort. Qu'une telle existence fêrique soit désirable ou non peut être laissé à l'appréciation de chacun. Il est certain que les hommes vivants ne pourront jamais atteindre un tel état de perfection et d'équilibre. Il n'est pas moins certain que, leur patience ayant été mise à rude épreuve par les imperfections de la vie réelle, les gens rêveront d'un parfait exaucement de tous leurs désirs. Ceci explique les sources des louanges émotionnelles de l'équilibre et de la condamnation du déséquilibre.

Les économistes ne doivent toutefois pas confondre cette notion thymologique de l'équilibre avec l'utilisation de la construction imaginaire d'une économie statique. Le seul service que rend cette construction imaginaire est de mettre en relief la lutte incessante des hommes vivants et agissants pour améliorer leur condition du mieux possible. Il n'y a pour l'observateur scientifique impartial rien de répréhensible dans son tableau du déséquilibre. C'est uniquement le zèle prosocialiste passionné des pseudo-économistes mathématiciens qui transforme un outil purement analytique de la logique écono-

mique en image utopique de la bonne situation, qui serait la plus souhaitable.

*4. La tendance prétendument
ininterrompue vers le progrès*

Une interprétation philosophique réaliste de l'Histoire doit s'abstenir de toute référence à la notion chimérique d'un état parfait des affaires humaines. La seule base dont peut partir une interprétation réaliste est le fait que l'homme, comme tous les autres êtres vivants, est poussé par l'instinct de préservation de sa propre vie et par un besoin d'éliminer autant que faire se peut le malaise qu'il ressent. C'est de ce point de vue que l'immense majorité des gens jugent les conditions dans lesquelles ils doivent vivre. Il serait erroné de mépriser leur attitude en la traitant de matérialiste au sens éthique du terme. La poursuite de tous ces objectifs supérieurs que les moralistes opposent à ce qu'ils dénoncent comme de vulgaires satisfactions matérialistes présuppose un certain degré de confort matériel.

La controverse sur l'origine monogénétique ou polygénétique de l'Homo Sapiens a, comme il a été dit plus haut¹, peu d'importance pour l'Histoire. Même si nous supposons que tous les hommes descendent d'un même groupe de primates, seul à avoir évolué en espèce humaine, nous devons tenir compte du fait qu'une dispersion très ancienne sur la surface de la terre a rompu cette unité originelle en plusieurs groupes plus ou moins isolés. Chaque groupe a vécu sa vie pendant des milliers d'années sans entretenir de relations, ou alors très peu, avec les autres groupes. Ce fut en définitive le développement des méthodes modernes de commercialisation et de transport qui mit fin à l'isolement des différents groupes humains.

Affirmer que l'évolution de l'humanité depuis ses débuts jusqu'à l'état actuel aurait suivi une ligne bien déterminée est une déformation de la réalité historique. Il n'y a eu ni uniformité ni continuité dans la succession des événements historiques. Il est encore moins acceptable d'appliquer aux changements historiques les termes de croissance et de déclin, de progrès et de régression, d'amélioration et de dégradation quand l'historien ou le philosophe ne prétend pas connaître ce que devrait être la fin de la destinée humaine. Les peuples ne sont pas d'accord sur la norme qui permettrait de dire

¹ Voir plus haut,

5. La dissolution de l'Histoire.

que les réalisations d'une civilisation seraient bonnes ou mauvaises, meilleures ou pires.

L'humanité juge de manière presque unanime les réalisations matérielles de la civilisation capitaliste moderne. L'immense majorité considère que le niveau de vie plus élevé que procure cette civilisation à l'homme moyen est hautement désirable. Il serait difficile de découvrir, en dehors du petit groupe en diminution constante des ascètes cohérents, des gens qui ne désireraient pas pour eux-mêmes, leur famille et leurs amis les avantages de la production matérielle du capitalisme occidental. Si, de ce point de vue, des gens affirment que « nous » avons progressé par rapport à la condition des époques précédentes, leur jugement de valeur est en accord avec celui de la majorité. Mais s'ils supposent que ce que nous appelons progrès est un phénomène nécessaire et qu'il existe dans le cours des événements une loi qui garantirait pour toujours le progrès dans ce sens, alors ils se trompent lourdement.

