

INTRODUCTION

Le socialisme a-t-il été une erreur ?

L'idée de socialisme est tout à la fois grandiose et simple. L'on peut dire en fait qu'elle est l'une des plus ambitieuses créations de l'esprit humain, si magnifique, si brillante, qu'elle a, à juste titre, suscité la plus grande admiration. Si nous voulons sauver le monde de la barbarie, nous devons réfuter le socialisme, mais nous ne pouvons pas le laisser de côté et le traiter à la légère.

(Ludwig VON MISES)

Ce livre soutient que notre civilisation dépend non seulement pour son origine, mais aussi pour sa survie, de ce qui ne peut-être précisément décrit que comme l'ordre étendu de la coopération humaine, un ordre plus largement connu, même si le terme prête à confusion, sous le nom de capitalisme. Si nous voulons comprendre notre civilisation, il nous faut discerner que l'ordre étendu n'est pas né d'une intention ou d'une décision humaine, mais d'un processus spontané : il est le fruit d'une conformation non intentionnelle à certaines pratiques traditionnelles, et de caractère globalement *moral*, que les hommes tendaient à rejeter et à ne pas comprendre — et dont ils ne pouvaient prouver la validité, mais qui se sont néanmoins assez rapidement répandues par le biais d'une sélection évolutive (l'accroissement comparatif de population et de richesses) des groupes qui s'y sont pliés. L'adoption non volontaire, réticente, et parfois douloureuse de ces pratiques a maintenu la cohésion des groupes concernés, a facilité leur accès à des informations précieuses de toutes sortes, et leur a permis de « croître, de se multiplier, de peupler la terre et de la soumettre » (Genèse, 1, 28). Ce processus est peut-être la facette la plus mal évaluée de l'évolution humaine.

Les socialistes portent un regard tout autre sur ces choses. Ils n'aboutissent pas simplement à des conclusions différentes, ils voient

les faits d'une façon différente. Que les socialistes se trompent quant aux faits est un point crucial pour les démonstrations que je développerai dans les pages qui suivent. Je suis prêt à admettre que si les analyses socialistes du fonctionnement de l'ordre économique existant et de ses alternatives possibles étaient correctes sur le plan des faits, nous pourrions être obligés de nous assurer que la répartition des revenus soit conforme à certains principes moraux et que leur distribution se fasse par la remise à une autorité centrale du pouvoir de diriger l'allocation des ressources disponibles, ce qui pourrait présupposer l'abolition de la propriété individuelle des moyens de production. S'il était vrai par exemple qu'une administration centrale des moyens de production puisse aboutir à un produit collectif d'au moins la même ampleur que celui que nous produisons aujourd'hui, se trouverait posé sans aucun doute le grave problème de savoir comment la production peut être menée à bien d'une manière juste. Telle n'est cependant pas la situation dans laquelle nous nous trouvons. Car il n'existe pas de façon connue autre que la distribution des produits sur un marché régi par la compétition pour informer les individus de la direction vers laquelle leurs efforts divers doivent être dirigés s'ils entendent contribuer autant que possible au produit total.

L'élément central de mon argumentation est dès lors que le conflit entre, d'une part, les avocats de l'ordre humain étendu spontané créé par un marché concurrentiel et, d'autre part, ceux qui demandent une organisation délibérée de l'interaction humaine par une autorité centrale sur la base de l'administration collective des ressources disponibles est due à une erreur quant aux faits commise par les seconds concernant la façon dont la connaissance de ces ressources peut être générée et utilisée. En ce qu'il est une question de faits, ce conflit peut trouver sa solution par l'étude scientifique.

Une telle étude montre qu'en suivant les traditions morales spontanément générées qui sous-tendent l'ordre de marché concurrentiel (traditions qui ne satisfont pas les canons ou les normes de rationalité acceptées par la plupart des socialistes), nous pouvons générer et préserver plus de connaissances et de richesses que nous ne pourrions jamais en obtenir ou en utiliser dans une économie centralement dirigée dont les défenseurs disent pourtant procéder strictement en accord avec la raison. Les buts et les programmes socialistes sont donc

impossibles à accomplir et à exécuter ; ils sont aussi et par surcroît logiquement impossibles.

C'est pourquoi, contrairement à ce que l'on affirme souvent, ces objets ne relèvent pas de différences d'opinions ou de jugements de valeurs. En vérité, la question de la façon dont les hommes en viennent à adopter certaines normes et certaines valeurs, et celle des effets que ces normes et ces valeurs ont sur l'évolution de la civilisation sont en elles-mêmes avant tout des questions de faits : ce sont elles qui sont au cœur du présent livre, et c'est une réponse à elles qui est esquissée dans les trois premiers chapitres. Les prétentions du socialisme ne sont pas des conclusions morales dérivées des traditions qui ont formé l'ordre étendu qui a rendu la civilisation possible. Elles ont pour finalité au contraire de remplacer ces traditions par un système moral rationnellement conçu dont la force d'appel dépend de l'attraction instinctive découlant de ses conséquences promises. Elles supposent que dans la mesure où les hommes ont été capables de générer un système de règles coordonnant leurs efforts, ils peuvent aussi être capables d'en concevoir un meilleur et plus gratifiant. Or, si l'humanité doit son existence à une forme particulière de conduite reposant sur des règles, d'une efficacité prouvée, elle n'a tout simplement pas la possibilité d'en choisir une autre sur la simple base du caractère apparemment plaisant des effets immédiatement visibles que celle-ci pourrait avoir. La querelle entre l'ordre du marché et le socialisme n'est dès lors rien de moins qu'une question de survie. Suivre la moralité socialiste équivaldrait à anéantir la plus grande partie des hommes composant l'humanité présente, et à appauvrir l'immense majorité de ceux qui survivraient.

Tout cela soulève un important problème au sujet duquel j'entends d'emblée être explicite. Bien que j'attaque l'usage *présomptueux* de la raison tel qu'on le rencontre chez les socialistes, mes arguments ne sont en aucune manière dirigés contre la raison utilisée correctement. Par « raison utilisée correctement », j'entends la raison qui reconnaît ses propres limites et prend en compte, rationnellement, les implications de ce fait étonnant, révélé par l'économie et la biologie, qu'un ordre généré sans dessein peut surpasser de très loin les plans que les hommes établissent consciemment. Comment *de facto* pourrais-je attaquer la raison dans un livre soutenant que le socialisme est factuelle-

ment et logiquement impossible ? Je ne m'oppose de même pas au fait que la raison peut être utilisée avec précaution, humilité et minutie pour examiner, critiquer, voire rejeter des institutions traditionnelles ou des principes moraux. Ce livre, comme un certain nombre de ceux que j'ai publiés antérieurement, est dirigé contre les normes traditionnelles de la raison qui servent de guide au socialisme : des normes qui, je le pense, incarnent une théorie naïve et non critique de la raison, et une mythologie obsolète et non scientifique que j'ai nommée ailleurs « rationalisme constructiviste » (1973).

Je ne veux donc ni dénier à la raison le pouvoir d'améliorer les normes et les institutions, ni même dire qu'elle est incapable de remodeler l'intégralité de notre système moral dans la direction de ce qui est appelé communément aujourd'hui « justice sociale ». Nous ne pouvons procéder ainsi cependant qu'en mettant à l'épreuve chaque fragment d'un système de morale. Si un système de morale prétend être capable de faire quelque chose qu'il lui est impossible de faire, par exemple remplir une fonction de génération des connaissances et d'organisation qu'il ne peut remplir dans le cadre de ses propres règles et normes, cette impossibilité fournit par elle-même une critique rationnelle décisive de ce système. Il est important de souligner ce type d'aspects, car l'idée que, en dernier recours, l'ensemble du débat est une question de jugements de valeur et non de faits a eu pour conséquence que les analystes professionnels de l'ordre de marché n'ont pas souligné avec suffisamment de force que le socialisme ne peut faire ce qu'il promet.

Mes arguments ne devraient pas suggérer non plus que je ne partage pas certaines des valeurs globalement défendues par les socialistes ; mais je ne crois pas, comme je le montrerai plus loin, que la conception souvent affirmée de la « justice sociale » décrit une situation possible, ou a même une signification. Je ne crois pas non plus, comme ceux qui proposent une éthique hédoniste le recommandent, que nous pouvons prendre des décisions morales en ne tenant compte que de la satisfaction prévisible la plus grande.

Le point de départ de ma recherche pourrait bien être la remarque de David Hume selon laquelle les « règles de la morale... ne sont pas des conclusions de notre raison » (*Treatise*, 1739/1886, II, 235). Cette remarque jouera un rôle central en ce livre dans la mesure où elle

cerne la question fondamentale à laquelle il tente de répondre, et qui est celle-ci : comment notre moralité émerge-t-elle, et quelles implications son mode d'émergence peut-il avoir sur notre vie économique et politique ?

L'affirmation selon laquelle nous sommes contraints de préserver le capitalisme à cause de son aptitude supérieure à utiliser la connaissance dispersée soulève la question de la façon dont nous en sommes venus à acquérir un mode de fonctionnement économique aussi irremplaçable — tout spécialement si l'on prend en compte ceci, que j'ai déjà souligné, que des impulsions rationalistes et instinctives puissantes se rebellent contre les règles morales et les institutions que le capitalisme requiert.

La réponse à cette question telle qu'esquissée dans les trois premiers chapitres repose sur cette idée ancienne, et bien connue en économie, que nos valeurs et nos institutions sont déterminées non seulement par des causes antécédentes, mais aussi par leur appartenance au processus d'auto-organisation inconsciente d'une structure ou d'un modèle. Ceci est vrai non seulement en économie, mais dans un vaste domaine, et est reconnu aujourd'hui dans les sciences biologiques. Cette idée est non seulement à l'origine d'une famille croissante de théories qui rendent compte de la formation de structures complexes en termes de processus transcendant nos capacités d'observer la totalité des circonstances diverses jouant dans la détermination de leurs manifestations particulières. Lorsque j'ai commencé mes recherches, j'ai eu l'impression que j'étais presque seul à travailler sur la formation de tels ordres autoperpétuants hautement complexes. Depuis cette époque, les recherches sur ce type de problème — sous des noms divers, tels que autopoïésis, cybernétique, homéostasie, ordre spontané, auto-organisation, synergetique, théorie des systèmes, etc. — se sont faites si nombreuses que je n'ai pu étudier de près que quelques-unes d'entre elles. Ce livre est par ce biais devenu tributaire d'un courant croissant qui mène apparemment à la formulation graduelle d'une éthique évolutionniste (mais sans aucun doute pas simplement néodarwinienne), s'opérant en parallèle et en supplément à la formulation déjà bien avancée de l'épistémologie évolutionniste. Tout en restant distincte d'elle.