Pour réfuter la doctrine d'une tendance inhérente vers le progrès, qui opérerait de manière automatique pour ainsi dire, il n'est pas nécessaire de se référer aux anciennes civilisations pour lesquelles des périodes d'amélioration matérielle furent suivies d'autres périodes de déclin ou d'immobilisme. Il n'y a absolument aucune raison permettant de supposer qu'une loi de l'évolution historique conduirait nécessairement à améliorer la condition matérielle ou que les tendances du passé récent vaudront également pour le futur. Ce que nous appelons progrès économique est l'effet d'une accumulation de biens du capital plus forte que l'accroissement de la population. Si cette tendance devait faire place à un arrêt dans l'accumulation supplémentaire de capital ou à une consommation du capital, il n'y aurait plus de progrès dans ce sens.

Tout le monde, à l'exception des socialistes les plus fanatiques, est d'accord pour dire que l'amélioration sans précédent de la situation économique qui s'est produite au cours des deux cents dernières années est un résultat du capitalisme. Il est prématuré, c'est le moins que l'on puisse dire, de faire l'hypothèse que cette tendance à l'amélioration économique progressive continuerait avec une organisation économique différente de la société. Les champions du socialisme repoussent comme hâtif tout ce que l'économie a avancé pour montrer qu'un système socialiste, étant incapable d'effectuer le moindre calcul économique, détruirait entièrement le système productif. Même si les socialistes avaient raison d'écarter l'analyse économique du socialisme, ceci ne prouverait toujours pas que la tendance au progrès économique continuerait ou pourrait continuer dans un régime socialiste.

5. La suppression de la liberté « économique »

Une civilisation est le produit d'une vision du monde bien précise, et sa philosophie se manifeste dans toutes ses réalisations. Les objets fabriqués par l'homme peuvent être qualifiés de matériels. Mais les méthodes utilisées pour mettre en œuvre les activités productives sont intellectuelles, sont le résultat d'idées qui déterminent ce qui doit être fait et comment le faire. Toutes les branches d'une civilisation sont animées de l'esprit qui imprègne son idéologie.

La philosophie qui caractérise l'Occident et dont l'élaboration cohérente a transformé toutes les institutions sociales au cours des derniers siècles a été appelée individualisme. Elle affirme que les idées, bonnes ou mauvaises, trouvent leur origine dans la tête d'un homme individuel. Seuls quelques hommes sont dotés de la capacité de concevoir de nouvelles idées. Mais comme les idées politiques ne peuvent marcher que si elles sont acceptées par la société, il appartient à la masse, composée d'individus eux-mêmes incapables de développer de nouvelles façons de penser, d'approuver ou de refuser les innovations des pionniers. Il n'y a aucune garantie que ces masses de suiveurs et de routiniers fassent bon usage du pouvoir dont elles sont investies. Elles peuvent repousser les bonnes idées, celles dont l'adoption leur serait bénéfique, et épouser de mauvaises idées qui leur causeront de sérieux torts. Mais si elles choisissent le pire, la faute n'est pas uniquement la leur. C'est autant la faute des pionniers des bonnes causes, qui n'ont pas réussi à mettre leurs idées sous une forme convaincante. L'évolution favorable des affaires humaines dépend en fin de compte de la capacité de l'espèce humaine à engendrer non seulement des auteurs mais aussi des messagers et des diffuseurs pour les idées salutaires.