Bien que sous cet angle des questions philosophiques et scientifiques difficiles y soient abordées, sa tâche essentielle reste néanmoins

de démontrer que l'un des mouvements politiques les plus influents de notre temps, le socialisme, est basé sur des prémisses dont on peut montrer qu'elles sont fausses et, en dépit du fait qu'il soit inspiré par de bonnes intentions, et dirigé par quelques-uns des représentants les plus intelligents de notre temps, met en danger le niveau de vie et la vie elle-même d'une large proportion de notre population existante. Ceci constitue l'objet des chapitres 4, 5 et 6, en lesquels j'analyse et réfute le défi socialiste à la conception du développement et du maintien de notre civilisation que je présente dans les trois premiers chapitres. Dans le chapitre 7, je me tourne vers notre langage, pour montrer comment il s'est trouvé altéré sous l'influence socialiste et à quel point nous devons être prudents si nous entendons éviter d'être séduits par ces altérations, et conduits vers des façons socialistes de penser. Dans le chapitre 8, j'examine une objection qui pourrait être soulevée, non seulement par les socialistes, mais aussi par d'autres : à savoir que l'explosion démographique sape mes arguments. J'énonce enfin dans le chapitre 9 quelques remarques brèves concernant le rôle de la religion dans le développement de nos traditions morales.

Dans la mesure où la théorie de l'évolution joue un rôle si essentiel dans cet ouvrage, il me faudrait noter que l'un des développements les plus prometteurs survenus en elle ces dernières années, et qui a conduit à une meilleure compréhension du développement et du rôle de la connaissance (Popper, 1934/1959), et des ordres complexes et spontanés (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) de différents types, a été la formulation d'une épistémologie évolutionniste (Campbell, 1977, 1987 ; Radnitzky et Bartley, 1987), théorie de la connaissance qui approche la raison et ses produits en tant que fruits de l'évolution. J'aborde dans les pages qui suivent tout un ensemble de problèmes reliés qui, bien qu'ils aient une grande importance, sont restés largement négligés.

Ce qui veut dire que je suggère que nous avons besoin non seulement d'une épistémologie évolutionniste, mais aussi d'une approche évolutionniste des traditions morales qui soit d'un caractère plutôt différent de celles existant aujourd'hui. Il est clair que les règles traditionnelles des relations humaines ont été, après le langage, le droit, les marchés et l'argent, le domaine dans lesquels la pensée évolutionniste a trouvé son origine. L'éthique est le dernier secteur réservé au sein

duquel l'orgueil humain doit désormais accepter de s'abaisser pour laisser place à une quête des origines. Une théorie évolutionniste de la morale est d'ailleurs en train d'émerger, et l'idée essentielle sur laquelle elle repose est que notre morale n'est ni le fruit de nos instincts ni celui de la raison, mais constitue une tradition distincte — « entre l'instinct et la raison », comme le titre du premier chapitre l'indique —, une tradition d'une importance extrême en ce qu'elle nous permet de nous adapter à des situations et à des circonstances excédant de beaucoup nos capacités rationnelles. Nos traditions morales, comme divers autres aspects de notre culture, se sont développées concurremment à notre raison et ne sont pas son produit. Aussi surprenant et paradoxal que cela puisse paraître à certains, ces traditions morales excèdent les capacités de la raison.

Entre l'instinct et la raison

L'habitude est comme une seconde nature.

(CICÉRON)

Les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume.

(Michel de MONTAIGNE)

*Deux âmes, hélas, habitent en mon sein.
L'une veut de l'autre se séparer.*

(J. W. VON GOETHE)

Evolution biologique et évolution culturelle

Pour les premiers penseurs, l'existence d'un ordre des activités humaines transcendant la vision d'un esprit ordonnateur semblait impossible. Même Aristote, qui vient relativement tard, croyait encore que l'ordre parmi les hommes ne pouvait s'étendre plus loin que ne porte la voix d'un héraut (*Ethique*, IX, x) et qu'un Etat comptant cent mille personnes était dès lors inconcevable. Néanmoins, ce qu'Aristote pensait inconcevable était déjà survenu à l'époque où il écrivait ces mots. Malgré ses accomplissements en tant que scientifique, Aristote, lorsqu'il limitait l'ordre humain à la portée du cri d'un héraut, parlait depuis ses instincts, et non depuis l'observation ou la réflexion.

Des croyances de ce genre sont compréhensibles, car les instincts de l'homme — qui étaient pleinement développés longtemps avant l'époque d'Aristote, n'étaient pas faits pour le type d'environnement et pour les multitudes au sein desquelles celui-ci vit maintenant. Ils étaient adaptés à la vie dans les petites bandes ou hordes errantes en lesquelles l'espèce humaine et ses ancêtres immédiats ont évolué pendant les quelques millions d'années au cours desquels la constitution biologique de l'*homo sapiens* s'est trouvée formée. Ces instincts, généri-

quement hérités, servaient à renforcer la coopération des membres de la bande, une coopération qui était nécessairement une interaction étroitement circonscrite prenant place entre des gens qui se connaissaient et se faisaient mutuellement confiance. Ces gens étaient guidés par des buts concrets communément perçus, et par une perception similaire des dangers et des possibilités — principalement sources de nourriture et abris — existant dans leur environnement. Ils pouvaient non seulement *entendre* leur héraut, mais le *connaissaient* en général personnellement.

Bien qu'une expérience plus longue puisse avoir conféré à certains membres plus anciens des bandes quelque autorité, c'étaient principalement des buts et des perceptions partagés qui coordonnaient les activités en elles. Et cette coordination dépendait essentiellement d'instincts de solidarité et d'altruisme — instincts s'appliquant aux membres du groupe, mais pas aux autres. Les membres des groupes ne pouvaient donc exister que comme membres d'un groupe : un homme isolé aurait rapidement été un homme mort. L'individualisme primitif décrit par Thomas Hobbes est dès lors un mythe. Le sauvage n'est pas solitaire, et ses instincts sont collectivistes. Il n'y a jamais eu de « guerre de tous contre tous ».

En fait, si notre ordre présent n'existait pas d'ores et déjà, nous pourrions, nous aussi, difficilement croire qu'une telle chose puisse jamais être possible, et qualifierions tout discours qui en parlerait de légende concernant un miracle qui ne pourra jamais se réaliser. Ce qui a essentiellement permis la génération de cet ordre extraordinaire, et l'existence de l'humanité en sa dimension et sa structure présentes, est les règles de conduites humaines telles qu'elles ont graduellement évolué (tout spécialement celles concernant la propriété plurielle, l'honnêteté, le contrat, l'échange, le commerce, la compétition, le profit et la vie privée). Ces règles sont transmises par la tradition, l'enseignement et l'imitation plutôt que par l'instinct, et consistent largement en interdits (« tu ne feras pas ») qui dessinent les limites auxquelles les décisions individuelles doivent s'adapter. L'espèce humaine a atteint la civilisation en générant et en apprenant à suivre des règles (d'abord au sein de tribus liées à un territoire, puis à un niveau plus vaste) qui sou- vent lui interdisaient de faire ce que ses instincts demandaient, et qui ne reposaient plus sur une perception commune des événements. Ces

règles, constituant une morale nouvelle et différente, à laquelle je préférerais en fait limiter l'usage du terme « morale », suppriment ou restreignent la « morale naturelle », c'est-à-dire les instincts qui assuraient la cohésion des petits groupes et, tout en entravant ou en bloquant leur expansion, permettaient qu'en eux la coopération fonctionne.

Dans la mesure où le concept de morale ne fait sens que par opposition à la conduite impulsive et irréfléchie d'une part, et à la recherche rationnelle de résultats bien précis de l'autre, je préfère limiter l'usage du terme « morale » à ces règles non instinctives qui ont permis à l'humanité de croître au sein de l'ordre étendu. Les réflexes innés n'ont pas de qualité morale, et les sociobiologistes qui leur appliquent des termes tels qu'altruisme (et qui devraient, pour être cohérents, considérer la copulation comme l'acte le plus altruiste) ont tout simplement tort. Ce n'est que si nous voulons dire que nous *devons* suivre des émotions « altruistes » que l'altruisme devient un concept moral.

Il est inutile de préciser que ce n'est pas là la seule façon d'utiliser ces termes. Bernard Mandeville scandalisa ses contemporains en affirmant que « le grand principe qui fait de nous des créatures sociales, la base solide, la vie et le substrat de tout commerce et de tout emploi sans exception » est le *mal* (1715/1924), ce par quoi il voulait dire précisément que les règles de l'ordre étendu entraînent en conflit avec les instincts innés qui avaient assuré la cohésion du petit groupe.

Dès lors que l'on ne conçoit plus la morale comme un instinct inné, mais comme un ensemble de traditions apprises, sa relation à ce que nous appelons ordinairement les sensations, les émotions, ou les sentiments conduit à diverses questions intéressantes. Aussi, bien qu'elle soit apprise, la morale ne fonctionne pas toujours sous la forme de règles explicites, mais peut se manifester, à la façon des instincts, sous l'apparence d'aversion ou de dégoûts pour certains types d'action. Souvent, elle nous dit comment sélectionner ou éviter des comportements instinctifs innés.