On peut se lamenter du fait que le destin de l'humanité soit déterminé par les esprits — certainement pas infailibles — des hommes. Mais le regretter ne peut pas changer la réalité. Il faut, en fait, voir la grandeur de l'homme dans son pouvoir de choisir entre le bien et le mal. C'est précisément cet aspect que les théologiens avaient à l'esprit quand ils ont loué Dieu pour avoir doté l'homme de la liberté de faire son choix entre le vice et la vertu.

Les dangers inhérents à l'incompétence des masses ne sont pas éliminés si l'on transfère le pouvoir de prendre les décisions ultimes à la dictature d'un ou de plusieurs hommes, aussi admirables soient-ils. C'est une illusion que d'attendre du despotisme qu'il se retrouve toujours du côté des bonnes causes. Le despotisme a pour caractéristique d'essayer de freiner les efforts que font les pionniers pour améliorer le sort de leurs semblables. Le principal objectif d'un gou-

vernement despotique est d'empêcher toutes les innovations qui pourraient mettre en péril sa propre suprématie. Sa nature même le pousse vers un conservatisme extrême, vers la tendance à garder ce qui est, aussi souhaitable que puisse être un changement pour le bien-être du peuple. Il s'oppose aux nouvelles idées et à toute spontanéité de la part de ses sujets.

Sur le long terme même les gouvernements les plus despotiques, avec toute leur brutalité et leur cruauté, ne peuvent résister aux idées. Au bout du compte, l'idéologie qui a gagné le soutien de la majorité prévaudra et coupera l'herbe sous le pied du tyran. Et alors la majorité opprimée entrera en rébellion et renversera ses maîtres. Ceci peut cependant mettre du temps à se produire et des dommages irréparables peuvent entre-temps avoir été infligés au bien commun. Une révolution signifie en outre nécessairement une perturbation violente de la coopération sociale, elle produit des divisions et des haines irréconciliables entre les citoyens et peut engendrer une amertume que même plusieurs siècles ne pourront pas éliminer totalement. La principale qualité et la principale valeur de ce qu'on appelle les institutions constitutionnelles, la démocratie et le gouvernement par le peuple se situent dans le fait qu'ils permettent un changement pacifique des méthodes de gouvernement et de son personnel. Là où il y a un gouvernement représentatif, il n'est nul besoin de révolutions et de guerres civiles pour remplacer un dirigeant impopulaire et son système. Si les hommes en place et leurs méthodes de gestion des affaires publiques ne plaisent plus à la majorité de la nation, ils sont remplacés au cours de l'élection suivante par d'autres hommes et par un autre système.

La philosophie de l'individualisme a de cette façon démolie la doctrine de l'absolutisme, qui attribuait une pratique divine aux princes et aux tyrans. Au prétendu droit divin des rois sacrés, elle opposait les droits inaliénables accordés à l'homme par son Créateur. Face à la prétention de l'État à faire appliquer l'orthodoxie et à exterminer ce qu'il considérait comme hérétique, elle proclamait la liberté de conscience. Contre la préservation inflexible des vieilles institutions devenue insupportables avec le temps, elle en appelait à la raison. Elle inaugurait ainsi une ère de liberté et de progrès en direction de la prospérité.

Il ne vint pas à l'esprit des philosophes libéraux du dix-huitième siècle et du début du dix-neuvième siècle qu'une nouvelle idéologie surviendrait, rejetant résolument tous les principes de la liberté et de l'individualisme et proclamant que la soumission totale de l'individu à la tutelle d'une autorité paternelle serait le but le plus souhaitable de l'action politique, la fin la plus noble de l'Histoire et l'aboutisse-

ment de tous les projets que Dieu envisageait en créant l'homme. Si certains de leurs contemporains avaient prophétisé qu'au vingtième siècle la plupart de auteurs et des scientifiques français et anglo-saxons feraient preuve d'enthousiasme vis-à-vis d'un système de gouvernement surpassant toutes les tyrannies du passé dans le domaine de la persécution impitoyable des dissidents et dans leurs tentatives de priver l'individu de toute occasion d'activité spontanée, non seulement Hume, Condorcet et Bentham, mais même Hegel et John Stuart Mill auraient refusé de le croire. Ils auraient considéré comme fou celui qui leur aurait dit que l'abolition de la liberté, de tous les droits civiques et du gouvernement fondé sur le consentement des gouvernés seraient qualifiée de libération. Et pourtant tout cela s'est passé.