L'on peut se demander comment des contraintes pesant sur les demandes des instincts sont à même de servir à coordonner les activités de nombres importants d'hommes. Nous répondrions que, par exemple, l'obéissance continuelle au commandement de traiter tous les hommes comme des voisins aurait gêné la croissance d'un ordre étendu. Et il est clair que ceux qui vivent maintenant dans l'ordre étendu gagnent à ne pas traiter les autres comme des voisins et à appliquer dans leur interaction les règles de l'ordre étendu — comme celles de la propriété plurielle et du contrat — plutôt que des règles de

solidarité et d'altruisme. Un ordre dans lequel chacun traiterait son voisin comme lui-même serait un ordre où comparativement peu d'hommes pourraient être féconds et se multiplier. Si nous devions, disons, répondre à tous les appels charitables qui nous assaillent par le biais des médias, le coût résultant pour nous serait élevé en ce que nous nous laisserions distraire ainsi de ce pour quoi nous sommes les plus aptes, et nous deviendrions par ce biais les instruments de groupes d'intérêt spécifiques ou de visions spécifiques de l'importance relative de besoins spécifiques. Cela ne fournirait pas un remède approprié aux malheurs qui, à juste titre, nous préoccupent. Dans une même direction, si nous entendons que des règles abstraites identiques s'appliquent aux relations entre tous les hommes, et ainsi dépassent les frontières — y compris les frontières des Etats, il nous faut porter remède à l'agressivité instinctive envers autrui.

La formation des modèles supra-individuels ou des systèmes de coopération a ainsi requis des individus qu'ils modifient leurs réponses naturelles ou instinctives aux autres : ce à quoi ils ont résisté fortement. Que de telles luttes contre les instincts innés, les « vices privés », comme les appelait Bernard Mandeville, aient pu déboucher sur des « bénéfices publics », et que les hommes aient eu à restreindre quelques « bons » instincts afin de développer l'ordre étendu, sont des conclusions qui sont devenues la source de dissensions ultérieures. Ainsi, Rousseau prit le parti du « naturel », bien que son contemporain Hume ait vu clairement qu'« une affection aussi noble (que la générosité), au lieu d'adapter les hommes à de grandes sociétés, est presque aussi contraire à elles que l'égoïsme le plus étroit » (1739/1886, II, 270).

Les contraintes sur les pratiques du petit groupe, cela doit être souligné et répété, sont *détestées*. Car comme nous le verrons, l'individu qui les suit, même s'il dépend d'elles pour sa survie, ne comprend pas et ne peut pas comprendre comment elles fonctionnent ou comment elles lui bénéficient. Il connaît trop d'objets qui lui semblent désirables et qu'il ne lui est pas permis de prendre, et il ne peut discerner comment diverses dimensions bénéfiques de son environnement dépendent de la discipline à laquelle il est forcé de se soumettre — et qui précisément lui interdit de prendre ces objets désirables. *Détestant si fortement ces contraintes, il est difficile de dire que les*

hommes les ont sélectionnées ; ce sont plutôt ces contraintes qui ont sélectionné les hommes ; elles leur ont permis de survivre.

Ce n'est pas un hasard si de nombreuses règles abstraites, telles celles concernant la responsabilité individuelle et la propriété plurielle, sont liées à l'économie. L'économie depuis ses origines s'est essentiellement posé les questions de savoir comment un ordre étendu d'interrelations humaines a pu venir à être, et comment il est venu à être au travers d'un processus de variations et d'évaluations surpassant de loin notre capacité de voir et de concevoir. Adam Smith a été le premier à discerner que nous étions confrontés là à des modes d'ordonnement de la coopération humaine qui excèdent notre perception et notre capacité de connaître. Mieux aurait valu décrire peut-être sa « main invisible » comme un modèle invisible ou inobservable. Nous sommes conduits — par le système de fixation des prix au sein de l'échange marchand, par exemple — à faire des choses dans des circonstances dont nous n'avons globalement pas conscience, et qui produisent des résultats que nous ne recherchons pas. En nous livrant à nos activités économiques, nous ne savons pas les besoins que nous satisfaisons ou les origines des choses que nous obtenons. Presque chacun de nous sert des gens qu'il ne connaît pas, et dont il ignore même l'existence ; et en retour chacun de nous vit constamment des services d'autres gens dont il ne sait rien. Tout cela est possible parce que nous nous tenons dans un grand cadre d'institutions et de traditions économiques, légales et morales — à l'intérieur desquelles nous nous coulon en obéissant à certaines règles de conduite que nous n'avons jamais conçues, et que nous n'avons jamais comprises au sens où nous comprenons comment les choses que nous fabriquons fonctionnent.

L'économie moderne explique comment un tel ordre étendu a pu venir à être, et comment il constitue lui-même un processus de collecte d'informations susceptible de rassembler et de mettre en œuvre des informations largement dispersées qu'aucune agence centrale de planification — et bien sûr aucun individu — ne pourrait connaître, posséder ou contrôler en leur totalité. La connaissance humaine, Smith le savait, est dispersée. Comme il l'écrivait : « Quelle industrie du pays son capital peut-il financer, dont le produit sera susceptible de

la plus grande valeur, chaque individu, c'est évident, peut là où il se trouve en juger bien mieux que tout homme d'Etat ou législateur ne peut le faire à sa place » (1776/1976, II, 487). Ou, comme un penseur lucide l'a dit au XIX^e siècle, l'entreprise économique requiert « une connaissance précise de milliers de dimensions particulières qui ne seront découvertes par personne, sinon par celui qui a un intérêt à les connaître » (Bailey, 1840, 3). Les institutions de collecte d'information telles que le marché nous permettent d'utiliser des éléments de connaissance dispersés et non évaluables de cet ordre pour former des modèles supra-individuels. Après que les institutions et les traditions basées sur de tels modèles aient résulté de l'évolution, il n'était plus nécessaire pour les gens de rechercher un accord sur un but unitaire (comme dans la petite bande), car les éléments de connaissance dispersés et des savoir-faire pouvaient désormais être mis en jeu pour des fins diverses. Ce cours des choses se rencontre en biologie tout autant qu'en économie. Même dans la biologie prise au sens strict du terme en effet, « les changements évolutionnaires tendent en général vers une économie maximale dans l'usage des ressources » et « l'évolution suit ainsi "aveuglément" la route de l'usage maximal des ressources » (Howard, 1982, 83). Un biologiste moderne a, en supplément, observé à juste titre que « l'éthique est l'étude de la façon de procéder à l'allocation des ressources » (Hardin, 1980, 3) — ce qui est une façon d'indiquer les interconnexions étroites existant entre évolution, biologie et éthique.

Le concept d'« ordre » est difficile à cerner — comme ses équivalents proches, « système », « structure » et « modèle ». Il nous faut pour cela distinguer deux conceptions de l'ordre différentes, mais reliées. En tant que verbe ou nom, « ordre » peut être utilisé pour décrire ou le résultat d'une activité mentale consistant à mettre en ordre ou à classer des objets ou des événements selon différents aspects en fonction de notre perception sensorielle, comme la remise en ordre scientifique du monde sensoriel nous dit de le faire (Hayek, 1952), ou les ordonnances physiques particulières que les objets et les événements ou bien sont supposés posséder ou bien se voient attribuer à un moment donné. La régularité, dérivé du latin *regula*, la règle, et l'ordre sont, bien sûr, l'aspect temporel et l'aspect spatial du même type de relation entre les éléments.

Gardant cette distinction à l'esprit, nous pouvons dire que les hommes ont acquis la capacité de procéder factuellement à des ordonnances servant à leurs besoins parce qu'ils ont appris à ordonner les stimuli sensoriels venant

de leur environnement selon des principes différents, ordonnances surimposées à la mise en ordre ou à la classification effectuée par leurs sens et instincts. La mise en ordre au sens de classification des objets et des événements est une façon de réarranger activement ceux-ci pour produire des résultats désirés.

Nous apprenons essentiellement à classer des objets au travers du langage grâce auquel nous n'étiquetons pas seulement les types connus d'objets, mais spécifions ce que nous *sommes susceptibles de considérer comme* des objets ou des événements appartenant au même type ou à un type différent. Nous apprenons aussi de la coutume, de la morale et du droit concernant les effets prévisibles de différents types d'action. Ainsi, les valeurs et les prix formés par l'interaction sur les marchés se révèlent être des moyens surimposés supplémentaires de classer les types d'action selon la signification qu'ils ont pour un ordre au sein duquel l'individu n'est qu'un élément dans un ensemble qu'il n'a jamais fait.

L'ordre étendu ne s'est, bien sûr, pas constitué d'un seul coup. Le processus a duré plus longtemps (des centaines de milliers d'années vraisemblablement, plutôt que cinq ou six mille ans) et a produit une plus grande variété de formes que son déploiement en une civilisation planétaire ne pourrait le suggérer ; et l'ordre de marché en lui est comparativement tardif. Les structures, traditions et institutions diverses composant celui-ci ont émergé graduellement, à mesure que les modes habituels de conduite étaient sélectionnés. Les nouvelles règles ainsi constituées se sont répandues non pas parce que les hommes comprenaient qu'elles étaient plus efficaces ou parce qu'ils pouvaient déterminer qu'elles conduiraient à l'expansion, mais simplement parce qu'elles permettaient aux groupes qui les pratiquaient de procréer de manière plus efficace et d'absorber des étrangers.

L'évolution se fit donc par la diffusion des nouvelles pratiques au travers d'un processus de transmission d'habitudes acquises analogue à, mais sous certains aspects différents de l'évolution biologique. J'examinerai certaines de ces analogies et de ces différences plus loin, mais l'on peut mentionner ici que l'évolution biologique aurait été bien trop lente pour remplacer ou modifier les réponses innées de l'homme au cours des dix ou vingt mille années pendant lesquelles la civilisation s'est développée — sans dire qu'elle aurait été trop lente pour avoir influencé la multitude de ceux dont les ancêtres ont rejoint le processus voici quelques centaines d'années seulement. Pourtant, et

au vu des connaissances dont nous disposons, tous les groupes présentement civilisés semblent posséder une capacité similaire d'acquisition de la civilisation, par l'apprentissage de certaines traditions. Il semble donc difficilement concevable que la civilisation et la culture soient génétiquement transmises, elles ont à être apprises par tous d'une même façon : par le biais de la tradition.

La première formulation claire de tout ceci que je connaisse a été le fait de A. M. Carr-Saunders qui écrivit que « l'homme et les groupes sont naturellement sélectionnés sur la base des coutumes qu'ils pratiquent, tout comme ils sont sélectionnés sur la base de leurs caractéristiques mentales ou physiques. Les groupes pratiquant les coutumes les plus profitables ont un avantage dans la lutte constante entre groupes contigus sur ceux qui pratiquent les coutumes les moins profitables » (1922, 223, 302). Carr-Saunders cependant mettait en avant la capacité de limiter la population plutôt que celle de l'accroître. Pour des analyses plus récentes, voir Alland (1967), Farb (1968, 13), Simpson, qui ont décrit la culture, par opposition à la biologie, comme « le moyen d'adaptation le plus puissant » (dans B. Campbell, 1972) ; Popper qui a soutenu que « l'évolution culturelle continue l'évolution génétique par d'autres moyens » (Popper et Eccles, 1977, 48) ; et Durham (dans Chagnon et Irons, 1979, 19) qui souligne l'effet de coutumes et d'attributs spécifiques dans l'amélioration de la reproduction humaine.

Ce remplacement graduel des réponses innées par les règles apprises a démarqué de manière croissante l'homme des autres animaux, même si celui-ci a conservé de nombreuses caractéristiques bestiales, telles la propension à l'action instinctive de masse (Trotter, 1916). Les ancêtres animaux de l'homme eux-mêmes avaient déjà acquis certaines traditions « culturelles » avant qu'ils ne deviennent, anatomiquement, des hommes modernes. Des traditions culturelles de ce genre ont aussi contribué à modeler certaines sociétés animales, comme c'est le cas chez les oiseaux, chez les singes, et probablement aussi chez de nombreux autres mammifères (Bonner, 1980). Le changement décisif qui sépara l'animal de l'homme fut néanmoins le fruit de telles contraintes culturellement déterminées venant peser sur les réponses innées.

Si les règles apprises auxquelles les individus en vinrent à obéir par habitude, et presque de manière aussi inconsciente qu'aux instincts hérités, ont remplacé de plus en plus nettement ces dernières, nous ne pouvons pas, pour autant, démarquer précisément l'un de l'autre ces

deux déterminants de la conduite, car ils interagissent de manière complexe. Les pratiques reçues pendant l'enfance sont devenues partie intégrante de notre personnalité au même titre que ce qui nous gouvernait déjà lorsque nous avons commencé à apprendre. Certains changements structuraux sont survenus dans le corps humain parce qu'ils permettaient à l'homme de prendre avantage des possibilités offertes par le développement culturel. Il n'est, dans une même direction, pas important pour notre propos ici de savoir dans quelle proportion la structure abstraite que nous appelons l'esprit est transmise génétiquement et incarnée dans la structure de notre système nerveux central, et dans quelle proportion elle sert seulement de réceptacle nous permettant d'absorber la tradition culturelle. Le résultat de la transmission génétique et le résultat de la transmission culturelle peuvent tous deux être appelés tradition. Ce qui importe est qu'ils entrent souvent en conflit l'un avec l'autre selon les modalités mentionnées.

La quasi-universalité de certains attributs culturels ne suffit par ailleurs pas à prouver qu'ils sont génétiquement déterminés. Tout comme le développement des ailes est apparemment la seule façon pour les organismes d'acquérir la capacité de voler (les ailes des oiseaux, des insectes et des chauve-souris ont, cela dit, des origines génétiques tout à fait différentes), il se peut fort bien qu'il existe seulement une façon de satisfaire certains impératifs nécessaires à la formation d'un ordre étendu. Il se peut, de même, qu'il n'y ait essentiellement qu'une façon de développer un langage phonétique, si bien que l'existence de certains attributs communs possédés par tous les langages ne montre pas par elle-même que ces attributs sont dus à des qualités innées.

Deux morales en coopération et en conflit

Bien que l'évolution culturelle et la civilisation qu'elle a créée aient apporté la différenciation, l'individualisation, une richesse croissante et une grande expansion de l'humanité, leur avènement graduel a été loin d'être doux. Nous ne nous sommes pas défaits de notre héritage de bande en état de confrontation, et nos instincts n'ont été ni pleine-

ment « adaptés » à un ordre étendu au fond récent, ni été réduits par lui à l'innocuité.

Les bénéfices durables de certains instincts ne doivent pas pour autant être sous-estimés, entre autres cette aptitude particulière qui a permis que certains modes de fonctionnement instinctif soient au moins partiellement éliminés. Au moment où la culture a commencé à remplacer certains modes innés de comportement, l'évolution génétique avait probablement déjà pourvu les individus de caractéristiques multiples qui étaient mieux adaptées aux différentes cases environnementales en lesquelles l'homme avait pénétré que celles existant chez les animaux non domestiqués — et il en était probablement ainsi avant que la division du travail à l'intérieur des groupes ne se développe et n'offre de nouvelles possibilités de survie à des hommes pourvus de particularités spécifiques. L'une des plus importantes parmi ces caractéristiques innées qui aidèrent à remplacer certains instincts, était la capacité d'apprendre de ses semblables, tout spécialement par imitation. L'allongement de l'enfance et de l'adolescence, qui fait partie de cette capacité, fut probablement la dernière étape décisive à s'être trouvée déterminée par l'évolution biologique.

A quoi l'on peut ajouter que les structures de l'ordre étendu sont faites non seulement d'individus, mais aussi de nombreux sous-ordres se chevauchant souvent, à l'intérieur desquels les vieilles réponses instinctives telles que la solidarité et l'altruisme continuent — en ce qu'elles contribuent à la coopération volontaire, à garder une importance, même si elles sont incapables par elles-mêmes de créer une base pour l'ordre plus étendu. Une partie de notre difficulté présente est que nous devons constamment ajuster notre vie, nos pensées et nos émotions de façon à vivre simultanément au sein de types d'ordre différents, conformément à des règles différentes. Si, comme nos penchants instinctifs et sentimentaux nous incitent souvent à le désirer, nous devons appliquer les règles non modifiées, non limitées, du microcosme (c'est-à-dire de la petite bande ou troupe ou, disons, de nos familles) au macrocosme (notre civilisation élargie), nous détruirions celui-ci. Si à l'inverse nous devons appliquer constamment les règles de l'ordre étendu aux groupes plus restreints et plus intimes en lesquels nous évoluons, nous les broierions. Nous devons apprendre à vivre dans deux sortes de monde à la fois. Appliquer le nom de société

aux deux, ou même à l'un ou l'autre, n'est pas véritablement utile et peut être source de confusions (voir chap. 7).

En dépit des avantages liés à notre capacité limitée de vivre simultanément dans deux ordres de règles, et de faire la différence entre l'un et l'autre, il est très difficile de mener cette vie simultanée et de faire cette différence. Et nos instincts ont souvent menacé de faire écrouler tout l'édifice. Si ce n'est que ses conclusions diffèrent grandement de celles de Freud, le propos de ce livre ressemble sous cet angle à celui de *Malaise dans la civilisation* (1930). Le conflit entre ce que les hommes aiment instinctivement et les règles de conduite apprises qui leur ont permis de s'épanchir — un conflit engendré par ce que D. T. Campbell appelle les traditions morales répressives ou inhibitrices, est peut-être la composante essentielle de l'histoire des civilisations. Il semble que Colomb ait reconnu à la fois que la vie des sauvages qu'il rencontra était plus immédiatement agréable pour les instincts humains innés. Et, comme je le soulignerai plus loin, je crois qu'une nostalgie atavique pour la vie du bon sauvage est la source essentielle de la tradition collectiviste.

L'homme naturel est inadapté à l'ordre étendu

Dès lors qu'il va à l'encontre de certains de leurs instincts les plus puissants, l'on peut difficilement attendre des gens qu'ils aiment l'ordre étendu, ou qu'ils comprennent immédiatement qu'il leur apporte le confort matériel qu'ils désirent. L'ordre étendu peut même être considéré comme « non naturel » au sens courant du terme : non conforme aux dons naturels de l'homme. Une bonne partie du bien que l'homme fait en son sein n'est ainsi pas due au fait que l'espèce humaine est naturellement bonne, il serait néanmoins absurde de déprécier la civilisation pour cette raison et de dire qu'elle est artificielle. Elle est artificielle seulement au sens où la plupart de nos valeurs, notre langage, notre art ou notre raison même, sont artificiels : ils ne sont pas génétiquement incarnés dans nos structures biologiques. En un autre sens cependant, l'ordre étendu est parfaitement naturel au sens où il a lui-même, comme des phénomènes biologiques similaires, évolué naturellement au fil de la sélection naturelle (voir appendice A).

Il n'en est pas moins vrai qu'une part majeure de nos vies quotidiennes, et la plupart des activités auxquelles nous nous livrons, ne satisfont que faiblement les désirs altruistes profondément ancrés en nous et qui nous poussent à faire un bien visible. Les pratiques en usage requièrent souvent plutôt que nous ne fassions pas ce que nos instincts nous appellent à faire. Ce qui est en question n'est pas tant, comme cela est souvent suggéré, un conflit entre l'émotion et la raison qu'un conflit entre l'inné — les instincts — et l'appris — les règles. Suivre ces règles apprises n'en a pas moins, comme nous le verrons, globalement pour effet de rapporter un plus grand bénéfice à la communauté que les actions « altruistes » plus directes que des individus isolés peuvent entreprendre.

L'un des symptômes révélateurs de la mécompréhension ambiante concernant le fonctionnement de l'ordre de marché est l'idée commune selon laquelle « la coopération vaut mieux que la compétition ». La coopération, comme la solidarité, présuppose une proportion importante d'accord sur les fins aussi bien que sur les méthodes employées pour les poursuivre. Elle a un sens dans le petit groupe dont les membres partagent des habitudes, des connaissances et des croyances spécifiques concernant ce qui est possible. Elle n'en a pratiquement aucun lorsqu'il s'agit de s'adapter à des circonstances inconnues. C'est pourtant sur cette adaptation à l'inconnu que la coordination des efforts dans l'ordre étendu repose. La compétition est une procédure de découverte impliquée dans toute évolution qui conduit l'homme à répondre de manière non intentionnelle à des situations nouvelles; et c'est par son biais, pas par l'accord, que nous accroissons graduellement notre efficacité.