L'historien peut comprendre par l'intuition et donner des explications thymologiques à ce changement radical et soudain d'idéologie. Mais une telle interprétation ne réfute en aucun cas l'analyse et la critique des philosophes et des économistes à propos des fausses doctrines qui ont engendré ce mouvement.

La clef de voûte de la civilisation occidentale est le domaine réservé à l'action spontanée qu'elle garantit à l'individu. Il y a toujours eu des tentatives pour restreindre l'initiative individuelle, mais le pouvoir des persécuteurs et des inquisiteurs n'a jamais été absolu. Il ne put empêcher la naissance de la philosophie grecque et de sa ramification romaine, ni le développement de la philosophie et de la science modernes. Guidé par leur génie inné, les pionniers ont accompli leur œuvre malgré toutes les hostilités et toutes les oppositions. L'innovateur n'avait pas à attendre une invitation ou un ordre de quiconque. Il pouvait aller de l'avant de son propre chef et défier les enseignements traditionnels. Dans le domaine des idées, l'Occident a généralement parlant toujours bénéficié des bienfaits de la liberté.

Puis vint l'émancipation de l'individu dans le domaine commercial, aboutissement d'une nouvelle branche de la philosophie, l'économie. On donna libre cours à l'homme entreprenant qui savait comme enrichir ses semblables en améliorant les méthodes de production. Une corne d'abondance fut déversée sur les gens ordinaires par le principe commercial capitaliste de la production de masse visant à satisfaire les besoins des masses.

Afin de juger de manière juste les effets de l'idée occidentale de la liberté, nous devons comparer l'Occident avec la situation prévalant dans les parties du monde qui n'ont jamais compris la signification de la liberté.

Certains peuples orientaux ont développé une philosophie et une science bien avant que les ancêtres des représentants de la civilisation occidentale moderne ne soient sortis de la barbarie primitive. Il y a de bonnes raisons de supposer que l'astronomie et les mathématiques grecques soient issues d'une familiarité avec ce qui avait été accompli en Orient. Lorsque plus tard les Arabes prirent connaissance de la littérature grecque auprès des nations qu'ils avaient conquises, une remarquable culture musulmane commença à fleurir en Perse, en Mésopotamie et en Espagne. Jusqu'au treizième siècle le savoir arabe n'était pas inférieur aux réalisations contemporaines de l'Occident. Mais l'orthodoxie religieuse fit alors respecter une soumission à toute épreuve et mit fin à toute activité intellectuelle et à toute pensée indépendante dans les pays musulmans, à l'instar de ce qui s'était passé auparavant en Chine, en Inde et dans l'orbite du christianisme oriental. Les forces de l'orthodoxie et la persécution des dissidents, de l'autre côté, ne purent réduire au silence les voix de la science et de la philosophie occidentales, car l'esprit de la liberté et de l'individualisme était déjà suffisamment puissant en Occident pour survivre à toutes les persécutions. Depuis le treizième siècle toutes les innovations intellectuelles, politiques et économiques sont nées en Occident. Jusqu'à ce que l'Orient, il y a quelques décennies, se développe grâce à ses contacts avec l'Occident, l'Histoire, en établissant la liste des grands noms de la philosophie, de la science, de la littérature, de la technologie, des gouvernements et du commerce, pouvait difficilement citer des Orientaux. L'Orient connaissait une stagnation et un conservatisme rigide jusqu'à ce que les idées occidentales commencèrent à s'y infiltrer. Pour les Orientaux eux-mêmes, il n'y avait rien de choquant dans l'esclavage, la servitude, l'existence d'intouchables, les coutumes comme le *sati* ou le bandage les pieds des filles, les punitions barbares, la misère de masse, l'ignorance, la superstition et le mépris de l'hygiène. Incapables de saisir la signification de la liberté et de l'individualisme, ils sont aujourd'hui enchantés par le programme du collectivisme.