Pour produire des effets profitables, la compétition requiert que ceux impliqués observent des règles plutôt qu'ils ne recourent à la force physique. Seules des règles peuvent unifier un ordre étendu (les fins communes ne le peuvent que pendant une situation d'urgence temporaire où existe un danger pesant sur tous. Le recours, pour justifier la solidarité, à la notion d'« équivalent moral de la guerre », n'est rien d'autre qu'une façon de revenir aux principes de coordination les plus rudimentaires). Ni toutes les fins poursuivies, ni tous les moyens utilisés ne sont connus ou n'ont à être connus de tous pour être pris en compte à l'intérieur d'un ordre spontané. Un tel ordre se

forme de lui-même. L'adéquation de plus en plus grande des règles à sa génération survint non parce que les hommes comprirent de mieux en mieux la fonction de celles-ci, mais parce que les groupes qui les modifièrent et les adaptèrent se révélèrent prospérer. L'évolution impliquée ne fut pas linéaire, mais fut le fruit, d'essais en erreurs, d'une « expérimentation » constante dans des domaines où différents ordres s'opposaient. L'expérimentation bien sûr n'était pas intentionnelle — néanmoins, les modifications des règles suscitées par les contingences de l'histoire, en ce qu'elles ont d'analogie aux mutations génétiques, fonctionnaient concrètement sur ce mode.

Dès lors que les pouvoirs chargés de faire respecter les règles, d'une manière générale, résistèrent plutôt qu'ils ne contribuèrent à des changements s'opposant conflictuellement aux conceptions traditionnelles concernant ce qui est juste, l'évolution des règles ne se fit pas, loin de là, sans obstacles. En retour, le respect des règles nouvellement apprises qui avaient frayé leur voie vers l'acceptation bloqua parfois le passage à la prochaine étape de l'évolution, ou empêcha partiellement l'extension ultérieure de la coordination des efforts individuels. Même si elle a parfois contribué à diffuser la morale qui avait d'ores et déjà gagné l'acceptation au sein d'un groupe dominant, l'autorité coercitive a rarement inauguré de telles extensions de coordination.

Tout cela confirme que les tendances affectives qui exercent leur pression sur les contraintes de la civilisation sont anachroniques, et adéquates seulement aux dimensions et aux conditions d'existence des groupes qui vivaient dans un passé lointain. A quoi l'on peut ajouter que, dès lors que la civilisation a résulté de changements graduels non désirés de la morale, aucun système d'éthique universellement valide ne pourra jamais être connu de nous, même s'il nous est difficile de l'admettre.

Il serait néanmoins faux de conclure, en prenant ces prémisses de manière trop stricte, que les règles nées de l'évolution quelles qu'elles soient conduisent toujours ou nécessairement à la survie et à l'accroissement des populations qui les suivent. Nous devons démontrer, en recourant pour cela à l'analyse économique (voir chap. 5), comment les règles qui émergent spontanément tendent à faciliter la survie des

hommes. Reconnaître que les règles tendent d'une manière générale à être sélectionnées via la compétition sur la base de leur valeur pour la survie des hommes ne les met pas à l'abri de l'examen critique. Ceci entre autres parce qu'il y a eu si souvent influence coercitive sur le processus de l'évolution culturelle.

Comprendre l'évolution culturelle ne peut néanmoins qu'inciter à accorder le bénéfice du doute aux règles établies et à placer la charge de la preuve sur ceux désirant les réformer. Si l'on ne peut, ainsi, prouver la supériorité des institutions de marché, un examen historique et évolutionniste de l'émergence du capitalisme (tel que celui présenté dans les chap. 2 et 3) permet d'expliquer comment des traditions productives mais impopulaires, et non prévues, purent émerger et à quel point elles sont importantes pour ceux vivant dans l'ordre étendu. Il me faut d'abord revenir, pour l'éliminer du chemin, sur une importante pierre d'achoppement : la mécompréhension, si répandue, de notre capacité d'adopter des pratiques utiles.

*L'esprit n'est pas un guide, mais un produit de l'évolution culturelle ;
il s'est édifié plus sur l'imitation que sur l'intuition ou la raison*

L'instinct.

Nous avons dit plus haut que la capacité d'apprendre par imitation était l'un des principaux avantages résultant de notre long développement instinctuel. L'on pourrait même dire peut-être que la capacité la plus importante dont l'individu humain soit génétiquement pourvu est, au-delà de toute réponse innée, l'aptitude à acquérir des savoir-faire par un apprentissage reposant sur l'imitation. Il est important sous cet angle d'évacuer dès l'abord une idée issue de ce que j'appelle la présomption fatale : l'idée que l'aptitude à acquérir susdite est le fruit de la raison. Et de dire que c'est l'inverse qui est vrai : notre raison est tout autant que notre morale le produit du processus d'évolution sélective. Elle est issue, ajouterais-je, d'un développement quelque peu séparé, si bien qu'on ne devrait jamais supposer qu'elle est en position de permettre la critique, et que seules sont valides les règles morales qu'elle ratifie.

J'examinerai ces points dans les chapitres suivants, mais un avant-goût de mes conclusions peut trouver place ici. Le titre du présent

chapitre, « entre l'instinct et la raison », doit être pris en son sens littéral. J'entends effectivement attirer l'attention sur ce qui se tient entre l'instinct et la raison et qui est souvent sous-estimé et laissé de côté : sur la base de la supposition qu'il n'y a rien dans cet entre-deux. Ce qui veut dire que mon objet essentiel est l'évolution culturelle et morale — l'évolution de l'ordre étendu — qui d'une part (comme nous venons de le voir) est en deçà des instincts et souvent opposée à eux, et d'autre part (comme nous le verrons plus loin) ne peut être créée et conçue par la raison.

Mes conceptions sur ce plan, certaines d'entre elles ayant été esquissées antécédemment (1952/1979, 1973, 1976, 1979), peuvent être résumées de manière simple. Apprendre comment se comporter est plus la source que le résultat de l'intuition, de la raison et de la compréhension. L'homme n'est pas né sage, rationnel et bon, mais a dû apprendre à le devenir. Ce n'est pas notre intelligence qui a créé notre morale, mais plutôt les interactions humaines régies par notre morale qui ont rendu possible le développement de la raison et des capacités qui lui sont associées. L'homme est devenu intelligent parce qu'il y avait pour lui une tradition — celle qui se tient entre l'instinct et la raison — à apprendre. Cette tradition elle-même avait son origine non dans la capacité d'interpréter rationnellement les faits observés, mais dans les habitudes de réponse. Celles-ci disaient à l'homme essentiellement ce qu'il devait ou ne devait pas faire lorsqu'il se trouvait dans certaines conditions, et non ce qu'il devait s'attendre à voir survenir.

Je confesse à partir de là que j'ai toujours souri en voyant que les livres sur l'évolution, même ceux écrits par de grands scientifiques, s'achèvent souvent sur des exhortations qui, tout en étant porteuses de la reconnaissance de ce que tout jusqu'ici s'est développé selon un processus d'ordre spontané, en appellent à la raison humaine — aujourd'hui que les choses sont devenues si complexes — et demandent à celle-ci de prendre en main et de contrôler le développement futur. Des vœux pieux de cet ordre sont encouragés par ce qui a été appelé ailleurs le rationalisme constructiviste (1973), et qui affecte une bonne part de la pensée scientifique. Ce rationalisme a trouvé sa formulation la plus explicite dans le titre d'un livre, écrit par un anthropologue socialiste, qui a connu un grand succès — *Man makes himself* (Gordon Childe, 1936) — titre qui a été repris par de nom-

breux socialistes comme une sorte de mot de passe (Heilbronner, 1970, 106). Il inclut en lui cette notion non scientifique, et même animiste, qu'à un certain stade l'esprit humain rationnel, ou l'âme, est entré dans le corps humain en évolution et est devenu le guide actif du développement culturel ultérieur (et laisse de côté le fait que c'est effectivement le corps qui acquiert la capacité graduelle d'absorber les principes excessivement complexes qui lui ont permis d'avancer avec plus de succès dans son environnement). Cette notion, qui revient à dire que l'évolution culturelle transcende radicalement l'évolution biologique ou génétique, laisse de côté la part la plus essentielle du processus d'évolution, celle en laquelle la raison elle-même s'est trouvée formée. L'idée que la raison, elle-même créée au fil de l'évolution, devrait être désormais en position de déterminer sa propre évolution future est (sans même que soient mentionnées les diverses autres choses qu'elle est aussi incapable de faire) porteuse de contradictions internes et peut aisément être réfutée (voir chap. 5 et 6). Il est, de manière démontrable, moins exact de supposer que l'homme pensant crée et contrôle son évolution culturelle que de dire que la culture et l'évolution ont créé la raison ; et dire qu'à un certain stade un dessein conscient est entré en jeu et a remplacé l'évolution équivaut à substituer un postulat virtuellement surnaturel à l'explication scientifique. Toutes les données scientifiques dont nous disposons montrent que ce n'est pas ce que nous appelons l'esprit qui a permis le développement de la civilisation, ou qui a dirigé son évolution, mais plutôt l'esprit et la civilisation qui se sont développés et ont évolué de manière simultanée. Ce que nous appelons l'esprit n'est pas quelque chose avec quoi l'être humain est né comme il est né avec son cerveau, ce n'est pas non plus quelque chose que le cerveau produit, mais quelque chose que l'équipement génétique dont l'être humain dispose (un cerveau d'une taille et d'une structure données) lui permet, lorsqu'il grandit, de recevoir de sa famille et des adultes qui l'entourent, en lui permettant d'absorber les résultats d'une tradition qui n'est pas génétiquement transmise.

L'esprit en ce sens est constitué bien moins de connaissances testables concernant le monde, et d'interprétations du contexte, et bien plus de capacités de restreindre les instincts — capacités qui ne peuvent être testées par la raison humaine dans la mesure où leurs effets

se situent au niveau du groupe. Formé par l'environnement dans lequel les individus grandissent, il détermine en retour la préservation, le développement, la richesse et la variété des traditions sur lesquelles les individus s'appuient. En ce qu'il est transmis essentiellement par le biais des familles, il préserve une multiplicité de tendances concurrentes en lesquelles tout nouvel arrivant dans la communauté peut faire son tri. L'on pourrait même se demander si un individu qui n'aurait pas la possibilité d'utiliser une tradition culturelle de cet ordre pourrait être considéré comme ayant un esprit.