Quoique ces faits soient bien connus, des millions de gens soutiennent aujourd'hui avec enthousiasme des politiques visant à substituer la planification par une autorité à la planification autonome de chaque individu. Ils désirent l'esclavage.

Bien entendu, les champions du totalitarisme protestent en disant qu'ils ne veulent abolir « que la liberté économique » et que toutes les « autres libertés » resteront intactes. Mais la liberté est indivisible. La distinction entre une sphère économique et une sphère non économique de la vie et de l'activité humaines est la pire de leurs erreurs. Si une autorité omnipotente a le pouvoir de

désigner à chaque individu les tâches qu'il doit accomplir, il ne lui reste plus rien que l'on puisse qualifier de liberté et d'autonomie. Il n'a le choix qu'entre l'obéissance stricte et mourir de faim¹.

Des comités d'experts peuvent être appelés pour aider l'autorité planificatrice à décider s'il convient ou non de donner à un jeune homme l'occasion de se préparer à un travail dans un domaine intellectuel ou artistique. Mais un tel arrangement ne peut qu'éduquer des disciples voués à répéter comme des perroquets les idées de la génération précédente. Il barrerait la route aux innovateurs en désaccord avec les méthodes de pensée acceptées. Aucune innovation ne se serait jamais produite si son initiateur avait eu besoin d'une autorisation de la part de gens dont les méthodes et les doctrines étaient celles dont il voulait s'écarter. Hegel n'aurait pas ordonné Schopenhauer ou Feuerbach, et le professeur Crau n'aurait pas retenu Marx ou Carl Menger. Si un bureau de planification suprême a le dernier mot au moment où il convient de déterminer quels livres doivent être imprimés, qui doit conduire les expériences dans les laboratoires, qui doit peindre ou sculpter, et quelles modifications des méthodes techniques il faut entreprendre, il n'y aura ni amélioration ni progrès. L'homme individuel deviendra un simple pion entre les mains des dirigeants qui le traiteront dans leur « ingénierie sociale » comme les ingénieurs traitent le matériau avec lequel ils construisent des bâtiments, des ponts et des machines. Dans chaque domaine de l'activité humaine une nouveauté constitue un défi nous seulement à tous les routiniers, experts et pratiquants des méthodes traditionnelles, mais encore plus vis-à-vis de ceux qui ont été eux-mêmes innovateurs dans le passé. Au début, elle rencontre principalement une opposition obstinée. De tels obstacles peuvent être surmontés dans une société où règne la liberté économique. Ils sont insurmontables dans un système socialiste.

L'essence de la liberté individuelle est d'offrir l'occasion de s'écarter de méthodes traditionnelles utilisées pour penser et faire les choses. La planification par une autorité établie exclut la planification de la part des individus.

6. *L'incertitude quant à l'avenir*

Le fait le plus remarquable de l'Histoire est qu'il s'agit d'une succession d'événements que personne n'avait anticipés avant qu'ils ne se produisent. Ce que les hommes d'État et les hommes d'affaires

¹ Hayek, *The Road to Serfdom* [La Route de la servitude] (Londres 1944), pp. 66 et suivantes ; Mises, *Socialism* [Le Socialisme], p. 589.

les plus clairvoyants pressentent, ce sont au mieux les conditions telles qu'elles se développeront dans un futur proche, au cours d'une période où généralement parlant aucun changement radical ne se produira dans les idéologies et les conditions générales. Les philosophes britanniques et français dont les écrits engendrèrent la Révolution française et les penseurs et poètes de toutes les nations occidentales qui saluèrent avec enthousiasme les premiers pas de cette grande transformation, n'avaient prévu ni le règne de la Terreur ni la façon dont Babeuf et ses partisans interpréteraient très rapidement le principe d'égalité. Pas un seul parmi les économistes dont les théories ont démolé les méthodes précapitalistes de restriction de la liberté économique et parmi les hommes d'affaires dont les actions ont inauguré la Révolution industrielle, n'avait anticipé les réalisations sans précédent de la libre entreprise ou l'hostilité avec laquelle ceux qui avaient le plus profité du capitalisme y réagiraient. Les idéalistes qui avaient accueilli comme une panacée la politique du président Wilson consistant à « rendre le monde plus sûr pour la démocratie » n'en avaient pas prévu les effets.

L'erreur inhérente à la prédiction du cours de l'Histoire est que les prophètes supposent qu'aucune idée ne s'emparera des esprits humains en dehors de celles qu'ils connaissent déjà. Hegel, Comte et Marx pour ne citer que les devins les plus populaires, n'ont jamais douté de leur propre omniscience. Chacun était pleinement convaincu d'être l'homme que les mystérieuses puissances qui gouvernent avec prévoyance toutes les affaires humaines avaient choisi pour achever l'évolution du changement historique. Rien par conséquent ne pouvait plus arriver. Il n'était plus nécessaire que les gens pensent. Seule une tâche restait aux générations à venir — aménager toutes les choses selon les principes conçus par le messager de la Providence. À cet égard il n'y a pas de différence entre Mahomet et Marx, entre les inquisiteurs et Auguste Comte.

Jusqu'à présent aucun des apôtres de la stabilisation et de la pétrification n'a réussi en Occident à éliminer la disposition innée de l'individu à penser et à utiliser le critère de la raison pour tous les problèmes. C'est uniquement cela, et rien de plus, que l'Histoire et la philosophie peuvent affirmer en étudiant les doctrines qui prétendent savoir avec exactitude ce que l'avenir tient en réserve pour l'humanité.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	5
Préface, par Murray Rothbard	7
THÉORIE ET HISTOIRE	
Introduction	13
1. Le dualisme méthodologique	13
2. Économie et métaphysique	14
3. Régularité et prédiction	15
4. Le concept de lois de la nature	16
5. Les limitations de la connaissance humaine	17
6. Régularité et choix	18
7. Moyens et fins	20
<i>Première partie. — Déterminisme et matérialisme</i>	23
Chapitre I. Les jugements de valeur	23
1. Jugements de valeur et propositions d'existence	23
2. Jugement de valeur et action	24
3. La subjectivité du jugement de valeur	25
4. La structure logique et syntaxique des jugements de valeur	26
Chapitre II. Connaissance et valeur	28
1. La doctrine de la partialité	28
2. Bien commun contre intérêts particuliers	29
3. Économie et valeur	32
4. Parti pris et intolérance	33
Chapitre III. La recherche de valeurs absolues	34
1. Le problème	34
2. Les conflits au sein de la société	35

3.	Une remarque sur la prétendue unanimité médiévale	39
4.	L'idée d'un droit naturel	40
5.	La révélation	44
6.	L'intuition esthétique	44
7.	L'idée de justice	45
8.	Une reformulation de la doctrine utilitariste	48
9.	Des valeurs esthétiques	52
10.	La portée historique de la quête de valeurs absolues	53
Chapitre IV. La négation du jugement de valeur		57
<i>Deuxième partie. — Déterminisme et matérialisme</i>		59
Chapitre V : Le déterminisme et ses critiques		59
1.	Le déterminisme	59
2.	La négation des facteurs idéologiques	60
3.	La controverse du libre arbitre	61
4.	Prédestination et fatalisme	62
5.	Déterminisme et pénologie	65
6.	Déterminisme et statistiques	66
7.	L'autonomie des sciences de l'action humaine	72
Chapitre VI. Le matérialisme		74
1.	Les deux variétés de matérialisme	74
2.	L'analogie de la sécrétion	76
3.	Les implications politiques du matérialisme	77
Chapitre VII. Le matérialisme dialectique		80
1.	Dialectique et marxisme	80
2.	Les forces productives matérielles	82
3.	La lutte des classes	86
4.	L'imprégnation idéologique de la pensée	93
5.	Le conflit des idéologies	99
6.	Idées et intérêts	101
7.	Les intérêts de classe de la bourgeoisie	107
8.	Les critiques du marxisme	110
9.	Le matérialisme marxiste et le socialisme	115