De même que l'instinct est plus ancien que la coutume et la tradition, celles-ci sont plus vieilles que la raison : la coutume et la tradition se tiennent entre l'instinct et la raison. Logiquement, psychologiquement, temporellement. Elles sont ni le fruit de ce qui est appelé parfois l'inconscient, ni celui de l'intuition, ni celui de la compréhension rationnelle. Bien qu'elles soient dans un certain sens basées sur l'expérience humaine, en ce qu'elles ont été formées dans le cours de l'évolution culturelle, elles n'ont pas été formées par l'établissement de conclusions raisonnées concernant certains faits ou par une prise de conscience de ce que les choses se comportaient d'une façon particulière. Bien que régis en notre conduite par ce que nous avons appris, nous ne savons souvent pas pourquoi nous faisons ce que nous faisons. Les règles morales apprises, et les coutumes, ont remplacé progressivement les réponses innées non pas parce que les hommes reconnaissaient rationnellement qu'elles étaient meilleures, mais parce qu'elles rendaient possible la croissance d'un ordre étendu, excédant la vision de quiconque, au sein duquel une collaboration plus efficace permettrait de maintenir en vie plus de gens et aux groupes concernés de supplanter d'autres groupes.

Le mécanisme de l'évolution culturelle n'est pas darwinien

Nos arguments nous conduisent à examiner de plus près la relation entre la théorie de l'évolution et le développement de la culture. Cette relation soulève diverses questions intéressantes auxquelles pour la plupart l'économie permet, mieux que toute autre discipline, d'apporter une réponse.

Une grande confusion a néanmoins longtemps régné sur ce sujet, et nous devons en parler ici, ne serait-ce que pour ne pas contribuer à ce qu'elle se prolonge et ne pas y participer. Le darwinisme social supposait ainsi que tout chercheur s'intéressant à l'évolution de la culture humaine devait se placer à l'école de Charles Darwin. C'était une erreur. J'ai la plus grande admiration pour Charles Darwin en ce qu'il a été le premier à élaborer au sein d'un champ d'investigation une théorie de l'évolution incomplète, mais cohérente. Ses efforts méritoires pour montrer comment le processus de l'évolution opérait au sein des organismes vivants ont pourtant convaincu la communauté scientifique de la véracité de ce qui était un lieu commun circulant depuis longtemps dans les humanités — au moins depuis que Sir William Jones en 1787 reconnut la ressemblance frappante entre le latin, le grec et le sanskrit et le fait que toutes les langues « indo-germaniques » descendaient de ce dernier. Ce qui nous rappelle que la théorie darwinienne — ou biologique — de l'évolution, tout en étant distincte et différente d'elles, n'était ni la première ni la seule théorie de ce genre. L'idée d'évolution biologique est issue de l'étude de processus de développement culturel qui ont été découverts plus tôt : processus conduisant à la mise en place d'institutions telles que la langue (analysée par Jones), le droit, la morale, le marché et la monnaie.

L'erreur principale de la sociobiologie contemporaine est de supposer que la langue, la morale, le droit et d'autres institutions du même ordre sont transmises par le processus génétique que la biologie moléculaire contemporaine met au jour, et non produits par l'évolution sélective transmise grâce à l'apprentissage imitatif. Cette idée est aussi fausse — bien que située à l'extrême inverse, que l'idée selon laquelle l'homme a inventé ou conçu consciemment la langue, la morale, le droit et les institutions du même ordre, et peut donc les améliorer à volonté, idée qui est un résidu de superstitions que la théorie évolutionniste en biologie a précisément dû combattre et qui nous dit en fait que partout où de l'ordre se rencontre, il doit exister quelqu'un qui établit cet ordre. Ici encore, la prise en compte des données impliquerait de se situer *entre* l'instinct et la raison.

Outre que l'idée d'évolution est plus ancienne dans le secteur des humanités et des sciences sociales que dans celui des sciences naturelles, je pense pouvoir affirmer que Darwin a tiré l'idée fondamentale de l'évolution de l'économie. Comme nous l'a appris son journal per-

sonnel, Darwin lisait Adam Smith lorsqu'il formula sa propre théorie, en 1888 (voir appendice A plus loin). En tous cas, le travail de Darwin a été précédé par des décennies, et même par un siècle, de recherches concernant l'émergence d'ordres spontanés hautement complexes au travers d'un processus d'évolution. Des mots tels que « génétique », qui sont aujourd'hui devenus d'un usage technique courant en biologie, n'ont eux-mêmes pas été inventés par des biologistes. La première personne qui, à ma connaissance, a parlé de développement génétique a été le philosophe et historien des cultures allemand Herder. L'on retrouve l'idée un peu plus tard chez Wieland, et à nouveau chez Humboldt. La biologie moderne a donc emprunté le concept d'évolution à des théories de la culture fort anciennes. Si en un sens cela est bien connu, cela n'est presque jamais dit.

Certes, la théorie de l'évolution culturelle (parfois aussi décrite comme évolution psychosociale, super-organique ou exomatique) et la théorie de l'évolution biologique, bien qu'analogues l'une à l'autre sous de nombreuses incidences, ne sont pas identiques. Elles partent même de suppositions tout à fait distinctes. L'évolution culturelle est, comme Julian Huxley l'a justement écrit, « un processus qui diffère radicalement de l'évolution biologique, pourvu de ses propres lois, mécanismes et modalités de fonctionnement, et non susceptible d'être expliqué sur des bases proprement biologiques » (Huxley, 1947). L'on peut mentionner quelques différences importantes entre l'une et l'autre : alors que la théorie biologique exclut maintenant l'héritage de caractéristiques acquises, tout le développement culturel repose sur un héritage de ce type où les caractéristiques ont la forme de règles, non innées mais apprises, guidant les relations mutuelles entre individus. En utilisant les termes utilisés aujourd'hui dans le débat biologique, l'on pourrait dire que l'évolution culturelle *simule* le *tamarckisme* (Popper, 1972). Et ajouter qu'elle s'accomplit au travers de la transmission d'habitudes et d'informations ne provenant pas simplement des parents physiques d'un individu, mais d'un nombre indéfini d'ancêtres. Les processus qui assurent la transmission et la diffusion des caractéristiques culturelles en ce qu'ils passent aussi par l'apprentissage, comme on l'a déjà noté, rendent en outre l'évolution culturelle incomparablement plus rapide que l'évolution biologique. Enfin, l'évolution culturelle opère largement par le biais de la sélection des

groupes ; savoir si une telle sélection opère aussi dans l'évolution biologique est une question à ce jour sans réponses — et dont mes arguments ne dépendent pas (Edelman, 1987 ; Ghiselin, 1969, 57-59, 132-133 ; Hardy, 1965, 53 ff, 206 ; Mayr, 1970, 114 ; Medawar, 1983, 134-135 ; Ruse, 1982, 190-195, 203-206, 235-236).

Aux yeux de Bonner (1980, 10), il est faux de dire que la culture est « aussi biologique que toute autre fonction d'un organisme », par exemple la respiration ou la locomotion. Etiqueter « biologique » la formation — par la tradition — du langage, de la morale et du droit, de l'argent et même de l'esprit constitue un abus de langage et une mécompréhension de la théorie. Notre héritage génétique peut déterminer ce que nous sommes capables d'apprendre, mais certainement pas quelle tradition doit être apprise. Ce qui doit être appris n'est pas déterminé par le cerveau humain. Ce qui n'est pas transmis par les gènes n'est pas un phénomène biologique.

Malgré ces différences, toute évolution, culturelle ou biologique, est un processus d'adaptation continue à des événements imprévisibles, à des circonstances aléatoires qui n'auraient pu être prévues. Ce qui constitue une raison supplémentaire pour laquelle la théorie évolutionniste ne peut jamais nous placer dans la position de prédire rationnellement et de contrôler l'évolution future. Tout ce qu'elle peut faire est de nous montrer comment des structures complexes charrient en elles des moyens de rectification qui conduisent à des développements évolutionnaires ultérieurs qui n'en sont pas moins eux-mêmes, conformément à leur nature, inévitablement imprévisibles.

Au-delà de tout ceci, je pense utile de souligner que sous une incidence importante, évolution biologique et évolution culturelle s'accordent : elles ne connaissent ni l'une ni l'autre quelque chose qui serait de l'ordre des « lois de l'évolution » ou des « lois inévitables du développement historique » prises au sens de lois impliquant des stades nécessaires ou des phases au travers desquelles les produits de l'évolution doivent passer et pouvant permettre la prédiction d'événements futurs. L'évolution culturelle n'est déterminée ni sur un plan génétique ni sur quelque autre plan, et ses résultats sont diversité, non uniformité. Les philosophes comme Marx et Auguste Comte, qui ont prétendu que la recherche pouvait conduire à des lois de l'évolution permettant la prévision de développements futurs et inévitables, sont dans l'erreur. Les approches évolutionnistes de l'éthique menées dans

le passé ont été discréditées essentiellement parce que l'évolution était reliée, à tort, à de prétendues « lois de l'évolution », alors que la théorie de l'évolution doit considérer que de telles lois sont catégoriquement inconcevables. Comme je l'ai écrit ailleurs (1952), les phénomènes complexes peuvent être uniquement l'objet de ce que j'appelle les prévisions de modèle ou les prévisions par principe.

L'une des sources principales de cette mécompréhension est la confusion de deux processus complètement différents, que les biologistes appellent *ontogenèse* et *phylogenèse*. L'ontogenèse concerne le développement prédéterminé des individus, développement reposant en pratique sur des mécanismes internes construits dans le génome de la cellule germe. La phylogenèse, qui est ce en quoi l'évolution se joue, concerne, elle, l'histoire évolutionnaire des espèces ou des types. Si les biologistes ont, en général, été protégés contre la confusion entre ontogenèse et phylogenèse par ce qu'ils ont appris au cours de leur apprentissage, les chercheurs travaillant dans des domaines éloignés de la biologie sont souvent victimes de leur ignorance, et dérivent vers des croyances historicistes les menant à supposer que la seconde opère de la même façon que la première. Ces croyances ont été réfutées de manière concluante par Karl Popper (1945, 1957).