Chapitre VIII. La philosophie de l'Histoire	118
1. Le thème de l'Histoire	118
2. Le thème de la philosophie de l'Histoire	120
3. La différence entre le point de vue de l'Histoire et celui de la philosophie de l'Histoire	122
4. La philosophie de l'Histoire et l'idée de Dieu	125
5. Déterminisme activiste et déterminisme fataliste	129
<i>Troisième partie. — Les problèmes épistémologique de l'Histoire</i>	133
Chapitre IX. Le concept de l'individualité dans l'Histoire	133
1. Les données ultimes de l'Histoire	133
2. Le rôle de l'individu dans l'Histoire	134
3. La chimère de l'esprit de groupe	136
4. Planifier l'Histoire	141
Chapitre X. L'historicisme	143
1. La signification de l'historicisme	143
2. Le rejet de l'économie	147
3. La quête des lois du changement historique	151
4. Le relativisme historique	154
5. La dissolution de l'Histoire	157
6. Défaire l'Histoire	162
7. Défaire l'histoire économique	167
Chapitre XI. Le défi du scientisme	171
1. Positivisme et comportementisme	171
2. Le dogme collectiviste	178
3. Le concept de sciences sociales	182
4. La nature du phénomène de masse	184
Chapitre XII. Psychologie et thymologie	188
1. La psychologie naturaliste et la thymologie	188
2. Thymologie et praxéologie	192
3. La thymologie en tant que discipline historique	193
4. Histoire et fiction	195
5. La rationalisation	199
6. L'introspection	200

Chapitre XIII. La signification et l'utilisation de l'étude de l'Histoire	202
1. Le pourquoi de l'Histoire	202
2. Le contexte historique	203
3. L'histoire du passé lointain	205
4. Falsifier l'Histoire	206
5. Histoire et humanisme	207
6. L'Histoire et la montée du nationalisme agressif	210
7. Histoire et jugements de valeur	211
Chapitre XIV. Les caractéristiques épistémologiques de l'Histoire	214
1. La prédiction dans les sciences de la nature	214
2. Histoire et prédiction	215
3. La compréhension spécifique de l'Histoire	218
4. L'expérience thymologique	220
5. Types réels et types idéaux	222
<i>Quatrième partie. — Le cours de l'Histoire</i>	227
Chapitre XV. Les interprétations philosophiques de l'Histoire	227
1. Les philosophies de l'Histoire et des interprétations philosophiques de l'Histoire	227
2. L'environnementalisme	228
3. L'interprétation de l'Histoire par les égalitaristes	229
4. L'interprétation raciale de l'Histoire	233
5. La laïcité de la civilisation occidentale	236
6. Le rejet du capitalisme par l'anti-laïcisme	238
Chapitre XV. Les tendances actuelles et l'avenir	243
1. Le renversement de la tendance vers la liberté	243
2. La montée de l'idéologie de l'égalité de la richesse et des revenus	245
3. La chimère d'un état parfait de l'humanité	253
4. La tendance prétendument ininterrompue vers le progrès	257
5. La suppression de la liberté « économique »	259
6. L'incertitude quant à l'avenir	263