L'évolution biologique et l'évolution culturelle ont d'autres traits en commun. Par exemple, elles s'appuient l'une et l'autre sur le même principe de sélection : la survie ou l'avantage reproductif. La variation, l'adaptation et la compétition sont essentiellement le même type de processus, quelles que soient les différences séparant leurs modalités de fonctionnement spécifiques, particulièrement celles touchant à la propagation. Non seulement l'on peut dire que toute évolution repose sur la compétition, mais l'on peut ajouter que la compétition continue est nécessaire pour préserver les accomplissements existants.

Même si je veux que la théorie de l'évolution soit vue sous l'angle de sa généalogie, que les différences entre évolution biologique et évolution culturelle soient comprises, et que la contribution des sciences sociales à notre connaissance de l'évolution soit reconnue, je n'entends pas remettre en question le fait que l'élaboration de la théorie darwinienne de l'évolution dans toutes ses implications est l'un des accomplissements intellectuels les plus importants des Temps

modernes, l'un de ceux qui ont radicalement renouvelé notre vision du monde. Son universalité en tant que moyen d'explication se trouve traduite plus avant par les recherches nouvelles menées par quelques physiciens émérites qui montrent que l'idée d'évolution n'est en aucune façon limitée aux organismes, mais qu'en un certain sens elle peut s'appliquer aux atomes qui se sont constitués à partir de particules plus élémentaires, et que nous pouvons donc expliquer les molécules, les organismes complexes les plus primitifs, et même le monde moderne en sa complexité par le biais de divers processus d'évolution (voir appendice A).

Aucun de ceux qui étudient la culture sous un angle évolutionniste ne peut, cela dit, ne pas avoir conscience de l'hostilité à laquelle se heurtent des recherches telles que les leurs. Cette hostilité est la plupart du temps le sous-produit de réactions aux travaux de ces chercheurs en sciences sociales qui, au XIX^e siècle, ont eu besoin de Darwin pour découvrir ce qu'ils auraient dû découvrir chez leurs propres prédécesseurs, et qui ont rendu ainsi de manière durable un mauvais service à l'avancée de la théorie de l'évolution culturelle, qu'ils ont fait glisser vers le discrédit.

Le darwinisme social est erroné sous bien des aspects, mais l'immense mépris qui lui est manifesté aujourd'hui est aussi partiellement dû au fait qu'il contredit la présomption fatale selon laquelle l'homme est capable de modeler à sa guise le monde qui l'entoure. Bien que cela n'ait rien à voir avec la théorie de l'évolution comprise correctement, les chercheurs constructivistes en sciences humaines utilisent souvent le caractère inapproprié (et les erreurs évidentes) du darwinisme social comme un prétexte pour rejeter toute approche évolutionniste quelle qu'elle soit.

Bertrand Russel, lorsqu'il affirme que « si l'éthique évolutionniste est juste, nous devrions être entièrement indifférents à ce que le cours de l'évolution peut être, dans la mesure où, quel qu'il soit, il est depuis là susceptible d'être considéré comme le meilleur possible » (1910/1966, 24), nous offre un bon exemple de rejet de cet ordre. L'objection ainsi émise, et que A. G. N. Flew (1967, 48) considère comme essentielle, repose sur une simple mécompréhension. Je n'ai pas l'intention de commettre ici ce qui est souvent appelé l'erreur génétique, ou naturaliste. Je n'entends pas affirmer que les résultats de

la sélection de groupe par les traditions sont nécessairement bons — tout comme je n'entends pas affirmer que divers éléments qui ont survécu au fil de l'évolution, tels que cafards, ont une valeur morale.

J'affirme que, que cela nous plaise ou non, sans les traditions bien précises que j'ai mentionnées, l'ordre étendu de civilisation ne pourrait continuer à exister (alors que si les cafards devaient disparaître, le « désastre » écologique résultant ne ferait pas peser une menace durable sur l'humanité), et que si, sur la base de définitions mal fondées de ce qui est raisonnable (qui peuvent effectivement mener à commettre l'erreur naturaliste), nous rejetons ces traditions, nous condamnerons une large part de l'humanité à la pauvreté et à la mort. Ce n'est qu'après nous être pleinement confrontés à ces faits que nous pouvons traiter de (que nous pouvons avoir la compétence de traiter de) ce qui peut être considéré comme bien ou mal parmi les choses à faire.

Si les faits seuls ne peuvent jamais permettre de déterminer ce qui est bien, les définitions mal fondées de ce qui est raisonnable, bien et juste, peuvent modifier les données factuelles et les circonstances au sein desquelles nous vivons. Ils peuvent détruire, peut-être pour toujours, non seulement les individus, les édifices, les accomplissements artistiques et les villes (que nous avons longtemps su être vulnérables aux pouvoirs destructeurs de morales et d'idéologies de divers types), mais aussi des traditions, des institutions et des interdépendances sans lesquelles tout cela ne serait vraisemblablement pas venu à être et ne pourrait être recréé.

APPENDICES

APPENDICE A

Le « naturel » contre l' « artificiel »

L'usage scientifique et philosophique courant est si profondément influencé par la tradition aristotélicienne, qui ne reconnaît pas l'évolution, que les dichotomies et les oppositions établies non seulement ne parviennent pas, en général, à saisir correctement les processus sous-tendant les problèmes et les conflits dont il est question dans le chapitre 1, mais constituent *de facto* un obstacle à la compréhension de ces problèmes et de ces conflits eux-mêmes. J'examinerai dans cet appendice quelques-unes des difficultés de classification résultant, dans l'espoir qu'une familiarisation avec elles pourra favoriser une compréhension ultérieure.

L'on pourrait commencer avec le mot « naturel », qui est la source de nombre de controverses et de diverses mécompréhensions. La signification originelle latine de « naturel », comme celle de son équivalent grec, « physique », renvoie aux verbes décrivant divers types de croissance (respectivement *nascor* et *phyo* ; voir Kerfeld, 1981, 111-150), si bien qu'il serait légitime de décrire comme « naturel » tout ce qui a été généré spontanément et n'a pas été conçu de manière concertée par un esprit humain. En ce sens, notre morale traditionnelle, fruit d'une évolution spontanée, est parfaitement naturelle, et non artificielle, et il serait adéquat d'appeler les règles traditionnelles qui lui correspondent « loi naturelle ».

L'usage cependant ne permet pas de comprendre la loi naturelle selon la signification que je viens d'esquisser. Il tend plutôt à confiner le mot « naturel » à la désignation de propensions ataviques ou d'instincts qui (comme on l'a vu au chap. 1) entrent souvent en conflit

avec les règles de la conduite évoluée. Si seules des réponses innées de ce type sont décrites comme naturelles, et si — pour tout aggraver — l'on ne décrit par le mot « bon » que ce qui est nécessaire à la préservation d'un état de choses existant, et plus particulièrement l'ordre du petit groupe ou de la communauté immédiate, l'on devra décrire comme « non naturelles » et comme « mauvaises » les premières érapes menant à l'observation des règles et à l'adaptation à des conditions évoluant, donc les premiers pas menant vers la civilisation.

Cela dit, si le mot « naturel » doit être utilisé pour désigner ce qui est inné ou instinctif, et le mot « artificiel » pour désigner le produit d'une décision, les résultats de l'évolution culturelle (tels que les règles traditionnelles) ne peuvent être placés de façon claire ni sous une définition ni sous l'autre, et dès lors ne sont pas seulement situés « entre l'instinct et la raison », mais aussi, à l'évidence, entre le « naturel » (c'est-à-dire l'instinctif) et l'« artificiel » (c'est-à-dire, le produit d'une décision raisonnable). La dichotomie exclusive séparant « naturel » et « artificiel », tout comme celle, similaire et découlant, qui oppose « passion » et « raison » — et qui, étant exclusive, ne permet pas l'existence d'une aire intermédiaire entre les termes qui la composent, a ainsi grandement contribué à la négligence et à la mécompréhension dont se trouve entouré le processus crucial, exomatique, d'évolution culturelle qui a produit les traditions qui ont rendu possible la croissance de la civilisation. Ces dichotomies en effet, par les définitions qu'elles impliquent, ne laissent pas de place pour la reconnaissance de ce processus.

Néanmoins, si l'on va au-delà de ces dichotomies trop tranchées, l'on peut voir que le véritable opposé de la passion n'est pas la raison, mais la morale traditionnelle. L'évolution de la tradition des règles de conduite — situable *entre* les processus d'évolution de l'instinct et ceux de la raison — est un phénomène distinct qu'il est tout à fait erroné de considérer comme un produit de la raison. Ces règles traditionnelles ont, à l'évidence, *grandi* naturellement au fil de l'évolution.

La croissance n'est pas une propriété exclusive des organismes biologiques. De la boule de neige aux dépôts charriés par le vent ou à la formation de cristaux — de la formation de sable par l'eau de mer au surgissement des montagnes et à la constitution de molécules complexes — la nature est pleine d'exemples d'accroissements de taille

ou de changements de structure. Si l'on examine l'émergence des structures d'interrelation entre les organismes, l'on peut voir qu'il est, tant sur le plan de l'étymologie que sur celui de la logique, correct et adéquat d'utiliser le mot « croissance » pour les décrire ; et c'est en ce sens que j'utilise le mot : pour désigner un processus survenant dans une structure qui s'autopérpétue.

Ainsi, continuer à opposer l'évolution naturelle et l'évolution culturelle reconduit au piège mentionné : la dichotomie exclusive séparant le développement « artificiel » guidé par un dessein conscient et ce qui, révélant des caractéristiques instinctives inchangées, est réputé être « naturel ». Une telle conception du « naturel » conduit aisément quelqu'un dans la direction du rationalisme constructiviste. Bien que les interprétations constructivistes soient sans aucun doute supérieures aux prétendues explications organicistes (de nos jours unanimement rejetées comme inconsistantes), qui ne font que substituer un processus inexplicable à un autre, l'on doit reconnaître qu'il y a deux types distincts de processus d'évolution — qui sont tous les deux des processus parfaitement naturels. L'évolution culturelle, bien qu'elle soit un processus distinct, reste sous de nombreux aspects plus proche de l'évolution génétique ou biologique que d'un développement guidé par la raison ou par la prévision de l'effet des décisions prises.

La similitude qui existe entre l'ordre de l'interaction humaine et celui des organismes biologiques a, bien sûr, été souvent remarquée. Mais aussi longtemps que l'on a été incapable d'expliquer comment les structures organiques existant dans la nature s'étaient formées et que l'on n'a pas disposé d'une explication de la sélection évolutive, les analogies perçues ont été d'une aide limitée. Avec la sélection évolutive néanmoins, l'on dispose maintenant d'une clé ouvrant à la compréhension générale de l'émergence de l'ordre dans la vie, dans l'esprit et dans les relations interpersonnelles.

Incidemment, l'ordre constitué dans l'un de ces domaines (l'ordre de l'esprit par exemple) peut être capable de former des ordres d'un niveau inférieur, tout en n'étant pourtant pas lui-même le produit d'ordres de niveau plus élevé. Ce qui nous incite à reconnaître les limites de notre capacité à expliquer ou à concevoir un ordre appartenant à un niveau inférieur de la hiérarchie des ordres, aussi bien que notre inaptitude à expliquer ou à concevoir un ordre supérieur.

Ayant exposé les problèmes généraux qui interfèrent avec la possibilité d'user clairement de ces termes traditionnels, nous pouvons indiquer brièvement, en prenant pour exemple David Hume, comment même la pensée de l'un des penseurs les plus importants de notre tradition a été contaminée par les mécompréhensions issues de ces fausses dichotomies. Hume est un exemple particulièrement bon dans la mesure où il a choisi, malheureusement, de désigner cette tradition morale que je préférerais appeler naturelle, par le terme « artificiel » (empruntant probablement celui-ci à l'expression « raison artificielle », familière aux penseurs de la *common-law*). Quand bien même il a souligné que « bien que les règles de justice soient *artificielles*, elles ne sont pas arbitraires », et que par conséquent, il n'est pas depuis là « impropre de les appeler lois de *nature* » (1739/1886, II, 258), cela l'a paradoxalement conduit à être considéré comme le fondateur de l'utilitarisme. Il s'efforça de se garder néanmoins contre toute mésinterprétation constructiviste, expliquant qu'il avait « seulement supposé que ces réflexions s'étaient formées d'un seul coup, alors qu'elles s'étaient formées insensiblement et par degrés » (Hume faisait usage ici à ce procédé que les philosophes moraux écossais appelaient « histoire conjecturale » (Stewart, 1829, VII, 90, et Medick, 1973, 134-176) — un procédé souvent appelé plus tard, d'une façon qui peut égarer (et que son jeune contemporain Adam Ferguson avait appris, lui, à éviter systématiquement), « reconstruction rationnelle »). Comme ces passages le suggèrent, Hume est arrivé bien près d'une interprétation évolutionniste, percevant même que « nulle forme ne peut subsister, à moins qu'elle ne possède les pouvoirs et les organes nécessaires à sa subsistance : quelque nouvel ordre ou économie doit être essayé, et ainsi de suite sans intermède, jusqu'à ce qu'en fin de compte un ordre capable de se maintenir et de se soutenir lui-même ne survienne », et que l'homme ne peut « prétendre être exempté de ce qui est le lot de tous les animaux vivants, (car) la guerre perpétuelle entre les créatures vivantes » ne peut que se poursuivre (1779/1886, II, 429-436). Comme on l'a dit, Hume a reconnu pratiquement qu'il « existe entre le naturel et l'artificiel une troisième catégorie, qui partage certaines caractéristiques avec l'un et l'autre » (Haakonssen, 1981, 24).

Cependant la tentation d'essayer d'expliquer la fonction des structures auto-organisées en montrant comment celles-ci peuvent avoir

été formées par un esprit créateur est grande, et il est par conséquent compréhensible que certains des continuateurs de Hume aient interprété l'usage qu'il faisait du mot « artificiel » de cette manière, construisant à partir de cet usage une théorie utilitariste de l'éthique selon laquelle l'homme choisit consciemment sa morale en fonction de l'utilité qu'il peut lui reconnaître. Il peut sembler curieux d'attribuer une telle conception à quelqu'un qui a soutenu que « les règles de la morale ne sont pas des conclusions de la raison » (1739/1886, II, 235), mais c'est une erreur d'interprétation qui est venue naturellement à un rationaliste cartésien tel que C. V. Helvetius, dont Jeremy Bentham, comme cela est maintenant reconnu, s'est ultérieurement inspiré (voir Everett, 1931, 110).

Bien que l'on puisse observer chez Hume, mais aussi dans les œuvres de Bernard Mandeville, l'émergence graduelle des concepts jumeaux de formation d'ordre spontané et de sélection évolutive (voir Hayek, 1967/1978, 250, 1963/1967, 106-121 et 1967/1978a, 249-266), ce sont Adam Smith et Adam Ferguson qui en ont les premiers fait un usage systématique. Le travail de Smith marque l'irruption d'une approche évolutionniste qui a progressivement balayé la conception aristotélicienne, statique. Les enthousiastes qui, au XIX^e siècle, soutenaient que *La richesse des nations* ne pouvait venir en second qu'après la Bible ont souvent été ridiculisés, mais peut-être n'ont-ils pas exagéré autant qu'on l'a dit. Même ce disciple d'Aristote qu'était Thomas d'Aquin ne pouvait se dissimuler que *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* — nombre de choses utiles n'existeraient pas si tous les péchés étaient strictement interdits (*Somme théologique*, II, ii, q. 78i).

Alors que Smith a été reconnu par de nombreux auteurs comme l'inspirateur de la cybernétique (Emmet, 1958, 90 ; Hardin, 1961, 54), l'examen récent des carnets de notes de Charles Darwin (Vorzimmer, 1977 ; Gruber, 1974) suggère que c'est sa lecture de Smith en 1838, année charnière, qui l'a conduit à ses découvertes décisives.

Ainsi, c'est des philosophes écossais du XVIII^e siècle qu'émanent les principales impulsions menant à une théorie de l'évolution, la diversité des disciplines connues maintenant sous le nom de cybernétique, théorie générale des systèmes, synergétique, autopoïésis, etc. ; tout autant que la compréhension du pouvoir supérieur d'auto-organisa-

tion que recèle le marché, et de l'évolution du langage, de la morale et des lois (Ullman-Margalit, 1978, et Keller, 1982).

Adam Smith reste néanmoins la victime de moqueries, même chez les économistes, la majorité d'entre eux n'ayant pas encore reconnu que l'analyse des processus auto-organiseurs est sans doute la tâche principale de toute analyse scientifique de l'ordre du marché. Un autre grand économiste, Carl Menger, un peu plus de cent ans après Adam Smith, a clairement perçu que « cet élément génétique est inséparable de la conception d'une science théorique » (Menger, 1883/1933, II, 183 et cf. son usage préalable du terme génétique dans Menger 1871/1934, I, 250). C'est largement par le biais de telles tentatives de comprendre la formation de l'interaction humaine au travers de l'évolution et de la formation spontanée d'ordre que ces approches sont devenues le principal outil d'analyse de phénomènes complexes pour l'explication desquels les « lois mécaniques » de causation unidirectionnelle ne sont plus adéquates (voir appendice B).

Au cours des récentes années, la diffusion de cette approche évolutionniste a si profondément affecté le développement de la recherche qu'un rapport de l'assemblée de la *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* a pu affirmer que « pour les sciences modernes de la nature, le monde des choses et des phénomènes est devenu le monde des structures et des ordres ».

Ces récentes avancées dans les sciences naturelles ont montré à quel point le chercheur américain Simon N. Patten avait raison lorsque, voici environ quatre-vingt-dix ans, il écrivait que « tout comme Adam Smith a été le dernier des moralistes et le premier des économistes, de même Darwin a été le dernier des économistes et le premier des biologistes » (1899, xxiii). Smith se révèle avoir été plus, même, que cela : le paradigme qu'il a fourni est devenu depuis un outil d'une grande puissance dans diverses branches de la recherche scientifique.

Rien n'illustre mieux les dérives humanistes du concept d'évolution que le fait que la biologie a dû emprunter son vocabulaire aux humanités. Le terme « génétique », qui est devenu aujourd'hui le terme technique pour désigner la théorie de l'évolution biologique, a été semble-t-il utilisé d'abord sous sa forme allemande (*genetisch*) (Schulze, 1913, I, 242) dans les écrits de J. G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) et C. M. Wieland (1800), bien longtemps avant que

Carlyle ne l'introduise en anglais. Il a été utilisé plus particulièrement en linguistique après que sir William Jones ait découvert, en 1787, l'origine commune des langues indo-européennes, et au moment où cela avait été élaboré, en 1816 par Franz Bopp, la conception de l'évolution culturelle était devenue un lieu commun. L'on trouve le terme utilisé en 1836 par Wilhelm von Humboldt (1977, III, 389 et 418) qui, dans la même œuvre, a soutenu aussi que « si l'on conçoit la formation du langage, ainsi que c'est le plus naturel, comme relevant de l'ordre de la succession, il devient nécessaire de lui assigner, comme à tout ce qui a son origine dans la nature, un système d'évolution » (je remercie le P^r R. Keller de Düsseldorf pour cette référence). Est-ce un hasard si Humboldt était aussi un grand défenseur de la liberté individuelle ?

Après la publication des œuvres de Charles Darwin, l'on a vu des juristes et des linguistes (chercheurs conscients de la parenté existant entre eux déjà dans la Rome antique (Stein, 1966, chap. 3)), soutenir qu'ils avaient été « darwiniens avant Darwin » (Hayek, 1973 : 153). Ce n'est qu'après la parution du *Problems of Genetics* de William Bateson (1913) que le mot « génétique » est devenu le nom désignant l'évolution biologique. Nous reprenons ici son usage moderne, établi par Bateson, qui désigne l'héritage biologique par le biais de gènes pour le distinguer de l'héritage culturel issu de l'apprentissage ; ce qui ne signifie pas que la distinction peut toujours être tracée précisément. Les deux formes d'héritage interagissent de façon fréquente, particulièrement là où l'héritage génétique apparaît déterminer ce qui peut ou ne peut être hérité par l'apprentissage (c'est-à-dire par la culture).